

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

PENSO, LOGO CRIO.
A TEORIA MAKUNA DO MUNDO

LUIS CAYÓN

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Orientadora: Profa. Alcida Rita Ramos

BANCA EXAMINADORA:

Profa. Alcida Rita Ramos, DAN/UnB (Presidente)

Profa. Esther Jean Langdon, PPGAS/UFSC

Profa. Anne-Marie Losonczy, EPHE-Paris, ULB-Bruxelas

Profa. Patrícia de Mendonça Rodrigues, Consultora Funai

Profa. Marcela Stockler Coelho de Souza, DAN/UnB

Profa. Karenina Vieira Andrade, DAN/UnB (Suplente)

Julho de 2010

Para meu tio Edgardo, Mono Cayón, antropólogo ancestral da família

À memória de Theodor Koch-Grünberg e Marcel Mauss

AGRADECIMENTOS

Já se passaram muitos e a lista de pessoas às que devo agradecer cresceu, tanto nas aldeias quanto em outras latitudes. Primeiro, quero reconhecer a ajuda incalculável de Maximiliano García, amigo do coração, meu guia principal pelo pensamento makuna, e por quem esta tese existe. Aos Makuna e aos paisanos de Puerto Antonio, Igarapé Toaka, Bocas del Pirá, Bocas del Tohiña, Centro Providencia y Puerto Esperanza, em especial Isaac, Antonio, Jesús, Conga, Juan, Gustavo, Roberto (q.e.p.d), Ismael, Marcos, Arturo, Álvaro, Milson, Alcino, Tito, Oliverio, Libardo, Robertico, Belisario, Joaquín, Jorge, Martín, César, Leonardo Rodríguez, José Yeri, Jesús, Cristóbal, Adriano, Jaime y Miguel, assim como a suas esposas e filhos, principalmente, Mariquiña (q.e.p.d), Fabiola, Marta, Olga, Berta, Marta Lucía, Mayori, Berzabé, Silvia, Elvia, Adelma, Blanca, Doris, Cecilia, Miriam, Susana, Olivia, Sonia y María Isabel.

A minha orientadora, Alcida Rita Ramos, quem tem expandido a minha consciência antropológica e tem estimulado para pensar o impensável. A Kaj Århem, cuja interlocução sobre os Makuna, além dos seus ensinamentos, tem sido fundamental para expandir minhas análises e a minha compreensão. A marca e influência que ambos têm deixado no meu pensamento é totalmente visível na minha escrita e na minha análise.

Aos meus professores na Colômbia e no Brasil, em especial Roberto Pineda Camacho, Felipe Cárdenas, Carlos Alberto Uribe, Carl Langebaek, Elena Uprimny, Fernando Uricoechea, François Correa, Jorge Morales, Henyo Trinidad Barreto Filho, Lia Zanotta Machado, Carla Costa Texeira, Ellen Woortman, José Pimenta e Stephen Baines. Também a Rosa Cordeiro e Adriana Sacramento, nossas eficientes secretárias do DAN, que sempre resolvem os nossos problemas.

Com o passo do tempo, vários antropólogos têm feito anotações e comentários importantes durante as diferentes etapas de pesquisa. Gostaria mencionar especialmente a Stephen Hugh-Jones, Robin Wright, Bruce Albert, Eduardo Viveiros de Castro, Carlos Fausto, Tânia Stolze Lima, Carlos Franky e Dany Mahecha. Sou grato também com os membros da banca examinadora, Esther Jean Langdon, Anne-Marie Losonczy, Patrícia de Mendonça Rodrigues e Marcela Stockler Coelho de Souza, cujos comentários foram de grande lucidez e ajuda para expandir minhas análises.

Aos meus amigos em Brasília, que têm me dado ajuda e suporte em todos os sentidos, e converteram-se na minha família aqui. Minha dívida é impagável com Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos (companheiro permanente de viagem durante os 6 anos de mestrado e doutorado), Aina Guimarães Azevedo, Márcia Léila de Castro Pereira, Karenina Vieira Andrade, Elena Nava Morales, Iara Attuch, Soledad Marocca de Castro e Thiago Chacón. A outros amigos e outras pessoas muito queridas, tanto da katakumba quanto de outros carnavais, como Marina Mendes da Rocha, Homero Moro Martins, Giovana Acacia Tempesta, Luís Guilherme Resende de Assis, Bruno Reinhardt, Leticia Cesarino, Ana Julieta Teodoro Cleaver, Thaís Texeira, Waldemir Rosa, Odilon Moraes, Rosa Melo, Tiago Aragão, Lena Tosta, Lilian Chaves, Júlia Brussi, Martina Ahlert, Patrícia Carvalho, Marianna Hollanda, Sandro Almeida, Yoko Nitahara Souza, Josué Tomasini Castro, Marcus Vinícius Garcia, Gonzalo Díaz Crovetto, Marcus Cardoso, André do Rego, Sônia Hamid, Alessandro Roberto de Oliveira, Iara Carneiro, Naraina Melo, Érika Cardoso, Ney Maciel, Cloude Correia, Herika Chagas, Andrés Rodríguez, Catarina Bastos Daniel e Renaud Paternostre. A Mateo e Lelê, os pequenos da pequena grande família que formamos com Aina, fada do invisível, e Marina, fada quântica.

À Laísa Tossin por toda a ajuda confortável e indispensável durante a longa reta final da escrita e por levar, com amor, no seu ventre a Lucas, o nosso pequeno padawan próximo a pousar nesta terra. A Júlia e a Pedro por me permitir visitar meus conceitos de família.

À Silvia Monroy, presença imanente, conexão entre os mundos e elo com as transformações existenciais.

Aos meus velhos amigos e compadres na Colômbia, Marta Villegas, Gladys Angulo, Diego Rueda, Thomas Ordóñez, Alejandro Bernal, Saskia Loochkartt, Juan Fernando Botero e Billy Manotas.

À minha família.

À conexão divina.

Nota ortográfica

Na transcrição da língua makuna, eu resolvi aproximar a pronúncia das palavras ao espanhol.

A maioria dos consoantes se pronunciam igual ao espanhol.

~**g** é nasal e soa parecido a **manga**.

r se pronuncia sempre como **caro**, **cera** ou **carribe**

A combinação **gue** ou **gui** se lê como em **guerra** ou **guitarra**.

Os vocais **ã**, **ẽ**, **ĩ**, **õ** y **ũ** são fonemas nasais.

ü se pronuncia parecido ao alemão, em palavras como **München** ou **grün**

RESUMO

Esta tese visa estabelecer os fundamentos da teoria makuna do mundo, e nesse sentido, delinea os princípios epistemológicos dos Makuna ou *Ide masã* (Gente de Água), um grupo tukano oriental da Amazônia colombiana. Analisando os conceitos *he* (jurupari) e *ketioka* (“Pensamento”), ambos conceitos centrais dentro desta epistemologia, identificam-se os principais elementos ou componentes que conformam tanto aos seres não humanos quanto aos seres humanos, demonstrando a importância dos lugares, ou melhor, de uma geografia xamânica, na constituição de todos os seres do universo. Ao tempo que esta argumentação serve para reformular conceitualmente as unidades sociais dos grupos indígenas desta região, também evidencia que as noções de espaço e pessoa são interdependentes e podem ser trabalhadas em conjunto para atingir níveis de compreensão mais profundos de algumas sociedades indígenas da Amazônia.

PALAVRAS CHAVE: Makuna, Tukano oriental, Noroeste amazônico, Epistemologias indígenas, Geografia Xamânica, Cosmoprodução

ABSTRACT

This thesis aims to set up the foundations of Makuna world theory, and in this way, outlines the epistemological principles of Makuna or *Ide masã* (Water People), a eastern tukanoan group from Colombian Amazon. Analyzing the concepts *he* (jurupari) and *ketioka* ("Thought"), both core concepts within this epistemology, it is possible to identify the main elements or components that conform both human beings as not humans, demonstrating the importance of places, or better, of a shamanic geography, to the constitution of all beings in the universe. At the same time this argument serves to conceptually redefining the social units of the indigenous groups in this region, also shows that the notions of space and person are interdependent and can be worked together to achieve deeper levels of understanding of some Amazonian indigenous societies.

KEYWORDS: Makuna, Eastern Tukanoan, Northwest Amazon, Indigenous Epistemologys, Shamanic Geography, Cosmoproduction

SUMÁRIO

Introdução.....	1
De visita no Lago de Leite.....	8
Em terra makuna.....	14
Em direção às transformações do Pensamento.....	26
Capítulo 1. O Branco no mundo dos índios.....	32
Uma nova fronteira em disputa.....	39
Terra de ninguém.....	54
O resplendor do látex.....	63
A Babel onomástica.....	72
Ordenar uma fronteira eterna.....	76
Capítulo 2. Unidades Cosmoprodutoras.....	87
O modelo Tukano oriental.....	89
Os netos de Sucuri de Água: filiação e exogâmia.....	95
A vida em comum: grupos residenciais e aldeias.....	118
Capítulo 3. A fonte da vida.....	137
Sobre demônios e heróis solares.....	141
Ancestrais, maturidade sexual e fertilidade.....	145
O jurupari primordial.....	150

Transformações poéticas da existência: jurupari como Pensamento.....	157
O parto cósmico: jurupari como fertilidade, tempo e espaço.....	165
A música da criação: as flautas de jurupari e os espíritos jaguares.....	169
Capítulo 4. A Maloca-Cosmos.....	184
A estrutura do universo e os lugares com nome.....	190
Os caminhos do Pensamento e os territórios.....	210
Capítulo 5. Os componentes do mundo.....	228
Os cantos do jurupari primordial: o tempo.....	231
O livro da vida: os habitantes do mundo.....	245
Capítulo 6. Pessoas de verdade.....	268
O caminho de água e o canal da vida.....	273
Nas malocas do despertar: gestação e nascimento.....	286
Aprendendo a viver neste mundo: a infância.....	297
Os bancos de Pensamento: da puberdade à transformação em adulto.....	305
As profissões sociais e os seus componentes: a vida adulta.....	317
Na maloca da tristeza: a morte.....	324
Capítulo 7. Cosmoprodução.....	331
O “ovo” da vida: sobre a vitalidade do grupo.....	337
“Comer a cura” e dançar: sobre a vitalidade da gente.....	353

Uma aliança perpetua: sobre a vitalidade dos seres do universo.....	367
A cura do mundo: sobre a vitalidade do cosmos.....	381
Considerações finais. Cogito, ergo creo.....	388
Bibliografia.....	395

LISTA DE MAPAS

Mapa 1. Localização da Área de pesquisa.....	33
Mapa 2. Localização dos assentamentos no baixo Apaporis (século XVIII).....	55
Mapa 3. Jurisdição das organizações indígenas da região.....	81
Mapa 4. Territórios ancestrais dos grupos da região.....	90
Mapa 5. Aldeias do baixo Apaporis e baixo Pirá-paraná.....	92
Mapa 6. Malocas das Sucuris ancestrais.....	100
Mapa 7. Geografia xamânica e Universo makuna.....	214
Mapa 8. Espaço vital dos Makuna.....	294

LISTA DE TABELAS, QUADROS Y FIGURAS

Tabela 1. Categorias frátricas dos Makuna segundo Århem (1981).....	98
Quadro 1. Relações entre as Sucuris ancestrais dos grupos consanguíneos.....	103
Quadro 2. Relações entre as Sucuris ancestrais dos grupos afins.....	105
Quadro 3. Distribuição espacial das malocas das Sucuris ancestrais.....	106
Tabela 2. Clãs dos <i>Ide masã</i> , <i>Yibá masã</i> e <i>Heañarã</i>	108
Quadro 4. Composição interna dos clãs <i>Ide masã</i>	114
Quadro 5. Segmento <i>senior</i> dos <i>Tabotihehea</i> e suas especializações.....	118
Tabela 3. Conformação populacional da aldeia do igarapé Toaka em 2001....	123
Tabela 4. Casamentos vigentes no igarapé Toaka, 2001.....	124
Quadro 6. Distribuição espacial das casas do igarapé Toaka, 2001.....	125
Quadro 7. Atualização dos laços agnáticos entre os segmentos <i>Ide masã</i> do igarapé Toaka.....	126
Quadro 8. Distribuição espacial das casas de Puerto Antonio, 2007.....	130
Tabela 5. Conformação populacional permanente da aldeia Puerto Antonio em 2007.....	131
Tabela 6. Casamentos vigentes em Puerto Antonio, 2007.....	132
Quadro 9. Elos agnáticos e especializações entre os <i>Tabotihehea</i> de Puerto Antonio.....	133
Figura 1. O submundo e a terra.....	191
Figura 2. Eixo horizontal do universo.....	193
Figura 3. O percurso solar.....	194

Figura 4. O Apaporis como eixo aquático primordial.....	195
Figura 5. Modelo conceitual para cada território étnico.....	196
Figura 6. A Maloca-Cosmos.....	197
Figura 7. Os níveis cósmicos no eixo vertical do universo.....	199
Tabela 7. Palavras para denotar características topográficas dos lugares.....	207
Tabela 8. Palavras para denotar outras características dos lugares.....	208
Figura 8. As rotas do Pensamento.....	213
Figura 9. Fechar a Maloca-Cosmos com o Pensamento.....	216
Figura 10. Caminhos de água no território dos <i>Ide masã</i>	222
Tabela 9. Caminhos de água dos outros grupos étnicos da região.....	223
Figura 11. As épocas do ciclo anual.....	234
Tabela 10. As épocas e os seus componentes mais importantes.....	240
Figura 12. Movimento em espiral do tempo.....	243
Quadro 10. Desdobramento dos componentes das épocas (versão reduzida).....	247
Tabela 11. Componentes gerais dos seres.....	248
Quadro 11. Lugares nos que emergiram os diferentes coletivos de seres no Apaporis.....	253
Quadro 12. Desdobramento de um componente.....	262
Quadro 13. Desdobramento dos componentes de um ser.....	264
Quadro 14. Partes do corpo humano.....	278
Quadro 15. Os componentes da pessoa.....	283
Quadro 16. Componentes e substâncias de um bebê.....	296

Quadro 17. Os bancos da vida.....	314
Quadro 18. Distribuição espacial dos especialistas principais na maloca em um dia de baile.....	341
Figura 13. Distribuição dos espaços da maloca.....	355

INTRODUÇÃO

Filha: Papai, por que não usas as outras três quartas partes de teu cérebro?

Pai: Ah, sim! O problema é que eu também tive professores na escola. E eles encheram de confusão quase uma quarta parte de meu cérebro. E depois li jornais e escutei o que diziam outras pessoas, e isso encheu de confusão outra quarta parte.

Filha: E a outra quarta parte, papai?

Pai: Oh, essa confusão eu mesmo fiz quando tentava pensar.

(Gregory Bateson, Metálogo Quanto você sabe).

O tempo que passei na selva junto com os Makuna foi a experiência mais impactante e transformadora de toda a minha vida. É impossível negar isso. Além de haver passado um ano entre os Makuna, em diferentes temporadas de campo e em aldeias diferentes e com diferentes idades, assim como a investigação contínua e ininterrupta durante 15 anos com períodos de trabalho de campo na cidade, me deu a oportunidade de observar em retrospectiva a maneira como se construiu meu pensamento, minhas interpretações sobre eles e minha própria visão atual do mundo. Hoje estou muito distante daquele jovem que chegou pela primeira vez à selva com 22 anos de idade, em 1995, com vontade de investigar xamanismo e que não entendia nada sobre o mundo que me estava sendo apresentado. Ao longo dos últimos 15 anos percebi diferentes momentos de compreensão, a partir dos quais me aproximei do pensamento makuna. Foi como submergir cada vez mais na profundidade de conhecimentos ilimitados, porém finitos que necessitariam de muito mais que uma vida para serem entendidos em toda sua complexidade.

Foi a partir da minha primeira experiência de campo que me reconheço como adulto e como antropólogo. A vida na selva me fez enfrentar medos atávicos, curou minhas feridas, descarregou das minhas costas o peso dos meus erros, me ensinou o silêncio, a solidão, a fome, o frio, a fragilidade da vida e do ser, as privações e a desolação me encurralaram para que eu pudesse entender que não posso fugir de mim

mesmo, porém me abriu os olhos e o entendimento para compreender muitas coisas de meu próprio mundo, da vida em geral, me trouxe autoconsciência e referências para construir meu entendimento sobre a antropologia e me ofereceu elementos para desafiar, dentro do possível, os limites das minhas idéias preconcebidas como via de aproximação da lógica indígena.

Para nós não é fácil pensar que as árvores e os animais são pessoas, que alguns lugares da paisagem estão habitados por espíritos ou que é possível curar uma doença soprando a água dentro de uma cuia, porém me parece possível que em certas situações da nossa cotidianidade mediática se pode fazer o exercício intelectual e antropológico de interpretá-las a partir de alguma visão indígena. Desastres naturais altamente destrutivos, doenças produzidas pelo consumo exagerado de determinado animal, curas milagrosas, entre outras podem ser vistas a partir de uma perspectiva makuna sob a lógica de uma teoria de conhecimento própria que utiliza uma linguagem completamente diferente para explicar fenômenos que muitas vezes desafiam nossos próprios parâmetros de compreensão. No lugar de pensar em um terremoto como o choque entre duas placas tectônicas ou a gripe aviária como a mutação de um vírus, se pode pensar como o resultado da devastação dos lugares sagrados ou como a falta de vitalidade no intercâmbio com o espírito dono dos frangos. No final, ambas as explicações são construções socioculturais e por isso fazem sentido; só muda a lógica de associação e os elementos escolhidos para chegar a uma conclusão que cria sentido e prática eficaz. Cada tipo de explicação é eficiente em seu próprio contexto, o que não significa que os de uma não possam ter eficácia nos da outra, como quando os xamãs vão curar às cidades obtendo êxito ou como quando há uma campanha de vacinação em qualquer aldeia, pois, afinal, as realidades sociais têm tanto pontos de encontro quanto impenetráveis. Parece que nós sempre enfatizamos nas coisas materiais e visíveis (ou feitas visíveis pelos equipamentos de laboratório e modelos matemáticos), enquanto eles enfatizam nas coisas espirituais, ou melhor, invisíveis. Porém, não nós deixemos enganar: para nosso sistema de conhecimento, as causas e os efeitos sempre são físicos, mensuráveis, quantificáveis, escrutináveis, enquanto para o conhecimento makuna as causas e os efeitos se dão por falta de uma articulação adequada entre uma prática física, material, visível, porém que ao mesmo tempo é invisível (como o pensamento contido em um sopro curativo em qualquer substância) e a relação com um ser invisível, que

vive em um local específico visível. Nosso conhecimento sobre o invisível nos remete às partículas subatômicas ou a qualquer conexão ínfima em relação à matéria, caso contrário, cai no âmbito da religião e da superstição, enquanto os Makuna enfatizam em toda a organização no mundo com a qual permanentemente se relacionam.

Os Makunas não distinguem o visível do invisível, pois ambos são dimensões interconectadas. São uma única manifestação de sua realidade, mas apesar de que algumas coisas não podem ser vistas, sua presença deixa sinais, marcas detectáveis por alguém. Essas marcas podem ser uma rajada de vento que acontece de repente, um assobio, um sonho, ou um cantar de qualquer animal em um determinado momento. As maneiras de perceber os ambientes são diferentes para eles e para nós, e isso implica na operação de outro tipo de conhecimentos abstratos e concretos, princípios explicativos, técnicas corporais, refinamento sensorial de alguns sentidos e relações de outras ordens, entre muitas outras coisas, que são difíceis de traduzir a nossa linguagem porque as palavras nativas para se referir às suas ferramentas do pensamento e da percepção são, em muitos casos, impensáveis para nós. Desde os ensinamentos de Lévy-Bruhl e Lévi-Strauss já sabemos essas coisas, assim como dos limites das traduções. O que nos deve interessar agora é identificar os contextos e analisar as relações e usos dessas diferentes ferramentas do pensamento e da percepção e levar-las mais além para compreender algumas maneiras de como funcionam, fundamentam e retroalimentam com a experiência da vida cotidiana e histórica que todo povo atravessa. Na verdade, eu acredito que os mundos que vivem os indígenas são muito diferentes do nosso e que há coisas e maneiras que eles sabem, sentem e percebem, e nós nem suspeitamos, como por exemplo nos mostra Feld (1982) com relação ao sistema sonoro dos Kaluli de Papua Nova Guiné. Em contrapartida, podemos ter um grande desenvolvimento tecnológico que os povos indígenas não têm, mas não temos um grande desenvolvimento xamânico, por exemplo. A diferença está na maneira como o Ocidente define a hierarquia de seu conhecimento em relação a outros sistemas de conhecimento. E isso, além de conter muito etnocentrismo, é excesso de arrogância, pois já chegaram ao extremo de reduzir e negar as capacidades intelectuais dos indígenas. Em efeito, sabemos que historicamente os europeus se apropriaram das invenções e ideias de outros povos e as tomaram como suas (Goody 2008).

Geralmente, a linguagem utilizada pela antropologia acaba submetendo e encaixando o conhecimento indígena dentro da nossa matriz de pensamento por mais que se faça um esforço consciente para evitar cair nisso. Talvez as limitações sejam inerentes às próprias línguas indo-européias e entender como se pensa de maneira diferente seja verdadeiramente difícil; mas isso não deve significar que os “outros” não tenham teorias e conceitos senão cosmologias e representações, como bem afirma Alcida Ramos (2010). Embora nós antropólogos vivemos tentando imergir na compreensão de fenômenos muito complexos, na maioria das vezes não conseguimos encontrar equivalências adequadas e acabamos reduzindo o conhecimento indígena a nosso próprio enquadramento ao invés de exaltar as teorias nativas e seus sistemas de conhecimentos.

Pensemos, por exemplo, no que ocorreu com o conceito de “natureza” no decorrer dos anos. Algumas discussões antropológicas contemporâneas foram beneficiadas pela exploração dos conhecimentos nativos no que se diz respeito à natureza, ao ponto de que autores como Latour (1994 [1991]) e Descola (1996) consideram que a divisão entre natureza e sociedade/cultura é uma característica exclusiva do pensamento ocidental. Chegar a esta formulação foi resultado de um longo caminho tomado por inúmeros antropólogos e de suas análises teóricas sobre materiais etnográficos dos cinco continentes, nos que sempre estavam presentes, de uma ou outra forma, a relação entre sociedade e os seres da natureza. Isso ocorreu desde os próprios primórdios da antropologia, embora os focos de interesse fossem diferentes: Durkheim e Mauss (1981 [1903]) estavam interessados no estudo dos sistemas classificatórios primitivos e no papel da sociedade como organizadora da natureza; Evans-Pritchard (1977 [1940]) afirmava que as características da natureza ajudavam a entender alguns traços dos grupos sociais, mas que era muito mais importante a formulação de suas relações estruturais e como estas se expressavam nas concepções de tempo e espaço; Lévi-Strauss (1988 [1962]) demonstrava que o pensamento mítico era equiparável ao pensamento científico, porque ambos respondiam a motivações intelectuais e métodos de observações semelhantes orientados ao entendimento e organização da natureza; os autores materialistas norte-americanos como White (1964 [1949]), Steward (1977 [1968]) e Harris (1978 [1974]) viam que a relação entre cultura e natureza obedecia ao caráter adaptativo e de sobrevivência da espécie, medido pela tecnologia, onde a

natureza era um fator condicionante; Rappaport (1987 [1968]) acrescentou à rígida análise ecológica a importância regulatória dos rituais, e propôs a existência de um modelo operativo (científico) e outro cognitivo (nativo) com relação ao ambiente, e que este último orientava o comportamento das pessoas; os etnobiólogos como Posey (1987a, 1987b) estudavam as taxonomias nativas e o manejo ambiental para encontrar alternativas práticas para a ciência e também mostravam que os ambientes considerados como naturais eram o resultado do trabalho da população indígena.

Apesar da diversidade das posições teóricas, todas partem do fato de considerar à natureza como uma entidade externa à sociedade, suscetível de ser conhecida cientificamente, ou seja, “como ela realmente é”, replicando a separação ontológica natureza/cultura, assim como todas as oposições dicotômicas derivadas dela como objeto/sujeito, universalismo/particularismo, corpo/mente (alma-espírito), conhecimento/crença, feito/valor, realidade/linguagem, orgânico/simbólico, cru/cozido, *disease/illness*, entre muitas outras típicas do ocidente. A etnologia amazônica teve um papel preponderante no esclarecimento do caráter ocidental de tal oposição. A partir dessas informações, foram elaboradas novas posições teóricas para tentar explicar as relações entre sociedade e natureza (Árhem 1993, 1996; Descola 1996, 2005; Viveiros de Castro 1996, 2002), onde atualmente os principais temas têm a ver com a manutenção ou não da oposição, embora reformulada, e com os processos de objetivação e subjetivação dos não humanos, sempre com a idéia de se aproximar o mais perto possível das formas nativas de pensamento.

Este é um bom exemplo do caráter acumulativo do conhecimento antropológico, ressalta sua crítica baseada na comparação, sua ânsia para atingir sempre explicações mais aprofundadas, e evidencia sua construção permanente a partir do conhecimento etnográfico mais detalhado. Talvez, nosso erro ao criar teorias mais gerais se apóiam no fato de que a partir de nossas etnografias podemos nos aproximar ao conhecimento de um povo, e ao comparar tenhamos a tendência, muitas vezes, em projetar à generalidade algumas de nossas interpretações e elaborações sobre o grupo etnografado. Com exceção dos grandes intelectos sintetizadores e criativos, como Mauss e Lévi-Strauss, sempre necessários, talvez não haja outra forma de se tentar fazer teorias antropológicas de grande porte, razão pela qual devemos nos concentrar em teorias nativas para

permitir que elas iluminem ao conhecimento antropológico; em outras palavras, o diálogo entre o conhecimento antropológico e as epistemologias nativas devem proporcionar a realização de um verdadeiro diálogo intercultural, sem assimetrias epistemológicas (Ramos 2010), e nesse sentido seria muito mais interessante explorar a multiplicidade dos modos de análise indígenas, as “consciências teóricas” de outros povos e epistemologias nativas, como mostrou Kirsch (2006) para os Yoggom da Nova Guiné. Assim como as teorias atuam como faróis que iluminam nossos pensamentos e criam novos problemas para serem investigados, deveríamos fazer o mesmo com as teorias indígenas para desafiar e expandir as fronteiras do nosso próprio pensamento antropológico. De qualquer forma, para nós, por exemplo, é impensável não conceber a existência da natureza, mas podemos tentar aprofundando na etnografia, fazendo o exercício de imaginar um mundo sem ela, e deixando que as teorias nativas nos impregnem até onde seja possível, tentando reverter o princípio hierárquico que marca a atividade científica ocidental.

O que hoje sabemos é que os pontos de partida dos diferentes sistemas de conhecimentos são distintos. Então, para levar a sério o que dizem os indígenas e levá-lo até as suas últimas consequências, como sugerido por Ramos (2010), acredito que tem que se fazer o exercício intelectual de identificar os pontos de partida, entrar nos seus desdobramentos, até aonde seja possível, e em seguida compará-los com nossos próprios fundamentos, em uma espécie de desconstrução interior parecida com a que fazemos quando lemos algum autor que explica algo sobre nosso mundo que não sabíamos e que derruba alguns de nossos preceitos fundamentais, e pelo qual devemos reavaliar nossas posições e reconstruí-las. E no caso do conhecimento indígena, esse processo envolve ter algo de fé, de acreditar que aquilo que eles nos ensinam é verdadeiro. Não acredito que exista um etnógrafo que não seja transformado pela sua experiência com os indígenas no campo. Eu cheguei a pensar nisso, entre outras razões, a partir de várias curas que me fizeram e que tiveram um efeito sanador imediato, tendo que aceitar com humildade e tempo que esse conhecimento funciona, embora eu não saiba como porque sou ignorante nele, mas funciona. Estou convencido de que o mundo tem um funcionamento diferente para os Makuna, como se algumas coisas que acontecem não obedecessem às mesmas leis físicas com as quais estamos acostumados (uma vez, muito perto, escutei primeiro um trovão ensurdecador, e, em seguida, vi o

raio incandescente, por exemplo), mas nem por isso deixei de ser um antropólogo rigoroso tanto metodologicamente quanto teoricamente. Sinto que é muito difícil atingir esses conhecimentos e que nossas teorias são limitadas por mais sofisticadas que sejam.

Como os Makuna não tem nenhum conceito que remeta a uma ideia de natureza podemos tomar a sugestão de Viveiros de Castro (1996) de analisar o que ocupa o lugar do universal no pensamento indígena. Ele disse que no caso ameríndio o universal é ter cultura, uma característica que é compartilhada por todos os seres, enquanto as diferenças estão nas corporalidades, a natureza; no nosso caso o universal é a natureza e o particular são as culturas; por isso, segundo ele, os ameríndios são multinaturalistas e nós somos multiculturalistas. Se penso no que é universal para os Makuna, mesmo que compartilhem a ideia de que todos os seres têm cultura, minha conclusão é diferente pois há algo que a antecede, que é o Pensamento, um complexo conceito nativo que traduzi dessa maneira, por falta de uma palavra mais adequada. E o Pensamento é justamente o centro desta tese e o que quero tratar de explicar. Cheguei a isso depois de um longo caminho tanto intelectual quanto emocional, pois estas dimensões sempre andam juntas, que quero expor agora para justificar minhas escolhas temáticas e analíticas nesta tese.

Os Makuna são um povo indígena bastante conhecido na etnologia amazônica. A partir dos trabalhos do Kaj Århem (1993, 1996) sobre ecosofia ou eco-cosmologia, os Makuna ocuparam um papel muito importante na elaboração de duas das teorias mais influentes na etnologia amazônica dos últimos 15 anos: a “ecologia simbólica” do Philippe Descola (1992, 1996, 2005) e o “perspectivismo multinaturalista” de Eduardo Viveiros de Castro (1996, 2002). Enquanto a primeira teoria os toma, junto com os demais grupos Tukano oriental, como exemplos prototípicos do modo de relação voltado na reciprocidade dentro da ontologia animista, na segunda enfatiza-se o princípio perspectivista de sua cosmologia; de fato, Viveiros de Castro começa sua argumentação tomando como exemplo os Makuna e sustenta a ideia de que os povos indígenas do Noroeste amazônico são os que mostram seus desenvolvimentos mais completos (Viveiros de Castro 1996: 118). Desta maneira, uma das minhas responsabilidades pessoais neste trabalho, além de mostrar algumas complexidades da epistemologia Makuna, é continuar preservando e aprofundar a riqueza inspiradora que

o conhecimento makuna tem para a etnologia, e para isso estou usando, digamos, uma lente de aumento maior para tentar mostrar novas dimensões de alguns aspectos que foram tratados de maneira menos detalhada na literatura etnográfica regional, como a construção da pessoa e a composição do cosmos.

Também tenho a maior responsabilidade em equilibrar meu papel como autor frente aos Makuna, pois para alguns deles, como os pajés velhos, minhas publicações anteriores são responsáveis por certa perda da eficácia nas curas xamânicas, já que foram publicados certos nomes sagrados que as mulheres e as crianças não podiam tomar conhecimento. Para alguns adultos mais jovens, essas reclamações feitas a mim não são válidas, mas mesmo assim sinto muita responsabilidade com o que escrevo, mas quando se trata de elementos parcialmente secretos, paradoxalmente, me é revelado cada vez mais com maior densidade em meio das reclamações. Penso que assim como alguns makuna se sentem expostos com o que escrevo, uma forma de reciprocidade justa é me expor como pessoa e antropólogo em alguns momentos do texto. Por este motivo, há informações e termos que evito mencionar ou aprofundar, assim como apresento fragmentos biográficos da minha vida em que os Makuna foram importantes, principalmente no que se diz respeito à construção das minhas preocupações teóricas e etnográficas. O intimismo em certos momentos do trabalho é uma escolha deliberada de mostrar que tudo o que está escrito aqui envolve a minha própria pessoa em relação aos Makuna, não só o que aprendi entre eles e a maneira como o processei, mas também como meu pensamento e visão do mundo se transformou a partir deles. Meu maior interesse com esta tese é de oferecer por meio de uma etnografia uma visão sincera sobre o pensamento Makuna, e isso é interdependente com a forma como me relacionei com eles e da maneira como meu próprio pensamento antropológico se desenvolveu.

De visita no Lago de leite

Conseguí visualizar um problema inicial de investigação para esta tese nas águas do rio Negro. Em março de 2005 participei como tradutor em uma expedição colombo-brasileira organizada por *Amazon Conservation Team* a partir do pedido de dois pajés tatuyos e um sacerdote católico bará do iagarapé Japú, no Uaupés. Eles queriam repetir

a viagem de criação do mundo para reativar a existencia de um clã dos Bará que havia sido absorvido pelos Tatuyo depois de uma guerra que quase os exterminaram. Como consequencia da guerra, esse clã perdeu seus objetos rituais mais valiosos: as flautas sagradas de juruparí e uma cuia de breu. As flautas foram adicionadas ao conjunto gerido por outros clãs Bará e a cuia de breu acabou nas mãos dos Tatuyo. Duas ou três gerações após a assimilação do dito clã, Bernardo, o pajé mais velho que nos acompanhava, decidiu que podía reviver o poder de seu clã, a pesar de que ele e seus parentes já foram considerados como Tatuyo, e pediu ajuda a seu sobrinho Benedicto, o pajé jovem que estava conosco, para trabalhar xamânicamente na recuperação dos objetos rituais. Após difíceis negociações com seus parentes mais distantes, Bernardo recuperou as flautas sagradas e mais tarde conseguiu recuperar as cuias que estavam com os Tatuyo por meios pacíficos. Então, para reativar o poder do clã decidiram repetir a viagem de criação do mundo para chegar até Pari Cachoeira, lugar de origem da cuia, onde fariam um ritual para recuperar seu poder perdido e voltariam a existir como um clã diferenciado. Eu não sabia neste momento que essa era a cuia de breu do sol, parte do craneo do ser primordial, com a que se faz o manejo xamânico do tempo de verão no alto Pirá-paraná. Em 2008 fui informado que havia um grave problema por causa dessa cuia e que os Tatuyo a queriam de volta, chegando a ameaçar com guerra. Até onde sei, as organizações indígenas locais estavam em conversação para resolver esse problema e evitar um confronto.

Naquela viagem, eu era o único que havia trabalhado entre os grupos Tukano orientais e por isso conseguia entender com maior facilidade o que os indígenas explicavam sobre os lugares que íamos transitando. Os acompanhei desde Manaus até São Gabriel da Cachoeira, lugar onde tive que regressar a Brasília para iniciar as aulas do semestre, mas essas quase duas semanas de viagem no barco foram muito inspiradoras. Quando os pajés falavam dos lugares, eu os surpreendi pelo fato que eu podia fazer uma tradução dos nomes, pois há certa inteligibilidade com a lingua makuna, e mais para se referir aos términos que fazem parte da linguagem especial dos xamãs. Eu comecei a notar que embora os nomes nao fossem exatamente iguais, eu já havia escutado alguns bastante semelhantes. Justamente no encontro das aguas dos ríos Negro e Solimões, o Lago de Leite, os pajés deram três nomes diferentes para o lugar e me explicaram que o nome usado para se referir ao lugar dependía do tipo de cura que se fizera, pois variava

se era para um recém nascido, um ritual de iniciação ou para qualquer outra festa. Enquanto avançávamos na viagem, eu ficava perplexo com o resto dos acompanhantes da expedição com o fato de que os pajés sabiam tantas coisas sobre lugares que nunca tinham visitado, ao menos fisicamente, e que todos estávamos vendo pela primeira vez. Lembro especialmente de uma bela praia antes de chegar a Santa Isabel chamada *Sême da wi* (Maloca de paca), onde os pajés nos avisaram com pelo menos um dia de antecedência que o próximo lugar importante que encontraríamos era a praia que era a maloca dos botos. Efetivamente, quando chegamos à praia encontramos uma grande quantidade de botos.

Ao contrario do que se pode observar do lado colombiano, em nossas breves paradas nas aldeias do meio rio Negro não encontramos malocas nem beijú, mas quando falávamos sobre o trabalho, as pessoas baré, tukano e desana que conhecemos se referiam bastante aos lugares, e de novo havia repetições dos nomes. E como eu tinha na minha cabeça alguns dados dos Makuna, me dei conta que havia algo fundamental relacionado com os lugares que havia pasado desapercibido para a literatura etnológica da região. Os Makuna sempre me falaram dos lugares sagrados, dos lugares de nascimento de tudo o que existe no mundo, das malocas invisíveis, das proibições de caça e pesca, entre muitas outras coisas, e eu ainda nao havia me advertido da importancia desse assunto. O mais incrível é que isso até pouco tempo não foi percebido pelos outros etnógrafos da região, apesar de que desde as primeiras publicações conhecidas, os relatos míticos apresentados nas monografias dos grupos Arawak e Tukano oriental estão cheios de referencias aos lugares, sem dizer nas compilações de mitologias feitas pelos próprios indígenas. De certa forma, a importancia dos lugares sempre esteve ali desde o começo, mas ninguém seguiu ese caminho com exceção dos trabalhos de Århem (1998a) sobre o conhecimento contido nos lugares, os de Hill (2002), Wright (2002), Vidal (2002) e Zucchi (2002), que enfatizaram os lugares como uma forma de ler a história das segmentações de varios subgrupos Arawak, e minha primeira tentativa para relacionar os lugares com a construção das pessoas por meio do xamanismo (Cayón 2008). Dessa maneira, o estudo dos lugares se converteu em uma das bases da minha proposta de investigação para a tese porque comecei a pensar que havia todo um sistema de conhecimento codificado nos lugares, e sei que se expandirmos os estudos comparativos sobre os lugares no Noroeste amazônico vamos

entender algumas questões muito mais profundas sobre a forma como os indígenas desta região constroem e transmitem seus conhecimentos.

Este vazio etnográfico pode ter sido resultado das preocupações que os etnógrafos tiveram em outras épocas, pois apesar dos diferentes interesses teóricos e ênfases temáticas diversas (organização social, xamanismo, ritual, simbolismo de gênero, e atividades cotidianas, etc.), a principal preocupação foi a de entender a estrutura social dos Tukano. Só recentemente e em grande medida no contexto dos processos de reivindicação territorial frente aos estados nacionais, nos quais os indígenas tomaram voz ativa para falar do que lhes parece mais importante, o centro da discussão acadêmica vem deslocando-se da estrutura social para a cosmologia (S. Hugh-Jones 1995, Århem 2000), os processos históricos regionais e as ações políticas das organizações indígenas locais. Neste contexto, as ideias nativas sobre o território e seu uso, formas de porte e controle atravessam e integram estas temáticas, ocupando hoje um lugar preponderante nos discursos dos líderes indígenas e nas análises antropológicas. Para tanto, noções locais como “manejo do mundo”, “cura do mundo” ou “lugares sagrados”, que implicam ao mesmo tempo em formas culturais de construção do espaço e dos eventos míticos e históricos, são o centro das reivindicações políticas dos indígenas da região. Estas reivindicações, em geral, se baseiam em mapas do território, feitos por eles mesmos com a ajuda dos assessores das ong's que trabalham na região, e por discursos que ressaltam que a vida no mundo depende do trabalho xamânico dos indígenas.

E é bastante significativo que os próprios indígenas tenham aberto este novo filão etnográfico quando começaram a fazer suas reivindicações territoriais, uma vez que o complexo socio-cultural do Noroeste amazônico é, talvez, o melhor conhecido pela literatura etnográfica das terras baixas sul-americanas, não só pelo decorrer do processo de ocupação colonial da região, iniciado no começo do século XVIII, mas também, pela quantidade de monografias escritas sobre as sociedades Tukano oriental e Arawak a partir da segunda metade do século XX, principalmente (Koch-Grünberg 1995 [1909]; Fulop 1954; Goldman 1968 [1963], 2004; Reichel-Dolmatoff 1986 [1968], 1978, 1996b; Torres 1969; Langdon 1975; Bidou 1976; Trupp 1977; C. Hugh-Jones 1979; S. Hugh-Jones 1979; von Hildebrand 1980; Århem 1981, 1998b; Århem et.

al. 2004; Jacopin 1981; Dufour 1981; Buchillet 1983; Jackson 1983; Palma 1984; van der Hammen 1992; Chernela 1993; Hill 1993; Journet 1995; Correa 1996; Oliveira 1995; Ribeiro 1995; Reichel 1997; Wright 1998, 2005; Fontaine 2001; Cayón 2002; Mahecha 2004; Franky 2004; Lasmar 2005; Andrello 2006; Cabalzar 2008; Maia 2009), além das compilações realizadas por autores indígenas (Panlõn Kumu e Kenhíri 1980; Fernandes e Fernandes 1996; Matapí e Matapí 1997; Cornelio et al 1999; Barbosa e Garcia 2000; Tariano 2002; Azevedo e Azevedo 2003; Galvão e Galvão 2004; Maia e Maia 2004; Gentil 2005; Tenório, Ramos e Cabalzar 2005; Fernandes e Fernandes 2006).

Os povos indígenas que habitam esta vasta região pertencem às famílias linguísticas Arawak¹, Tukano oriental², Makú-Puinave³ e Karib⁴. Ocupam a região pertencente à fronteira entre Colômbia, Brasil e Venezuela, distribuem-se entre as selvas localizadas entre a margem esquerda, subindo, do rio Negro a margem direita, subindo, do rio Caquetá-Japurá. Estes grupos estão articulados entre si, com exceção talvez dos Nukak, por diferentes circuitos e redes de intercâmbio matrimonial, de objetos rituais e de cultura material. Também compartilham de algumas características de organização social⁵ (unidades exogâmicas patrilineares e segmentares organizadas hierarquicamente, padrões de residência patri/virilocais, terminologia de parentesco tipo dravidiana, a maloca como forma prototípica de assentamento, etc.), assim como o ciclo ritual baseado na utilização de flautas e trombetas sagradas durante a iniciação masculina, segmentos de narrativas míticas e alguns fundamentos cosmológicos que estruturam e definem o uso do espaço comum que eles compartilham. Os Makuna são um desses grupos, pertence à família Tukano oriental e conta com cerca de 600 pessoas que vivem do lado colombiano.

Neste grande espaço tudo parece estar ordenado, já que os diferentes povos afirmam possuir territórios próprios, em especial ríos e igarapés, lugar onde seus clãs

¹ Tariana, Baniwa, Wakuenai, Curripaco, Kabiyaí, Yukuna y Matapí.

² Tukano, Wanano, Pirá-tapuyo, Arapaso, Bará, Tuyuka, Pisamira, Desana, Siriano, Tatuyo, Karapana, Barasana, Yiba masã, Makuna, Taiwano, Cubeo, Tanimuka, Letuama, Yuruti, Yauna, Mirití-tapuyo.

³ Juhup, Hupdu, Kakua o Bara, Dow o Kama, Nadöb, Nukak (Mahecha et al 2000).

⁴ Carijona.

⁵ Ver Koch-Grünberg (1995 [1909]), Steward (1948), Goldman (1968 [1963]), Jackson (1983), Correa (1996), Wright (2005).

devem ocupar espaços específicos segundo a ordem do nascimento mítico e o prestígio de suas especializações sociais. Mesmo, cada povo tendo direitos de posse sobre um território, não existem idéias de fronteira inaquebrantáveis e rígidas, nem o uso exclusivo dos recursos. Além do mais, a realidade sociológica mostra o caráter segmentar das unidades sociais, onde com frequência estas não ocupam os territórios que deveriam a partir da perspectiva do modelo ideal; por exemplo, é muito raro, se não impossível, encontrar a totalidade de um povo que viva em seu território ancestral já que seus segmentos se encontram espalhados por diferentes partes, coabitando com seus afins em outros territórios e fazendo o uso dos mesmos recursos, o que não significa que esses outros territórios não façam parte de um território maior do que todos os grupos são coproprietários. Estes povos estão cientes do fato de que cada território em si está inserido em um contexto maior, no qual constituem um macro-espaço delimitado por acidentes geográficos, em especial grandes cachoeiras, em diferentes rios e bacias hidrográficas. Então, muitos lugares do macro-espaço pertencem simultaneamente a vários grupos indicando os vínculos históricos e culturais destas sociedades.

Estes fatos geram muitas perguntas com relação às maneiras de ocupação do espaço e, principalmente, sobre as formas de construção do mesmo já que parece existir uma lógica regional para resolver a contradição entre a distribuição real das unidades sociais e a ideia de um espaço ordenado segundo a propriedade de herança da terra que define sua ocupação ideal. Esta lógica tem como base a leitura xamânica do espaço. Segundo esta, o macro-espaço é pensado como uma maloca que envolve o universo, incluindo as outras malocas pequenas que são territórios específicos de cada povo e as casas dos diferentes seres não humanos. A maloca-cosmos não só é uma rede de lugares onde vivem todos os seres que habitam o universo, como também uma teia complexa de formas de vida constituídas por substâncias e objetos contidos nos lugares e em áreas específicas do macro-espaço que só podem ser manipuladas pelos xamãs. Desta forma, para entender como os indígenas constroem o espaço nesta região e codificam seus conhecimentos nesses lugares é necessário se concentrar na relação entre o xamanismo, a noção de pessoa e do espaço. Ao se fazer este exercício inicial, as conexões analíticas se expandem a outros temas como a concepção local de tempo, a composição dos não humanos e o de parentesco, como explicarei no decorrer da tese.

A interação entre esses aspectos é o ponto de partida para esse trabalho. Com ele, pretendo exaltar as conexões feitas pelos próprios indígenas, ao mesmo tempo que exploro uma possibilidade etnográfica diferente dentro de um dos temas principais da etnologia amazônica: a construção da pessoa (ver principalmente, Carneiro da Cunha 1978; Seeger et al. 1979; Viveiros de Castro 1986; Gow 1991; Vilaça 1992; Santos-Granero 1994; McCallum 1996; Overing y Passes 2000; Fausto 2001; Gonçalves 2001; Guimarães 2005; Lima 2005; Lagrou 2007, Pissolato 2007; Rodrigues 2008, entre muitos outros). Nesse sentido, este é o primeiro trabalho que enfoca particularmente sobre este tema entre os Tukano orientais. Por isso, só posso apontar algumas questões porque não há material suficiente para comparar com profundidade e seria injusto e complicado fazer extrapolações de outros autores. Então, minhas pretensões neste trabalho são basicamente etnográficas, e se focalizaram nos Makuna, podendo estender esta análise a seus vizinhos do Pirá-paraná e do baixo Apaporis.

Em terra makuna

O caminho escolhido neste trabalho é resultado do aprofundamento das minhas investigações anteriores, no qual se combinam interesses e enfoques diferentes a medida que fui mergulhando na paixão por entender os Makuna. Assim como há coisas que demorei 10 anos para entender, sempre fico com a sensação de que surgem novas perguntas que quero tentar responder; por isso, sei que será difícil algum dia eu me afastar da etnografia dos Makuna, e esta tese é somente um novo passo. A maneira como cheguei aos Makuna e pude manter minha investigação entre eles tem sido marcada por esses pequenos acontecimentos que ocorrem no curso da vida, mas que se tornam definitivos. Iniciei meus estudos de antropología na Universidade de Los Andes, em Bogotá, em 1992. Naquela época, meu interesse principal era a arqueología, pois na Colômbia a disciplina está estruturada a partir dos quatro grandes campos que delimitou a antropología norte-americana. Devo confessar que no começo não me interessava muito pelos indígenas nem nunca havia pasado pela cabeça em trabalhar na Amazônia, mas depois de dois anos tive uma crise vocacional: começou-me a parecer que a arqueología era uma disciplina excessivamente materialista em suas interpretações e não me via dedicado a ela no futuro; decepcionei-me ao ponto de querer deixar a antropología. Sentindo-me desanimado, resolvi acabar o semestre para fazer uma pausa e refletir sobre o que ia fazer em seguida. Só quería buscar uma luz, e ela apareceu:

então, meus primeiros passos e escolhas foram guiados pela intuição e a curiosidade. Lembro-me que um dia nesse semestre, no meio da aula de Etnologia da Colômbia, o professor Roberto Pineda, meu orientador na graduação, estava falando dos estudos de Reichel-Dolmatoff sobre o xamanismo tukano, e de maneira inexplicável tive certeza de que realmente eu queria investigar esse tema. Por minha conta busquei uns livros de Reichel-Dolmatoff e comecei a lê-los com interesse, em especial *El chamán y el jaguar*. De repente, entre tudo o que estava lendo, um nome começou a se fixar quase obsessivamente na minha cabeça: Pirá-paraná. Como eu era muito jovem, me animava muito a idéia de me aventurar nas profundezas da selva, e decidi que queria estudar xamanismo no Pirá-paraná para a prática obrigatória de campo que se fazia um pouco depois da metade da carreira. Tendo um tema geral e um lugar para investigar, falei com Roberto Pineda para pedir a ele que me orientasse e me ajudasse a pontualizar a investigação. Ele me sugeriu que valia a pena examinar o modelo de intercambio energético formulado para os tukano por Reichel-Dolmatoff, 20 anos atrás. Aceitei a proposta e comecei a pensar no projeto. Só faltava escolher um grupo.

No semestre seguinte, uma colega que estava fazendo sua monografia de graduação com os Makuna do Apaporis levou de visita ao Departamento de Antropología a Arturo Makuna, que estava em Bogotá para fazer exames médicos. Ela me apresentou a Arturo, um homem adulto perto da velhice segundo me pareceu, e eu manifestei a ele meu interesse de ir ao Pirá-paraná. Ele me explicou que na parte baixa do rio e no Apaporis viviam os Makuna, e que se eu quisesse podia visitar sua maloca na aldeia Centro Providência e trabalhar com ele. Deu-me as instruções para chegar até sua casa e disse que me esperava qualquer dia dessa vida. Como Arturo gostou de mim e se mostrou aberto para trabalhar comigo, decidi que ia fazer minha investigação com os Makuna. De certa forma, me parece que inicialmente as coisas foram acontecendo de forma fácil e prática para mim. Nunca havia me imaginado, até então, que meu trabalho entre os Makuna se tornaria a âncora da minha existência.

Durante as férias de final de ano em 1994 tive a intenção de pegar um avião de carga e ir até La Pedrera, lugar de partida para uma viagem ao Apaporis, mas tive que desistir da ideia depois de passar três dias no aeroporto de Villavicencio esperando um avião que nunca chegou. Gastei quase a metade do dinheiro programado para viagem

em hotel, transporte e alimentação, e tive que voltar decepcionado a Bogotá. Em agosto de 1995, com o financiamento da minha mãe, fiz minha primeira viagem, ao Apaporis para a prática obrigatória de campo. Fui a Leticia e dois dias depois peguei um voo até La Pedrera. Depois de experimentar pela primeira vez a perplexidade que me produziu a correnteza da água e o tamanho do rio Amazonas, e ainda hipnotizado por ver a selva desde os ares, cheguei às margens do Japurá em uma calorosa tarde de domingo. Quando desci do pequeno avião me surpreendeu o fato de que a pista de aterrissagem era de terra e que havia uma grande quantidade de pessoas no aeroporto improvisado, a maioria indígena, para ver como aterrissava e decolava o avião, como se fosse o espetáculo do dia, o espetáculo de todos os domingos. Ao pegar minha bagagem, me aproximaram muitos jovens querendo carregar as minhas coisas em troca de alguma moeda e me perguntaram o que eu estava fazendo naquele lugar tão longínquo. Caminhei até uma loja para beber alguma coisa e colocar a minha cabeça em ordem, pois só cheguei com os nomes de dois ou três contatos que poderiam me ajudar. Em La Pedrera não havia hotel, e eu não tinha ideia de onde eu iria ficar. Tinham me advertido que alguns moradores poderiam se oferecer para me levar até o Apaporis, mas que era perigoso negociar com eles porque poderiam me roubar ou me deixar jogado no meio da selva. De fato, enquanto bebí chegam alguns homens e me ofereceram seus serviços de transporte; eu os olhava com malícia e tratava de disfarçar minha ingenuidade e inexperiência pois, embora na época La Pedrera já vivia da pesca comercial, eu sabia que seus moradores eram remanescentes, talvez sobreviventes, das épocas prósperas da siringa, coca e ouro com toda suas violências sobre os ombros. Eu apenas estava fazendo ideia de que estava em um lugar de fronteira, em uma espécie de *far west* amazônico desconhecido onde qualquer discussão entre bêbados terminariam em tiros e punhaladas, algo muito comum na Colômbia.

Felizmente, alguém me sugeriu ir até a casa da fundação Gaia Amazonas, a uns 10 minutos de voadeira do vilarejo, onde encontrei um antropólogo que me deixou alojar ali. Como ele já tinha bastante experiência nesses ambientes hostis, me ajudou muito a organizar a viagem, principalmente a comprar combustível e a me relacionar com algumas pessoas que poderiam me levar até Apaporis. Fiquei uns 4 dias na casa da Fundação, e pela tarde se escutou um motor descendo o rio. Era um barco com muitas pessoas que vinham desde Centro Providência para trazer ao hospital uma mulher com

problemas pós-parto, e quem dirigia a embarcação era Álvaro Makuna, um filho de Arturo. Como os indígenas da região tinham a Casa da Fundação Gaia como um lugar para ficar durante suas visitas a La Pedrera, as pessoas do Centro Providência chegaram à casa depois de ir ao hospital; então, nos apresentamos e começamos a conversar. Dessa forma, consegui transporte até Centro Providência. Pegamos o caminho dois dias depois pela tarde. Navegamos o Japurá, conseguimos passar pela cachoeira de Córdoba sem problemas e chegamos ao anoitecer no rio Mirití-paraná com início de chuva. De repente, a chuva caiu com toda força e meus guias decidiram parar em uma maloca dos yukuna na margem de um lago. Os homens desceram do bote, uma mulher e seus três filhos pequenos se refugiaram debaixo do plástico que cobria toda a bagagem, e como ninguém me convidou para descer da embarcação (na época não sabia que o convite não era necessário e que eu poderia ter descido tranquilamente), tomei minha capa de chuva, abraçei a mochila com o gravador e a câmara fotográfica para que não se molhassem, e fiquei na intempérie. Sentado só no barco, em meio da escuridão total e da tempestade, com as águas do lago agitadas e os raios e trovões cada vez mais perto, me perguntava o que estava fazendo ali; se seria seguro estar em uma canoa em uma hora como aquela; se poderia ser atacado por uma sucuri ou um jacaré que viviam no lago; se um raio me partiria em pedaços; enfim, coisas desse tipo. Cada trovão me arrepiava a pele, mas apesar de ser aterrorizador também começou a parecer fascinante. Pensei, pela primeira vez e na realidade, em como era poderoso um raio, e me invadiu certo sentimento de contemplação diante ao relâmpago, uma contemplação proveniente do respeito e da admiração. Logo, me tranquilizei pensando que poderia viver essa tempestade dentro daquela canoa e seria uma oportunidade única na vida e que eu deveria me sentir lisonjeado porque a selva me estava dando boas vindas me mostrando uma parte do seu poder, o qual revelava, ao tempo, a absoluta irrelevância do meu ser comparada as poderosas forças da natureza. Não sei quanto tempo passou até a chuva parar e conseguirmos continuar a viagem. Realmente desfrutei desse momento, mas depois fazia muito frio porque minhas roupas estavam ensopadas, tinha fome porque não tinha levado nada de comer na mão, mas me sentia forte de espírito.

As 2 da madrugada chegamos ao cais de Centro Providência. Álvaro ficou comigo e penduramos nossas redes em um pequeno armazém para guardar combustíveis e ferramentas. Nossos acompanhantes foram diretamente para suas casas, a duas horas

de distância, e me falaram que avisariam a Arturo para que mandasse alguém para me pegar pela manhã. Demorei muito tempo para dormir porque Álvaro começou a escutar o rádio e a me fazer perguntas. Dormi pouco porque, de repente, foi acordado pelas vozes de vários homens. Já era de dia e me esperava um genro de Arturo e dois de seus filhos. Aprontei minhas coisas, perguntei onde íamos deixar o combustível (pois tinha medo de que alguém pudesse roubá-lo e eu não teria como voltar) e caminhamos em direção à aldeia. Após 5 minutos, os homens se desviaram e chegamos a uma maloca onde vivia a irmã mais velha de Arturo. Ofereceram-nos peixe moqueado e pimenta em pó. Depois de um cigarro retomamos o caminho, com meu corpo percebendo pela primeira vez a humidade e o calor característico da selva. Chegamos à aldeia e tomamos um pequena trilha para chegar na maloca de Arturo. Entrei na casa, Arturo me cumprimentou, me disse que sabia que um branco ia chegar porque havia sonhado com gado, me mostrou duas jacaré-tingas e uma paca que havia conseguido na caça. Enquanto os preparavam para o almoço, me convidou para sentar e uma de suas filhas me ofereceu uma cuia cheia de caguana para aliviar a sede. A caguana é preparada com o suco e amido de mandioca, tinha uma cor acinzentada e uma textura viscosa, como um grude, eu não gostei de sua aparência. Dei o primeiro gole por educação, e ao sentir a textura da caguana, o gole voltou e quase vomitei; concentrei-me com força para engolir e comecei a mastigar o amido (eu não sabia que deveria engolir o amido inteiro). Fingindo gostar, para não ser mal educado, bebi toda a cuia muito devagar e quando terminei me ofereceram uma segunda e eu aceitei, pois não sabia que podia dizer algo como “já estou satisfeito” e teria me poupado da dificuldade que gratuitamente prolonguei por mais uma hora. Esse foi o primeiro momento que passei em uma maloca, um momento crítico que consegui levar com certo decoro, e tempo depois desenvolvi um autêntico gosto pela caguana. Dormi e, ao começar a noite, Arturo me apresentou as artes de comer coca e aspirar rapé. Sentamos-nos para falar sobre a investigação e me disse que deveríamos conseguir a aprovação dos capitães.

Então, enquanto obtinha a autorização porque os capitães estavam viajando, me dediquei simplesmente a observar a vida cotidiana, a fazer compilações linguísticas e falar sobre assuntos que não envolviam nada “sagrado”, como as causas das doenças. Em alguns momentos tive a oportunidade de ir até a aldeia de Bocas del Pirá, onde quase ninguém falava espanhol nessa época, e fiquei triste porque comprovei que a

aldeia não ficava no Pirá-paraná e sim no Apaporis. Ainda assim, foi uma visita curta muito interessante, na qual tive um momento memorável onde acompanhei vários homens a coletar açaí e entrei na mata fechada pela primeira vez; apenas entrei no mato, minha camiseta ficou ensopada instantaneamente e senti como se a mata tivesse soprado seu hálito sobre mim; uma sensação muito forte e desconcertante. Dias depois voltei a Centro Providência. Os meses passavam, os capitães não chegavam, e eu simplesmente ia aprendendo algumas coisas elementares sobre a vida cotidiana dos Makuna, graças à paciência de Arturo e sua família. Um dia apareceu o capitão Isaac Makuna, o grande e poderoso xamã, e me levou a sua casa em Bocas del Pirá. Ele me contou várias histórias e me levou para ser acompanhante das suas atividades; por isso uma noite de dezembro de 1995 pude ver pela primeira vez como um xamã sugava doenças. Fiquei perplexo e assombrado durante vários dias porque o pajé que fez a cura me disse que os brancos não acreditavam em nada e fez uma prova para me demonstrar a veracidade do seu trabalho: cuspiu toda a coca e enxaguou sua boca com água, me pediu para revistá-lo detalhadamente com uma lanterna (parecia como se o pajé tivesse lido a história contada por Lévi-Strauss em “O feiticeiro e sua magia”), eu não me desprendi dele em nenhum segundo até acabar a cura, ele não tinha camiseta ou uma manga para esconder objetos, e simplesmente sugou as costas de um paciente e cuspiu 5 pedras. Desisti depois de esgotar todas as hipóteses para uma explicação racional, e isso serviu como ponto de partida para começar a entender várias coisas sobre as curas e outros trabalhos dos xamãs. Quando voltei à maloca de Arturo para retomar o caminho de casa pudemos aprofundar em muitos temas dos que não habíamos falado antes.

Quando tive que escrever meu primeiro relatório, tinha a sensação de que meus dados mostravam discrepâncias com o modelo de Reichel-Dolmatoff, mas eu não sabia exatamente como fazê-lo. Definitivamente, os Makuna não trocavam almas humanas por animais de caça, e nunca escutei nada parecido à palavra *energía*. Passou quase dois anos para eu voltar ao campo e realizar o trabalho para a elaboração da minha monografia de graduação. Uns meses atrás, havia chegado a minhas mãos “*La selva culta*” (1989), versão em espanhol do livro de Philippe Descola “*La nature domestique: symbolisme et praxis dans l’écologie des Achuar*”, a qual me inspirou para me concentrar nos processos de socialização da natureza para meu trabalho final de graduação. Nesse momento, foi um livro muito revelador para mim porque deixei de

pensar nas coisas em termos de energia e de modelos de adaptação ecológica, como sugeria o modelo de equilíbrio energético de Reichel-Dolmatoff, para poder entender a maneira como se podiam entrelaçar analiticamente as práticas de subsistência, a mitologia e o sistema de parentesco. Em nenhum momento quis superar o trabalho de Descola e sim usar a perspectiva mais ampla para poder ver a maneira como o xamanismo se encaixaria nos processos de socialização da natureza.

Voltei a Centro Providência em abril de 1997 e fiquei um pouco mais de um mês, mesmo meus planos sendo outros. Quando cheguei, Arturo me disse “Luis, então quando me levará ao mar, como prometeu a ultima vez”. Eu me sentí surpreendido porque não tinha feito nenhuma promessa; então, lembrei que um dia eu havia falado sem muito compromisso que seria bom poder levá-lo ao mar algum dia. Ao comprovar que havia falado de forma superficial, entendi que minha palavra estava empenhada e não podia fugir da situação. Lá eu soube que a palavra tem muito valor; por isso, eu disse que ficaria um mês na maloca e sairíamos juntos para Bogotá para levá-lo para conhecer o mar. De qualquer maneira, o ambiente estava difícil, tenso e perigoso nesse momento, xamicamente falando, porque dois meses antes havia ocorrido algo muito estranho. Um tuyuka chamado Pablo, capitão de uma aldeia vizinha e a quem eu conheci no primeiro campo, havia sido devorado por uma árvore e ninguém tinha uma explicação. Só se sabia que ele havia ido pescar com um filho no Miriti-paraná, que começou a ver uns papagaios que o filho não via, quis subir até o ninho para pegá-los e tirar suas plumas, mandou o filho de volta a casa, e não chegou a dormir. No dia seguinte, os homens foram busca-lo guiados pelo menino, encontraram a canoa cheia de peixe fresco, mas não acharam Pablo por nenhuma parte. Então, foram até a árvore onde supostamente estavam os papagaios, um homem subiu e viu um buraco que se abria e se fechava no alto do tronco. Os homens decidiram derrubar a árvore, racharam o tronco e dentro encontraram o cadáver de Pablo. Ninguém nunca havia visto algo assim e só se falava do acontecimento em todas as partes. Poucos días antes de sair com Arturo para Bogotá, Isaac Makuna voltou de viagem e passou pela maloca de Arturo se queixando de dor no pescoço. Eu ouvi que falavam da morte de Pablo e depois perguntei a Arturo sobre o que havia dito Isaac. Ele me contou que Isaac havia investigado as razões dessa morte tão singular. Transformado em um jaguar na dimensão do Pensamento, Isaac encontrou outro xamã convertido em jaguar que o atacou e o mordeu na nuca; daí a dor.

Vendo que não havia lhe causado dano, o pajé teve medo de Isaac e lhe contou o que aconteceu. Ese outro xamã estava instruindo Pablo no xamanismo, mas não mandou restrições alimentares, então Pablo começou a visitar com seu pensamento as malocas dos peixes, teve relações sexuais com a mãe dos peixes e gerou uma prole com ela. A mãe dos peixes o queria como esposo, então se transformou em uma sucuri de árvore. Usando os papagaios como isca, a mãe dos peixes atraiu Pablo até a árvore e o comeu para levá-lo ao mundo subaquático. Os peixes frescos na canoa foram o pagamento feito pela mãe dos peixes pela morte de Pablo. Alguns anos depois, segundo o que me contaram, um jovem da mesma aldeia se perdeu durante dois ou três dias quando saiu para pescar. Ele foi raptado por Pablo, quem lhe mostrou o mundo dos peixes e esse jovem voltou contando que Pablo tinha se convertido em dono de uma maloca subaquática e que estava vivendo muito bem lá. Esse caso tão estranho até para os próprios indígenas, me introduziu aos conceitos de escatologia e nos intercâmbios com os espíritos. Com isso, eu que consegui ver finalmente a maneira de discutir o modelo de Reichel-Dolmatoff.

Arturo esteve 20 dias na minha casa e conheceu toda a minha família, incluindo a minha bisavó Rosita. Ambos se impressionaram mutuamente: minha bisavó nunca havia convivido com um indígena e Arturo nunca havia visto uma pessoa tão velha. A forma cordial e surpreendente como os dois viveram esse encontro de alteridades foi tão interessante como quando Arturo viu o mar pela primeira vez e conheceu as criaturas marinhas em um aquário perto de Cartagena, ambas situações reveladoras de dimensões mais amplas do mundo para todos os envolvidos; em meu caso, tanto de algumas realidades que ignorava da minha família quanto de algumas coisas que interessavam muito aos Makuna, como os processos vitais e o conhecimento das formas de vida. Também entendi quanto é difícil para os indígenas ter que receber aos antropólogos em suas casas por um tempo e que façamos parte de sua intimidade. Sempre é importante conhecer os dois lados de uma situação semelhante, porque nela conseguimos nos fazer mutuamente inteligíveis.

Escrever a monografia foi difícil, pois tendo os trabalhos de Århem e os magníficos livros de Christine e Stephen Hugh-Jones como referência, cheguei a sentir que não tinha nada de novo para dizer; porém, pude entender que nos meandros da

etnografía estava o verdadeiro valor do meu trabalho. Defendi minha monografía de graduação em 1988, e uns anos depois ganhei com ela o concurso de melhores trabalhos de graduação na Colômbia, na categoria de Ciências Sociais e Económicas. Isso me deu muito incentivo para continuar aprofundando e melhorando o trabalho, pois como resultado do premio, sairía publicado três anos mais tarde. Essa versão publicada, muito diferente da monografia original, tornou-se, digamos, o embrião desta tese, já que havia conseguido realizar uma interpretação inicial mais consolidada. Nela contribuíram inestimavelmente três pessoas: Silvia Monroy quem corrigiu e limpou o texto da tese para que eu trabalhasse na nova versão em formato de livro; Stephen Hugh-Jones quem me mandou generosamente 25 páginas de comentários para me ajudar a expandir minhas análises, e Kaj Århem quem também me ajudou a expandir minhas análises durante a convivência que tivemos entre 1988 e 1999 quando passou um ano como professor visitante na Universidad de Los Andes, e eu fui seu assistente. Mal sabia eu que depois de meus primeiros 6 meses como antropólogo desempregado, teria a imensa sorte de ter um diálogo privilegiado com o maior e único especialista dos Makuna. Além de estimular meus pensamentos como um verdadeiro mentor, Kaj me ensinou muitas coisas sobre a antropologia, a etnologia amazônica e a etnografía, e nessa época começou meu interesse por investigar mais amplamente a relação entre natureza e sociedade.

O encontro com Århem foi definitivo em vários sentidos, além do mais porque nessa época nós dois conhecemos Maximiliano García, um jovem makuna que vivía em Bogotá, e quem desde então se tornou em meu principal interlocutor e colaborador. Dada a difícil situação de orden pública que atravessa a Colômbia nesse comento, Kaj elaborou um projeto chamado “*Makuna Conversations. Fieldwork in city*”, no qual nos juntamos os três com Gladys Angulo, uma amiga e colega que também trabalhava com os Makuna. A proposta era trabalhar sobre as formas de subsistência, as noções de território e o conhecimento local por meio da configuração de diferentes “comunidades de conversação”, inspiradas metodologicamente no trabalho de Gudeman y Rivera (1990), que seriam formadas na selva e na cidade com diferentes interlocutores indígenas e os antropólogos. O resultado final dessa investigação foi um libro publicado (Århem et al 2004) que tenta ser uma auto-etnografía onde predominam os testemunhos de nove interlocutores indígenas diferentes, homens e mulhres, jovens e velhos.

Makuna Conversations me deu a oportunidade de trabalhar e aperfeiçoar minha crítica ao modelo de Reichel-Dolmatoff em seus pontos principais (Cayón 2001) e a encontrar discrepâncias interpretativas entre meu material e as teorias em voga da etnologia amazônica (Cayón 2006, 2009b), e também me permitiu conhecer o rio Toaka, o território tradicional dos Makuna. Em janeiro de 2001, Maximiliano e eu viajamos ao campo. Se passaram 6 anos para, finalmente, eu conseguir conhecer o Pirá e visitar o território que fazia parte das referências fundamentais de toda a minha investigação. Os Makuna dizem que Toaka é o rio da tranquilidade e do bem-estar, e isso já fazia parte da minha prévia imaginação acerca do lugar. O que não imaginava é que no meu primeiro dia lá ia ver dois arco-íris simultâneos atrás da enorme e imponente maloca redonda que havia sido construída recentemente. Era tão bonito, que parecia uma visão psicodélica ou de um mundo de fantasia. Assim, essa curta temporada de campo esteve cheia de surpresas, a maioria muito agradáveis, e pude ver, por exemplo, várias práticas e elementos da cultura material que não se usavam mais nas aldeias que eu havia visitado antes. Eles queriam como compensação que eu elaborasse um mapa do território para tê-lo como base para suas reivindicações políticas, assim passei boa parte do tempo me dedicando a fazer o mapa e a falar dos lugares sagrados. Ainda assim, eu não percebi a importância do tema.

Passei todo o ano de 2002 trabalhando o extenso material de *Makuna Conversations*, pois tínhamos quase 100 horas de gravações e mais de mil páginas de transcrições, para deixar pronto o relatório para nossos financiadores e para fazer a padronização do texto que se tornaria um livro. Foram anos de excessivo trabalho, onde além de cumprir com as responsabilidades do projeto, tinha que buscar meios de subsistência como antropólogo: fui assistente de investigação, professor universitário e consultor. Quando as oportunidades de trabalhos acabaram em Colômbia, decidi fazer mestrado e doutorado, e viajei para Brasília para me dedicar a aprofundar meus estudos. Apesar de mergulhar nas preocupações teóricas da nossa disciplina, sempre usei os trabalhos finais como maneiras de ir avançando com a interpretação de algumas questões específicas dos Makuna, como parentesco ou concepções da doença, e sem me dar conta, eu estava expandindo minhas preocupações de investigação paralelamente ao conhecimento dos novos autores e situações etnológicas; além disso, devia me adaptar a viver no Brasil, havia todo um novo universo para pensar e viver. Uma sobrecarga de

informação que me bombardeava por todos os lados. Para minha dissertação de mestrado reexaminei algumas de minhas interpretações anteriores, mas não fiz nada de novo além de apresentar meu trabalho anterior em português. Para o doutorado pensei que podia usar todo o material de *Makuna Conversations* para me concentrar em discussões mais teóricas, mas depois de 5 anos sem ir ao campo senti saudades, e minhas ideias sobre os lugares começaram a se tornar mais intensas depois da viagem ao rio Negro. Com as preocupações contemporâneas da etnologia amazônica na cabeça, e inspirado em vários autores como Mauss (1971 [1923], [1938]), Leenhardt (1997 [1947]) e Basso (1988), me encaminhei ao Pirá-paraná com o projeto de analisar em conjunto as noções de espaço e pessoa através do xamanismo.

Passei alguns meses em Bogotá visitando familiares e amigos, e organizando minha viagem. Eu queria voltar a Toaka, mas Maximiliano me disse por e-mail que seu pai havia morrido três meses atrás, e me sugeriu trabalhar em Puerto Antonio, uma aldeia nova onde ele havia construído uma maloca. Maximiliano e eu nos reencontramos com muita alegria em Mitú e organizamos as coisas para levar. Dois dias depois estávamos voando até o Pirá, e no dia seguinte já íamos de voadeira para o território makuna. Tudo começou como sempre: saímos às seis da manhã, eu estava contemplando a mata, conversando despercebidamente, caminhando pelas trilhas quando tivemos que atravessar uma cachoeira, me familiarizando com tudo de novo, com essa sensação de ir ganhando confiança com a selva. Estávamos viajando há duas horas quando chegamos à cachoeira Koro; desembarcamos parte da bagagem e atravessamos por terra, enquanto que Jorge, ao comando do motor, atravessava a cachoeira, sempre perigosa no verão. De repente, o barco naufragou, o motor se quebrou em uma pedra, perdemos uma parte da carga, e os outros três homens se jogaram ao rio para ajudar a recuperar a embarcação e o motor. Depois de três horas tentando fazer com que o motor ligasse em meio das rochas que se encontravam na saída da cachoeira, eu estava olhando desconcertado, na margem, junto a uma criança de 5 anos que morria de medo de mim. Aí eles decidiram que deixaríamos o barco à deriva, justo para percorrer a parte do Pirá que estava desabitada. Só levávamos um remo pequeno partido pela metade e ainda tivemos que tentar recuperar as coisas que estavam flutuando nas águas abaixo. Diferentemente das outras vezes, tive que abandonar meu estado contemplativo para ajudar enquanto os demais cumpriam outras funções: um jovem na popa olhava as

margens para encontrar as coisas, um homem lhe dava direção à voadeira com um remo quebrado, Maximiliano e Jorge tratavam de arrumar o motor montando-o e desmontando-o, e eu tirava sem parar a água que entrava no bote com uma pequena cuia de plástico. No decorrer das sete horas contínuas desse trabalho monótono, porém importante, pensei que essa temporada no campo seria diferente. E eu não estava errado, pois essa situação foi apenas um tiragosto de um tempo único, tão difícil como enriquecedor.

Puerto Antonio é uma aldeia nova onde se concentram 5 pajés poderosos, incluindo o velho Isaac e seu irmão Antonio, onde as casas se localizam a uma distância considerável umas das outras, sempre se deslocando de canoa, onde existe uma atividade ritual mais intensa, onde se decidem as questões mais importantes do clã makuna que tem o monopólio sobre os instrumentos sagrados; por assim dizer, a capital administrativa atual dos Makuna. Já conhecia alguns dos seus habitantes, outros não, mas sabiam quem eu era. As reclamações acerca de minhas publicações, as fofocas sobre as minhas verdadeiras intenções (roubar o conhecimento, por exemplo), as escassas mercadorias que levei para fazer intercâmbio com eles (dizimadas pelo naufrágio), o tema da minha pesquisa, e os sonhos que pedia para interpretar estavam sendo jogados contra mim e pareciam corroborar as suspeitas de muitos. Depois de uma reunião em uma das malocas, na qual me colocaram em condição de passar por uma cura xamânica na que avaliariam as coisas e segundo ela seria autorizado ou não, fiz o acordo de fazer minha pesquisa em troca de assessora-los com um trabalho de manejo ambiental da aldeia. E esse trabalho foi justamente o de ajudá-los a organizar os nomes e destacar a importância dos lugares sagrados, pois existiu uma convergência de interesses, além de que a cura foi favorável a isso. Havia uma comissão local para esse trabalho que estava parada há quase dois anos e, em múltiplas reuniões e discussões, concordamos fazer umas tabelas segundo o que determinaram os pajés. Dessa maneira, quando voltei do campo elaborei as tabelas no computador para enviá-las antes de eu voltar ao Brasil.

Com o passar dos meses, as reclamações acabaram e começaram a se divertir com minhas lerdezas frequentes, ao ponto de me apelidarem “Porto Cayón” porque sempre escorregava nos portos ao sair da canoa; também porque aguentei com forças a

escassez generalizada de alimentos (perdi 23 quilos em cinco meses), fui disciplinado nos rituais e curas, polí meu conhecimento da etiqueta e não fui desrespeitoso quando me negaram acesso a certo tipo de conhecimentos. Para mim, foi uma temporada de acesso a alguns conhecimentos que se manifestaram de maneira diferente e sobrepasaram qualquer método que conhecia antes (por exemplo, certa sensibilidade durante os sonhos, certa agudeza na percepção do ambiente, etc.) e de dura purificação interior. Comparado com o difícil que foi esse processo emocional, as privações no campo não foram sinuosas, pois todo o conjunto de situações que se me apresentavam era como estar vivendo um estado de crisálida, um caminho de transformação. Depois dessa experiência algo mudou dentro de mim para sempre, como atesta uma descontrolada vivência de vários meses de complicadíssima readaptação marcada por uma sede insaciável de sociedade dionísica, na qual pensava delirantemente na maneira em que seria possível criar um xamanismo do Cerrado à moda makuna, e que quase compromete a finalização deste trabalho. Felizmente consegui fazer a síntese das transformações que ocorreram dentro do meu ser e retomei o centro. Não por outra razão é que escolhi tomar o Pensamento como núcleo desta tese, rejeitando de certa maneira a ênfase que queria dar inicialmente à relação entre espaço e pessoa.

Em direção às transformações do Pensamento

Quando conectei meu polo a terra e decidi enfrentar a escrita desta tese, em uma conversa de orientação, Alcida Ramos me lançou um desafio novo para pensar na totalidade desta tese ao me perguntar se com meu material eu podia pensar como seria a epistemologia dos Makuna. Eu duvidei por um instante, mas logo disse que poderia tentar encontrar alguns princípios fundamentais da teoria makuna do mundo a partir do que estava pensando sobre os lugares e a construção da pessoa. Pouco a pouco, as peças do quebra-cabeça começaram a se encaixar. Então, percebi que da mesma maneira em que meu pensamento foi transformando seu interesse gradativamente da ecologia à epistemologia (modelo energético, socialização da natureza, eco-cosmologia, relação natureza/sociedade-cultura, relação espaço-pessoa, epistemologia makuna), como se minha mente tivesse um subconsciente Batesoniano, meu entendimento sobre o Pensamento também foi se transformando. Como o Pensamento (*ketioka*) é um conceito

polissêmico sumamente complexo, vi que no começo das minhas interpretações havia algo em que poderia ser tomado como o que Reichel-Dolmatoff denominava energia; depois, pensei que era uma dimensão simbólica onde se realizavam os processos de socialização da natureza e se sustentavam as relações eco-cosmológicas; mas adiante vi que não podia ser possível a existência da natureza e a sobrenatureza porque tudo o que existia no universo makuna funcionava a partir das regras do Pensamento e este estava contido nos lugares; logo, que por meio dos caminhos do Pensamento que conectam os lugares sagrados, as pessoas adquirem suas características de humanidade; e agora, que o Pensamento é a base de toda existência e o fundamento de todo conhecimento, pois se manifesta por meio de transformações, visíveis e invisíveis, simultâneas no espaço, no tempo, nos seres, nas substâncias, nos objetos e nas pessoas, e cujas ações são operadas por uma linguagem particular e por rituais. Nesse sentido, sempre escrevi sobre o Pensamento e isso me dá a sensação de ter feito um palimpsesto, ou como se fosse um músico de jazz explorando as diferentes possibilidades de relações entre notas e escalas em distintas improvisações ao vivo do mesmo tema que compuz, ou como se examinasse diferentes tonalidades, cores e luzes como Cézanne pintando o *Mont Sainte-Victorie*.

Neste trabalho, entendo *epistemologia* como “teoria do conhecimento”, no sentido estrito do termo, mas com algumas ponderações. Em certo sentido, meu uso de epistemologia pode parecer um subterfúgio para não falar de cosmologia ou ontologia, mas isso é deliberado uma vez que tento mostrar que além de uma lógica para explicar o mundo, a teoria makuna, ou sua epistemologia, está além do intelecto e se vivencia constantemente na prática cotidiana. Bateson (1991 [1972], 1989, 1993) afirma que a epistemologia não pertence exclusivamente à filosofia, pois ao se pensar nas limitações do processo do conhecer, a epistemologia aparece como um ramo da “história natural” e tem um caráter normativo porque depende dos fenômenos associados com a percepção humana, ou seja, nossos sentidos e nossos cérebros são um limite do que pode ser conhecido. Por isso mesmo, a epistemologia e a ontologia, embora tentem responder perguntas de ordens diferentes, baseiam-se em uma série de premissas implícitas ou suposições habituais, verdadeiras ou falsas, sobre a relação entre o humano e seu entorno. Então, ao enfatizar nessa rede de premissas e evidenciar suas faces cognitivas e perceptivas - uma vez que nada se percebe *per se* e sempre se precisa de um sistema de

referência cognitivo para processar a percepção, podendo esta modificar também a cognição -, pode-se usar o conceito de epistemologia batesoniano para abranger os dois conceitos, considerando que este é a interação da capacidade de responder às diferenças com o mundo material ou físico que de alguma maneira gera essas diferenças. É justamente nessa interação que o intelecto e a prática convergem. Para mim é fundamental não dissociar o pensamento da prática, entendendo que ambos se retroalimentam e que são resultado de formas específicas de entender o mundo. Por isso, meu objetivo nesta tese é entender alguns princípios da epistemologia makuna me focalizando no Pensamento. Nesse sentido, parto da ideia de que todo o conjunto de práticas como o uso de ayahuasca, os rituais, os jejuns e as restrições sexuais, as posturas corporais, certas formas narrativas específicas, entre outros, são os aparelhos, telescópios e microscópios, usados pelos Makuna para expandir sua percepção do mundo, assim como para recriar, atualizar e transmitir seu sistema de conhecimento, ou seja, seu Pensamento.

Quero deixar bem claro que este trabalho é minha composição sobre o que hoje aprendi e entendí sobre o pensamento makuna, uma aproximação para o inabordável. Esta aproximação é resultado de várias vozes makuna e das dos seus cunhados, homens e mulheres, que compartilharam comigo um pequeno pedaço de seu conhecimento em inúmeras conversas através dos anos. Em poucos momentos desta tese faço referência explícita a algum dos meus interlocutores para dar mais ritmo ao texto e porque, muitas vezes, as vozes locais estão entrelaçadas. Quando se coleta um mesmo relato por diferentes narradores sobre os tempos de origem, algum feito histórico ou parentesco, para citar alguns temas, sempre surgem variações, regularidades e complementações. Não sou ninguém para avaliar qual é a versão mais correta, assim que me baseando em regularidades tomo as variações e complementações como uma expansão do conteúdo do relato, e isso implica, de grande maneira, a fusão das vozes dos narradores. Quando as variações são muito relevantes, as cito em seus devidos momentos e exploro as conexões que pode haver entre elas. Em outros casos, construí narrações e informações a partir de fragmentos de vários narradores.

É claro que, com o decorrer dos anos, tive interlocutores privilegiados como Maximiliano García e Arturo Makuna; o primeiro além de professor foi também meu

tradutor e quem esclarece minhas dúvidas, muitas vezes após conversas com pessoas mais conhecedores dos temas que me inquietavam, e o segundo foi quem me guiou nos primeiros passos da compreensão do Makuna. Maximiliano é um professor indígena e um jovem dono de maloca, enquanto que Arturo é um curador experiente. Também quero ressaltar minhas conversas fundamentais como vários dos xamãs reconhecidos e prestigiosos como Isaac Makuna, Antonio Makuna, Marcos Makuna, Jesús Makuna, Bernardo Makuna, Juan Itana, José Yeri e Miguel Karapana; com os donos de maloca Roberto García e Ismael Makuna; curadores como Gustavo Emoa, Moisés Makuna e Oliverio Emoa; o cantor-dançarino Joaquín Makuna; com homens adultos, a maioria em proceso de aprendizagem de alguma especialidade ou membros das organizações indígenas locais como Álvaro Makuna, Milson Makuna, Reynaldo Makuna, Leonardo Rodríguez, Jesús Barasana, Martín Heañarã, Rubén Darío Tukano, Ricardo Tanimuka, Cristóbal Heañarã, Belisario Makuna, Jorge Makuna, Oliverio Makuna, Carlos Makuna, Libardo Makuna, Jairo Heañarã e César Karapana; e com mulheres adultas como Mariquiña Barasana, Olga Día, Berta Yauna, Marta Makuna, Mayori Makuna, Berzabé Makuna, Silvia Día, Blanca Makuna, Cecilia Heañarã e Marta Tukano. Com exceção das conversas com as mulheres, que se deram de forma menos espontânea em alguns contextos excepcionais como uma tarde de ocio, sempre fui guiado pelo principio de perguntar quem são os especialistas em cada tema, mesmo sendo os xamãs os que abrangem mais plenamente e que ilustram com mais profundidade as questões. Todas esas pessoas, e outras, em menor medida, foram interlocutores que me permitiram explorar a maior quantidade temática possível, algumas não serão tratadas nesta tese. Ainda assim, são fundamentais à minha compreensão mais ampla dos Makuna.

De maneira semelhante a que sempre admirei a qualquer homem makuna por ser simultaneamente especialista ritual, arquiteto, caçador, botânico, zoólogo, geógrafo, artista, artesão, pescador, agricultor, mecânico, carpinteiro, músico, navegante, guerreiro em potencial, químico, professor, médico, historiador, entre outras coisas, o Pensamento é em si mesmo a fusão de todas as ciências, de todo conhecimento. O Pensamento é o fundamental desta teoria do conhecimento, desta epistemologia complexa e sofisticada que trata e abrange disciplinas que nós dividiríamos em filosofia, sociologia, física, história, ecologia, antropologia, biologia, medicina, arquitetura, lingüística, música, política, pintura, geografia, dança, astronomia, cognição, etologia,

poesia, oratória, alquimia, estética, ocultismo, guerra, economia, teologia, pedagogia, e direito, entre muitas outras coisas. É claro que eu ponho esses termos para fazermos uma ideia inicial, pois os Makuna não se referem dessa maneira ao Pensamento. Descrever a unicidade e a simultaneidade de todas as coisas e estados é muito difícil, e como falei antes, este trabalho é somente uma aproximação à complexidade do Pensamento, a base de toda existência e possibilidade. Se consigo que o leitor sinta um pouco da profundidade das proposições, a incomensuralidade e beleza do que percebi na teoria makuna sobre o mundo, sentirei que cumpri com o meu objetivo e fiz justiça aos Makuna e os demais povos indígenas do baixo Apaporis e Pirá-paraná, mesmo sendo parcial o que é exposto neste trabalho.

Um dos meus objetivos fundamentais nesta tese é mostrar a maneira como funcionam alguns conceitos chaves da teoria makuna no mundo. Eles irão aparecendo nos capítulos e serão evidenciados nas considerações finais. Como outro de meus objetivos principais é oferecer uma etnografia profunda dos Makuna, dividi a tese em 7 capítulos que incluem aspectos históricos e de organização social para contextualizar os Makuna, mas visto desde uma perspectiva diferente dos trabalhos já feitos sobre a etnologia do Noroeste amazônico. O tema que atravessa transversalmente a tese é o que nós denominamos xamanismo, o qual podemos entender como a forma de ação privilegiada do Pensamento, uma vez que para os Makuna, o xamanismo é o centro de seus interesses e atravessa todas as suas práticas e atividades. Os xamãs são os detentores do conhecimento erudito sobre o Pensamento. Outras temáticas principais, como já antecipei, são as noções de espaço e pessoa, e o que denominarei como cosmoprodução, por falta de um nome específico, e que não é outra coisa que o objetivo e prioridade do Pensamento: dar vida ao cosmos e todos seus seres, incluindo os humanos.

Dependendo do tema tratado, o leitor poderá perceber que o estilo de escrita que contém cada capítulo pode diferir ou alternar entre uma prosa mais livre e outra mais técnica. Espero que essa escolha estilística não interfira com a exposição e rigor das minhas interpretações, pois para explicar certas coisas é melhor recorrer às técnicas literárias do que aos termos, às vezes obscuros e excessivamente técnicos. A partir das fontes históricas da região e de alguns relatos orais, o primeiro capítulo explica o

processo histórico do contato interétnico no baixo Apaporis, contextualizando as maneiras com as quais a atuação dos brancos, das políticas imperiais e republicanas ocorreram e influenciaram os grupos indígenas da região. No capítulo dois explico quem são os Makuna e como se articulam dentro do sistema regional a qual pertencem, para elaborar uma releitura de alguns aspectos importantes do sistema de parentesco Tukano oriental. Estes primeiro dois capítulos estão dirigidos a apresentar o contexto histórico e sociológico dos Makuna.

No terceiro capítulo inicio minha imersão nas profundezas do Pensamento, explicando-o a partir de sua manifestação mais apoteósica: jurupari. No primeiro momento, analiso a maneira como foi tratado o jurupari por missionários, viajantes e folcloristas, principalmente, para logo me focar na maneira como esta temática foi tratada na literatura etnológica da região. Depois entro na etnografia makuna para desenvolver vários aspectos e significados que tem o jurupari e o Pensamento. No capítulo 4, me concentro na concepção makuna do espaço. Descrevo a estrutura do universo, a constituição dos lugares sagrados, os caminhos do Pensamento e a geografia xamânica, para mostrar as bases de funcionamento do universo. O capítulo 5 está dedicado à noção de tempo e a constituição dos seres não humanos, com a intenção de identificar os componentes comuns presentes em tudo o que existe; em outras palavras, os elementos e substâncias a partir das quais os Makuna pensam o mundo.

No capítulo 6, exploro a noção de pessoa. Tomando como ponto de partida as noções de doença e alguns conceitos do Pensamento referentes à pessoa, mostro a importância dos lugares, das substâncias e dos objetos na construção e constituição das pessoas e das suas profissões sociais. O sétimo capítulo está dedicado à cosmoprodução, ou seja, a maneira como o Pensamento entra em ação para dar vitalidade ao grupo, aos seres humanos e não humanos. Para isso, percorro algumas características da vida ritual e política centrada na maloca. Por último, faço algumas considerações para finalizar o trabalho. Uma vez feitos todos os esclarecimentos pertinentes, entremos agora no mundo dos Makuna.

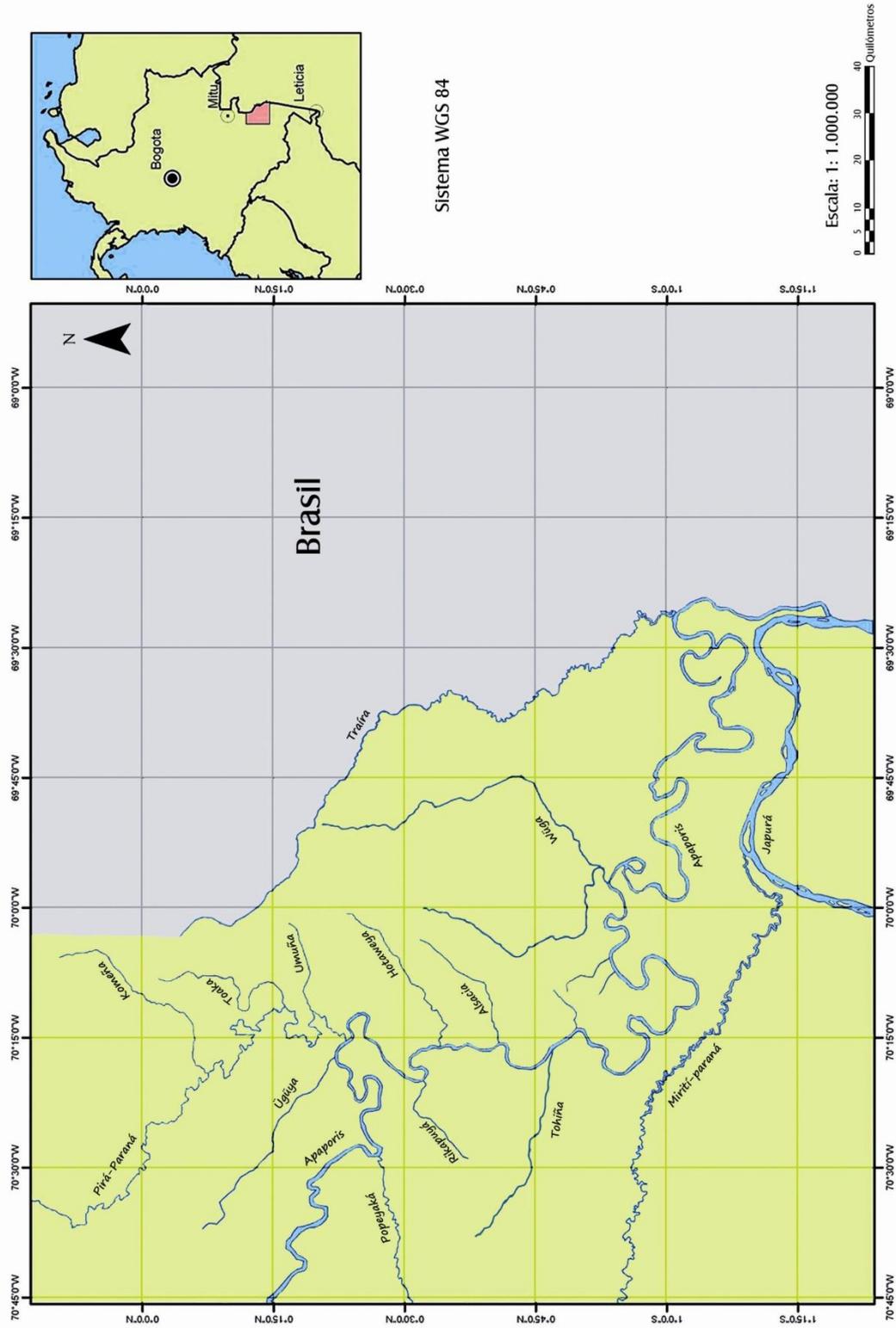
CAPÍTULO 1

O BRANCO NO MUNDO DOS ÍNDIOS

A região do baixo rio Apaporis localiza-se na bacia do rio Japurá e tem possibilidades de comunicação através das cabeceiras de alguns afluentes dos tributários do rio Negro. Nessa mesma região, encontra-se o rio Pirá-paraná, que sempre foi de difícil acesso (ver Mapa 1). Ainda hoje, as grandes cachoeiras dificultam sua navegação e no passado impediram a exploração sistemática desses territórios, assim como a instalação de missões. Esta é uma das razões pelas quais se considera que, de modo geral, as populações nativas assentadas ali são das menos contatadas e melhor preservadas da Colômbia. Existem, igualmente, poucas fontes documentais históricas que contenham informações sobre estes rios e seus habitantes; na verdade, a informação histórica é muito fragmentária. O primeiro mapa completo do Apaporis, e de sua parte baixa em particular, foi feito por Richard Evans Schultes em 1943 (Davis 2004), e o primeiro mapa completo do Pirá-paraná foi elaborado pelos membros da *Anglo-Colombian Recording Expedition* em 1961 (Moser e Tayler 1963). Isto não significa que nenhum branco tivesse visitado antes a região. Muito pelo contrario, e é principalmente pela memória oral indígena e pelo que pode se extrair de alguns fragmentos escritos que sabemos das incursões luso-brasileiras, pelo menos desde meados do século XVIII, e da chegada de seringueiros colombianos a começos do século XX. O aparente isolamento geográfico da região nunca foi um obstáculo para a voracidade dos aventureiros em busca de fortuna, voracidade alimentada pelas projeções de seus desejos e medos mais profundos e pela violência brutal que exerceram sobre os indígenas.

Em muitas ocasiões, em diferentes lugares e anos, vários velhos makuna me falaram que quando eram crianças e moravam no rio Popeyaká, o primeiro branco que viram na vida foi o “doutor Schultes”. Diziam que o celebre botânico americano Richard Evans Schultes era uma pessoa muito tranquila e respeitosa com os indígenas e, além disso, trocava doces e bombons por flores e plantas que eles colhiam para ele na floresta. O “doutor Schultes” participava em rituais, comia coca e inalava rapé, não ria de suas comidas, não soltava flatulências nas cuias de coca e não perseguia às mulheres. É evidente que a personalidade e as atitudes de Schultes contrastavam radicalmente com

MAPA 1 - LOCALIZACIÓN DEL ÁREA DE INVESTIGACIÓN



o comportamento dos outros brancos (*gawa*), tanto dos capatazes e patrões seringueiros dos pais daqueles velhos durante o segundo auge da borracha quanto dos portugueses que, várias décadas antes, fizeram os descimentos de grupos vizinhos com a ajuda inicial dos *Barea gawa* (“brancos” ou estrangeiros comedores de gente) – grupos arawak aliados dos portugueses-, caçadores de escravos que os antigos makuna enfrentaram em guerras e por meio do xamanismo, na época que começaram a circular pela região as primeiras mercadorias ocidentais.

Durante inúmeras horas de conversas noturnas, comendo coca, fumando cigarros e inalando rapé, com a luz da casca da copaíba iluminado apenas os rostos de alguns homens na escuridão da maloca, justamente nos momentos de procura pela inteligibilidade mútua – e não naqueles que se corre atrás dos dados ou nos quais o etnógrafo é somente um fantasma silencioso na penumbra da noite-, respondi muitas perguntas sobre a origem e atitudes dos brancos. Em geral, essas conversas começavam com inquietações acerca da política indigenista do estado ou com o choque de duas lógicas de pensamento, e iam se transformando em reflexões em voz alta que geravam certa compreensão no instante que procuramos decifrar. Era possível voltar no assunto dias depois, uma vez a introspecção gerasse novas dúvidas ou precisasse de esclarecimentos ou confirmações. Na minha última temporada de campo, fiquei preocupado de maneira consciente porque meu acervo intelectual expandiu-se enormemente desde a minha última visita, em boa parte pela tentativa de explicar aos indígenas que os processos vividos por eles e seus ancestrais eram o reflexo local de processos históricos mais amplos que envolviam lutas por poder e por interesses econômicos entre as nações.

Eles me perguntavam coisas do tipo: por que os brancos nos começaram a tratar bem e reconhecer nossas terras de uma hora para outra, se antes nos tratavam como animais? Qual é seu interesse? Grana? O que vocês estão procurando agora? Por que vocês querem nos impor a escola? Por que não querem mais impor a religião? Por que os padres e as freiras roubavam as crianças para levá-las aos internatos? Para que é usado o ouro que pegam de alguns dos nossos lugares sagrados? Por que queriam a borracha? As peles de onça? A coca? Por que antigamente levavam às pessoas para serem comidas no Brasil? E para responder essas questões, eu falava sobre a camada de ozônio, a produção industrial, o reconhecimento de direitos, o convenio 169 da OIT, a Constituição de 1991, a Segunda Guerra Mundial, Zeus, a moda, o tráfico de

armamento e de drogas, os bancos, as multinacionais, a antropologia, a relação natureza/cultura, a invenção do carro, os espanhóis, os portugueses, os descendentes, as drogas do sertão, o Renascimento, a Revolução Francesa, as potências europeias, o cristianismo, os gregos, os romanos, e assim por diante. Depois, eles me falavam e ampliavam os relatos sobre os diferentes momentos históricos do contato, alguns dos quais remontavam aos tempos da origem do universo, ou me explicavam questões de xamanismo.

Enquanto eu tentava atrelar meu conhecimento para relacioná-lo com os processos específicos que afetaram os indígenas, também recebia uma retroalimentação de dados da memória oral, o que me conduziu a outros níveis de compreensão e dúvida. As esquirolas de ditas conversações somente as conhecerei em uma próxima visita, mas a sensação que essas conversas me deixaram naquele momento era que eles não chegavam a imaginar sequer que essas coisas tivessem acontecido em lugares tão longínquos nem que elas tivessem influenciado de formas insuspeitadas seus ancestrais porque nunca ninguém as explicou detidamente para eles. Somente resta imaginar a perplexidade e indignação das pessoas ao saber que o maltrato e as violações sofridas nos anos 40's pelos seus avôs, pais, mães e outros parentes tinham como fundo a impossibilidade dos países aliados conseguirem borracha na Malásia por causa dos japoneses, e que o acesso à borracha era fundamental para manter a indústria militar e a guerra: guerra que tinha como palco à Europa e o Sul do Pacífico, a milhares de quilômetros deles!

A partir desta variedade de elementos foram me surgindo perguntas, o quebra-cabeça foi sendo armado, e algumas de suas peças me remeteram, ao meu retorno do campo, às fontes documentais da região, que examinei com outros olhos, principalmente as concernentes aos séculos XVIII e XIX, pois os processos vividos pelos indígenas da região durante o século XX estão melhor registrados pela memória oral, do mesmo modo que são melhor documentados pelos trabalhos acadêmicos. Os primeiros dois séculos do contato são bastante etéreos ainda que tenham marcado com força a forma como hoje os indígenas da região entendem os brancos; nisso há uma continuidade histórica. Por esta razão, a história regional do contato, nas partes baixas dos rios Apaporis e Pirá-paraná, que pretendo construir neste capítulo, busca mostrar a trajetória histórica de uma relação que, em grande medida, ajudou na definição da atual configuração dos povos que hoje encontramos nesta zona, assim como à configuração

do sistema regional do que fazem parte. Esboça também a centralidade que os processos vitais têm dentro da teoria makuna do mundo, os quais serão explicados nos próximos capítulos. Para conseguir evidenciar essa trajetória é preciso se aproximar aos processos históricos mais gerais levando em consideração, a maneira de contraponto, os dados que destaca a memória oral indígena. Trata-se de procurar a complementaridade, e não as equivalências nos dados, para elaborar uma história do contato interétnico nesta região, principalmente entre os séculos XVIII e XIX, período que apresenta as maiores dificuldades, toda vez que para compreendê-lo devem ter-se como referenciais os eventos históricos ocorridos nas bacias dos rios Negro e Japurá, resultado, por sua vez, das políticas luso-brasileiras e suas formas de execução locais. Portanto, levarei em consideração os diferentes momentos de conhecimento e aproximação entre indígenas e brancos na região.

Com o objetivo de achar dados úteis em prol da minha análise tive que fazer uma seleção metodológica para não obscurecer mais as informações, pois o principal problema que as fontes históricas evidenciam é sua falta de confiabilidade. Os cronistas não tiveram nenhuma coerência no registro dos nomes dos grupos indígenas e das toponímias. O contraponto construído com base na perspectiva da Gente de Água (*Ide masã*), hoje em dia conhecidos como Makuna, permite achar algo de sentido na maranha de etnônimos, nomes e lugares que povoam os relatos dos cronistas, e que as mais das vezes não dizem nada a um leitor contemporâneo. Alguns nomes presentes nos documentos somente fazem sentido para mim porque os Makuna, além de eventos, também mencionam os nomes de alguns clãs e grupos, existentes e extintos, que ressoam no meio do inventário bagunçado realizado pelos cronistas. Era frequente também que os cronistas supusessem coisas com antecedência, sem existir um nível mais ou menos satisfatório de compreensão linguística (como em uma das passagens de Gaspar de Carvajal (1941 [1542]) no relato do descobrimento do rio Amazonas, no qual um soldado que tinha viajado à Terra Santa e sabia várias línguas foi usado como intérprete. A partir de suas traduções apareceram “vastos reinos indígenas nos quais seus principais tinham muitos vassalos” (espelho da organização feudal europeia), que estavam cumprindo com a tarefa pontual para suprir interesses específicos de alguma Coroa real ou de qualquer ordem religiosa, e soíam dar total credibilidade a aquilo que ouviam de diferentes interlocutores nativos e não nativos.

O quadro de indígenas amazônicos que emergia em consequência destas descrições era de ferozes povos guerreiros, canibais e pagãos que praticavam todo tipo de aberrações e que submetiam grupos “mansos” dispostos a receber as verdades do evangelho, as bondades da civilização e os benefícios de servir como vassallos a qualquer rei ou rainha. Ao mesmo tempo, os cronistas alimentavam a imaginação europeia e a imaginação de seus aventureiros ao descrever uma terra nunca antes vista embora ambivalente: uma terra cheia de perigos, rastros do diabo, monstros, canibais e setas envenenadas, mas também de imensas riquezas como ouro, pedras preciosas, cacau e canela. Uma terra onde era possível encontrar às amazonas, Eldorado ou os talismãs de jade (muiraquitãs) e uma infinidade de seres fantásticos que ampliaram os bestiários medievais. Até um científico reputado naquela época como La Condamine (2000 [1759]), quem viajou à América em 1735 para medir o arco do meridiano terrestre nas redondezas do Equador, além de realizar anotações da história natural, oferece em seu relato a possível localização das temidas, enigmáticas e escorregadiças mulheres guerreiras.

Como entre os séculos XVIII e finais do século XIX, o contato na região ocorreu com os luso-brasileiros sob a influência das políticas e interesses da Coroa portuguesa e posteriormente do Império do Brasil, a minha primeira escolha foi não me limitar ao uso dos cronistas e viajantes que tiveram informação de segunda mão e não tivessem entrado sequer nos rios que me interessa analisar, apesar de registrarem e fazerem listas de etnônimos e tentarem localizar os grupos em diferentes rios. Por isso, para os objetivos deste capítulo, depoimentos mais confiáveis e sistemáticos como os de Alfred Russel Wallace, Richard Spruce e Henri Coudreau, que estiveram unicamente nos rios Negro e Uaupés, servem para iluminar alguns aspectos gerais do que acontecia na época, mas dizem pouco em relação aos rios Apaporis e Pirá, embora seus interlocutores nativos tenham lhes informado dos povos que habitavam rios como o Tiquié e o Apaporis. Pelo fato de restringir-me à informação dos cronistas que manifestaram algum tipo de dado verídico sobre o rio Japurá e seus afluentes, ou tiveram conhecimento de primeira mão do Apaporis, tenho a vantagem de perceber os acontecimentos que ali ocorreram porque, pelo que se sabe, os portugueses nunca tiveram uma presença permanente na região, ainda que a tradição oral mencione algumas tentativas que não estão registradas nas fontes conhecidas.

Desta maneira, minhas fontes para a região durante os séculos XVIII e XIX limitam-se ao padre José Monteiro de Noronha, primeiro vigário geral da Capitania do Rio Negro, ao ouvidor Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio, ao naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira, ao sargento mor Henrique João Wilckens, ao comissionado espanhol Francisco de Requena, as cartas do militar português Lobo D'Almada, quem foi governador da Capitania, e ao naturalista alemão Carl Friedrich Philipp Von Martius. Vale á pena esclarecer que Rodrigues Ferreira, Wilckens e Requena foram os únicos que entraram ao Apaporis, e Lobo D'Almada passou por este rio e pelo Piráparaná deixando alguns mapas. Estes autores proporcionam informação sobre o período compreendido entre 1768 e 1820, o que significa que para o século XIX há um hiato de documentos de quase oitenta anos. É possível que existam registros de arquivo ainda não descobertos e é provável que haja dados importantes nos relatórios das comissões que buscaram demarcar os limites da fronteira entre o Brasil e a Colômbia a meados do século XIX. Então, para compreender o que poderia ter acontecido nesse período recorrerei à memória oral, a alguns aspectos da política indigenista da época e a alguns eventos que aconteceram na bacia do rio Negro para assim construir um contexto plausível. No século XX é muito mais claro.

Antes de iniciar a reconstrução da história do contato, e aproveitando o pedido explícito que me fizeram os *Ide masã* de esclarecer o etnônimo makuna, toda vez que ele gera muitas confusões, algumas indignantes para eles, incluirei neste capítulo uma seção que busca decifrar a maneira como o etnônimo Makuna foi transferido aos *Ide masã*. Listarei a seguir os nomes de grupos e clãs, sobreviventes e extintos, que fazem parte desta história regional e que são relevantes tanto na realidade atual quanto na busca microscópica nas fontes históricas, mesmo que apareçam com diferentes grafias. Os atuais grupos são os *Ide masã* (Gente de Água) com seus clãs *Buhabo ~gana* (“os da zarabatana”), *Tabotihehea* (“os da pele pigarrenta”), *Sairã* (“os bravos”), *Süroa* e *Emoa* (Formiga de fogo), os *Yibá masã* (Gente de Yibá) e seus clãs *Itana*, *Roe* (Papagaio) e *Minowari ~gana* (“os do vento errante”), os *Ümüia masã* (Gente de Dia), os *Heañarã* (Gente de Lenha), os Barasana, os Letuama, os Tanimuka e os Yauna. Os grupos extintos são os Mukuna, Mukura o Makuná, os *Wühana* (“assassinos”), e os Coretú, Corotú o Kueretu. Sobre os *Barea gawa* (“estrangeiros” ou “brancos comedores de gente”) não tenho certeza de sua extinção porque essa nomeação remete a um período específico e faz referência a um grupo ou conjunto de grupos falantes de língua arawak.

Uma nova fronteira em disputa

Ainda que rio Amazonas tenha entrado na imaginação europeia depois que expedição de Francisco de Orellana fizera seu percurso desde o Peru até o Oceano Atlântico entre 1541 e 1542, foram os portugueses que ampliaram seus domínios na floresta a partir da expedição de Pedro Teixeira um século depois, em 1639. O acesso à região era diferente para os dois reinos porque os lusitanos obtiveram o controle da desembocadura do rio Amazonas e, portanto, o controle de sua navegação. Embora os esforços de centos de remadores remontando a correnteza do grande rio pareçam exagerados aos nossos olhos, naquela época era muito mais penoso descer pela Cordilheira dos Andes para entrar na região amazônica pelas cabeceiras do rio Amazonas. Os portugueses tinham a correnteza em contra, porém sem cachoeiras, enquanto os espanhóis tinham a correnteza a seu favor embora tivessem que enfrentar inúmeras cachoeiras e saltos sucessivos. Com o passar do tempo, os lusitanos conseguiram estabelecer certos assentamentos, como vilas e fortalezas, com uma relativa facilidade na floresta enquanto as tentativas hispânicas para o estabelecimento de missões e vilas fracassavam sistematicamente. Para os portugueses era um imperativo adentrar-se na floresta amazônica não somente para consolidar suas posses na América, senão para explorar as drogas do sertão (canela, cacau, baunilha, zarzaparrilha, óleo de copaíba, etc.): os principais produtos da economia colonial. A Espanha, por sua vez, precisava dominar os Andes para extrair metais preciosos como ouro e prata, o que não implicava abrir mão do interesse de expandir seus domínios nas terras baixas do continente.

No contexto da germinação dos estados-nação europeus, o que decorreu em guerras internas e sucessões dinásticas seguidas de reconfigurações de reinos e impérios, e do nascimento do mercado mundial, a América e seus indígenas fizeram parte fundamental do processo que estimulava essas disputas na Europa. Sem o trabalho forçado em minas e florestas de milhares de indígenas e de escravos africanos, teria sido impossível financiar a Armada Invencível, por exemplo. A expansão territorial, a exploração de recursos e o controle da mão de obra nativa tornaram-se fundamentais para as duas Coroas durante o período colonial e como esses aspectos estavam atrelados, cada Coroa elaborou uma política para garantir seus objetivos. Além da

criação de reduções ou “*pueblos de indios*”, onde os indígenas eram catequizados e aprendiam “a civilização”, os espanhóis instalaram regimes de subjugação como a *encomienda* e a *mita* – por intermédio delas os índios ficavam sob a autoridade de um *encomendero* que recebia seus tributos derivados do trabalho no campo ou nas minas em troca da evangelização-. O *resguardo*, por sua vez, garantia as terras para o auto-sustento e os trabalhos comunitários sob a autoridade de um cacique indígena, porém, os tributos continuavam sendo pagos às autoridades espanholas. Às terras não conquistadas, como a floresta amazônica, eram enviadas tropas e missionários com o objetivo de criar aldeias de missão. Uma vez que a população era submetida, a missão era instalada ficando nas mãos dos religiosos que terminavam fugindo ou morrendo tempo depois quando alguma insurreição local destruía a aldeia.

Apesar das missões e as aldeias serem fundamentais para o projeto colonial, os portugueses usaram várias estratégias para atingir seus objetivos porque a legislação indigenista da Coroa não estava separada do resto do direito português (Perrone-Moisés 1992). As práticas lusitanas com relação aos indígenas variavam enormemente conforme eles foram reunidos em aldeias e classificados como aliados ou inimigos. Por meio dos descimentos se buscava convencer os índios “amigos” a deixar suas terras e se deslocar para as redondezas das cidades portuguesas. A ideia era deportar populações inteiras sem usar a violência, portanto as tropas eram enviadas junto a um missionário para persuadir os indígenas de viver em aldeias pelo seu próprio bem-estar, em liberdade e como senhores das terras atribuídas (Perrone-Moisés 1992). Além de receberem os “benefícios da civilização” e da catequese, os indígenas tornavam-se mão de obra e participavam como soldados nas guerras contra outros povos. Com os povos “aliados”, que permaneciam em seus territórios, eram estabelecidas relações comerciais nas quais os portugueses entregavam mercadorias em troca da participação em guerras ou para impedir as incursões de outros reinos nas áreas de fronteira. Depois de certo tempo, quando os lusitanos foram ampliando suas alianças com outros grupos, aqueles indígenas tidos como aliados eram deportados e enviados às aldeias. Mediante esse método, os portugueses foram penetrando e controlando maiores porções de território. Enquanto os indígenas que moravam nas aldeias e os aliados eram considerados livres, os inimigos podiam ficar à espera da guerra e a escravidão.

Por meio do princípio da “guerra justa” os grupos hostis resistentes à conversão eram acusados de traição por atacar aos portugueses ou aos aliados deles, e pela prática

de aberrações como o canibalismo. Os indígenas eram enfrentados pelas “tropas de resgate”, as mais das vezes, com o argumento de resgatar indígenas em cativeiro por parte de outros grupos que supostamente seriam devorados por seus capturadores. Os indígenas “salvos”, ou melhor, comprados pelas tropas de resgate, deviam ser examinados por um missionário que estabelecia se eram livres ou escravos. Na primeira situação, ficavam cinco anos sob as ordens de seu “libertador”, antes de serem enviados a uma aldeia; no segundo caso, a escravidão era seu inexorável destino (Perrone-Moisés 1992).

Os argumentos dos portugueses resultavam de um conjunto de preconceitos que tergiversavam a realidade do mundo indígena perante as autoridades coloniais com o objetivo de disfarçar as atrocidades inenarráveis cometidas pelas tropas de resgate. É evidente que essas categorizações e práticas decorreram em todo tipo de manipulações e abusos contra as populações nativas na medida em que os missionários e colonos podiam solicitar apoio oficial para a criação de tropas de resgate para, desse modo, garantir a mão de obra ou alimentar a empresa privada de tráfico de escravos. Ainda que a Coroa tentasse regular e controlar a escravidão indígena por meio de autorizações e registros oficiais, dita tarefa era impossível na imensidão da Amazônia. Estima-se que somente uma pequena proporção dos casos foi registrada nos documentos oficiais da colônia, visto que foi criado um sistema clandestino de capturas de escravos, incentivado pelo silêncio ou cumplicidade das autoridades que, junto às epidemias, dizimaram as populações nativas e as condenaram a viver inúmeros horrores e sofrimentos.

A região do rio Negro viveu com intensidade esta situação (ver Sweet 1974; Wright 1991, 2005) desde cedo, e a partir dali foram realizadas expedições escravistas que chegaram ao rio Japurá. No momento que a expedição de Pedro Teixeira reconheceu a desembocadura do rio Negro em 1639, os soldados exaustos e frustrados por não terem acumulado riquezas durante a longa viagem, manifestaram explicitamente a intenção de se internarem águas acima para capturar escravos, mas foram dissuadidos pelo frei Cristóbal de Acuña (1994 [1641]). Em 1669, os portugueses construíram o Forte de São Jorge da Barra do Rio Negro, atual Manaus, o que não significou que sua presença permanente na região iniciasse o processo de escravidão indígena, senão que o intensificou porque, o que se sabe, é que a primeira incursão escravista neste rio ocorreu em 1657 e foram levados 600 escravos para Belém (ver Meira 1994:9). É fácil supor

que as últimas décadas do século XVII e as primeiras do século XVIII foram marcadas pelo início de alianças com grupos das partes baixas do rio Negro, sem o acesso direto dos lusitanos às partes médias e altas do rio.

Em 1723, os portugueses acusaram aos índios Manao, um povo de língua arawak, de serem aliados dos holandeses, declarando-lhes a guerra. Como os Manao eram um grupo chave nas redes comerciais pré-hispânicas que vinculavam os cacicados subandinos com os grupos do rio Amazonas e das Guianas (Wright 2005: 17-18; 43), pois eram especialistas no comércio de ouro e outros produtos, rapidamente fizeram negócios com os portugueses e holandeses para a captura de escravos em troca de mercadorias como machados, facas, anzóis, facões, miçangas e espelhos. Tanto os flamencos como os lusitanos incentivaram o tráfico usando as redes comerciais nativas (Farage 1991; Arvelo-Jiménez et al. 1989) e os Manao ficaram presos no meio do fogo cruzado dos interesses geopolíticos das duas Coroas. Embora a Holanda não estimulasse a criação de aldeias nem a evangelização, pretendia expandir sua influência sobre os indígenas mediante trocas comerciais (Farage 1991: 89). Quando os portugueses descobriram que os Manao recebiam mercadorias e armas de fogo das mãos dos holandeses, por intermediação dos sócios comerciais dos Manao no rio Branco, ficaram com o receio de uma possível invasão. A guerra prolongou-se até 1727, quando os Manao foram derrotados. A partir deste momento, os portugueses acessaram ao meio e alto rio Negro e alto Orinoco, evitando assim a invasão flamenca desde Suriname, pela via dos rios Essequibo e Branco. Conseguiram, por outro lado, colocar barreiras aos espanhóis no alto rio Negro e no alto Orinoco. Estes pontos geoestratégicos de expansão e defesa da colônia lusitana se consolidaram com a construção de fortes nas fronteiras, incentivados pelas políticas pombalinas após 1751.

Segundo Wright (2005), as tropas de resgate agiram virtualmente no rio Negro entre 1728 e 1755. Naquela época, os portugueses expandiram suas alianças a poderosos grupos arawak no alto rio Negro, tais como os Marabitanas, Marepizanas e Guaypunaves, que participaram ativamente nas capturas de escravos por toda uma imensa região compreendida entre o alto Orinoco, o rio Branco e o Japurá. Nessa vasta região as áreas mais afetadas pelas incursões escravistas foram o baixo rio Uaupés, o alto rio Branco, o meio rio Negro e seus tributários, e o alto rio Negro e seus afluentes (Wright 2005: 49). As tropas de resgate portuguesas nem sempre conseguiam adentrar-se na floresta além de certos limites naturais, como as grandes cachoeiras, que se

tornavam intransponíveis para os barcos. Por isso, preferiam esperar a chegada de seus aliados indígenas como os escravos, ou só iam visitar os chefes amigos em suas aldeias para dali levar os cativos. Ou seja, as guerras interétnicas¹ se intensificaram na região no exato momento que começaram a fluir as mercadorias ocidentais pelas redes comerciais nativas, o que implicou a mobilização dos vínculos de parentesco e aliança vigentes que, de qualquer forma, estariam em constante reatualização².

A dimensão da catástrofe demográfica naquela época pode ser imaginada a partir das análises de Wright (2005) sobre o relato do jesuíta croata Ignacio Szentmartonyi, no seu *Sequente Notitiate de Rio Negro* (1749-1755), e os registros oficiais sobre escravos e índios livres escritos entre junho de 1745 e maio de 1747, por parte do capelão Achilles Maria Avogadri e o capitão Lourenço Belfort, responsáveis naquela época da tropa de resgate oficial do Rio Negro. Segundo os registros oficiais, somente entre 1745 e 1747, 1334 pessoas foram consideradas escravas e 43 livres. Avogadri contou a Szentmartonyi que tinha batizado seis mil indígenas e que provavelmente durante a década de 1740 ao redor de vinte mil índios foram forçados a descer o rio (Wright 2005: 50-51). Isso sem levar em consideração os mortos deixados pelas incursões e as doenças derivadas do contato ou os escravos capturados pelas tropas privadas que foram as mais que alimentaram o tráfico, em cumplicidade com os missionários carmelitas e jesuítas que se envolveram diretamente no negócio. Há evidências de incursões efetivas no rio Japurá pelo menos desde 1739, pois no documento *Livro que há de servir para registro das canoas que se despacharem para o sertão ao cacau, e às pessoas, e das que voltarem com escravos*, também conhecido como *Livro das Canoas*, se registra uma parte dos índios livres e escravos que foram capturados no Japurá e no rio Negro durante as expedições em busca de cacau.

¹ Na literatura etnográfica da região existem referências a guerras interétnicas em diferentes momentos: as primeiras derivadas das migrações tukano que subiram pelo rio Negro e povoaram a região do Uaupés, espalhando as populações arawak (Reichel-Dolmatoff 1997); outras, segundo Nimuendajú (1982 [1927]), no século XVIII quando os Tariana (arawak) enfrentaram os Tukano e os expulsaram das áreas de lawareté e Ipanoré no rio Uaupés. Bourge (1976) salienta que os Kawillary (arawak) enfrentaram os grupos tukano do Pirá-paraná e os Carijona (karib) do Apaporis. Assinala também que os Kawillary e os Kurripako realizaram incursões guerreiras contra os tukanos em momentos posteriores. Wright (2005) descreve, por sua vez, guerras entre diferentes fratrias Baniwa, assim como também incursões destas fratrias em territórios tukano.

² Segundo Hill (em Wright 2005: 73), durante esse período teria se produzido uma re-orientação das fratrias arawak com relação aos grupos tukano orientais que, ao se verem sem possibilidades de manter as antigas relações sociais com seus vizinhos arawak, penetraram no território tukano gerando conflitos que provavelmente decorreram no surgimento de fratrias hierarquizadas entre os Baniwa.

Os Makuna contam que muitas pessoas moravam no Apaporis, mas os grupos se extinguíram por causa das guerras e maldições xamânicas. Grupos considerados parentes dos Tanimuka e Yauna contemporâneos como os *Gohe masã* (Gente de Buraco), *Sagari masã* (Gente de Bamba), *Ria peto mahã* (Gente das Margens do rio), *Misinãrã* (Gente de Cipó) e *Gãmoyukiñarã* (Gente de Balso), habitantes das margens do Apaporis, se extinguíram. Os Makuna não enxergam relação alguma entre estas desaparecimentos e o tráfico de escravos ou as deportações, embora seja provável que elas tenham acontecido por sua causa³ porque embaixo do rótulo das maldições xamânicas, os relatos poderiam estar explicando eventos como as epidemias ou as incursões escravistas, na perspectiva nativa. Segundo os depoimentos, em algum momento os *Barea gawa* (literalmente “estrangeiros comedores” de gente), um grupo do rio Negro, chegaram ao rio Apaporis e ao Pirá-paraná. Além de espingardas e mercadorias, os *Barea gawa* tinham rabo, penduravam-se das árvores e apanhavam pessoas para levá-las, engordá-las e comê-las no Brasil. Arturo Makuna (em Mahecha 2004: 55) afirma que os *Barea gawa* vem de uma família Baniwa ou Curripaco, dado importante porquanto sugere que eles pertenciam a uma família linguística diferente (arawak) da dos tukano orientais, o que permite localizar sua presença e atividades no tempo da captura de escravos, mesmo que possam ou não ser identificados os grupos escravistas⁴ envolvidos, pois de qualquer forma todos os grupos da região participaram em algum momento dessas práticas. Ninguém saiu de mãos limpas perante as argúcias lusitanas e o esplendor de suas mercadorias.

Conforme com os depoimentos makuna, os *Barea gawa* foram várias vezes ao rio Apaporis e ao Pirá-paraná. Chegavam em grandes barcos carregados de mercadorias, em especial, espingardas, espelhos, machados e facões. Eram muito fortes e rápidos, tocavam instrumentos feitos com crânios humanos, pegavam as pessoas com redes e as

³ Franky (2004) também aponta que para os Tanimuka as extinções foram o resultado da influência de seus xamãs e não tanto da presença lusitana e de seus aliados.

⁴ Matallana e Schackt (1991) afirmam que este grupo, denominado Mirabara pelos Yukuna (ver Oostra 1991), poderia ser os Manao, o que restringiria o período de tráfico no baixo Japurá porque, como já foi dito, eles foram derrotados em 1727. Segundo Gersem Santos (com. per.), esse grupo poderia ter sido os Baré do meio rio Negro, informação que é coerente com as possíveis rotas de acesso ao Japurá e ao Apaporis, via às cabeceiras dos rios Marié e Curicuriari, parte do território dos Baré. Por sua vez, Wright (2005) salienta que na tradição oral Baniwa, a fratria *Waliperi dakenai*, junto com alguns *Hohodene* e *Maualinai* incursionaram ao Japurá com o propósito de capturar crianças que, ao crescer, eram trocadas por armas de fogo com os portugueses para, desse modo, perpetuar a guerra. Se levarmos em consideração que os portugueses foram aliados de vários chefes arawak do alto rio Negro, talvez o mais consequente seja pensar que os *Barea gawa*, mais do que ser uma denominação étnica, eram uma tropa mista de grupos arawak que realizavam diretamente o trabalho de captura de escravos.

encurralavam⁵ em um local que ficava em *Güsogü* (Morro de jacaretinga) no rio Apaporis. Um dia, os *Barea gawa* chegaram a uma maloca dos *Ide masã* (Gente de Água) aonde se encontrava um velho com sua neta. Durante o ataque, o velho matou vários *Barea* apesar de não ter corrido com sorte; antes de morrer, envenenou xamanicamente sua própria carne. Os *Barea* vomitaram e morreram depois de devorá-lo. Por causa do medo de seu xamanismo, os *Barea gawa* decidiram não atacar os *Ide masã* e, de fato, pediram ajuda alguns homens fortes do grupo e de outros grupos vizinhos para trabalhar com eles. Nos depoimentos salienta-se que aqueles que colaboraram com os *Barea gawa* foram iniciados no canibalismo após terem sido picados por vespas e formigas na cabeça, nos pulsos, nas mãos, nos tornozelos e nos pés. No rio Pirá-paraná, os *Barea gawa* atacaram os *Emoa* (Gente de Formiga de fogo), *Heñarã* (Gente de Lenha) e *Ümüa masã* (Gente de Dia), todos eles afins atuais dos *Ide masã*. Como os *Emoa* eram xamãs muito poderosos, decidiram se vingar dos *Barea gawa* abrindo a maloca dos *rüümüa* (certo tipo de seres do mato parecidos aos curupiras). Um dia, os *Barea* acharam uma maloca em *Guari sãa* (Remanso de guerra) no Apaporis, e escutaram vozes e risos. Ansiosos para capturar mais escravos, aproximaram-se à maloca sem perceber que já estavam sob o efeito da maldição xamânica, e os *rüümüa* estavam lhes esperando. A maioria dos *Barea gawa* morreu nas mãos desses seres e nunca mais voltaram ao Apaporis. A última vez que eles foram vistos nas redondezas visitaram o rio Miriti-paraná, onde os Yukuna esperavam por eles com uma armadilha de lanças, enterrada na terra, e praticamente os aniquilaram.

Pelo fato de falar-se da voracidade canibal dos *Barea gawa*, e daqueles que se juntavam a eles, se comprova que as pessoas que eles levavam nunca mais voltavam. Por isso, acredito que ao falar deste canibalismo, eles estão se referindo aos descimentos e, ao mesmo tempo, fica demonstrado que os grupos estavam enfrentando os *Barea gawa* com guerras e xamanismo. A desaparecimento dos *Barea gawa*, de fato, foi resultado tanto de maldições xamânicas quanto de ações guerreiras. Porém, o final da presença deste grupo na região não prova que as práticas escravistas tivessem chegado a seu final, talvez somente diminuíram temporariamente.

Com as reformas pombalinas, instauradas a partir da década de 1750, gerou-se, em teoria, uma mudança na orientação do trato aos indígenas, o que não significou o

⁵ Os portugueses trancavam e concentravam os escravos em arraiais antes de levá-los aos povoados lusitanos.

final da escravidão nos rios Negro e Japurá, apesar de ter se decretado a liberdade para todos os nativos. Criou-se o Diretório dos Índios (ver Almeida 1997) que promovia os processos de aldeamento através dos descimentos, buscava-se assim converter os indígenas em vassallos do rei porque Portugal queria garantir a posse legal de seus territórios perante as pretensões hispânicas. Desse modo, as aldeias indígenas ficaram na tutela de diretores civis e alguns índios foram escolhidos como Capitães-Mores e Sargentos-Mores⁶ para coordenar os trabalhos de colheita de drogas do sertão (Farage 1991). As reformas pombalinas, cuja aplicação foi promulgada no Diretório dos Índios em 1755, devem ser vistas à luz de um projeto de governo (Almeida 1997), da consolidação civil da Coroa portuguesa e do propósito de “civilizar” os índios ao decretar a expulsão dos jesuítas encarregados, até esse momento, de dirigir e administrar as aldeias. Os jesuítas foram acusados de ensinar a língua geral, o *nheengatu*, e não o português (Cabrera 2002), em benefício de interesses econômicos da Ordem, concentrados no tráfico de escravos e nos acordos comerciais com os espanhóis, um obstáculo para Portugal. As políticas pombalinas foram substituídas pela Carta Regia de 1798, por meio da qual os indígenas ficaram na condição de órfãos que deviam ser protegidos do trato dos brancos, consolidando o que depois viria a ser a tutela dos índios no Brasil (Farage 1991: 48).

A ideia de proibir a escravidão indígena e procurar sua transformação em vassalagem nunca foi concretizada e a escravidão continuou. Entre 1750 e 1798 é provável que tenha ocorrido uma exacerbação das preocupações lusitanas por manter seus domínios na Amazônia, e achar as conexões fluviais entre os rios Negro e Japurá se converteu em uma prioridade para delimitar a fronteira com a Espanha. Os portugueses supõem a existência de um canal semelhante ao do Casiquiare que poderia ligar essas duas grandes bacias hidrográficas. As crônicas daquela época referem-se a um conhecimento geográfico da região mais ou menos detalhado, o que supõe a intensidade da penetração lusitana em décadas anteriores. No período do Diretório, encontra-se o primeiro registro escrito sobre a existência do rio Apaporis, em 1755⁷, especialmente de sua parte baixa e de seus habitantes. Conforme o depoimento do prático Eugenio Ribeiro: “Entrando pela bocca do dito Iaporá acima, o primeiro Rio que se encontra á

⁶ Vale à pena afirmar que esses indígenas não necessariamente eram autoridades tradicionais, porém, eram tratados e julgados como militares.

⁷ No caso do alto Apaporis, o missionário espanhol Roque Lubián descreve a existência do rio Apapu em 1751 (Useche 1987).

mão direita a 15 dias de distancia é o Apapurez (1)⁸ que corta ao norte em grandíssima distancia, e dizem que vai ter ao Parvá ou Orinoco. Habitão neste Rio os índios Mataméz e acima delles os Curutús, e Iaguarites, Parica-tapuya, Cavearys, Vacujás e outros mais um pouco acima” (Ribeiro 1906 [1755]: 321).

Este conhecimento geográfico e a preocupação pela conexão fluvial são enfatizados nas crônicas de Monteiro de Noronha (1856 [1768]) e Ribeiro Sampaio (1824 [1775]). Ambos os autores salientam a existência de uma conexão entre o rio Apuápurí o Apoaperí com o rio Goapez ou Uoapés que uniria as bacias dos rios Negro e Japurá. Monteiro de Noronha assinala uma rota desta conexão, faz a primeira referência conhecida ao rio Pirá-paraná (que na língua local é chamado *Waiya*) e aponta que no ano de 1749 foram achadas pedras que continham prata no rio Tiquié (principal afluente do rio Uaupés) e que “[...] por este Rio, e pelo Capurí, so póde hir ao Apoáparí, que desagua na margen septentrional do Japurá, como fica dito; passando-se das fontes daquelles para o Rio Yeyá ou Uayá, que desagua no oriental de Apuápurí. No verão precisamente se há de fazer o transito por terra com pouco trabalho: porém no inverno póde ser em embarcação pequena por pantanaes” (Monteiro de Noronha 1856 [1768]: 77-78). Ribeiro Sampaio acrescenta que o Apoaperí está “povoadissimo de gentio”, e que “da nação Aniána não havia atégora índios descidos nas nossas povoações. Ella habita o rio Apoaperí, que desagoa pelo norte no Japurá” (Ribeiro Sampaio 1824 [1775]: 83, 78).

Estes dois autores falam com absoluta naturalidade dos escravos e dos grupos deportados de muitos rios, morando já em vilas e missões lusitanas. As informações dos cronistas são, faço questão de insistir, muito fragmentárias e suas descrições, além da visão colonialista, estão impregnadas dos objetivos que buscavam durante suas viagens. O “Roteiro de viagem” de Monteiro Noronha centra-se principalmente nas informações geográficas sobre os afluentes de ambas as margens do Amazonas –partindo de Belém e chegando até Tabatinga-, e depois remontando o rio Negro até o povoado de Marabitanas-, no inventário das vilas e missões portuguesas e nas possibilidades de extração de certas drogas naqueles rios. Expõe os costumes de alguns grupos indígenas, observando determinados costumes “demoníacos”, e menciona também às amazonas e aos grupos de indígenas que tinham rabo. As informações deste relato eram

⁸ Na nota de rodapé aparece: “Este rio tem um Furo chamado Peridá que comunica com Issá Paraná em 5 dias de viagem tem uma Caxoeira. Corre de Pte. A Nte. Este Furo” (Ribeiro 1906 [1755]: 321).

direcionadas aos navegantes que quisessem entrar nos domínios portugueses; seu objetivo era registrar a localização geográfica dos rios, vilas e alguns habitantes. Poderia pensar-se que era um trabalho feito para orientar aos expedicionários em procura de escravos. “O Diário de viagem” de Ribeiro Sampaio (1774-1775) apresenta algumas informações muito próximas às de Monteiro de Noronha, embora sua descrição dos costumes indígenas, da vivência e do comportamento dos animais amazônicos, seja mais sofisticada. Suas reflexões sobre as amazonas e sobre Eldorado, inclusive, são mais pragmáticas e refletem que elas só eram fantasias dos castelhanos. É importante destacar que o motivo da viagem, pelo fato dele ser ouvidor, era percorrer a Capitania fazendo um reconhecimento da jurisdição. Por isso, usou várias páginas discutindo os limites contestados por Portugal que segundo ele começavam Amazonas acima, para lá de Tabatinga, até a desembocadura do rio Napo.

Conforme o Tratado de Madri (1750), ratificado pelo Tratado de São Idelfonso (1777), a fronteira entre a Coroa espanhola e a Coroa portuguesa sobre o rio Amazonas era a desembocadura mais ocidental do rio Japurá, ponto que demarcava as terras espanholas ao poente. Isso significa que os domínios portugueses seriam delimitados pelo suposto canal que comunicava às bacias dos rios Negro e Japurá. As duas Coroas decidiram conformar a quarta Comissão de Limites em 1782 com o propósito de definir claramente a fronteira. Um ano antes da reunião desta comissão, o sargento mor Henrique João Wilckens foi encomendado para explorar o rio Japurá e tentar achar a conexão fluvial. Em seu “Diário de viagem” ao Japurá, Wilckens – que também liderou a pacificação dos Mura (suposta nação de indígenas corsários que impediam a livre navegação pelo rio Amazonas e inimigos acérrimos de Portugal desde, pelo menos, 1738)-, descreve de uma forma esquemática sua viagem na medida em que seu relato demonstra que o interesse por trás era calcular as distancias em tempo e léguas entre os diferentes pontos de referência (as desembocadura dos rios, por exemplo), as formas de abastecimento da expedição assim como também descrever as pistas da hostilidade Mura. Apesar de ser um militar a cumprir uma missão que pretendia afiançar o domínio português e que suas referências ao Apaporis são poucas e sucintas, Wilckens oferece algumas informações importantes; assinala que os índios Coretu e os Traira (grupo extinto parente dos *Ide masã* –ver Cap. 2-) habitavam no Apaporis e conta que quando a expedição foi se aproximando à grande cachoeira do Japurá, conhecida na atualidade como Araracuara (limite de sua exploração), “soube aqui que um Indio que vinha em

uma das montarias, vindo há annos, a um descimento das Cachoeiras do Rio Apaporis gastára 10 dias por terra até o Igarapé denominado Yari, e da Bocca deste que neste rio desagua gastou 6 dias à Cachoeira grande, a qual disse elle se não passa pelo Rio nem por terra” (Wilckens 1994 [1781]: 31). Se fizermos uma triangulação entre a grande cachoeira do Japurá, o rio Yari e as cachoeiras do Apaporis, essas últimas não poderiam ser outras que a Praia e Jirijirimo, nos atuais territórios dos Tanimuka e Kabiয়ারী, e inclusive poderia estar se referindo a outras cachoeiras que estão localizadas um pouco mais acima, no território dos Carijonas. Este depoimento prova a abrangência dos descimentos que incluiu toda a região do baixo Apaporis, o que coincide com a afirmação dos Tanimuka de terem feito negócios pacíficos com os *Barea gawa* (*Ba’akaka* em sua língua) até o momento que não tiveram mais pessoas para entregar e foram ameaçados de deportação. Por isso, os Tanimuka os amaldiçoaram xamanicamente para que eles saíssem de sua terra, o que de fato aconteceu quando adoeceram de paludismo e se lembraram de seus parentes (Franky 2004: 87-88).

Wilckens passou pela desembocadura do Apaporis no dia 29 de março de 1781, e poucos dias depois, na segunda semana de abril, convidou os índios *Tauocas* para fundar uma aldeia na margem septentrional do Japurá (Wilckens 1994 [1781]: 28-29), em algum lugar entre a desembocadura dos rios Miriti-paraná e Cahuinarí. Um ano depois, durante a quarta Comissão, este fato provocou o protesto oficial de Francisco de Requena, o comissionado espanhol, porque os lusitanos estavam deslocando as populações do lado português para localizá-las em terras que, teoricamente, pertenciam à Espanha (Requena 1987 [1782]: 101-102). Os portugueses usaram o princípio jurídico do *uti possidetis* (posse efetiva da terra) para legitimar a assinatura dos Tratados de Limites a partir do Tratado de Madri, e nunca renunciaram à expansão ainda que conhecessem os prontos fronteirços. A expedição de Wilckens terminou sem que tivesse sido achada a conexão fluvial; contudo, surgiram duas alternativas a serem debatidas durante a quarta Comissão.

O registro dos eventos ocorridos durante a quarta Comissão foi feito pelo coronel e engenheiro militar espanhol Francisco de Requena. Seu relato tenta recriar uma visão que permite comparar o agir dos espanhóis e portugueses com relação às populações de suas colônias, colocando em destaque os supostos bons tratos dados aos indígenas por parte dos missionários castelhanos em oposição à insensibilidade portuguesa com seus cativos indígenas. Ainda que seu relato seja muito mais rico em

detalhes etnográficos e comentários, a posição de Requena é de um oficial colonial que defende os interesses de seu rei e, por isso, assinala continuamente as violações e abusos contra os limites fronteiriços cometidos pelos lusitanos. Segundo ele, a partida portuguesa da quarta Comissão de Limites estava muito melhor preparada que a espanhola porque tinha astrônomos e engenheiros, o que lhes proporcionava certas vantagens. Quando a Comissão passou pela desembocadura do Apaporis, Requena pensou que era importante reconhecer o rio, pero Wilckens (segundo comissário português) e o tenente coronel Teódosio Constantino Chermont (primeiro comissário português) o persuadiram e convenceram para deixar a incursão ao rio para o caminho de volta à vila de Ega (atual Tefé). Encaminharam-se até o salto de Araracuara, entraram ao rio Yará (chamado de rio dos Enganos pelos portugueses durante a viagem de Wilckens) e visitaram alguns de seus afluentes. Somente dessa maneira poderiam garantir uma maior porção de território que não fosse tão distante dos Andes. A falta de víveres precipitou a volta da Comissão e grande parte dos membros das partidas saíram em direção à Ega; entretanto, alguns poucos entraram ao Apaporis, entre eles, os comissários.

Entre os dias 22 de junho e 9 de julho de 1782, a quarta Comissão visitou o Apaporis, e logo no início se deparou com quatro grandes cachoeiras que complicaram a viagem, especialmente a última, conhecida hoje como *La Libertad*. Durante a tentativa de abrir um caminho para atravessar essa cachoeira por terra, os membros da Comissão começaram a adoecer de febre e diarreia. Uma vez ultrapassaram esse obstáculo, perto dali, acharam um assentamento dos Coretús, Curutús ou Corutús, que esperavam por eles com alimentos e presentes. Os indígenas cederam as malocas à Comissão e elas viraram praticamente hospitais (Requena 1987 [1782]: 140-149). Com as duas partidas dizimadas, os comissários fizeram o acordo de consultar aos Coretús sobre os povoados e rios que estariam localizados águas acima. Com a ajuda de um interprete, supostamente “inteligente na língua dos Topinambás, a qual era entendida por muitos índios da expressa população”, e reunindo os indígenas mais velhos, entre eles o cacique Catianimí, os comissários souberam que “aos cinco dias e meio de navegação para acima encontrava-se o povoado dos índios Mucuras, localizado na margem esquerda”, do mesmo modo que “aos sete dias de navegação pela direita achava-se o rio Pirá-paraná que era pequeno e do que eles não sabiam nada” (Requena, Chermont y Mazorra 1992 [1782]: 146-147). Enquanto eles permaneciam nas malocas dos Coretús,

os membros da Comissão continuaram adoecendo e decidiram voltar a Ega sem continuar a exploração do Apaporis, e sem achar, mais uma vez, a conexão fluvial.

A existência desse assentamento dos Coretús, próximo à foz do Apaporis, e o conhecimento do nheengatú de alguns deles são um reflexo de uma relação de longa data entre este grupo e os portugueses. Conforme informações do etnólogo alemão Theodor Koch-Grünberg (1995 [1909] T. 2: 288), no início do século XX, os Coretú eram um grupo “impuro” da família lingüística Bétoya (hoje Tukano oriental); segundo Franky (2004: 95), o território tradicional deste grupo, chamado *Riarijemajá* pelos Tanimuka, era o baixo Miriti-paraná entre Quebrada Negra e o rio Japurá. Por isso, é possível pensar que os Coretú participaram ativamente no tráfico de escravos nessa região pelo menos desde 1755 – o depoimento do prático Ribeiro (citado acima)- os localizava como habitantes do rio Apaporis naquele ano-, até 1820 quando o viajante e naturalista alemão Carl Friedrich Philipp von Martius conheceu a Pachico, um chefe coretú de quem diz: “... era de longe o índio mais astuto e atrevido, que até agora eu havia encontrado... Procurava conservar a sua tribo no mato, longe dos brancos, e, pela sua própria conta, fazia a guerra aos vizinhos, a fim de negociar os prisioneiros com os europeus a chegarem; mesmo os seus próprios companheiros de tribo, teria de igual modo permutado por uma bagatela” (Spix e Martius 1976 [1831]: 198). Tanto Monteiro de Noronha (1856 [1768]: 41) como Ribeiro Sampaio (1824 [1775]: 34) afirmam que na vila de Ega viviam, na época, alguns Coretús que foram descidos do rio Japurá. No entanto, o mais relevante que aparece aos nossos olhos, é que as políticas portuguesas da criação de aldeias estavam sendo executadas no rio Apaporis por meio dos deslocamentos de população, como aconteceu no caso da fundação de Tauocas feita por Wilckens no Japurá.

Um depoimento posterior do naturalista português Alexandre Rodrigues Ferreira confirma este fato. Ele foi enviado pela Coroa para realizar uma longa viagem pelas capitâneas do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá e assim analisar as melhores formas de estimular o desenvolvimento das economias daquelas regiões. No Códice B.N. 21.1.38 (apresentado em suas Memórias de Antropologia) que descreve a estrutura das malocas dos Coretús e registra o que aconteceu com a quarta comissão, assinala:

“muito se distinguiram os referidos gentios no tratamento, que fizeram a ambas as Partidas. Porém o certo é, que de há muito tempo a esta parte conservam conosco a Paz e a Amizade, porque pelo Ilmo. e

Exmo. Sr. Francisco Xavier de Mendonça Furtado, lhes foi passada uma Portaria, para que ninguém ousasse violentá-los para descerem em contemplação dos serviços que sempre fizeram a Sua Majestade, escoltando as suas tropas, praticando os outros Gentios para descerem, e facilitando o Negócio das Drogas internadas pelos sertões daquele Rio. O que não ignorava o Primeiro Comissário da Partida Portuguesa quando lhes propôs as novas razões, que então se lhes ofereciam, para se resolverem a descer um pouco mais para baixo de onde estavam, como realmente desceram, vindo a ficar na distância de meio dia viagem, água abaixo, aonde existe a cachoeira grande do referido Apaporis. Representaram-lhe, que *eles queriam ter na sua Aldeia um vigário, para os instruir e batizar; que por conta deles deixassem o sustento do padre, e a fatura do Negócio preciso para a sua Côngrua; porém, que por nenhum modo se lhes mandasse Diretor, porque das suas absolutas estavam eles informados; que sempre tinham tido e queriam ter amizade conosco; porém que ainda não estavam deliberados a mudar de Estabelecimento para fora daquele Rio, o que com o tempo se conseguiria. Isto que então disseram, foi o mesmo, que a poucos dias mandou o Principal Catiamani dizer a S. Excia. por um dos seus filhos...*” (Rodrigues Ferreira 1974 [1787]: 24-25. Grifo meu).

As políticas pombalinas estavam sendo executadas no Apaporis no final do século XVIII. Os Tanimuka, inclusive, assinalam que os portugueses queriam fundar uma aldeia no rio Kurubarí, afluente do Apaporis, águas acima (Franky 2004: 87). De fato, é evidente a inquietação lusitana por expandir seus domínios por meio dos aldeamentos naquela fronteira intangível, somada a obsessão por achar o canal fluvial inexistente. Tudo isso fugiu dos olhos do perspicaz Requena. Em seu livro *Viagem philosophica*, Rodrigues Ferreira comenta que quando o Tenente coronel Chermont estava no:

“Apaporis (...) aparecendo lá então e fallando com elle, na povoação dos Tabocas⁹, o principal Maimanaca da outra aldêa superior dos Mucúnas, donde tinha descido, segundo foi avisado, para o comprimentar, e tratando ambos de estabelecimentos, que devião fazer entre nós, passou a dizer-lhe o dito principal: que ao general representasse, que elles nenhuma dúvida tinham em se aldearem n’aquelle logar a nosso modo, com tanto *porém que se lhes havia de mandar vigario para os baptizar e doutrinar, como elles muito desejavão, e não poucas vezes o tinham pedido de balde; mas por nenhum modo o director, porque da conducta de todos elles com os indios aldeados nas nossas povoações, estavam bem informados,*

⁹ Rodrigues Ferreira localiza equivocadamente a aldeia de Tabocas no Apaporis, fato que tem produzido certas confusões nas caracterizações históricas da região.

tratando sómente de as destruírem e não de as edificarem. Que ao dito vigario não se consignasse côngrua alguma, por que por sua conta corria a sua subsistencia e acomodação; e não só a do padre, si não também dos soldados, que lá quizessem mandar, que assistissem, para guardarem o padre, no caso de desconfiar d'elles; tal era a aversão que lhes tinham, que antes querião os soldados, que directores". (1983 [1787]: 124. Grifo meu).

No Apaporis, além dos Coretú, os portugueses também tinham como aliados os Mucúnas, e nas duas citações de Rodrigues Ferreira é evidente que as solicitações nativas são idênticas, a única coisa que muda é o nome dos chefes indígenas. Anos depois da quarta Comissão, e de ter acolhido a proposta de Chermont, registra-se a existência de um novo assentamento perto da desembocadura do Apaporis, agora dos índios Cumacumas, termo que é uma distorção do termo Mucúna ou Mucuná. Entre 1784 e 1787, o militar Manoel da Gama Lobo D'Almada e seus soldados fizeram vários reconhecimentos da região procurando a conexão fluvial e concluíram, por fim, que não existia e, portanto, era possível unir às bacias dos rios Negro e Japurá por vários caminhos que revezavam água e terra. Lobo D'Almada deixou algumas cartas nas quais registrou suas descobertas e dificuldades, assim como também alguns mapas com a localização de caminhos possíveis. Como militar experiente, e posterior governador da Capitania, suas atividades de reconhecimento também incluíam espiar os espanhóis a fim de estabelecer a melhor estratégia de defesa das fronteiras da colônia e, por outro lado, fomentar sua produção agrícola, sem dar muita atenção às populações nativas.

O dia 10 de dezembro de 1784, Lobo D'Almada escreve: "... do Rio Cananari pelo qual se entra no Apaporis, e por este se desce ate dar na sua Margem Meridional com os *Tapuyas Cumacunas* daonde há por terra para o Japurá huma breve comunicação de hũ quarto deora de caminho" (Adonias 1963, II: 28. Meu grifo); a distancia entre o Cananari e a maloca dos Cumacumas era de 12 dias (Lobo D'Almada [1784] em Reis 2006 [1940]: 77). Além dessa rota, ao final de 1785 tinham sido estabelecidas outras duas conexões: "entre o Tiquié e Japuparaná, por terra, cortando ao Taraira, nove dias. *Do Apaporis da maloca dos Cumacumans, em quinze minutos por terra, estava-se no Japurá.* A segunda pelo Tiquié-Japuparaná-Piriparaná-Apaporis-Marutiparaná" (Adonias 1963, II: 31. Meu grifo). Na cópia do mapa feito por Lobo D'Almada em 1784 (Reis 2006 [1940]: 23) é possível identificar três assentamentos dos Coretús águas acima da maloca dos Cumacunas, e o resto do Apaporis aparece

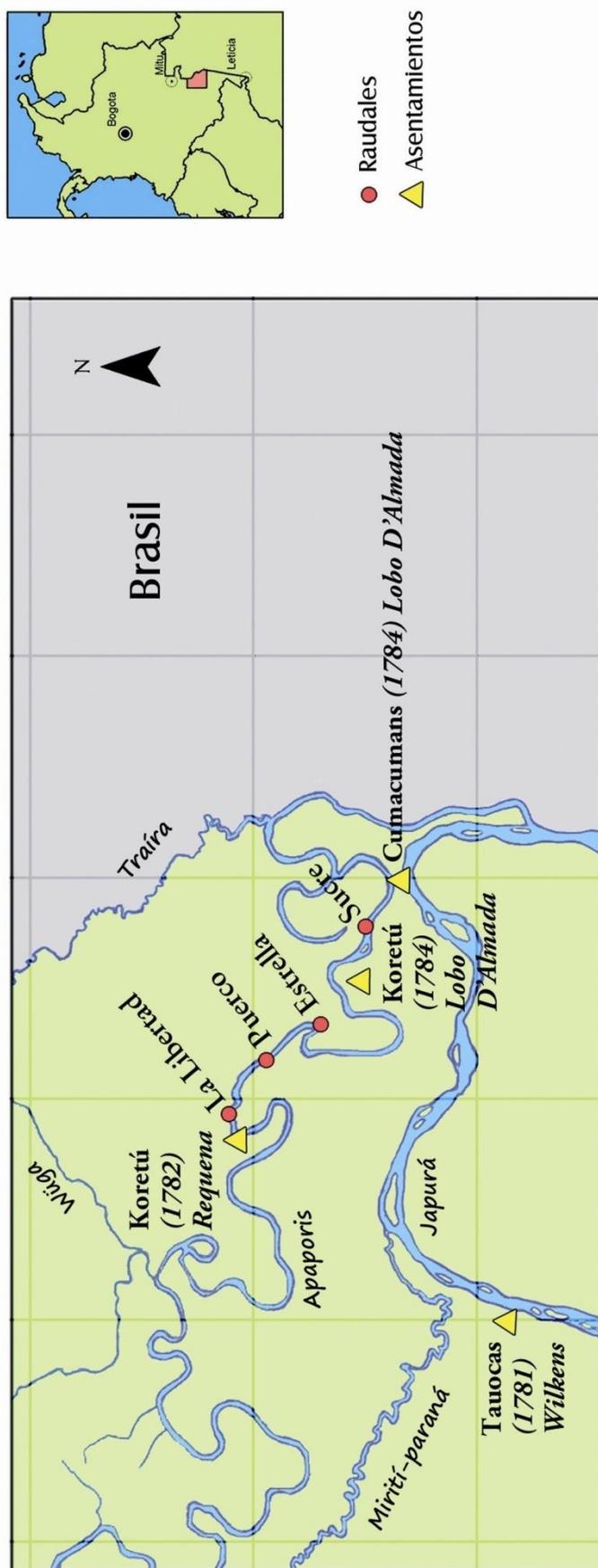
completamente vazio (ver Mapa 2). No que diz respeito às tentativas de aldeamento no Pirá-paraná, os *Ide masã* afirmam que na época de origem do mundo um português tentou construir um povoado na cachoeira Koro, mas os demiurgos não queriam a presença do branco no rio e, por isso, converteram o português em *Komehino* (Anaconda de Metal), o ancestral mítico de alguns grupos da região (ver Cap. 2).

Para os indígenas da área, o século XVIII foi marcado pelas guerras, as capturas de escravos, a presença de novos objetos (mercadorias ocidentais) e os descimentos. Poderia inferir-se que para o final do século XVIII, a região era bastante conhecida pelos lusitanos e que as margens do baixo Apaporis estavam habitadas exclusivamente pelos aliados dos portugueses, em pleno processo de consolidação dos aldeamentos, enquanto os outros grupos permaneciam ocultos na floresta. É provável que o fato dos lusitanos não terem achado o tão almejado canal os tivesse feito desistir por um tempo de suas incursões na região. Houve também um descenso temporal na intensidade das atividades escravistas e, talvez, um repovoamento das margens do rio. Se para 1820 tudo fosse do jeito que descreveu Martius em uma nota de rodapé (Vol. III, Cap. IV), no Apaporis “embora existam numerosas tribos nas suas margens, como os cauaris, aethonias, *siróas*, *macunás*, iucunás, iaunas, tajassu-tapuias, coretus, iupuás, só poucos descimentos feitos daí para o Rio Negro” (Spix e Martius 1976 [1831]: 232. Meu grifo). Depois desta reconstrução histórica, pensar que houve poucos descimentos no Apaporis seria possível somente no caso de ter existido um curto período sem que eles tivessem acontecido.

Terra de ninguém

O século XIX foi muito complexo no que diz respeito à formação dos estados-nacionais sul-americanos porque as maiores preocupações das elites que os governaram estavam orientadas ao privilegio de alguma ideologia (centralismo vs. federalismo, liberais vs. conservadores, etc.) que delineasse os caminhos das nações o que, ao final, decorreu em guerras civis, conspirações e mudanças repentinas nas formas de governo. Em termos globais, os países estavam sujeitos aos interesses políticos e comerciais da Inglaterra, potência hegemônica do século XIX. Talvez as dificuldades do legado colonial possam explicar a ausência de documentos existentes sobre a Amazônia e seus habitantes, principalmente durante as primeiras décadas do século XIX.

MAPA 2 - LOCALIZACIÓN DE LOS ASENTAMIENTOS INDÍGENAS EN EL BAJO APAPORIS (SIGLO XVIII)



- Raudales
- ▲ Asentamientos

No século XVIII, Espanha e Portugal estavam a caminho de tornarem-se impérios em decadência; entretanto, França e Inglaterra mediam forças no contexto do aumento de sua importância geopolítica pelo controle do mercado e de suas colônias em Ásia e África. O início do século XIX estremeceu a península ibérica com a intempestiva invasão das tropas napoleônicas em 1807. Fernando VII, o rei espanhol, foi preso e substituído por José Bonaparte; entretanto, Dom João VI, soberano português, recebeu ajuda dos britânicos para fugir com toda sua corte para o Brasil. Os efeitos atingiram rapidamente às colônias. Nos países hispânicos, as elites *criollas* decidiram liderar a independência, com o objetivo inicial de proteger os domínios de Fernando VII da voracidade imperial de Napoleão. No entanto, esse foi o alibi perfeito para separar-se definitivamente da “Mãe Espanha” criando, diga-se de passagem, nações livres acobertadas pelos ideários iluministas. Começaram assim as cruentas guerras de independência pelas quais os espanhóis foram expulsos por volta de 1820 de todos os países hispânicos, com exceção de Cuba. No caso da Nova Granada, a atual Colômbia, o longo e caótico processo de construção da República derivou nas guerras por poder entre caudilhos locais ou entre partidos políticos durante todo o século XIX, e na desídia por tudo o que tivesse alguma relação com o indígena e com os territórios considerados inóspitos.

No caso do Brasil, o processo foi diferente. Com a corte instalada no Rio de Janeiro, a metrópole emprazou-se na colônia e desde ali eram controlados os domínios de além-mar. Depois da derrota de Napoleão, por causa da fragmentação política gerada pela distância do aparato administrativo imperial, os portugueses exigiram o retorno do rei, quem deixou o Império do Brasil nas mãos de seu filho Dom Pedro I. Este processo de independência foi relativamente pacífico embora o Imperador tivesse que abdicar o trono anos depois favorecendo seu filho Pedro II, que tinha somente cinco anos. Durante o período de regência, entre 1831 e 1840, foram controladas várias insurreições locais e uma delas, a Cabanagem, se estendeu desde Belém por todo o Amazonas, incluindo o Rio Negro, e envolveu indígenas de diferentes grupos, negros escravos e libertos, e mestiços em lutas que, no entanto, procuravam favorecer os interesses das elites cidadinas em conflito (Castro Pereira 2009). Com a chegada ao trono de Dom Pedro II, as revoltas locais acabaram e houve um período de relativa estabilidade até a queda do Imperador em 1889, quando foi instaurada a primeira república (B. Fausto 1994). Como era difícil manter a coesão de um território tão vasto, as elites imperiais

estimularam políticas centralistas que permitiram as províncias alguma flexibilidade administrativa ajustada, de qualquer forma, às diretrizes centrais. Os presidentes das províncias chegaram assim a criar políticas particulares em concordância com as disposições imperiais, o que também aconteceu no caso dos indígenas amazônicos.

Por meio da Carta Regia de 1798 derogaram-se as políticas pombalinas sem que se criassem mecanismos jurídicos e práticos diferentes em relação aos índios. O vazio jurídico gerado fez que na prática nada mudasse; portanto, os descimentos e as capturas de escravos continuaram. Em 1829, um oficial da marinha britânica afirmou que “nas partes remotas da Província do Pará a força faz direito, e o poder e o interesse, muito mais do que a justiça, formam a administração prática da lei. O Imperador pode promulgar leis e o Presidente (da Província) ordens, mas o branco isolado é ele próprio um imperador, e muito mais absoluto do que Dom Pedro no Rio de Janeiro. O Imperador declarou livres a todos seus súditos índios: os brancos ainda os caçam e escravizam” (H. L. Maw [1829] em Carneiro da Cunha 1993: 2). Durante toda sua existência, o Império somente promulgou o “Regulamento acerca das Missões de catechese e civilização dos Índios”, em 1845, cujas diretrizes eram mais de ordem administrativa do que política para os indígenas aldeados (Carneiro da Cunha 1992, 1993: 9). Na época imperial, os índios foram classificados em índios bravos e mansos que incluíam, por sua vez, os civilizados e os aldeados. No caso dos índios bravos, acreditava-se que eles deviam ser enfrentados caso eles fossem hostis, no caso contrário, deviam ser atraídos para a “civilização” estimulando a sedentarização e a catequese.

No início da década de 1850, a recentemente criada Província do Amazonas reestabeleceu o Diretório dos Índios no qual foram nomeados diretores, cresceu o número de missionários destinados às aldeias (a maioria estrangeiros), e se implantou um programa de mão de obra para o serviço público por meio do qual foram levados operários e crianças a Manaus para aprenderem as “artes da civilização” (Wright 2005: 111). Esse programa buscava atrair “os gentios” (índios bravos) aos rios principais e também contemplava expedições punitivas contra os grupos resistentes. Em outras palavras, fora dos aldeamentos e da catequização, a violência contra os nativos era apoiada assim como também os descimentos, principalmente, de mulheres e crianças, empregados no serviço doméstico. Além de diretores, os comerciantes (regatões) foram os intermediários destes processos dentro da floresta, pois tinham se instalado no rio Negro desde 1830. Muitos grupos foram convencidos de sair de seus assentamentos

para as margens dos rios por meio de oferecimentos de ferramentas e tecidos. Nessas mesmas margens eles eram obrigados a cortar madeira e construir casas com estilos diferentes aos padrões tradicionais. Ao mesmo tempo, a partir de 1850, floresceu uma indústria de construção de barcos no rio Negro que contava com mão de obra indígena. Com o passar do tempo, o poder dos comerciantes e missionários cresceu na região e eles eram a única autoridade. Cometiam impunemente todos os abusos possíveis contra os indígenas (ver Wallace 1979 [1853], Spruce 1970 [1908], Coudreau 1887). O incremento da presença missionária, os abusos dos comerciantes e a intensificação das incursões de deportação foram aspectos fundamentais para o surgimento dos movimentos milenaristas e messiânicos que ocorreram nos rios Negro, Içana, e Uaupés, que foram reprimidos pela força (Wright 1992, 2005; Hugh-Jones 1994).

Desconhece-se ainda o que acontecia no Apaporis e no Pirá-paraná naquela época. Conforme a única fonte, entre janeiro e março de 1820, Martius percorreu o baixo Japurá. Alude-se a existência do povoado de Manacaru, que provavelmente corresponde ao povoado Tabocas fundado por Wilckens, pois este era localizado entre o Miriti-paraná e o Cahuinarí. Ali moravam os Juris-tabocas. Corrobora-se também o papel dos Coretú como caçadores de escravos e se registra que o próprio Martius foi testemunha em Uarivú, um local sobre o rio Japurá perto da desembocadura do rio Puré, de “alguns *macunas* e *iupuás*, que haviam vindo rio abaixo pelo Apaporis, e permutavam por utensílios de ferro, com o principal, entrecasca de turiri pardo e branco” (Spix e Martius 1976 [1831]: 227. Meu grifo). Este depoimento parece confirmar a ideia de Vidal e Zucchi (em Wright 2005: 74) que entre 1798 e 1830 teriam surgido e se consolidado tanto o sistema de aviamento quanto uma cultura de fronteira, reflexo da estratégia de expansão do domínio luso-brasileiro em territórios que, na realidade, nunca antes contaram com essa presença permanente, como foi o caso do Apaporis. Apesar da pouca informação, é fácil supor que grupos aliados dos brasileiros faziam expedições em busca de escravos, ainda que com menor intensidade -os Makuna assinalam que os “antigos” viajavam a Manaus para trocar objetos por mercadorias¹⁰-, até elas aumentarem de novo pelas políticas imperiais. Um exemplo que corrobora esta situação no Apaporis aparece no relato de um velho tuyuka, recolhido por Koch-Grünberg em 1905, quando visitou o Tiquié pela segunda ocasião. Segundo o velho,

¹⁰ Segundo Franco (s. d.), nos relatos orais, os *Ümüa masã* (Gente de Dia) comerciavam no Brasil panelas de barro, balaios, cestos, tipitis e remos em troca de sal, facões e anzóis que levavam ao Apaporis.

quando ele era adolescente, quarenta anos antes, participou em uma guerra, na qual vários grupos (entre eles os *Buhabo ~gana*, um clã dos *Ide masã*) se juntaram contra os Yauna, e depois de atacá-los, capturaram mulheres e crianças que foram vendidos aos brancos (Koch-Grünberg 1995 [1909], T. 2: 244-245).

Tanto os *Ide masã* (Gente de Água) como seus vizinhos contam a história de um grupo de caçadores de escravos chamados *Wühana* (Assassinos) que moravam no Apaporis. Segundo os *Ide masã*, os *Wühana* eram descendentes de Sucuri de Metal (*Komehino*) e tinham laços de parentesco consanguíneo com os atuais *Heañarã* (Gente de Lenha) e *Ümüa masã* (Gente de dia), hoje em dia afins da Gente de Água, e falantes de língua makuna. Conforme as narrações¹¹, os *Wühana* eram chamados de Makuna pelos brasileiros e se dedicavam a capturar pessoas para entregá-las em troca de mercadorias. Eles construíram dois armazenes no Apaporis para guardar as mercadorias que recebiam: um deles ficava na desembocadura do Pirá-paraná (*Waiya hido*) e o outro em *Yaigohé* (Buraco de jaguar) na boca do rio Rikapuyá. Naquela época, muitos grupos que moravam no Apaporis e no Pirá sentiram-se amedrontados, com medo, fugiram e se ocultaram na floresta; algumas pessoas morreram de fome na mata. Grupos vizinhos como os Barasana, cansados dos ataques, amaldiçoaram os *Wühana*. Um dia, os brasileiros encomendaram escravos aos *Wühana*, eles não acharam ninguém e chegaram perante seus patrões com as mãos vazias. Os brasileiros chatearam-se e lhes pediram as raízes da palmeira *hota ehõma* para fabricar pólvora e assim pagarem a dívida que tinham pelas mercadorias. A primeira vez, os *Wühana* cumpriram o acordo, mas a segunda vez tiveram alguns problemas e tentaram enganar os brasileiros levando até Manaus raízes da palma de açaí. Quando os brasileiros precataram-se do engano, ficaram furiosos e decidiram fazer uma expedição para deportar os *Wühana* e cobrar, desse modo, a dívida das mercadorias que tinham lhes entregue com antecedência.

Os pajés *wühana* não predisseram o perigo do ataque iminente, os *Wühana* continuaram com sua vida normal e um dia decidiram fazer um ritual em sua maloca de *Buhekuya* no Apaporis. Um pajé *tanimuka* presente na festa teve uma visão sobre o perigo que os rodeava; avisou-lhes que os brasileiros estavam chegando para atacá-los, mas eles não acreditaram. Por isso, o *tanimuka* fugiu na escuridão da noite. De manhã, enquanto todo mundo dormia, um homem que construía o teto de sua casa enxergou

¹¹ O relato a seguir tem sido construído a partir de várias versões recolhidas com Roberto García, Maximiliano García, Arturo Makuna, Isaac Makuna e Jesús Makuna.

vários barcos brasileiros subindo o rio. Correu e acordou o dono da maloca, ele ficou contente com a chegada de seus amigos porque pensava que traziam mais mercadorias. O que os *Wühana* desconheciam era que alguns barcos brasileiros tinham subido o rio durante a noite e preparavam uma emboscada. Brotaram, de repente, muitos homens armados ao redor da maloca, entraram e começaram a repartir mercadorias. Um brasileiro ficou em pé do lado de cada *wühana*, sem importar que fosse mulher ou criança, e assim capturaram todo mundo. Somente um homem conseguiu fugir, carregando em seus braços o ralador de mandioca; no entanto, mais tarde morreu na mata. Ainda na maloca, os brasileiros estupraram todas as mulheres na frente de seus maridos e filhos. Depois levaram as pessoas até os barcos¹², os subiram a bordo, e se foram embora. Ninguém nunca mais viu os *Wühana*. Tempo depois, quando os brasileiros aperceberam que os *Ide masã* falavam uma língua similar a dos *Wühana*, começaram a chamar Makuna à Gente de Água.

Este foi o último descimento no Apaporis e, por isso, é possível localizar este evento na segunda metade do século XIX na medida em que se mencionam embarcações que subiram o rio e se diz que vários anos depois, na última década do século XIX ou na primeira do século XX, houve um rumor que falava dos *Ide masã* como os próximos a serem deportados. Provavelmente a história dos *Wühana* aconteceu em algum momento entre 1850 e 1870, o que pode ser corroborado por um relatório enviado à Assembleia Legislativa da Província do Amazonas em 1864, na qual se assinala que naquela época somente um makuna morava no Japurá, um rio praticamente deserto (Albuquerque Lacerda 1864: 32-33). O descimento dos *Wühana* é o encerramento da influência luso-brasileira na região. É um período nebuloso por causa do vazio de documentos. É fácil supor que em meados do século XX os remanescentes de vários grupos estavam refugiados nas cabeceiras dos grandes rios, enquanto as margens ficaram despovoadas até a metade do século XX. No entanto, em outras partes do Noroeste amazônico, como o rio Uaupés, a presença despótica de comerciantes e missionários, assim como também o início do primeiro auge da borracha em 1870, geraram mais abusos e novas respostas dos índios, tal como é o caso dos movimentos messiânicos e das insurreições armadas.

¹² No relato de um velho *Ümüa masã* (Franky 2004) afirma-se que a Gente de Dia foi deportada junto com os *Wühana*, seus parentes mais velhos, e que eles foram levados em um barco a vapor – segundo Tocantins (2000 em Mahecha 2004), a navegação a vapor iniciou-se no Amazonas em 1843. Na versão deste relato apresentada por Mahecha (2004: 58-59), lê-se que junto com os *Wühana* foram deportados alguns clãs Yauna.

É evidente que na primeira situação de contato, o exercício do poder colonial, primeiro português e depois brasileiro, teve uma continuidade baseada nos deslocamentos territoriais, promovidos pela concepção institucional dos descimentos, e na combinação do uso da violência e da capacidade de atração das mercadorias. Seus efeitos devastadores estenderam-se pela própria agencialidade de alguns grupos indígenas que se envolveram no tráfico de escravos, usando os canais comerciais e padrões nativos de troca e guerra para enfatizar sua diferenciação social e monopolizar as mercadorias ocidentais. A resposta dos grupos da região às incursões dos aliados dos luso-brasileiros enquadra-se dentro dos valores culturais alusivos à guerra, incluindo o internamento na floresta como forma de defesa e a exacerbação das estratégias xamânicas de combate¹³ – não é em vão que os *Barea gawa* e os *Wühana* foram objeto de maldições xamânicas que terminaram por eliminá-los. Porém, os luso-brasileiros não foram identificados como seus verdadeiros inimigos porque não houve um contato direto. Nesse sentido, mais do que pensar que foi um período de sujeição fantasma dos *Ide masã* e seus vizinhos ao poder colonial, é melhor presumir que foi uma época na qual eles estavam em pé de guerra e se conduziam pelos princípios culturais que a orientavam.

Todos estes processos decorreram numa mudança dos padrões de ocupação territorial dos grupos do baixo Apaporis e Pirá-paraná: anteriormente moravam nas margens dos rios e depois tiveram que procurar um refúgio dentro da floresta (S. Hugh Jones 1981). O poder político dos donos de maloca também aumentou porque sendo os encarregados da redistribuição, cujo modelo estaria ligado à organização de rituais, tinham o monopólio das mercadorias ocidentais agindo como intermediários e fornecedores de escravos. Eles trocavam, provavelmente, a alguns de seus dependentes ou parentes de clãs e ofícios hierarquicamente menores, toda vez que os *Ide masã* defendem que a sociedade antiga era muito mais hierarquizada (Århem 1984); existia, por exemplo, um dono de maloca que tinha serventes só para ele. Isto é consequente com a afirmação dos *Ide masã* que nas épocas antigas os grupos vizinhos sempre estavam em guerra, apesar de explicarem (hoje em dia) suas causas por competições de

¹³ Segundo Pineda (1987), as práticas de antropofagia e o uso das partes do corpo humano como troféus que os espanhóis descreveram no século XVI, eram respostas simbólicas dos índios ao estado de guerra exacerbado que estavam vivendo. Da mesma maneira, os indígenas interpretaram os cães de presa, caçadores de índios, como xamãs-jaguares espanhóis.

conhecimento xamânico¹⁴: muitos grupos e clãs desapareceram, aniquilando-se entre eles, e os sobreviventes foram assimilados por outros grupos. Os *Ide masã* afirmam que naquela época muitas pessoas se refugiavam no seu território pedindo proteção. Além disso, seus clãs maiores, hierarquicamente falando, moravam no interior da floresta, nas cabeceiras dos afluentes do igarapé Toaka, seu território tradicional. Entretanto, os clãs menores localizavam-se em Toaka porque eram os guerreiros especialistas encarregados da defesa dos maiores, detentores do conhecimento xamânico necessário para a reprodução do grupo. Em suma, poder-se-ia dizer que os *Ide masã* e seus vizinhos estavam vivendo em um regime de guerra.

Para os *Ide masã*, a guerra (*guari*) é uma força constitutiva do cosmos e pode ser achada nas malocas invisíveis dos pontos cardinais. O mundo é protegido mediante curas xamânicas para que essa força não seja desencadeada destruindo a vida humana. No entanto, eles afirmam que a guerra é boa quando se tem o conhecimento para manejá-la porque suscita trocas de mulheres, bens e rituais com outros grupos. A guerra combina ações físicas violentas com conhecimentos xamânicos que envolvem a defesa do território e das malocas, assim como a manipulação do clima e das estações do ciclo anual (Cayón 2003). Isso quer dizer que em situações extremas, como é o caso do contato colonial, as curas xamânicas podem trazer a força de guerra ao mundo, deixando todos os seres do universo predispostos ao combate. A guerra está vinculada ao xamanismo e aos princípios de reciprocidade que regulam as relações sociais, e mesmo exprimindo a negação da reciprocidade por meio dos assassinatos, os roubos de mulheres e de bens rituais, o propósito é chegar a uma troca pacífica. Nas guerras escravistas era difícil chegar a ditas trocas pela demanda de escravos; por isso, os *Barea gawa* foram interpretados como comedores de gente, isto é, onças com as quais não é possível negociar ou trocar mulheres. Era uma guerra sem fim que não conduzia a trocas matrimoniais nem de conhecimentos ou bens porque as mercadorias não tinham a capacidade de se encaixar em todos os aspectos simultaneamente, a despeito de gerar essa enorme voracidade.

À medida que os portugueses foram chegando ao Apaporis, além dos grupos aliados que eles convidaram para criar aldeias, outros grupos que moravam na região

¹⁴ Segundo Franky (2003), os Tanimuka garantem que as primeiras guerras no Apaporis ocorreram por causa do desrespeito às posses de cada grupo, e das pessoas, por um excesso de população. Para eles, as guerras aniquilaram muitos grupos e aconteceram antes da chegada dos *Ba'akaka* (os *Barea*), que terminaram de exterminar os grupos que ainda restavam.

começaram a se deslocar até os povoados dos rios Negro e Japurá para realiza trocas, o que derivou no estabelecimento de alianças com os portugueses e depois com os brasileiros. Essas alianças foram o começo de novas incursões escravistas e descimentos orientados pelos “novos aliados”. Porém, a interação desses grupos com os luso-brasileiros baseou-se na lógica da reciprocidade, segundo a qual eles ofereciam grandes quantidades de mercadorias aos índios até o ponto que a dívida somente podia ser paga com a deportação dos “novos aliados”. Contudo, é possível pensar que os ritmos da troca foram concebidos de maneiras diferentes para cada lado; os índios geralmente mantinham os laços sociais com seus sócios comerciais pensando em uma reciprocidade adiada enquanto os brancos pensavam mais em uma troca de serviços ou na compra-venda, quer dizer, numa retribuição quase imediata. O choque entre ambas as lógicas terminou por instituir os princípios do aviamento, cuja máxima expressão viria à tona anos depois na época do auge da borracha. Em decorrência destes processos, surgiram movimentos de ocupação dos territórios por parte dos grupos extintos e se produziram ajustes estruturais nas relações de parentesco e afinidade entre os segmentos de sobreviventes. O ajuste estrutural conduziu a apropriações, usurpações ou criação de novas identidades. Pressupõe-se também uma criação e constante re-atualização dos laços sociais, e uma grande flexibilidade em suas estruturas sociais, embora tivessem mantido os critérios básicos de distinção social. Essas seriam as características da primeira fase da construção da relação com os brancos.

O esplendor do látex

Durante a consolidação da Revolução Industrial surgiu um dos ciclos mais devastadores que envolveu às populações nativas da Amazônia. A borracha virou um dos motores do avanço tecnológico que sofisticou o funcionamento mecânico dos aparelhos e das fábricas. Entre 1870 e 1912, Belém e Manaus conheceram um esplendor e prosperidade que nunca antes tinham visto ainda que fosse o resultado de uma imagem distorcida de uma realidade construída sobre o sangue e sofrimento de milhões de indígenas escravizados e massacrados, e de trabalhadores pobres que migraram desde diferentes lugares do Brasil. É possível que os primeiros centros de produção, localizados no baixo e meio Amazonas, tivessem gerado um movimento inicial de comerciantes que já estavam localizados no Japurá e no rio Negro. Esse vazão foi

preenchido pelos primeiros seringueiros colombianos no início do século XX. Por isso, uma região que durante mais de dois séculos ficou sob a influência luso-brasileira, terminou em mãos colombianas.

Como já foi dito acima, a maior parte do século XIX, a Colômbia não teve interesse nas terras baixas e seus habitantes. Com a derrota do liberalismo radical instaurou-se um regime conservador em 1886, com um ideário católico e hispanista que se tornou hegemônico até 1930. Nesse contexto político, o Estado decretou a Lei 89 de 1890, "*por medio de la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada*". Entregou-se à Igreja Católica a potestade sobre a "civilização" dos indígenas e se reconheceram suas terras coletivas, ou *Resguardos* – figura jurídica criada durante a Colônia que delimitava as áreas nas quais os indígenas podiam trabalhar a terra para fins de auto-consumo e para a produção de um excedente que era pago a maneira de tributo, pelo fato de serem "homens livres" e vassalos do rei da Espanha. A ideia por trás da lei era tornar as terras coletivas em propriedade privada à medida que os indígenas fossem sendo civilizados. Desse modo, no interior do país surgiu um processo de expansão abusivo dos terra-tenentes, a divisão das terras e ao empobrecimento de muitos grupos. Não obstante, surgiu o movimento indígena, e suas reivindicações somente começaram a ser consideradas na década de 1960. Na Amazônia, como era de se esperar, as coisas aconteceram a outro ritmo, e na região do baixo Japurá, a presença missionária começou na década de 1930, sem que jamais fosse permanente no Apaporis ou no Pirá-paraná, rio que conheceu primeiro aos missionários protestantes do *Summer Institute of linguistics* (SIL) depois de 1960. O projeto "civilizador" do Estado não chegou até o Apaporis, por isso, durante as primeiras décadas do século XX, a região ficou nas mãos dos seringueiros que controlavam a mão de obra indígena.

Por volta de 1860, a Amazônia colombiana começou a ser explorada por comerciantes que desciam dos Andes e estavam interessados na extração de quina (Zárate 2000), que os brasileiros negociavam remontando o Apaporis (Llanos e Pineda 1982). Anos depois, junto com o auge da borracha, trabalhadores do interior do país dispuseram-se a se aventurar na floresta inóspita, habitada por indígenas que eles consideravam selvagens e canibais. No começo do século XX, os seringueiros colombianos controlavam o negócio no baixo Apaporis (Koch-Grünberg 1995 [1909] T. 2), especialmente Cecilio Plata, um homem extremamente cruel que foi assassinado

pelos Yauna. Em 1905, Koch-Grünberg achou vários trabalhadores de Plata e uma de suas bases na cachoeira *La Libertad*. Naquela época, as hostilidades contra os índios deixaram vários mortos dos dois bandos, fato aproveitado pelos seringueiros que iam chegando para obrigar os indígenas a trabalharem indefinidamente na extração de látex para “pagar o preço do morto” (Rodriguez e van der Hammen 1993) ou para pagar “dívidas” pendentes, derivadas do aviamento, com seus patrões mortos. Plata foi substituído por seus sócios, e assim por diante. De qualquer forma, os seringueiros conseguiram monopolizar o negócio no baixo Japurá, no Miriti-paraná e no Apaporis pela intermediação de diferentes companhias como “Espinoza, Jaramillo y Borrero”, patrocinados pela casa alemã Wesche e Cia. de Manaus, “Jaramillo, Mejía y Cia.”, “Angarita y Cia.”, e “Cabrera y Cia.” (Dominguez e Gómez 1994) que se expandiram na região, cometendo todo tipo de atrocidades contra os indígenas. Não obstante, o que aconteceu foi praticamente uma brincadeira de crianças em comparação com o que ocorreu no interflúvio dos rios Japurá e Iça entre 1900 e 1912, período do auge da exploração da borracha, quando a nefasta Casa Arana, companhia anglo-peruana, escravizou os Uitoto, Muninane, Andoke, entre outros povos, por meio de uma “cultura do terror” (Taussig 2002 [1987]) que finalizou em um verdadeiro holocausto (Pineda 2000). Arana manteve também o controle dos escravos indígenas depois de 1920, quando o primeiro auge da borracha tinha terminado na Amazônia pela eficácia produtiva das plantações na Malásia, após os ingleses terem roubado as sementes que foram plantadas no sudeste asiático.

Em 1911 houve uma tentativa para que o projeto expansionista de Arana chegasse ao Japurá; os homens da companhia invadiram *La Pedrera*, no posto de fronteira da Colômbia no rio, gerando um conflito entre a Colômbia e o Peru. Paradoxalmente, o seringueiro Oliveiro Cabrera, um ex-funcionário de Arana, fundou o acampamento Campoamor no Miriti-paraná que, ao final, terminou freando as tentativas da Casa Arana na região. Este acampamento funcionou durante vários anos, centrado na extração de borracha, balata e chiclete; com o passar do tempo converteu-se em uma grande concentração multi-étnica que reuniu indígenas de diferentes rios e povoados. Cabrera e muitos de seus capatazes se casaram com mulheres indígenas, prática comum entre os seringueiros colombianos que lhes outorgou o poder de transformar tanto os padrões de assentamento quanto os de casamento; Cabrera conformava os casais de acordo a seus interesses (van der Hammen 1992: 35). Embora no começo de seu

trabalho, Cabrera apelou ao terror e infringia punições físicas aos índios e conseguiu controlar a mão de obra até 1940, os indígenas terminaram por reconhecê-lo como um bom patrão e um bom cunhado que redistribuía mercadorias. Na década de 1920 havia poucos assentamentos no Pirá-paraná; o Apaporis estava praticamente desolado (Mc Govern 1927) porque os índios estavam refugiados na floresta sobrevivendo em estado de terror (Hugh-Jones 1981), e os poucos que moravam nas margens do rio tinham uma atitude hostil (Mc Govern 1927, Meira e Pozzobon 1999).

Na época do acampamento de Campoamor, boa parte dos *Ide masã* moravam no Popeyaká, afluente do Apaporis, território tradicional dos Letuama, seus irmãos mais velhos por parentesco mítico, e a outra parte morava no igarapé Komeña, afluente do Pira-paraná, junto com seus cunhados *Yiba masã*. A finais do século XIX, os *Ide masã* segmentaram-se por uma briga entre dois clãs, causada pelo acesso a certos instrumentos rituais. A maior parte do clã *Sairã* (“os bravos”) saiu do igarapé Toaka para viver no Komeña; entretanto, o clã *Tabotihehea* (“os de pele pigarrenta”), maiores em hierarquia, ficou em Toaka. Tempo depois, um letuama chamado *Perú* visitou os *Ide masã* e comentou com eles que os brancos iriam até Toaka para matá-los e deportá-los; por isso, fizeram-lhes o convite de morar no Popeyaká. Um pajé achou que isso tudo era uma mentira, mas a maioria de pessoas estava convicta que aconteceria, pois era um eco dos descimentos luso-brasileiros. Decidiram sair de seu território ancestral para buscar um refúgio em terras letuama. Hoje em dia, os *Ide masã* explicam que esse rumor foi o resultado de maldições xamânicas de outros grupos, derivadas de mal-entendidos ou de confrontações de guerra.

Os *Ide masã* subiram pelo Apaporis até o Popeyaká para refugiar-se e ali ficaram durante várias décadas. Segundo o censo realizado em 1928, no Popeyaká moravam 89 pessoas que foram rotuladas como Makuna, ainda que pertencessem a diferentes grupos como os *Ide masã*, Tanimuka, Yauna, *Ümüa masã* e *Heñarã*. Em outras palavras, naquela época a maioria dos ancestrais dos atuais habitantes do Apaporis e do baixo Pirá-paraná (Mahecha 2004: 65) moravam juntos no Popeyaká¹⁵. Os seringueiros ainda

¹⁵ Em 1925, o britânico William Mc Govern (1927) achou muito perto da desembocadura do Pirá-paraná uma maloca dos *Bugpumagsa*, provavelmente, segundo relatos orais, uma maloca dos *Emoa*, falantes de makuna. Dias depois achou alguns homens *bugpumagsa* em um acampamento de caça em um caminho que levava do Apaporis ao Miriti-Paraná. É possível que esses homens fossem *Ide masã* que trabalhavam para os seringueiros. O depoimento de Mc Govern é importante porque demonstra que, com a exceção da maloca *bugpumagsa*, o imenso território compreendido entre a parte baixa do Pirá e as proximidades da cachoeira *La Libertad* estava desolado.

não tinham chegado com violência às malocas para capturar trabalhadores. Com o passar do tempo, algumas pessoas do grupo resolveram trabalhar em Campoamor, chegando a acompanhar seu patrão Cabrera até Araracuara, no Japurá, com o propósito de trabalhar na abertura de um posto de apoio ao exército colombiano depois da curta guerra entre a Colômbia e o Peru em 1932. As epidemias de sarampo e gripe produziram muitas mortes. Para esse ano, um relatório dos missionários (Mora 1975) aponta que em Campoamor havia 89 makunas falantes da língua Yukuna (?) dirigidos pelo capitão Mariano, que era o dono da maloca principal dos *Ide masã* no tempo do exílio do igarapé Toaka. Cabrera conseguiu, desse modo, criar quadrilhas de trabalhadores de diversos grupos étnicos articulados pelas suas próprias lideranças. Eles, por sua vez, revezavam meses de trabalho no acampamento com a permanência temporária em suas malocas. É unicamente por este aspecto que poderia pensar-se que naquela época não houve um verdadeiro regime de escravatura. Além disso, pelo fato das cabeceiras do Popeyaká se comunicar com os afluentes do Miriti-paraná poderia pensar-se que rumor que produziu a saída dos *Ide masã* do igarapé Toaka foi o resultado de uma zelada feita pelos seringueiros, com ajuda de seus trabalhadores yukuna ou letuama, com a finalidade de aproximar a mão de obra ao acampamento Campoamor. Os seringueiros usaram várias estratégias para cooptar os índios; durante seu auge o acampamento chegou a ter perto de mil trabalhadores.

Durante esse período, o Popeyaká tornou-se um território multi-étnico, conformado por várias malocas espalhadas por seus tributários, em uma espécie de último refúgio da “vida antiga” ou de sobrevivência física porque congregou muitas pessoas de diferentes grupos, algo inusitado na história regional. Ali habitavam pessoas *ümüa masã* e *yauna*, que em 1911 moravam em um acampamento seringueiro no rio Apaporis registrado como “Yaunas e Macunas” (Franco s. d.), que já existia quando Koch-Grünberg passou em 1905. Nas primeiras décadas do século XX houve uma débacle demográfica na região que quase acabou por completo esses povoados. Na atualidade, a angústia vivida é expressa em outras dimensões, por isso, os *Ide masã* alegam que a época do exílio no Popeyaká é o momento mais crítico de sua história, toda vez que “a cultura quase se extinguiu”. Isso significa que fora o fato de terem sido obrigados a abandonar o território, não realizaram seus rituais, o conhecimento sobre Toaka não foi transmitido pelos mais velhos e quase foram assimilados pelos Letuama.

Os velhos de hoje, não obstante, nascidos no Popeyaká, recuperaram parte de seu conhecimento e poder; alguns voltaram ao Toaka e ao Pirá-paraná há 35 anos.

No começo da década de 1940, durante a segunda guerra mundial, quando os japoneses entraram em ação e dominaram o Pacífico Sul, os aliados não conseguiram obter a borracha plantada na Malásia e tiveram que voltar à fonte originária do látex. Iniciou-se um novo auge da borracha na Amazônia. No Apaporis, o novo auge fez com que um filho mestiço de Oliverio Cabrera e dois de seus genros se tornaram novos patrões¹⁶, abrindo assim as portas para a chegada de outros seringueiros. Quando o botânico Richard Shultes viajou pelo Apaporis em 1942, 1943 e 1952, enviado pelo governo americano para localizar as reservas de seringa, achou o rio despovoado (Davis 2004). Em sua última viagem, visitou o Popeyaká, onde várias crianças makuna o ajudaram a coletar plantas; essas crianças são os velhos de hoje. O segundo auge da borracha contribuiu ao deslocamento de várias famílias *Ide masã* em direção aos rios Japurá, Miriti-paraná e Apaporis, onde trabalharam sob o sistema de aviamento. Naquela época, existiam corregedores em La Pedrera, uma tímida presença do estado, e o maltrato contra a população indígena tinha sido proibido. No entanto, as mulheres continuavam sendo estupradas e os castigos ocorriam nos acampamentos, com uma crueldade menor se comparada com as práticas genocidas das décadas anteriores. Ainda assim, os seringueiros mais importantes consideravam que eles eram bons patrões. Nessa mesma época começaram as incursões dos missionários para levar, pela força, as crianças para os internatos. Toda vez que os indígenas escutavam o barulho de um motor, entravam em pânico e escondiam as crianças na mata porque pensavam que os missionários iam roubá-los para serem levados aos internatos de La Pedrera (fundado em 1934) ou do alto Miriti (criado em 1949).

Os seringueiros foram perdendo o poder de coagir os indígenas por meios violentos e se focaram em manter a mão de obra mediante as dívidas derivadas do aviamento. Como o fim da pressão violenta, os índios conseguiram certa emancipação dos patrões e começaram a trabalhar eventualmente para obter mercadorias. Quando o capitão Mariano morreu, foi substituído por Miguel Pava, um *emoa* que foi o tradutor de Mariano, e agiu como capitão e intermediário entre os seringueiros durante vários anos. Mais à frente, Roberto, filho de Mariano e dono de maloca principal dos *Ide masã*

¹⁶ Jácome Cabrera, Jose A. Uribe e Antonio Lugo.

até sua morte em 2007, se tornou capitão por pouco tempo porque decidiu voltar ao igarapé Toaka, na segunda metade da década de 1960, junto com Isaac, o jovem pajé principal do grupo. Juntos lideraram o retorno temporal à vida antiga, fazendo rituais e recuperando o poder dos *Ide masã*. Inicialmente os *Ide masã* interpretaram que os donos de maloca deviam articular as relações com os brancos. No entanto, os patrões seringueiros tinham assumido o papel da redistribuição das mercadorias, deslocando os donos das malocas que, por sua vez, continuavam controlando as labores dos trabalhadores e a redistribuição na esfera ritual. Contudo, o acesso aos bens do branco foi democratizado e a lógica de sua obtenção, por meio do aviamento, estabeleceu um sistema interno de patronagem que enfraqueceu aos donos de maloca.

Tratava-se de uma relação de trabalho que foi interpretada como uma troca e não como uma submissão forçada. A troca foi modelada a partir do elo entre o dono de maloca e seus colaboradores e dependentes, replicada no nível interétnico na relação dos tukanos (no geral) com os makús, durante suas trocas de serviços. Esse tipo de relação fundamenta-se na capacidade do dono de maloca de mobilizar as pessoas de seu grupo local na obtenção de recursos suficientes para a realização de rituais e convites a parentes ou afines. O sucesso político do dono de maloca depende da fartura de comida, coca, tabaco e bebida oferecida aos convidados e também da proteção e sustento derivados da cura que o xamã faz, associado com o dono de maloca. A recompensa dos trabalhadores é a obtenção de saúde e proteção contra as doenças. No entanto, o poder político de um dono de maloca é frágil porque seus colaboradores podem abandoná-lo em qualquer instante, originando uma fissão do grupo local. Sugiro que a mesma lógica foi aplicada aos patrões seringueiros, não somente pela redistribuição e pelos vínculos de parentesco estabelecidos por meio dos casamentos com mulheres indígenas e sua prole mestiça (com as responsabilidades e contraprestações subsequentes), mas também pelo fato de providenciarem, de outras formas, proteção e sustento.

S. Hugh Jones (1988b: 81) salienta que os Barasana, cunhados dos *Ide masã*, acreditam que as mercadorias possuem *ewa*, uma força poderosa e irresistível que os faz agir de uma forma descontrolada, contra sua vontade, causando uma sensação próxima à loucura ou a embriaguez. Além disso, os objetos manufaturados associam-se à propagação de doenças (ver Albert 1992, 2002; Buchillet 2002). Por essa razão, ao receber mercadorias dos brancos, os *Ide masã* fazem uma cura xamânica para se proteger dos componentes perigosos (*hünirise*) dos manufaturados. Como na época dos

seringueiros, as mercadorias estavam dentro de baús de madeira, os índios relacionaram esses objetos com as caixas de plumagem aonde guardam os ornamentos rituais (Rodrigues e van der Hammen 1993: 37). Os *Ide masã* garantem que as caixas de plumagem contem a vitalidade do grupo porque as penas são manifestações da força primordial do universo; no caso de serem vistas pelas crianças e mulheres antes de uma cura xamânica, produzem como acontece com as mercadorias, doenças e uma espécie de loucura. Tal como ocorre com os instrumentos sagrados, a caixa de plumagem pertence ao grupo embora ela esteja sob o cuidado dos donos de maloca. Por isso, na época da borracha, os índios desejavam os baús de madeira para guardar suas mercadorias, costume que ainda têm, mas os baús foram substituídos por grandes tonéis de plástico que geralmente pertencem ao homem dono da casa.

Por este tipo de associação, os baús e as mercadorias representavam, de forma ambivalente, vitalidade e proteção e também perigo e contaminação. Rodrigues e van der Hammen (1993) apontam que na perspectiva indígena é difícil sustentar que o acesso às mercadorias em troca de trabalho com a seringa fosse uma troca desigual porque para eles era, principalmente, uma troca simbólica que permitia ter acesso a objetos maravilhosos, como fósforos e facões. Quando terminou o segundo auge da borracha, os patrões estimularam a extração de peles exóticas, mas quando acabou na década de 1970, os velhos patrões seringueiros caíram em desgraça, do mesmo jeito ou pior do que qualquer dono de maloca incapaz de manter seu prestígio. Muitos morreram pobres, acusando os indígenas de terem feito feitiçaria para deixá-los na pobreza.

Para falar verdade, o poder dos seringueiros sobre os índios tinha diminuído significativamente depois do aumento da presença missionária e sua estratégia de fundação de internatos, pois protegeram os índios – até certo ponto - dos abusos. No entanto, ninguém fez a mesma coisa pelas crianças indígenas educadas naqueles internatos, nos quais eram vítimas de castigos como golpes e longas jornadas de trabalho. Os indígenas eram obrigados a comer alimentos interditados culturalmente e existia a proibição de falar em línguas nativas (Mahecha 2004: 71). Com toda a razão, Cabrera (2002) conclui que o impacto do trabalho missionário teve maiores consequências nas práticas indígenas do que as ações dos seringueiros. Poder-se-ia dizer que a maioria dos adultos que hoje em dia tem ao redor de 45 ou 50 anos receberam alguma formação escolar. O impacto das missões no Apaporis e no Pirá-paraná, no entanto, foi diferente ao ocorrido em regiões vizinhas como o alto rio Negro e o

Uaupés¹⁷, onde salesianos, montfortianos e javerianos atacaram a estrutura social, os rituais e as práticas culturais mediante a fundação de novas aldeias (Cabrera 2002).

O estado colombiano usou os seringueiros e missionários para ter algum tipo de presença na região com o propósito de ter o controle nas zonas de fronteira; adjudicou-se o direito ao trabalho nas terras baldias e florestas nacionais, desde começos do século XX, e se deixou em mãos da igreja católica a civilização dos “selvagens” conforme ao projeto de nação baseado em ideais hispanistas e católicos orientados à assimilação dos indígenas. O objetivo era incorporar os indígenas como mão de obra nas economias regionais, enquanto os missionários cumpriam com sua labor civilizadora. Pela pouca quantidade de missionários designados à região do Apaporis e Pirá-paraná, eles faziam viagens curtas nas quais batizavam¹⁸ as crianças e ainda tentavam levar algumas para os internatos. No Apaporis não fundaram aldeias nem internatos; no alto Pira-paraná aconteceu desde finais dos anos sessenta quando chegaram os primeiros missionários evangélicos do Instituto Linguístico de Verão. O projeto de construção da nação, desse modo, ficou na mão de poucas pessoas e ainda atingiu alguns propósitos como a definição das fronteiras territoriais e a identificação da população de territórios afastados. Durante o primeiro auge da borracha, o produto era vendido em Manaus beneficiando aos barões da borracha; entretanto, no segundo auge foi criado um sistema de transporte aéreo que levava a borracha ao interior do país e dali saía em direção aos portos marítimos para ser exportada, deixando o lucro na Colômbia.

A interação com os seringueiros enfraqueceu o poder dos donos de maloca visto que se entrou numa competição com o sistema nativo de redistribuição. Contudo, gerou-se uma série de responsabilidades e obrigações dos patrões com seus trabalhadores, especialmente com as famílias das esposas indígenas que eles tinham. Foram transformados, igualmente, os padrões de casamento pela ampliação da gama de afines que conviviam nos acampamentos seringueiros, que contavam com a presença de diversos grupos étnicos. Os seringueiros provocaram a inserção indígena no sistema mercantil, assim como também um enorme número de deslocamentos, quer que seja os índios se ocultando ou abandonando seu território para trabalhar na extração da

¹⁷ Silverwood-Cope (1990) descreve que os missionários chegavam acompanhados pelos Tukano para levar às crianças às missões, mas eles fugiam com frequência e se reencontravam com seus pais na floresta.

¹⁸ Os índios consideram que o batismo católico proporciona proteção xamânica às crianças, por isso, antigamente era um serviço solicitado a qualquer branco.

borracha. O sistema de troca, que garantiu a mão de obra nativa, foi alimentado graças às mercadorias, concebidas pelos indígenas como objetos poderosos que continham vitalidade, embora fossem perigosos. Este processo reduziu as diferenças hierárquicas internas desses grupos. Poder-se ia pensar, portanto, que durante esse período de conhecimento e convivência mais próxima, índios e brancos começaram a domesticar-se mutuamente.

No início da década de 1960, a dependência dos patrões seringueiros diminuiu. As pessoas estavam atomizadas e voltaram ao padrão de assentamentos dispersos, conformando grupos locais por meio de alianças com afins, que também estavam atomizados. Muitos dos grupos locais surgidos foram embriões das aldeias que se conformaram vinte anos depois. Algumas famílias mudaram-se perto de La Pedrera com a ideia de ficarem mais perto dos filhos que tinham nos internatos, outras ocuparam lugares no Apaporis, no Miriti-paraná e no Pirá-paraná. Outras famílias voltaram a Toaka e, junto com os parentes que moravam perto, iniciaram um período de reconstrução de suas práticas rituais e se re-apropriaram de seu território.

A Babel onomástica

Durante a época dos seringueiros, o etnônimo Makuna foi transferido de forma definitiva aos *Ide masã*. Na atualidade, eles usam e aceitam esse termo porque já virou costume serem chamados assim embora achem que é injusto. Algumas pessoas, não os antropólogos, que têm feito pesquisa entre os *Ide masã* soíam publicar que makuna é equivalente a *Wiihana* que significa “Assassinos”, tradução de pessoas de outros grupos quando se pergunta pelo significado da palavra. Eu mesmo tenho perguntado aos indígenas de rios e grupos relativamente próximos como os Bará ou os Tatuyo do rio Japú, e tenho obtido respostas idênticas. Também tenho visto no campo a indignação dos *Ide masã* quando em alguma publicação se faz referência a esse tema porque eles dizem que herdaram o termo dos *Wiihana* porque falavam línguas semelhantes, mas eles garantem que nunca foram traficantes de escravos. Uma das vantagens do etnógrafo é que pode conhecer as auto-nomeações de grupos e clãs, e pode explorar nelas, obviando as imprecisões dos etnônimos derivados do contato colonial e nesse caso, quando perguntei, obtive respostas diferentes. De forma semelhante, é difícil determinar a quais

grupos fazia referência a palavra Makuna nas fontes históricas pelas dificuldades mencionadas nas páginas anteriores.

Chama à atenção que ao procurar nas fontes do século XVIII, dentro dos grupos listados por Monteiro de Noronha e por Ribeiro de Sampaio não há referência alguma, nem próxima sequer, às palavras Makuna, Makura o Mucuna da região. Ainda que ambos os depoimentos sejam de finais da década de 1760 e começos da década de 1770, os registros mais antigos mencionam nomes muito próximos aos dos atuais clãs da Gente de Água e seus vizinhos. A primeira referência escrita conhecida é o Livro das Canoas, cuja assinatura é do dia 4 de fevereiro de 1745. Fala-se sobre “hua índia chamada Neebú da nação *Macurá* de idade de quarenta annos mães ou menos... Hum rapaz que diz ser sonbrinho de idade ao parecer de sette annos... As quaes duas pessoas sendo julgadas no refferido exame por forras, e livres de cativoiro”. Menciona-se, a seguir, que essas pessoas foram enviadas ao rio Negro pelo Capitão Major Balthazar do Rego Barboza, que teria ficado a cargo delas durante cinco anos para serem enviadas depois á aldeia de Caabû por disposição do Governador e Capitão Geral da Província de Maranhão e Grão Pará (Meira 1994:117-118 [Livro das Canoas, documento 148, folha 86]. Meu grifo). Este documento não fala das condições nem do local onde foram “resgatadas” essas pessoas. Nos registros escravistas, assinados por Belfort e Avogadri, já mencionados atrás, encontram-se vários nomes que são muito próximos ás denominações de alguns clãs e grupos atuais, isto é os Barasana e os Taiwano, assim como os da Gente de Água (ver Wright 2005: 61-70). Entre esses últimos cabe destacar *Buhëgababana*, *Bungamana* (Buhabo ~gana) e *Chirôa* ou *Xiroã* (Süroa) no caso dos clãs *Ide masã* atuais; *Gibamaxam*, *Gibamaxa*, *Ibamaçam* (Yiba masã), *Itana* (Itana), *Minâua*, *Minoua*, *Uenonigana* (Minowari ~gana), *Omamaça*, *Umamaxam*, *Umamaçãm*, *Umomaçam* (*Ümüa masã*) para os grupos relacionados, e *Duajana*, *Duexana*, *Uhiana*, *Ujana* (Wühana) para os extintos. Apesar de ser o maior listado conhecido durante o século XVIII, é curioso que não se registre nenhum nome próximo a Makuna.

O prático Ribeiro apontava em 1755 que no Apaporis moravam os Vacujás, possivelmente uma deformação de Makuna. Wilckens não fala de outro grupo com um nome similar, e Requena menciona os Mucuras. Mais adiante, Rodrigues Ferreira faz referência à conversa entre o comissionado Chermont e o chefe mukuna para fundar uma aldeia próxima à desembocadura do Apaporis, e é justamente Lobo D´Almada quem vai encontrar a maloca dos Cumacumas naquele local, águas abaixo dos

assentamentos dos Coretú em 1784. As discrepâncias entre os nomes fazem difícil uma identificação, o único que é possível extrair desses etnônimos variados é que havia, efetivamente, um grupo que mantinha relações com os portugueses e eles estavam dispostos a obedecer a seus pedidos, entre eles os aldeamentos e as capturas de escravos. Ao parecer nas últimas décadas do século XVIII e nas primeiras do XIX, o etnônimo Makuna estabilizou-se. É por isso que Spix e Martius informaram que alguns índios macunás moravam, por volta de 1820, em Fortaleza da Barra do Rio Negro, e que um deles estava ao serviço do Sr. Zani, companheiro de viagem dos naturalistas (Spix e Martius 1976 [1831: 135]). Martius encontra também uns macuná comerciando em Uarivú, e também fornece a lista de nomes mais exata para essa época dos habitantes do Apaporis, pois menciona, entre outros, aos cauiaris (Kabiyarís), aethonias (Letuamas?), *siroás* (Süroas), *macunás* (Makunas), *iucunás* (Yukunas), *iaunas* (Yaunas) e *coretus* (Coretús) (Spix e Martius 1976 [1831: 232]). Em suma, o uso do termo makuna durante o século XIX faz referência aos *Wühana* e a grupos vinculados com eles por parentesco, ou seja, os *Ümüa masã* e *Heañarã*.

Para sustentar este argumento é preciso levar em consideração o seguinte: na atualidade, algumas pessoas salientam que a língua falada pelos *Ide masã* é originária dos *Heañarã* e *Ümüa masã*, razão pela qual os membros desses grupos asseveram ser Makuna não verdadeiros ou próprios, reconhecendo que os *Ide masã* são, hoje em dia, os verdadeiros Makuna (ver Cayón 2004a, 2004b). Este é um tema que envolve muitas confusões entre os próprios indígenas e sempre é difícil de explicar. O primeiro deslocamento do etnônimo para a Gente de Água aconteceu a partir do descimento dos *Wühana*, quando foram deportadas pessoas dos *Ümüa masã* e alguns clãs Yauna. Os *Ide masã* começaram, então, a serem conhecidos como Makuna pelos brasileiros depois do descimento e por causa da semelhança linguística.

Quando Koch-Grünberg visitou o rio Tiqué em 1904 conheceu um homem *Buhágana* (*Buhabo ~gana*) que estava em companhia de um velho *Ömöa mahsá* (*Ümüa masã*) e comprovou que as duas línguas eram quase idênticas (Koch-Grünberg 1905 [1909], T. 1: 324). Um ano depois, quando percorreu a desembocadura do Pirá-paraná, e passou vários dias sem achar uma maloca ou ver pessoas, chegou a duas malocas localizadas em um ponto entre a praia *Manaitara* e a cachoeira *La Libertad*, que pertenciam aos Makuna, falantes de “*un dialecto emparentado con el Buhágana*” (Koch-Grünberg 1995 [1909], T. 2, 264). Ali encontrou alguns yauna e conheceu o

capitão José, “*para sus condiciones un hombre culto y viajado... [que] además de makúna y yaúna hablaba de corrido lingoa geral y algo de português*” (Koch-Grünberg 1995 [1909], T.2: 276). Concordo com Mahecha (2004: 62), quem identifica o capitão José com “Yusé Sapatino”, único remanescente a partir do qual descendem todos os *Ümüa masã* atuais. Segundo os depoimentos dados a esta autora, “Yuse” (José em português) nasceu em Belém do Pará e foi embora para o Apaporis que era o território de seus pais. José comerciava mercadorias em troca de tabuas de madeira extraídas pelos seus primos *Heñarã*; posteriormente, trabalhou com um seringueiro colombiano. Então, os chamados Makúna por Koch-Grünberg são os *Ümüa masã* atuais. Se recordarmos que os *Ümüa masã* foram deportados junto aos *Wühana* em algum momento entre 1850 e 1870, podemos estabelecer uma continuidade entre ambos os grupos mediante o etnônimo Makuna. Isto significa que os *Ide masã* e os Makuna são grupos diferentes, apesar das semelhanças linguísticas.

Koch-Grünberg, de fato, diferencia os Makúna dos *Buhágana*, e dá várias informações sobre clãs dos *Ide masã* embora nunca proporcione um etnônimo que os reúna. Na primeira viagem ao Tiquié, Koch-Grünberg obteve informações dos Tuyuka sobre os *Búhpú mahsá* (Gente de Zarabatana)¹⁹, um grupo selvagem que nunca tinha visto brancos e habitava no igarapé Dyí (Komeña); seus membros eram experientes fabricantes de zarabatanas e curare, e pareciam ser muito respeitados pelos Tuyuka. Dias depois Koch-Grünberg soube que os *Buhpú mahsá* se autodenominavam *Buhágana*, que hoje em dia são os *Buhabo ~gana* (“os da zarabatana”). Na sua seguinte viagem, Koch-Grünberg foi em direção das cabeceiras do Tiquié e chegou ao igarapé Yaucáca (possivelmente o primeiro igarapé Umuña, afluente do Pirá-paraná), ali conheceu os *Hógolotsöloa* (*Hogoro Süroa*, “*Süroa* borboleta”), que distinguiu dos *Tsöloa* (*Süroa*) do Komeña. Ele conheceu também pessoas dos *Tsáina* (*Sairã*, “os bravos”) e *Döamahsa* (*Roe masã*, Gente de Papagaio, clã *Yiba masã*), habitantes do Komeña, falantes da mesma língua dos *Buhágana*. Ainda que o etnólogo alemão tenha convidado os *Buhágana* para esperá-lo na desembocadura do Komeña, eles nunca chegaram e, por isso, Koch-Grünberg não conseguiu entrar nesse rio. Além do mais, o explorador tinha contratado como remador um jovem e forte *buhágana* chamado

¹⁹ Mc Govern (1927: 345) traduz *Bugpumagsa* como “Índios Zarabatana”. Além disso, indica que os remeiros e guias Eruria (Taiwano), que tentou contratar para percorrer o Pirá-paraná, desconfiaram de acompanhá-lo porque passariam pelo território habitado pelas tribos dos Abelhas e dos Vespas, grupos vizinhos hostis. Abelhas e Vespas poderiam corresponder a uma denominação atribuída aos *Yibá masã* e aos *Ide masã* pelos Taiwano e Barasana.

Bitsúka, cujo nome verdadeiro era *Bisuga*, que é o nome de um dos três irmãos dos quais descendem os membros do clã *Tabotihehea* (“os da pele pigarrenta”). Todos estes dados demonstram que no início do século XX, os *Ide masã* não eram reconhecidos genericamente como Makuna. Como durante o tempo dos seringueiros os *Ûmüia* masã foram assimilados pelos *Ide masã* (ver Cap. 2), a palavra Makuna se deslocou definitivamente para os *Ide masã* e terminou cristalizando a identificação entre os dois etnônimos na medida em que no censo do Popeyaká, e no informe missionário sobre os trabalhadores de Campoamor, encontram-se reunidos sob o mesmo rótulo.

Ao reparar os nomes nas línguas nativas, as diferenças entre os grupos são muito mais claras. Segundo os Tanimuka, a palavra *Makûrã* vem da sua língua e era usada para fazer referência aos *Wühana*; entretanto, a palavra para denominar aos *Ide masã* é *Okorã poimaha*, Gente de Água (Franky, com. per.). Nas línguas tukano da região, o sufixo *-rã* é usado para fazer referência à palavra “Gente”, a maneira alternativa de *masã* que é mais literal. Pelo que parece, a raiz *maku* vem das línguas arawak e significa “aquele que não fala a minha língua” ou “aquele que não tem relações de parentesco comigo” (Cabrera et. al. 1999) e é usada, com certa frequência, pelos grupos caçadores e coletores do Noroeste amazônico. Como os Tanimuka são provavelmente um grupo de origem arawak que se “tukanizou” (Franky 2004), é plausível que a palavra *Makûrã* aluda a um grupo que não falava uma língua próxima e que não tinha vínculos de parentesco com eles. Por isso, a indignação atual dos *Ide masã* é compreensível quando são identificados com os *Wühana* ou *Makûrã*; entretanto, hoje em dia os termos Makuna e *Ide masã* podem ser equivalentes e é por isso que a partir de agora, no texto, usarei os dois termos.

Ordenar uma fronteira eterna

Os antropólogos estrangeiros que chegaram à região ao final da década de 1960 e começos da década de 1970 (Christine e Stephen Hugh-Jones, Kaj Århem, Patrice Bidou, Thomas Langdon, etc.) encontraram os Makuna e os grupos vizinhos morando em assentamentos dispersos e não em aldeias. O processo de aldeamento no Apaporis e Pirá-paraná começou depois de 1975 e se estendeu até o começo da década de 1980, por causa da ação indigenista de antropólogos que trabalhavam na estação antropológica de La Pedrera (criada pelo Instituto Colombiano de Antropologia para realizar pesquisas de

“etnologia de resgate”, como tinha proposto Reichel-Dolmatoff). Foram eles que disseram aos índios que era necessário agrupar-se em aldeias para se defenderem dos brancos, estimularam a criação de lojas comunitárias para a obtenção dos bens ocidentais, e os estimularam a viver conforme seus costumes, sem trabalhar para os brancos. Além disso, iniciaram um programa de alfabetização em línguas indígenas, que durou muito pouco por problemas de financiamento, e que interferiu com os interesses locais de comerciantes e missionários que, em troca, desprestigiaram os pesquisadores. Segundo Mahecha (2004: 78), naquela época, a política indigenista oficial do estado, orientada pela *División de Asuntos Indígenas*, era promover a conformação de comunidades e o reconhecimento dos capitães indígenas como interlocutores legítimos perante o estado. Deste modo, a começar da década de oitenta, começou a delimitação e titulação dos diferentes *Resguardos* da região e dos processos comunitários que precisavam do reconhecimento legal dos territórios indígenas. Os primeiros passos para o reconhecimento dos direitos dos indígenas coincidiram com o auge da coca e do ouro e os índios foram se envolvendo também na pesca comercial, estabelecendo relações diretas com comerciantes, visitando ou empregando-se de forma temporal em *La Pedrera* ou na mina de ouro do rio Traíra. Essas atividades econômicas atraíram muitos indígenas e lhes permitiram conhecer e acessar a novas mercadorias como gravadores, óculos escuros, etc.

Atualmente, nas aldeias predominam as casas unifamiliares, substituindo às malocas como centro principal de moradia; no entanto, a vida ritual somente é possível na maloca. É por isso que cada comunidade tem pelo menos uma e, além disso, a distribuição das casas unifamiliares esta modelada nas divisões espaciais internas das malocas, que determinam o lugar apropriado para os “proprietários”, os “cunhados”, e os “visitantes” (ver Bidou, s. d; Correa 1996). Cada aldeia é conformada por vários segmentos de diferentes grupos visto que ela é moldada mediante a lógica dos grupos locais (Århem 2000), e sob nenhuma circunstância chega aos 200 habitantes. No Apaporis, a diferença do Pirá e do rio Uaupés e seus afluentes, poucas aldeias tem capela. Quase todas são localizadas nas margens dos rios, fato que supõe um repovoamento das margens e a saída do isolamento voluntário.

Por causa dos eventos dos últimos anos e pela ação política, as aldeias começaram a consolidar-se institucionalmente porque na maioria se fundaram escolas e postos de saúde para atendimento básico, com apoio das autoridades regionais e de

ONG's nacionais e internacionais. Nas aldeias ou "comunidades", como se diz no espanhol local, as autoridades civis são os capitães quem, até aproximadamente cinco anos atrás, sempre foram autoridades tradicionais reconhecidas. Essa tendência tem mudado e as "capitanias" têm começado a ficar nas mãos de pessoas mais novas que tem domínio do castelhano.

Em 1988, o estado, representado por Virgilio Barco Vargas, o Presidente da República da Colômbia, entregou os títulos do Resguardo Yaigojé-Apaporis a Isaac Makuna, o xamã principal do grupo, que foi capitão desde 1973 até 2000. Ele foi indicado pelos padres católicos com o propósito por trás de separá-lo das obrigações rituais de seu território. No entanto, seu prestígio como xamã respeitado não foi afetado. Ele teve que agir como interlocutor político, função do dono da maloca principal. A sobreposição de cargos criou problemas internos, mas rendeu frutos no nível político: Isaac conseguiu garantir a posse do Resguardo de mãos do próprio Presidente, o "dono de maloca" dos colombianos. Certamente, seu trabalho xamânico de encher a cuia de fertilidade²⁰ dos brancos na cachoeira *La Libertad* –lugar de origem do universo makuna e de todos os seres- teve o resultado esperado quando um deles, o dono de maloca colombiano, levou os títulos que garantiam a posse do território e, portanto, a posse de sua vitalidade, seguindo de forma análoga as trocas rituais entre donos de maloca. Não obstante, a posse física do território comum dos grupos da região ainda não foi completada porque logo depois que as atividades mineiras destruíram alguns pilares da Maloca-Cosmos no rio Traíra (Århem 1998b), foi fundada um município que não pode ser incluído no Resguardo. Ao mesmo tempo, os limites do Resguardo excluem partes importantes do território tradicional makuna, aparte daqueles territórios que eles não podem acessar devido à fronteira com o Brasil.

Atualmente, a situação de contato com os brancos está fundamentada no processo de ordenamento territorial, às dinâmicas de interação com a sociedade regional (comerciantes, religiosos), e à presença do estado e das ONG's derivada das políticas da nova Constituição. No final da década de 1980, o estado colombiano deu início a uma série de reformas orientadas à inserção do país na economia mundial, seguindo os postulados neoliberais predominantes na perspectiva capitalista ocidental. A descentralização do estado e o fortalecimento da participação cidadã dentro do sistema

²⁰ No xamanismo makuna, os pajés têm a obrigação de encher as cuias de fertilidade de todos os seres para garantir sua reprodução e manter, assim, boas relações sociais.

democrático foram os eixos das reformas registradas na Constituição de 1991. A Constituição reconheceu, entre outros aspectos, o caráter pluriétnico e multicultural da Nação colombiana, e os indígenas passaram a serem cidadãos com igualdade de direitos e deveres, mas com o reconhecimento de direitos especiais como a autonomia de suas formas organizativas e seus territórios, conforme seus usos e costumes. Decretou-se a criação das *Entidades Territoriales Indígenas* (ETI's), definidas como “*una división político-administrativa de la República (art. 286) con autonomía administrativa y política dentro de los límites de la Constitución y la Ley (art 1 y 287), habitada por población indígena y que se gobierna por autoridades propias (art 287:1), que asume las competencias que le corresponden (art 287:2, y 330), que puede establecer los recursos y los tributos necesarios para el cumplimiento de sus funciones (art 287:3) y que participa de las rentas nacionales*” (Sánchez, Roldán e Sánchez 1993: 70-71). No entanto, ainda hoje, a lei que as regulamenta todavia não foi aprovada pelo Congresso da República.

Apesar da importância do reconhecimento dos direitos indígenas, as intenções não são tão bem intencionadas. A Constituição (artigos 329 e 330) assinala também que a conformação das ETI's deve ser feita conforme às disposições da *Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial*, e as autoridades indígenas devem planejar em seus territórios as políticas, os planes e programas de desenvolvimento econômico e social “*en armonía con el Plan Nacional de Desarrollo*” (Rojas 2002: 341). As ETI's, na verdade, são uma parte das políticas de descentralização do estado que buscam privilegiar as potencialidades econômicas das regiões e sua auto-manutenção para aliviar a carga do estado central. Esta é uma tendência mundial que pretende identificar as vantagens comparativas de uma região para que ela possa conquistar mercados no contexto de uma economia globalizada (Vieco 2000). O ordenamento territorial, então, faz parte do *Plan de Desarrollo de la Nación*, e seu propósito fundamental é fazer um inventário dos recursos naturais e suas potencialidades produtivas e não estimular o exercício dos direitos constitucionais reconhecidos aos índios.

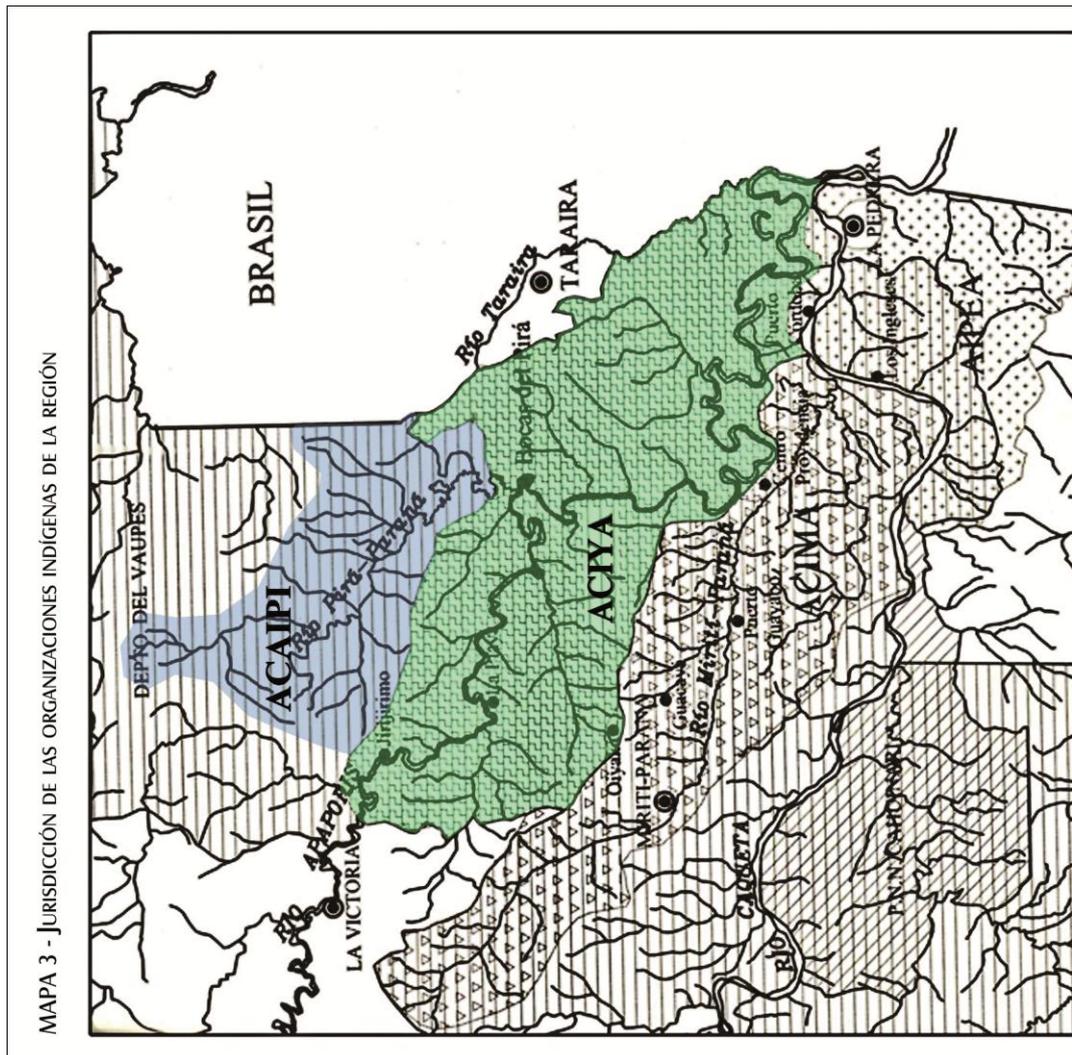
Por meio da criação de instituições e programas, desde 1993, o estado incluiu dentro do *Plan de Desarrollo* uma política ambiental centrada no desenvolvimento sustentável das áreas biodiversas (Ministerio del Medio Ambiente 2000). Estas áreas incluem tanto os Parques Naturais Nacionais e as diferentes modalidades de reservas de fauna e flora, quanto os territórios indígenas legalmente constituídos; ambas as figuras

jurídicas são inalienáveis, imprescritíveis e inembargáveis. Porém, elas podem ter diferentes aplicações, conflituosas inclusive, porque se sobrepõem quando, por exemplo, a jurisdição de uma entidade estatal entra em contradição com a autonomia indígena consagrada na Constituição.

O processo de ordenamento territorial é uma dinâmica que envolve a toda a nação e não é exclusivo dos territórios indígenas, pois envolve municípios e *departamentos* (estados). O Estado, de fato, pressupõe que antes de entrarem em vigência as ETI's, o ordenamento territorial indígena deve ser incluído no plano de desenvolvimento do município no qual o Resguardo está inscrito (Rojas 2002). Na visão do estado, o ordenamento territorial indígena é um plano de desenvolvimento, ainda que tenha o eufemístico nome de *Plan Integral de Vida*, documento que deve ser apresentado obrigatoriamente ao *Departamento Nacional de Planeación*.

A partir de 1990 os indígenas associaram-se criando organizações locais chamadas *Asociaciones de Autoridades Tradicionales Indígenas* (AATI's) para enfrentar as novas formas de relação com os brancos (Fundación Gaia Amazonas 2000b). Em 1993 criou-se ACIYA (*Asociación de Capitanes Indígenas del Yaigojé-Apaporis*), uma organização indígena local do Apaporis e, em 1905, se constituiu ACAIPI (*Asociación de Capitanes Indígenas del Pirá-paraná*). Mesmo vizinhas, na atualidade, ambas as organizações tem jurisdições e problemas diferentes. O resguardo Yaigojé-Apaporis tem 1'200.000 hectares e 17 aldeias com uma população total de 1.140 habitantes aproximadamente, segundo a informação correspondente ao ano 2000 (Fundación Gaia Amazonas 2000a). Nas aldeias predominam membros dos grupos Makuna, Tanimuka, Letuama, Yuhup-Makú y Kabiyaí.

ACAIPI tem jurisdições sobre 5.400 km² do Grande Resguardo do Uaupés, com uma população aproximada de 1.400 habitantes que moram em 13 aldeias e 39 malocas próximas que pertencem aos Makuna, Yuhup-makú, Tatuyo, Barasana, Bará, Taiwano e Karapana (ACAIPI 2008). Enquanto ACIYA abrange um único Resguardo e tem relação com o *departamento* do Amazonas, ACAIPI deve se articular com outras organizações locais que ocupam o mesmo Resguardo e tem vínculos com o *departamento* do Uaupés (ver Mapa 3). Cada *departamento* tem políticas e mecanismos diferentes para atender aos pedidos de educação e saúde, o que dificulta o estabelecimento de acordos que beneficiem toda a região.



As situações no Apaporis e no Pirá são um pouco diferentes respeito à conformação étnica e isso influi na ação política. No Pirá, todos os grupos são tukano orientais, com exceção dos Yuhup-makú – que, de qualquer forma, estiveram relacionados com os tukano- enquanto, no Resguardo Yaigojé-Apaporis há grupos das famílias linguísticas Tukano oriental, Arawak e Makú-puinave. Contudo, todos estes povos partilham segmentos míticos, limites cósmicos e o ritual de jurupari, assim como também uma estrutura social semelhante baseada na filiação patrilinear e a exogamia. Porém, unificar posições a esse respeito é difícil porque estes povos se diferenciam por características especiais e não todos tiveram relações sociais frequentes no passado. Isso quer dizer que não todos os Makuna fazem parte de um único Resguardo ou de uma mesma organização, fenômeno que também acontece com os membros de outros grupos. Esta situação contrasta com a própria concepção nativa que supõe que a totalidade de um grupo deve morar no mesmo território que foi entregue pelos demiurgos no final da criação com o propósito de agir conjuntamente e ter uma intensa

vida ritual. É claro que a composição étnica é resultado do processo histórico da região, descrito acima. Neste sentido, o ordenamento territorial é uma continuação da colonização e é, simultaneamente, o começo de uma nova fase da relação entre índios e brancos, cujos resultados são imprevisíveis até agora. Os Makuna ainda não decidiram voltar a morar juntos no igarapé Toaka. Apesar da existência de uma pequena vertente tradicionalista, a maioria prefere viver nas aldeias e ter acesso aos serviços que fornecem os brancos.

Não vou entrar em detalhes sobre o processo de ordenamento territorial porque já fiz isso em outros lugares (ver Cayón e Turbay 2005; Cayón 2009a), mas vou explicar rapidamente algumas questões. Assessorados pela *Fundación Gaia-Amazonas*, os indígenas entregaram as propostas de ordenamento territorial ao estado, junto com os mapas de seus territórios. Ainda não receberam uma resposta do estado que procura, mais uma vez, colocar obstáculos como é a recente exigência de sistemas penais próprios. As propostas de ordenamento territorial ressaltam, ao nível discursivo, a conexão entre os indígenas e a natureza, na qual eles assumem algumas representações ecológicas para legitimar a posse de seus territórios e o direito a administrá-los. Ao mesmo tempo, buscam encaixar o modelo produtivo nas ideias de desenvolvimento sustentável. Apesar dos Makuna terem ganhado um espaço político importante no campo de suas reivindicações, ao assumirem tais representações ecológicas e reduzir suas diferenças identitárias, têm sido obrigados também a apresentar-se de uma forma homogênea. O ordenamento territorial é interpretado como uma nova obrigação imposta pelos brancos (estado, ONG assessora, etc.) na qual a troca não é clara porque as relações pessoais que ela envolve não são evidentes na atualidade. Parece que os brancos não pudessem estabelecer relações sociais adequadas com os Makuna. A partir da Constituição de 1991, o estado dá às organizações indígenas um dinheiro que vem das rendas da nação, chamado de transferências. Este dinheiro é usado nos projetos comunitários de infraestrutura (construção de escolas, compra de materiais didáticos, abertura de caminhos, compra de motores, etc.), na manutenção da organização indígena, no pagamento de professores, promotores de saúde e membros da organização local, o que gera a exclusão de muitos habitantes das aldeias. É por isso que depois de muitas reclamações, os xamãs e os cantores-bailadores recebem uma remuneração, o que implica que outras pessoas não possam receber esse tipo de lucro. Por ser uma troca que beneficia a alguns e exclui a outros, os processos de diferenciação social têm se

incrementado, dando maior poder político local aos novos especialistas que ocupam posições ligadas à interação com os brancos, deixando de lado politicamente a algumas autoridades tradicionais. Além disso, usar o dinheiro que fornece o estado para construir escolas não faz muito sentido para eles porque, no final das contas, a escola é uma imposição do próprio estado. Neste sentido, por irônico que pareça, para eles foi muito mais vantajosa a interação com os seringueiros, visto que seus padrões estabeleciam laços sociais e trocas. Hoje em dia, muitos homens makuna asseveram que a escola é muito pior do que o tempo dos acampamentos seringueiros porque a educação ataca a mentalidade indígena, enquanto a espoliação seringueira aproveitou a exploração de sua força física.

O processo civilizador colheu vários frutos. Os limites das divisões político-administrativas têm criado divisões internas. Existem vários Resguardos nos quais moram segmentos de um mesmo grupo; acontece também que aldeias de um mesmo Resguardo, mas que moram do lado oposto do Apaporis –atual fronteira entre dois *departamentos* com jurisdições diferentes- e pertencem a um *departamento* específico (Amazonas ou Uaupés), recebem melhores serviços médicos que as aldeias localizadas na outra margem e, portanto, em outro *departamento*. Este tipo de situação decorre em novas possibilidades identitárias, pois as pessoas podem se identificar como pertencendo a qualquer *departamento*, Resguardo ou organização local. Estas formas de identificação convivem com as identidades étnicas básicas das relações sociais na região e transcendem as divisões criadas pelos brancos. A categoria *hoa masã* (“gente da mata”) apareceu recentemente, é usada pelos jovens escolarizados de forma pejorativa para fazer referência às pessoas que não tem estudado ou se dedicam a atividades relacionadas com a vida antiga. Esta designação pejorativa demonstra um ideal de ser índio perante os brancos, do qual se afastam aquelas pessoas que acessam ao conhecimento do branco, o que nos faz incursionar nos caminhos dos indigenismo (Ramos 1998).

Nesse contexto, não é ingênuo e sim muito interessante, o fato que o nome do Resguardo seja Yaigojé (Buraco de onça) visto que naquele lugar ficava um dos armazenes que controlavam os *Wiihana*. É possível pensar que seja concebido como um lugar emblemático do contato, pois ali foram distribuídas mercadorias em troca de escravos. O nome do Resguardo, que é uma forma organizativa externa e imposta,

evoca conceitualmente o local onde se armazenavam as mercadorias que todos queriam, mas que eram trocadas pelos escravos que os brancos “devoravam”.

Poder-se-ia afirmar que, na perspectiva makuna, existe uma continuidade histórica e lógica para entender e se relacionar com os brancos. A persistência da visão makuna do mundo, apesar das vicissitudes do contato interétnico, é resultado tanto da robustez do xamanismo, sua associação com a estrutura ritual e seus especialistas, quanto da contundência das práticas orientadas ao manejo do mundo que são parte da vida cotidiana e refletem a flexibilidade e a capacidade de incorporar mudanças a partir de sua própria lógica. Dita lógica está ancorada em uma epistemologia focada nos processos de fertilidade do mundo, como veremos a seguir. Contudo, isto não quer dizer que algumas coisas não tenham sido alteradas em outras dimensões. Os ajustes na estrutura social implicaram a eliminação dos guerreiros especialistas, a diminuição do poder dos donos de maloca e a ampliação das trocas matrimoniais com grupos com os que não tinham relação no passado. As dinâmicas de ocupação do território passaram por processos sucessivos: desde a concentração do grupo no território tradicional, passando pela estratégia de proteção assumida durante a época das incursões escravistas –que levou os clãs maiores a morar nas cabeceiras deixando os guerreiros nas periferias para protegê-los-, a posterior segmentação do grupo na qual a maior parte do clã *Sairã* foi morar com seus cunhados no igarapé Komeña, o abandono de Toaka pelo rumor da chegada dos braços, o exílio com os Letuama e outros grupos no rio Popeyaká, os trabalhos nos acampamentos da borracha, depois o reagrupamento relativo no Apaporis e a tentativa de voltar a Toaka até, finalmente, o início da formação de aldeias e sua consolidação mediante a titulação local e o atual processo de ordenamento territorial.

Os processos históricos têm uma influência fundamental na vida makuna, o que se reflete em uma série de problemas contemporâneos desde a perspectiva cultural. A localização atual das aldeias que, de modo geral, não corresponde aos padrões tradicionais de distribuição territorial, demonstra que em muitos casos falta o conhecimento xamânico para manejar com exatidão a fertilidade de um lugar porque as aldeias ficam no território de um grupo extinto. A permanência de populações que ultrapassam a média do tamanho de um grupo local gera uma grande pressão e faz que as pessoas tenham que se deslocar a distâncias maiores para obter seu sustento diário. Diminui-se também a disponibilidade de peixe para outras aldeias porque as populações localizadas águas abaixo obstaculizam a piracema. A presença de novos especialistas e

lideranças surgidas pelo contato com a sociedade dominante (professores, auxiliares de saúde e membros da organização indígena) têm transtornado as pautas de diferenciação social e os canais de redistribuição, que já tinham sido alterados pelo acesso indiferenciado às mercadorias ocidentais desde a época da borracha, o que por sua vez tem reforçado o prestígio dos especialistas rituais deixando-os, pelo visto, em uma esfera diferente, desligada de certas obrigações econômicas ainda que mais focada no nível religioso: terreno propício para o surgimento de movimentos messiânicos.

Isso tudo tem introduzido a noção de desordem do mundo que se reflete na fissão dos segmentos dos grupos e em algumas alterações das percepções sobre a identidade: a pertença à determinada aldeia, Resguardo ou associação indígena começa a ser uma variável de identificação. A divisão interna por clãs tem se transtornado porque os segmentos têm se dispersado, outros têm sido assimilados por grupos de aliados e parentes, e alguns têm se deslocado a lugares distantes do seu território tradicional. No entanto, acredito que dentro de sua estrutura social existe um mecanismo de segmentação social que abrange a assimilação dos afines ou dos remanescentes de grupos consanguíneos.

O contato interétnico foi elaborado a partir da epistemologia makuna, sua teoria do mundo, e enfatizou, sobretudo, no xamanismo. A guerra, a assimilação das mercadorias, a titulação do Resguardo e a proposta de ordenamento territorial não pressupõem somente interpretações xamânicas, mas também ações xamânicas orientadas à domesticação, assimilação e neutralização dos braços. Nesse sentido, poder-se-ia pensar que, para os Makuna, a guerra com os brancos ainda não acabou, mesmo que hoje eles ajam de uma forma diferente. Na atualidade eles assumem as propostas do estado como uma forma de violência, o que não é outra coisa que a continuidade de uma relação social que tem essa característica como um dos seus alicerces. Por isso, os Makuna usam o termo *heteña* (pessoas com as quais se troca) para fazer referência aos brancos. Esse termo também implica distância social, violência potencial e a semente da transformação em afins, ou seja, em um sistema de troca mais ou menos definitivo que pode eliminar boa parte da tendência ao conflito.

A história do contato não é esquecida e reflete os traços de comportamento dos novos seres, os brancos, que foram encaixados dentro da teoria makuna do mundo. Ainda até hoje, é latente o temor à deportação, prova do impacto causado pelas políticas

luso-brasileiras centradas nos descimentos porquanto em 1999, como eco do passado, correu o rumor que a guerrilha das FARC chegaria às aldeias para levar com eles todo mundo. Apavorados, muitos indígenas fugiram e se esconderam na floresta durante alguns dias (Mahecha 2004). A presença guerrilheira na região nunca tem sido permanente e, até agora, não houve enfrentamentos como o exército, fato que é interpretado pelos makuna como resultado da proteção eficaz do território graças às curas xamânicas. Contudo, a reação das pessoas ante o boato evidencia seus temores mais profundos, tão intensos quantos os dos brancos que acreditavam que eles eram canibais e, por isso, os submeteram violentamente, mas também revelam seus mecanismos de sobrevivência. A luta persiste por outros meios e eles estão preparados para encarar dois desafios próximos: a possível mudança nas políticas indigenistas da Colômbia caso se consolide um projeto de governo de ultradireita, e a administração conjunta com o estado de boa parte do território visto que o ano 2009 o Resguardo Yaigojé-Apaporis foi declarado Parque Natural Nacional, na tentativa de protegê-lo perante a chegada de uma empresa multinacional canadense que pretende explorar ouro no rio Traíra e suas redondezas, no contexto da euforia mineira dos últimos anos na Colômbia. O branco, como sempre, está disposto a deixar marcas indeléveis no mundo dos índios.

CAPÍTULO 2

UNIDADES COSMOPRODUTORAS

Uma manhã, há uns 40 anos, um jovem xamã makuna derramou uma cuia de coca em pó nas águas de uma pequena lagoa em igarapé Toaka e entrou nela para buscar as flautas sagradas dos *Ide masã*. Havia tranquilidade porque era um desses momentos do ano em que os patrões seringueiros deixavam os trabalhadores regressarem às malocas. Sem presa, examinou a lagoa palmo a palmo, mas não encontrou nada. De repente, foi tomado por uma enorme tristeza e uma desolação absoluta. Sentiu muita vontade de chorar porque, sem as flautas, a Gente de Água estava condenada a extinção. Apertando os dentes, conteve as lágrimas, pois sabia que não podia chorar, assim tivera a claridade nesse momento de que era o fim iminente de seu grupo. Buscou a canoa e regressou à maloca onde o esperavam seus primos e irmãos, pois a nova geração de jovens estava pensando em reorganizar o grupo depois de tantos anos de exílio no rio Popeyaká e tinham como plano regressar a igarapé Toaka, seu território ancestral. Expectantes, seus parentes esperavam notícias. Depois de descansar um pouco na rede, de talvez comer algo, de talvez pensar nas palavras adequadas, mas com a segurança de ter que controlar a imensa dor que o dominava, sentou-se no lado masculino da maloca, comeu um pouco de coca, igual aos outros homens presentes, mordeu os lábios para conter as lágrimas, falou baixo para que não o escutassem as mulheres e as crianças, e comunicou a seus parentes que as flautas sagradas não estavam na lagoa. Um silêncio frio e devastador percorreu a maloca, e uma dor petrificante se apoderou de todos. Ainda falaram e trataram de se darem forças, ninguém sabia o que fazer. Todos sentiram o fim de sua vida e de seu próprio grupo. De nada valia saber que poderiam sobreviver fisicamente, pois o que se estava acabando era uma forma de vida, um poder existente desde a origem mesmo do mundo que durante gerações imemoráveis definiu aos *Ide masã*. Sem esse poder, era o fim da Gente de Água.

De pronto, um homem presente, um poderoso xamã *heñarã*, quebrou o silêncio e disse: “Desde que eu exista, o grupo de meus cunhados não se pode acabar. Eu vou recuperar as flautas”. Dias depois, todos os homens que estavam naquele dia se dirigiram à lagoa. Procuraram de novo, e não encontraram nada. Enquanto isso, o xamã *heñarã* estava se comunicando, através de seu pensamento, com o lugar de origem das

flautas. Oferecia coca e tratava de convencer os espíritos onças que habitavam dentro das flautas de regressarem a esta dimensão. Os espíritos onças se haviam afastado deste mundo porque seus proprietários os deixaram abandonados. E era certo, pois por causa do exílio ninguém havia usado as flautas nos rituais de iniciação durante décadas. Os espíritos estavam irritados e desconfiavam regressar, pois diziam que ninguém os cuidaria. O xamã *heñarã* lhes assegurou que já havia um novo xamã jovem que os manteria e lhes ofereceria coca e tabaco. Reticentes, os espíritos abriram uma breve brecha para seu retorno a esta dimensão. O pajé *heñarã* começou a dizer ao pajé makuna que estavam de regresso, ou seja, que estavam se materializando de novo e que agarrara as flautas, mas o jovem pajé makuna não via nada e também sentia medo de que os espíritos o increpavam com violência pelo abandono de seus antepassados e se vingaram com ele. Com a angústia própria de tão completa operação xamânica, o *heñarã* queria que o makuna recebesse as flautas-espíritos com suas próprias mãos e, pelo momento de dúvida do jovem pajé makuna, começou a dizer que os espíritos iriam embora definitivamente; então, sem vacilar, o xamã *heñarã* agarrou as flautas e as trouxe de volta. Ao examinar todas as flautas, perceberam que um par estava completamente destruído e outro estava seriamente deteriorado. Ainda que mais frágeis e com seu poder um pouco debilitado, os *Ide masã* respiraram aliviados e felizes, pois acabavam de assegurar sua sobrevivência. Como agradecimento, os espíritos deram ao pajé *heñarã* um banco de ouro que ele, se ainda vive, usa para se sentar na dimensão invisível do mundo, porque nesta, com a humildade de quem se conhece dono de um dom inalcançável, sempre se senta no solo.

Ouvi esta história muitíssimas vezes e conheço ou conheci a maioria dos protagonistas. O jovem pajé, Isaac, converteu-se no xamã mais poderoso dos Makuna, e provavelmente de toda a região, com uma fama que se estende muito mais além das fronteiras do universo makuna, como pode se ver quando ele visita as capitais departamentais e as pessoas, indígenas ou não, aproximam-se para lhe pedir curas até para ganhar a loteria. Todos os narradores coincidem com o fato de que este foi o momento mais dramático da história recente dos Makuna. Sempre se percebe certa sensação de terem se salvado de uma extinção iminente e quando se pergunta sobre este fecho, a resposta é que, em si, a sobrevivência física não garante a continuidade do grupo; em outras palavras, pelo fato de que se tenham filhos que herdarão a filiação do

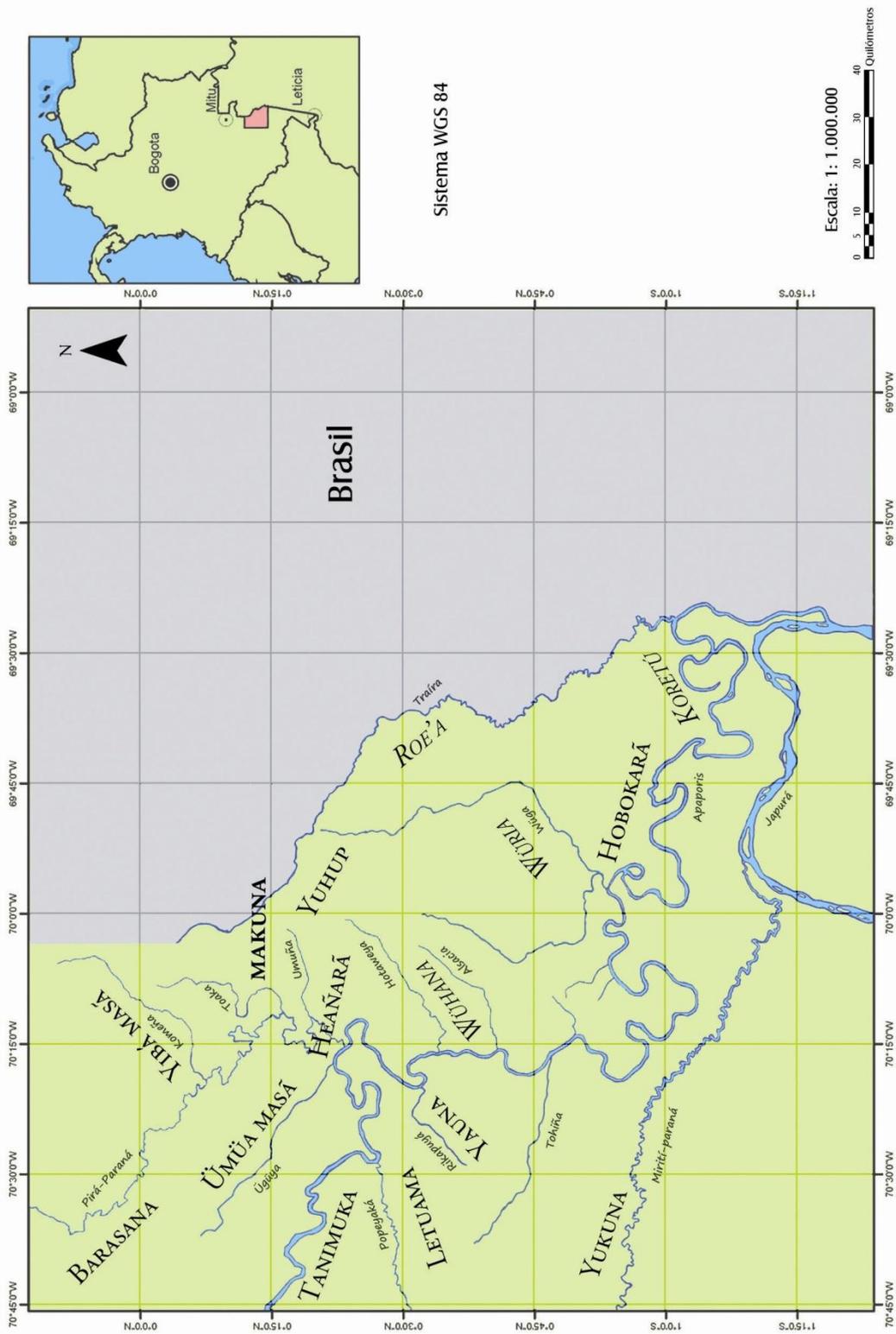
pai, e esta seja Makuna, não significa que na realidade os descendentes sejam Makuna em um sentido mais profundo.

Como pode ser assim, se as regras de transmissão da filiação são claras e não mudam? As explicações mais importantes que os Makuna dão sobre parentesco estão postas em outros pontos que ainda não temos percebido? Os antropólogos têm a tendência de esquecer as ênfases nativas quando examinamos os sistemas de parentesco? Perguntas desse tipo me levam a pensar, com os anos, que a maneira em que os Makuna e seus vizinhos concebem seu sistema de parentesco tem elementos mais abstratos e que as relações de consanguinidade e aliança são derivações de algo que está mais além do plano sociológico, em que a reprodução social não é o fim último. É frequente ver nas análises antropológicas que as concepções mais amplas do universo e seus seres são uma espécie de projeção do sistema de parentesco, o qual termina sendo a base da planilha mental destes grupos. Mas também se pode pensar que é ao contrário, o que são planos interdependentes que se constroem e definem mutuamente. Seguindo a sugestão de Viveiro de Castro (1986, 1992), quem nos mostra que a sociologia se completa em outros planos, como a cosmologia, pretendo explicar quem são os Makuna, assim como alguns mecanismos de articulação dos grupos e a maneira como se concebem as unidades sociais na região do Pirá-paraná e baixo Apaporis. No entanto, a explicação contida neste capítulo é apenas um ponto de partida, posto que a complexidade dos elementos envolvidos ultrapassa as unidades sociais e requerem um exame mais profundo de outras questões que trataremos nos capítulos posteriores.

El modelo Tukano oriental

O processo histórico descrito no capítulo anterior configurou o atual sistema regional (ver Mapa 4). Dos grupos sobreviventes, os Tanimuka, Letuama, Yauna, Kabiyaquí, Yuhup, *Ümüa masã* e *Hobokará* têm seus territórios tradicionais em porções do Apaporis e seus afluentes, enquanto que os *Ide masã*, *Heañarã*, Barasana, *Yibá masã*, Taiwano, Bará, Tatuyo e Karapana os têm no Pirá e seus tributários. Nesse sentido, o Apaporis aparece como uma espécie de coluna vertebral ou eixo no qual convergem os territórios destes povos. Dentro deste sistema regional, os *Ide masã* desempenham um papel fundamental que articula aos grupos do Apaporis com os do

MAPA 4 - TERRITORIOS ANCESTRALES DE LOS GRUPOS DE LA REGIÓN (sobrevivientes y extintos)

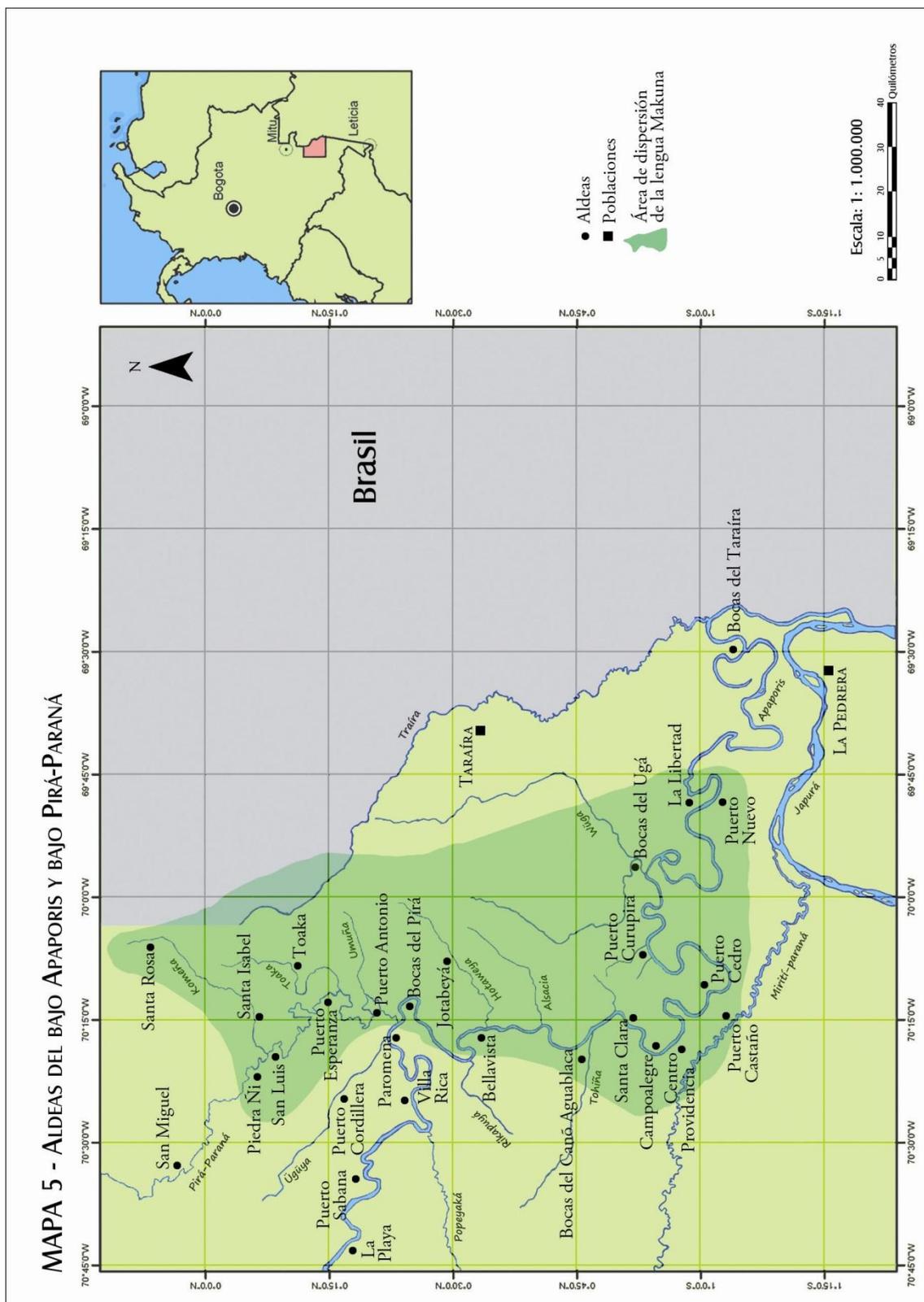


Pirá-paraná, não só pelas redes de intercambio matrimonial senão pelo vigor de seu xamanismo e vida ritual, e por seu peso político nas organizações locais. A conformação étnica do sistema regional se completou em razão dos diferentes auges extrativistas que passaram pela região e pela ampliação dos laços de aliança matrimonial. Isto levou não apenas a que membros de todos os grupos citados vivam na área do baixo Apaporis, senão também pessoas de regiões e grupos mais distantes como os Carijona, Cubeo, Matapí, Yukuna, Miranã, Pirá-tapuyo, Puinave, Tuyuka, Tukano, Desana, e Wanano (ver Franky 2004). Isto implica, entre outras coisas, conflitos em vários níveis (uso de recursos, lugares de assentamento, poderes xamânicos estrangeiros, etc.), mas também certa dependência das pessoas de outros lugares ao xamanismo e conhecimento dos grupos proprietários dos territórios da região. Estas situações mostram que, ainda que o sistema regional seja aberto e fluido em função dos intercâmbios de mulheres, bens e serviços rituais, também tem certas restrições porque funciona a partir das lógicas xamânicas e territoriais dos grupos mais fortes no Apaporis e baixo Pirá, neste caso os Makuna e os Tanimuka.

Algumas pessoas de outros grupos dizem que os Makuna são como os “gringos” porque estão se expandindo por todas as partes, o que é relativamente certo desde a perspectiva da dispersão espacial de sua língua e de seu xamanismo dentro de um território amplo na qual vivem pessoas de muitos outros povos. Dita dispersão especial se sobrepõe, em grande medida e como veremos adiante, com os limites de seu universo. Por agora, posso adiantar que praticamente todas as aldeias do Apaporis localizadas entre a cachoeira de La Libertad e Bocas do Pirá¹, assim como as do Pirá entre Porto Antonio e Pedra Ñi², têm o makuna como o idioma mais importante (ver Mapa 5). Na atualidade, pode-se ver que o baixo Apaporis foi “makunizado”: línguas como o yuhup, o tanimuka e o letuama sofreram mudanças em sua estrutura gramatical pela influência do makuna (Mahecha 2004, Franky 2004), os Yauna quase não falam seu idioma senão o Makuna, igual aos segmentos de grupos provenientes de outras partes como os Puinave, Tukano e Karapana. No baixo Pirá-paraná sucede algo similar, e no rio Komeña o makuna substituiu a língua dos *Yibá masã*. Curiosamente, existe uma

¹ As aldeias desta parte do rio são: A Liberdade, Porto Novo, Bocas do Ugá, Curupira, Porto Cedro, Centro Providência, Campoalegre, Santa Clara, Bocas do cano Águabranca, Bellavista, Jotabeyá e Bocas do Pirá.

² As aldeias do Pirá são: Porto Antonio, Toaka, Porto Esperança, São Luis, Santa Isabel, Santa Rosa e Pedra Ñi.



variação dialetal entre os *Ide masã* do Komeña e os do baixo Pirá e Apaporis, já que ambos dizem não se entenderem por completo porque a língua dos *Yibá masã* alterou a

musicalidade da forma de falar o makuna no Komeña e acrescentou palavras e expressões diferentes.

Esta dispersão geográfica da língua makuna mostra um mosaico regional mais complexo e aponta para a reflexão de alguns pontos fundamentais do modelo de estrutura social dos grupos Tukano oriental. Tem que ressaltar que a organização social destes grupos tem sido bastante estudada, em especial por Århem (1981, 1989, 2000b), Chermela (1993), Cabalzar (1995, 2000, 2008), Correa (1996), Goldman (1968 [1963], 2004), C. Hugh-Jones (1979), S. Hugh-Jones (1993, 1995), Jackson (1983) e Reichel-Dolmatoff (1986 [1968]). Ainda que haja diferenças de ênfases nos enfoques e existem alguns problemas recorrentes para definir as unidades sociais ou a relevância do papel da aliança em comparação a filiação, podem-se extrair alguns traços mais gerais.

De acordo com o modelo, cada grupo Tukano está formado por clãs exogâmicos (*sibs* para alguns autores) de filiação patrilinear que descendem de um antepassado mítico, a maioria das vezes uma Sucuri ancestral. Os clãs estão hierarquizados e especializados, relacionando-se entre si com os termos “irmão mais velho” (*senior*) ou “irmão mais novo” (*junior*), de acordo com a ordem de nascimento mítico determinado pela parte do corpo da Sucuri ancestral da qual se originaram, a qual também define os padrões de distribuição territorial, já que se supõe que o clã maior deve localizar-se idealmente na desembocadura do rio, enquanto o clã menor deve assentar-se nas cabeceiras. Segundo o modelo ideal (C. Hugh-Jones, 1979), os clãs que nasceram da cabeça são os donos de maloca, os do pescoço são cantores-dançarinos, os do meio são guerreiros, os seguintes são xamãs e os da cauda são trabalhadores ou serventes. Supõe-se que os membros de cada clã devem cumprir com a especialidade atribuída; no entanto, este modelo ideal não se cumpre na prática pois, na realidade, uma pessoa pode ter qualquer profissão independente do clã. De todas as maneiras se tende a considerar que o indivíduo que tenha a especialidade do clã pode ser mais efetivo no desempenho de seus trabalhos. Também se supõe que cada clã deve habitar uma maloca.

Além disso, outros grupos são classificados como consanguíneos já que estão vinculados por parentesco mitológico, o qual conserva a distinção irmão mais velho/mais novo e proíbe o matrimônio entre si. Estes grupos formam fratrias que, diferente das dos grupos Arawak da região (Wright, 2005), não tem uma denominação particular, não habitam territórios específicos nem contíguos e seus membros falam

línguas diferentes. Para o caso Makuna, determinada fratria estaria composta hoje em dia pelos Letuama, seus irmãos mais velhos, os Tuyuka, Bará e Karapana como irmãos mais novos, e os Taiwano, classificados como *hako makü* (“filhos de mãe”).

A terminologia de parentesco é uma variante do tipo dravidiano e por ela se classifica todas as demais pessoas do universo social, excetuando-se os brancos, em duas categorias fundamentais na geração de qualquer ego (G0): consanguíneos (irmãos mais velhos/ irmãos mais novos) e afins (cunhados). Também existe a categoria *hako makü* ou *hako ria* (“filhos de mãe”), a qual, de acordo com Cabalzar (1995), reforça o caráter patrilinear do sistema, já que é uma forma diferenciada de denominar os primos paralelos matrilineares (MZCh) sem associá-los aos *siblings*, como acontece no caso dos primos paralelos patrilineares (FBCh). Este termo pode se expandir a alguns grupos exogâmicos que compartilhem um mesmo grupo de esposas potenciais (sem ser consanguíneos mitológicos), portanto têm proibido o matrimônio entre si, e ao mesmo tempo pode fazer referência aos irmãos uterinos filhos de pais de diferentes grupos. A terminologia de parentesco permite ao indivíduo saber com quem pode ou não se casar potencialmente, ou seja, indica o caráter prescritivo da aliança matrimonial no sentido em que é obrigatório se casar com aqueles indivíduos classificados como afins (Needham *apud*. Dumont, 1975: 134).

O padrão de residência é patri/virilocal, a norma que regula todos os intercâmbios matrimoniais é, idealmente, a exogamia linguística e em ocasiões se apresentam matrimônios poligâmicos. O matrimônio preferencial é entre primos cruzados bilaterais (FZCh/MBCh) que devem realizar um intercâmbio recíproco e direto de irmãs, ainda que com relação a totalidade de um grupo exogâmico existem certos grupos e clãs com os que o matrimônio também é preferencial. A repetição de alianças matrimoniais entre grupos gera grandes vínculos de solidariedade e, portanto, esses afins preferenciais são considerados aliados, diferenciando-se assim dos afins potenciais e daqueles com os que se estão estabelecendo novas alianças. Isto é importante porque permite uma variedade de matrimônios por “obséquo” entre aliados no qual as mulheres podem ser “pagas” em gerações posteriores dentro de um sistema de trocas postergado que os assegura a continuidade da aliança. Quando um homem não tem opções de intercambiar alguma irmã real ou classificatória pode recorrer ao rapto, que geralmente concluirá com uma nova relação de aliança com o grupo da mulher.

Vale a pena ressaltar que a grande maioria dos diferentes trabalhos sobre a estrutura social tukano foram realizados a partir de dados coletados entre fins da década de sessenta e começo dos oitenta, quando a diferença de hoje praticamente não existiam aldeias e as pessoas viviam em malocas dispersas. Este fato não invalida alguns elementos fundamentais do modelo, apenas os ressalta, enquanto que outros devem ser repensados a luz da situação contemporânea. A predominância de uma ideologia patrilinear que destaca uma ancestralidade comum e os laços agnáticos, a especialização ideal dos clãs, a diferença hierárquica entre a posição de nascimento dos germanos e os clãs, a exogamia como regra geral dos matrimônios e a importância das relações com os afins mais próximos são pontos fundamentais, cujas relações podem se aprofundar um pouco mais. Mas a norma de residência patri/virilocal, a exogamia linguística e a definição das unidades exogâmicas são elementos discutíveis. Com isto não estou falando da discrepância normal entre o modelo ideal nativo e a “realidade sociológica” ou de alterações no modelo pela intensificação do contato interétnico, mas sim da importância de relativizar o “modelo ideal” tukano para caracterizar como se organizam os grupos e as aldeias, para finalmente entender a lógica nativa de explicar e pensar as unidades sociais, pois os Makuna se interessam muito menos em parentesco que os antropólogos. Como é impossível analisar os diferentes aspectos em separado, primeiro me concentrei nas formas nativas de pensar as unidades sociais e logo mostrarei como operam as aldeias. Para isso, pretendo construir um argumento a partir do uso de “casa” dado por S. Hugh-Jones para os Tukano o qual explicarei um pouco mais adiante.

Os netos de Sucuri de Água: filiação e exogamia

Uma das principais dificuldades para definir as unidades exogâmicas entre os Tukano orientais está relacionada com o princípio de exogamia linguística. Sorensen (1967) e Jackson (1983) identificam um grupo linguístico com uma unidade exogâmica, em que a regra geral do matrimônio seria a de se casar com um indivíduo de um grupo de língua diferente. Embora seja certo que este princípio pareça aplicável a alguns grupos Tukano orientais, há exceções notáveis, entre elas os Cubeo (Goldman 1968[1963]) e os Makuna (Århem 1981). Para os Cubeo existiriam fratrias falantes da mesma língua que se casam entre si, e para os Makuna haveria duas categorias frátricas que intercambiam esposas e falam uma única língua. Isto sem contar outras situações

como as dos Barasana e Taiwano, que são afins e falantes praticamente da mesma língua, os Tariana que adotaram o tukano como seu idioma, ou alguns segmentos de clãs Bará que falam tatuyo no igarapé Japú. Em anos recentes, Århem (2002) e S. Hugh-Jones (2004) têm chamado a atenção para recorrer às classificações locais para definir os grupos exogâmicos, minimizando a importância da correspondência entre exogamia e identidade linguística. Nessa direção, a língua é tão somente um elemento a ser levado em conta e que se integra com outros, como o de ter uma maloca de origem comum, a descendência de uma Sucuri ancestral específica, a posse de certos instrumentos e elementos rituais, a posse de um território, entre outros.

Na etnografia regional também é difícil caracterizar os limites de cada unidade exogâmica. Na realidade, cada autor define a composição destes grupos de diferentes maneiras: Goldman (1968 [1963]) afirma que a tribo está constituída por fratrias e estas por *sibs* que falam um mesmo idioma. C. Hugh-Jones (1979) afirma que, segundo estabelece o modelo ideal, a especialização hierárquica dentro de um mesmo *sib* forma um grupo exógamo simples que se articula com outros quatro formando uma unidade estrutural ou grupo exógamo composto que se associa com outros grupos semelhantes que habitam em territórios não contíguos e que formam uma fratria. Jackson (1983) sugere que a associação de *sibs* compõe um agregado linguístico (que seriam grupos exógamos simples e compostos para C. Hugh-Jones) e que vários deles (com línguas diferentes) constituem uma frátria no mesmo sentido que o da C. Hugh-Jones. Århem (1981) afirma que os *sibs* formam segmentos frátricos e estes se integram em categorias frátricas (que correspondem aos grupos exógamos de C. Hugh-Jones), que por sua vez, constituem um grupo linguístico. Chernela (1993) afirma que o grupo linguístico está composto de vários *sibs*, por sua vez conformados por grupos locais, e que os primeiros habitam certas partes do rio segundo sua posição hierárquica. Correa (1996) disse que várias linhagens conformam clãs vinculados por consanguinidade, por filiação, que em conjunto reconstroem o corpo da respectiva Sucuri ancestral sendo uma unidade exogâmica; esta se integra por consanguinidade mítica com outras e formam uma fratria ou grande unidade exogâmica.

Esta variedade de interpretações enfatiza no reforço de uma ideologia patrilinear. Mas para poder adentrarmos nestes domínios, devemos levar em conta as noções próprias de filiação e território, e por isso que me distancio da caracterização de Århem (1981) sobre os Makuna, a qual se remete as informações dos membros da Gente de

Água e seus cunhados que habitam no rio Komeña. Nesse sentido, meus dados provenientes dos *Ide masã* e seus cunhados do baixo Pirá-paraná e Apaporis, que em essência são os mesmos grupos, mas vistos por segmentos e pessoas diferentes, servem como contraste e complemento do minucioso trabalho Århem. Segundo este autor, os Makuna estão divididos em duas categorias frátricas denominadas *Ide masã* (Gente de Água) e *Yibá masã* (Gente da Terra), que se casam entre si. Por sua vez, cada uma destas categorias está composta por diferentes segmentos frátricos associados, formados por *sibs*, entre os quais está proibido o matrimônio.

Na argumentação de Århem, na categoria frátrica dos *Ide masã* se encontram os seguintes *sibs* ordenados hierarquicamente: *Siroa masã*, *Buhabungana*, *Tabotihehea*, *Saina*, *Hogoro Siroa* e *Ümüa masã*. Nesta categoria frátrica, há dois segmentos, um formado pelos *Buhabungana*, *Tabotihehea* e *Saina*, que se auto-reconhecem, como os *Ide masã* descendentes de Sucuri de Água, e o outro segmento pelos *Siroa* e *Hogoro Siroa*, descendentes de *Bareoka ühü* (Dono da comida); os *Ümüa masã* descendem de *Ümüahiro* (Sucuri de Dia) e não tem outro *sib* associado. Segundo os informantes *Saina* de Århem, os *Siroa* são os chefes especialistas (*ühara*), os *Saina* são os guerreiros (*guamara*) e os *Ümüa masã* são os serventes (*hosa*). Por sua parte, na categoria frátrica dos *Yibá masã* os *sibs* são: *Yiba masã*, *Roe masã*, *Heañara*, *Hemoa masã*, *Minowaringana*, *Seara masã*. Os *Yiba* e os *Roe* formam um segmento frátrico, enquanto que os *Hemoa* e *Heañara* formam outro. Os *Yiba* são os chefes, os *Hemoa* são os xamãs e os *Seara* são os serventess. Assim, a exogamia só se daria no nível da categoria frátrica e não ao nível do grupo, desviando-se da norma de exogamia linguística tukano oriental por circunstâncias históricas. No entanto, desde a perspectiva dos Makuna do Pirá e do Apaporis, essas categorias são grupos diferentes que se consideram como cunhados tradicionais.

As principais distinções nativas para classificar aos diferentes grupos estão relacionadas com a descendência de um ancestral comum, uma maloca de nascimento, um território próprio, uns instrumentos de jurupari com poderes xamânicos, a posse de certas danças rituais, cantos, tipos de curas e poderes xamânicos, narrativas míticas, e variedades específicas de mandioca, tabaco, coca e árvores frutíferas, entre outras coisas. Vendo as coisas dessa perspectiva, a organização dos *sibs* citados acima, que prefiro chamar de clãs porque a maioria deles remete a um ancestral mítico particular, é bastante diferente. E pelo mesmo fato continua difícil a classificação das unidades

sociais, ainda creio que a maneira como as explicarei se faz mais compreensível. Por isso, primeiro localizarei a origem e vínculo dos grupos principais do sistema regional e depois me concentrarei nos *Ide masã*.

Tabela 1

Categorias fráticas dos Makuna segundo Århem (1981)

Gente da Água <i>Ide masã</i>	Gente da Terra <i>Yiba masã</i>
<i>Siroa</i>	<i>Yibá masã</i>
<i>Buhabungana</i>	<i>Roe masã</i>
<i>Tabotihehea</i>	<i>Heañara</i>
<i>Saina</i>	<i>Hemoa masã</i>
<i>Hogoro Siroa</i>	<i>Minowaringana</i>
<i>Ümüa masã</i>	<i>Seara masã</i>

Na origem dos tempos existiam diferentes seres que poderíamos denominar como “humanidade primordial”. Nela existiam os *hino riã* (netos de Sucuri) deste mundo, *yai masã* (gente onça) que eram canibais, outros *hino riã* também canibais e os *gã yai riã* (netos da águia onça) que acabavam com tudo o que encontravam e não deixavam nada. Sobre a gente originada pelos *hino riã* canibais não tenho nenhum dado, mas possivelmente se referem a grupos mais distantes como os Witoto ou Muinane, ou talvez aos Tukano ocidentais. Dentro dos *yai masã* estão os Tanimuka, *Hobokarã*, Yauna, Kabiyaári e Yukuna com quem as relações originais são mais distantes e, às vezes, de inimizade. Os descendentes de *gã yai* são alguns brancos como os colombianos e os peruanos, cuja cor de pele se deriva das plumas brancas da águia

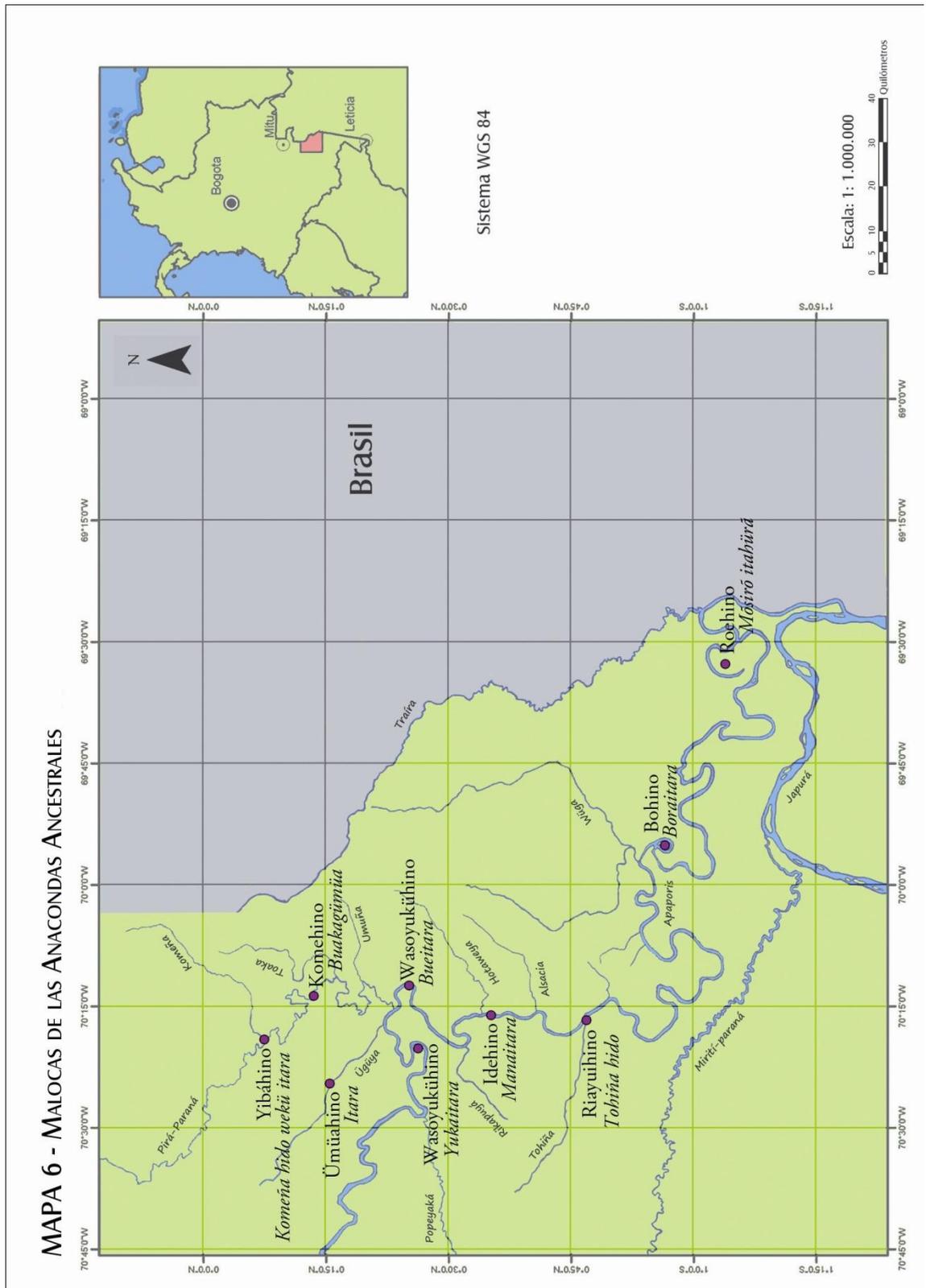
onça, ser mitológico exilado para as serras próximas a Bogotá pelos demiurgos, e cujos descendentes ficaram como *heteña* (gente com a qual se trocam as coisas). Dentro dos *hino riã* se encontram alguns dos grupos do Pirá e o Apaporis e os brasileiros.

Estes *hino riã* começam a se formar antes da porta d'água (*Ide sohe*), o começo do mundo. Em primeiro lugar está *Rünihino* (“Sucuri fabricante de objetos”), quem sabia fazer todos os objetos de metal dos brancos e quem começou a receber comida. Através de *Ãmõpaisanu*³, às vezes referido como *Ãmõhino* (Sucuri *Ãmõ*), é o ancestral dos brasileiros, concebidos como os irmãos mais velhos desse conjunto pois receberam as primeiras variedades de mandioca chamadas *yupará rükü* (mandioca do Pará?) e *mihi rükü* (mandioca de açáí), por isso, os brasileiros são vistos como *Rünihino bare oka ühü* (donos da comida *Rünihino*) e apesar de serem brancos, eles comem e bebem o suco de frutas silvestres como o açáí e o buriti igual aos indígenas.

Na porta d'água, localizada na desembocadura do Amazonas e concebida como a primeira *masã yuhiri wi* (maloca do despertar ou do nascimento da gente), origem de todos os grupos e do universo, nasce *Buyawasu*⁴, Sucuri primordial que é o pai das Sucuris ancestrais. Ele tem sua maloca em *Manakarú* (também chamada *Riabiki sánirõ*), uma ilha que fica no Solimões ou próximo a bocana do Japurá. Os filhos de *Buyawasu* são: *Roehino* (Sucuri Traíra), ancestral dos extintos *Roea* (Traíras), que vive em *Mõsirõ itahura* (Lagoa de grilo), um antigo meandro próximo à desembocadura do Apaporis; *Bohino* (Sucuri *Bo*), ancestral dos extintos *Wúria*, que vive em *Boraitara*, outro antigo meandro do Apaporis águas acima da cachoeira de La Libertad; *Riayuhino* (Sucuri Jararaca), ancestral dos Letuama (*Letuarã*) que vive próximo à desembocadura do rio *Tohiña* (igarapé Água Branca) no Apaporis; *Idehino* (Sucuri de Água) o ancestral da Gente de Água, que vive em *Manaitara* ou *Manuitara*, uma praia abaixo de uma cachoeira no Apaporis; *Wasoyukühino* (Sucuri de Turiri), que não teve nenhum grupo como descendente, mas que raptou mulheres da maioria dos grupos para deixar a seus filhos como donos de alguns lugares sagrados, e que vive em *Bue itara* (Lago de enguia) e em *Yuka itara* (Lago de urubú), ambos localizados sobre o Apaporis (ver Mapa 6). Os quatro grupos descendentes destas Sucuris ancestrais se consideram como

³ Junto a *Ãmõpaisanu* também se menciona a *Patricio gawa* (“estrangeiroPatricio”) como ancestral dos brancos (*gawa*). Como na língua makuna não existe a consoante “p”, penso que *Ãmõpaisanu* pode ser uma adaptação do português *o meu paisano*.

⁴ Talvez *Buyawasu* seja uma adaptação makuna da palavra *Boia açu* (Cobra grande) do Nheengatú, nome recorrente para várias anacondas mitológicas em vários lugares do Amazonas e seus afluentes.



uma grande família. Compartem uma mesma ancestralidade, e por isso podemos pensá-los como uma fratria, a mais ampla unidade exogâmica para a Gente de Água apesar de

que hoje em dia existam alguns matrimônios eventuais entre os Letuama e os Makuna. De acordo com a maioria das pessoas com as quais falei, as conexões entre estas quatro Sucuris parecem ser unânimes, ainda que sempre me chamou a atenção o fato de que falar sobre as Sucuris era muito difícil porque não há nenhuma história que se refira exatamente a elas. Daí que em vários pontos haja contradições nos dados.

Cada um desses grupos nasceu com uma língua e um território específico, do mesmo modo que com certas posses particulares. Os *Roea*, cujo nome próprio era *Kotobuku*, tiveram como território o rio Traíra (*Roeya*), se consideravam como pais de comida (*bare haküa*) e donos de maloca (*ühara*), e receberam amido ou goma de mandioca e tabaco de traíra (*roe müno*). O território dos *Würia* era o rio *Wüga*, se consideravam também como *ühara* e donos de comida, receberam goma de mandioca, a dança de máscaras de *Boraitara* e a dança de beiju (*nahü basa*), que hoje em dia pertence aos *Ide masã*. Os Letuama, cujo nome próprio é *Bi* (Rato) tem como território tradicional o igarapé Água branca e o rio Popeyaká (*Ñioña*), se consideram grandes cantores-dançarinos (*bayaroa*), receberam as danças de peixe (*wai basa*) e embaúba (*wakü basa*), e o amido de abacaxi (*sena bede*) como a base de seu conhecimento. Os *Ide masã*, cujo nome próprio é *Buyayukua*, tem como território o igarapé Toaka, se consideram grandes xamãs (*kümua*) e receberam a agricultura em geral, a dança máscaras de *Manaitara*, a dança da fruta *wasomisi* (*wasomisi basa*), a dança grande ou velha (*basa büküü*), e a ayahuasca como a base de seu conhecimento. Os territórios tradicionais destes grupos não são contíguos, ainda que fosse possível uma comunicação relativamente fácil pelas cabeceiras, principalmente entre os *Roea*, *Würia* e *Ide masã*, o qual facilitava no passado os convites e participações em diferentes atividades como rituais e guerras.

Se virmos com atenção, as malocas destas Sucuris ancestrais, que ao mesmo tempo são malocas do despertar ou do nascimento da gente (*masã yuhiri wiri*), ficam sobre o Apaporis e seguem uma ordem de nascimento águas acima a partir da desembocadura deste rio. Por isso, neste nível, o critério para definir a ordem de maioridade entre estes grupos é a localização no rio de lugares onde ficam as malocas de nascimento dos grupos: os *Roea* eram *bai mesã* (irmãos mais velhos) e os *Ide masã* são *kia mesã* (irmãos mais novos). Ainda que não seja igual, este fato encontra uma forte ressonância com o modelo ideal de distribuição espacial dos *sibs*, descrito por C.

Hugh-Jones (1979), no sentido de que a localização sobre o rio mostra a ordem de maioridade e as especializações sociais, mas neste caso funcionando no nível da fratria.

Esta categoria exogâmica mais ampla se estende a outros grupos com os quais os Makuna supostamente não se casam e ao tempo não supõe uma ancestralidade comum. As Sucuris ancestrais dos Tuyuka, Taiwano, Bará e Karapana estão relacionadas com Sucuri de Água, uma vez que se entra no Pirá-paraná. Algumas pessoas dizem que *Gütāhino* (Sucuri de Pedra), ancestral dos Tuyuka (*Rokahana*), é irmão mais novo de Sucuri de Água, enquanto que outras sustentam que tanto a Sucuri de Pedra como *Waihino* (Sucuri Peixe), ancestral dos Bará (*Wai masã*), *Ükohino*⁵ (Sucuri Remédio)⁶, ancestral dos Taiwano (*Eduria*), e os Karapana (*Mütea*) são uma espécie de derivações do poder xamânico de Sucuri de Água. Estas Sucuris ancestrais parecem não ter um ancestral comum que as vincule, ou se há, é desconhecido para os Makuna, pois asseguram que estas Sucuris chegaram do Uaupés, e por isso tiveram que se relacionar com o *Idehino* para poder se estabelecer no entorno do Pirá. Como os *Ide masã* se consideram o grupo mais velho deste rio, os outros tiveram que se relacionar com o poder xamânico dos Makuna, emanado de seu ancestral *Idehino*, para poder se assentar no Pirá. Por isso, as relações entre esses grupos se criaram por associação e não por ancestralidade comum (ver Quadro 1). Tal associação de grupos gera termos de parentesco por consanguinidade e cria proibições matrimoniais, ainda que pareçam ser mais laxas na atualidade.

No caso dos grupos classificados como cunhados ocorre algo similar. Os *Yibá masã*⁷ são descendentes de *Yibá*, um personagem mítico relacionado com os animais de caça, mas diferenciado dos Makú. Nos tempos primeiros, *Yibá* e sua gente não tinham agricultura e se alimentavam de frutas silvestres. *Yibá* raptou *Yawira*, a filha da Sucuri de Água, e foi por meio dela que a agricultura apareceu na terra. Como ela não vivia

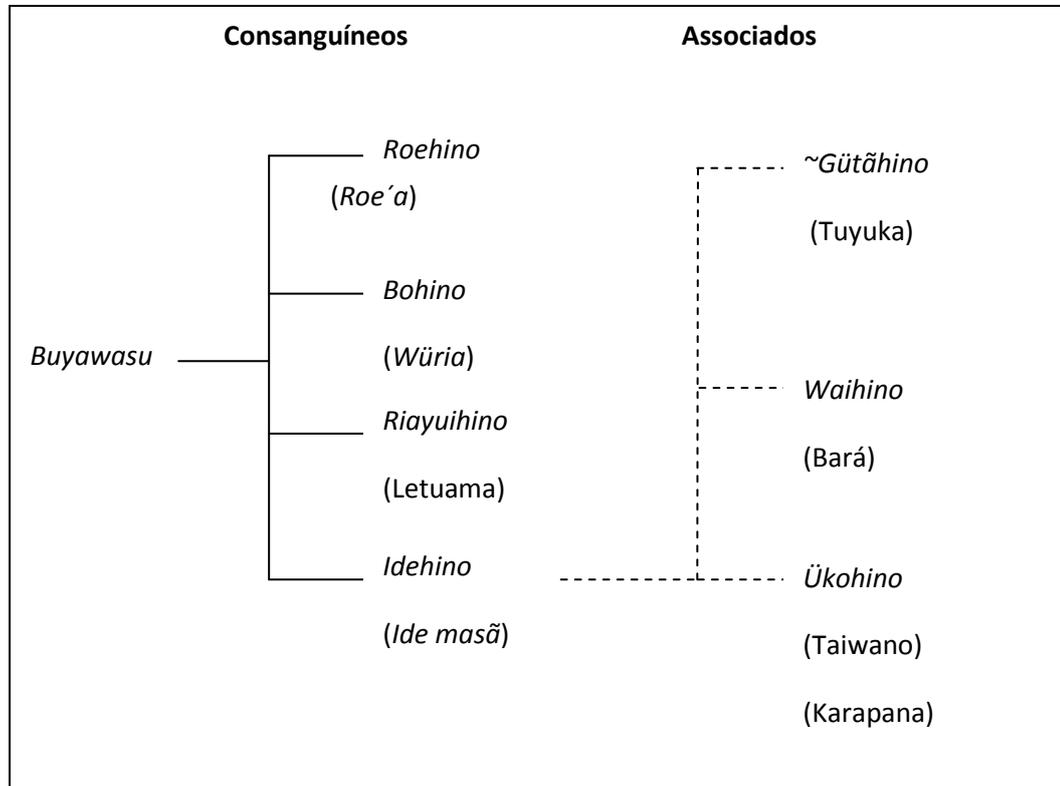
⁵ Os Makuna asseveram que *Waihino* vive em *Hoaya* (igarapé Cabelo) e *Gütāhino* em *Gütaweya* (igarapé Pedra) ambos os rios no Uaupés.

⁶ Algumas pessoas traduzem *ükohino* para o espanhol como Anaconda Chundul. O chundul é o nome regional dado a uma variedade de plantas que tem o poder de criar fascinação. Por exemplo, há uma classe de chundul para pescar e outra para produzir fascinação entre as pessoas, muitas vezes usada como vingança por uma recusa amorosa.

⁷ Em um sentido amplo, para os *Ide masã*, o termo *Yibá masã* (*Yehpa mahsa*, em outras línguas tukano) é genérico, pois além de ter um sentido restrito para falar de um grupo específico de cunhados, também faz referência à maioria de grupos do Uaupés como os Tukano, Desana ou Siriano. Um jovem pajé makuna me explicou que dizer *Yibá masã* era como dizer “colombiano”, já que se podia falar de muita gente que é diferente entre si (neste caso projetado as diferenças regionais), mas que faz parte de um mesmo conjunto.

Quadro 1

Relações entre as Sucuris ancestrais dos grupos consanguíneos



confortavelmente com *Yibá*, porque não existia a “verdadeira” comida – e também não podia ter relações sexuais com ele, porque o pênis de *Yibá* era de animal posto que ele não era exatamente um humano completo –, Sucuri de Água entregou a agricultura a seu genro por intermédio de sua filha. Em uma visita a *Manaitara*, *Yibá* entrou no quarto exclusivo de Sucuri de Água e esta o devorou; então, para que não morresse foi vomitado por *Idehino* e o foi entregue *wawe* (camisa ou pele) de sucuri: aí se converteu em *Yibãhino* (Sucuri *Yibá*) para poder se converter em ancestral de um grupo. Para algumas pessoas, *Yibãhino* vive em *Goya* (igarapé Flor), nas cabeceiras do rio *Komeña*, e para outros vive em *Minia wiga* (Ninho de pássaros) no *Apaporis* próximo a *Manaitara*, mas a casa de nascimento dos *Yibá masã* é *Komeña hido weküa idiro* (“bebedouro de antas” da boca do *Komeña*), também denominado *Yuta itara* (Lago de algodão). Há outras Sucuris ancestrais relacionadas com *Yibá*, ainda que não seja claro se são consanguíneas ou associadas, mas que fazem parte da mesma fratria:

Mamarihino (Sucuri Pintada) é o ancestral dos Barasana (*Hanerã*) e *Menihino* (Sucuri *Meni*) é o ancestral dos Tatuyo (*Süna*). Entre eles, os *Yibá masã* são os irmãos mais velhos e se consideram muito próximos aos Barasana.

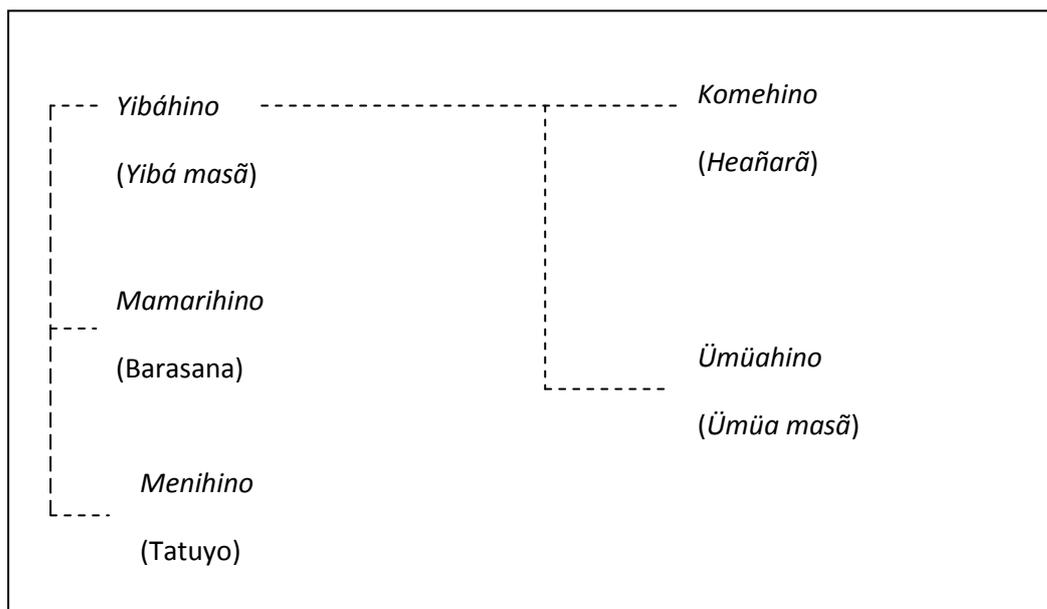
Segundo a Gente de Água, outras sucuris apareceram no mundo e se converteram em ancestrais de alguns grupos. No começo dos tempos chegou uma sucuri com “língua de português” e se instalou na cachoeira de *Koro*, sobre o Pirá, onde fez uma vila. Ali haveria tudo o que têm os brancos, como escopetas, lanternas, carros etc., mas como os *Ayawa*, os demiurgos, não queriam que houvesse brancos no território para que não matassem os indígenas, mostraram as flautas de jurupari ao português e o transformaram em *Komehino* (Sucuri de Metal), o ancestral dos *Heñarã* (Gente de Lenha). *Komehino* vive em *Büakagümüa*, um morro do Pirá-paraná, a maloca de nascimento deste grupo. Considera-se que, na origem, a Gente de Lenha era quase igual aos brancos, mas ao serem transformados se converteram em indígenas; por isso, Sucuri de Metal foi relacionado como irmão mais velho de *Ümüahino* (Sucuri de Dia), o ancestral dos *Ümüa masã* (Gente de Dia), que vive em *Itara* (Lago), um lugar entre igarapé Guariba e o Pirá, a casa de nascimento deste grupo. Estes dois grupos, aos serem convertidos em cunhados dos *Ide masã*, começaram a se relacionar com os *Yibá masã* como irmãos mais novos. De novo, a lógica que liga os grupos não passa necessariamente pela consanguinidade ancestral, mas sim pela de associação. As relações entre as diferentes Sucuris ancestrais mostram a conexões entre todos os grupos do Pirá-paraná e seu entorno no Apaporis (ver Quadro 2) desde a perspectiva dos *Ide masã*.

A semelhança da distribuição espacial das malocas das Sucuris ancestrais relacionadas por consanguinidade mítica com os Makuna no Apaporis, as Sucuris das que se originam os cunhados mais próximos vivem no Pirá-paraná e seus arredores. Em outras palavras, as relações de consanguinidade mítica dos *Ide masã* se expressam espacialmente no Apaporis e as de afinidade o fazem no Pirá-paraná, enquanto que para os *Yibá masã* é invertido, é como o reflexo de um espelho, pois para eles a consanguinidade mítica se expressa no Pirá e a afinidade no Apaporis. Se expressarmos isto de maneira gráfica tendo os rios como eixos, ao ver o quadro da perspectiva de um grupo diferente ao que tomamos como referência, neste caso os *Ide masã*, podemos ver que os únicos intercambiáveis de posição são os termos “consanguinidade” e

“afinidade”. Isto mostra que no plano conceitual as relações sociais estão também inscritas no espaço (ver Quadro 3).

Quadro 2

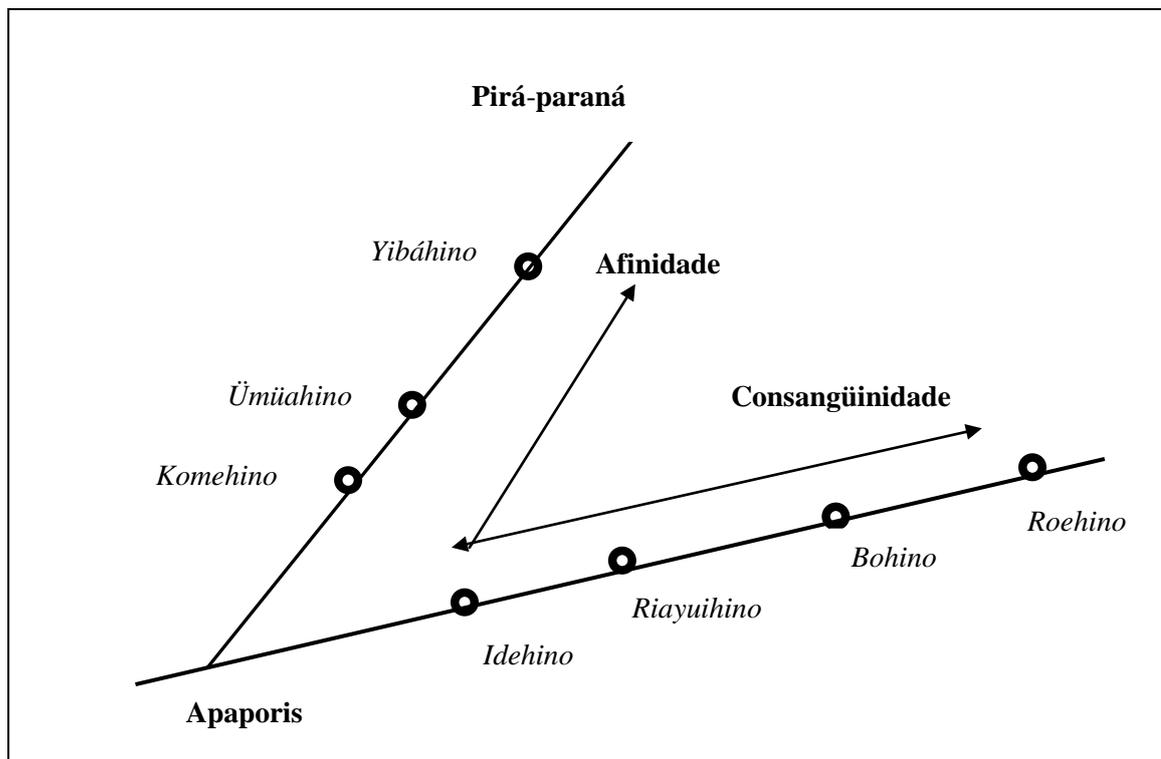
Relações entre as Sucuris ancestrais dos grupos afins



Para os *Ide masã*, os *Yibá masã*, os *Heñarã* e os *Ümüa masã* são grupos diferentes, e não um só. Além de suas malocas de nascimento, cada um deles possui um território próprio: *Komeña* para os *Yibá masã*, *igarapé Guariba (Ügüya)* para os *Ümüa masã*, *Güboasa* e *Hakaya* para os *Heñarã*. O problema atual, e pelo que não são considerados na etnografia regional como grupos independentes, é que os *Heñarã* e os *Ümüa masã* perderam todos seus elementos rituais e sem eles não podem administrar seus territórios próprios nem, digamos, ser visíveis pela incapacidade de marcar suas características identitárias diacríticas. Em outras palavras, os dois grupos perderam a forma de manter sua vitalidade (tema que será explicado nos capítulos posteriores) e agora dependem da vitalidade gerada pelos *Ide masã*. Com exceção da Gente de Dia, que quase se extinguiram, cada um destes grupos está composto por diferentes clãs. O fato de que hoje em dia sejam classificados genericamente como Makuna por falar uma mesma língua é uma distorção resultante do processo histórico da região.

Quadro 3

Distribuição espacial das malocas das Sucuris ancestrais



Antes de discutir a categoria de Gente de Água, e para recapitular com o contraste da classificação de Àrhem, valeria a pena citar que, na minha versão (ver Tabela 2), os *Ide masã* se dividem, por ordem hierárquica, nos seguintes clãs (*masã buturi*)⁸: *Buhabo* ~gana (os da zarabatana), donos de maloca e de comida; *Tabotihehea* (os de pele pigarrenta), donos de malocas e xamãs; *Sairã* (os bravos, os lutadores), guerreiros; *Wiyuá* (filhos de *Wiyu*), cantores-dançarinos e curadores de picadas de cobras; e *Süroa*, acendedores de tabaco, e dentro dos que se incluem os *Hogoro Süroa*. Os *Yibá masã* estão compostos pelos *Itana* que são donos de maloca, os *Roe* (Papagaio) que são xamãs, os *Minowari* ~gana (“os do vento errante”) também xamãs, os *Rase* ~gana (“os do tucano”) e os *Searã* (macaco barrigudo). Os descendentes de Sucuri de Metal sobreviventes, hoje em dia, são os *Heañarã* propriamente ditos, que são donos de maloca, e os *Buhoa* que são xamãs. Estes tinham como clãs irmãos os *Wühana* (que como vimos no Cap. 1 foram traficantes de escravos, e talvez por isso se associa seu

⁸ *Masã buturi* significa literalmente “grupo de gente” e faz referência tanto aos clãs como aos grupos étnicos.

ancestral com o metal), os *Badiyuria* e *Ñamatuarã*, hoje extintos. De todos os clãs mencionados por Ârhem só falta localizar aos *Emoa* (Majiña), a quem por ora coloco em uma posição intermédia entre os *Ide masã* e os *Yibá masã*. Isto me leva a analisar a organização interna do *Ide masã*, que é uma unidade exogâmica mais restrita, e aqui é que me interessa introduzir a noção de casa de S. Hugh-Jones (1995).

De acordo com este autor, os Tukano conceitualizam as relações sociais de duas maneiras diferentes e complementares. A primeira enfatiza uma leitura masculina da casa ou maloca que privilegia a autonomia do grupo, a descendência unilinear, a exogamia, os laços agnáticos e as relações de hierarquia expressas nos rituais do clã (*He House*), em especial a conexão com o ancestral fundador e a ordem hierárquica entre um grupo de germanos masculinos. A segunda exalta a igualdade, a interdependência e a consanguinidade, manifestas na vida diária, e expressas nos rituais de trocas de comida (*Food-giving House*) entre comunidades vizinhas que ressaltam a co-residência, a endogamia e a formação de uma família extensa ou grupo consanguíneo formado por comensalidade⁹. A primeira visão corresponde parcialmente à concepção antropológica de filiação ou descendência e que tem certas conexões com a noção de “sociedades da casa” de Lévi-Strauss¹⁰. Assim, quando os Tukano representam seus grupos patrilineares, cada um enfatiza em um conjunto de bens e prerrogativas que encerram sua identidade e poderes ancestrais. Estes bens são: objetos cerimoniais guardados na caixa de plumagem, um conjunto de instrumentos sagrados (jurupari), direitos de fabricação de objetos específicos de cultura material, uma língua, nomes, cantos e danças, orações e encantamentos, melodias, estilos musicais e um corpus mítico que identifica e legitima os poderes ancestrais que se ativam no ritual (S. Hugh-Jones, 1995: 241). A esta série de posses, eu designaria um território próprio, uma casa de

⁹ Em uma interpretação similar, para Ârhem (2000b) essas expressões rituais determinam dois tipos complementares de sociabilidade. A primeira a denomina como *Descent House*, e se caracteriza por ser agnática e centrada no ritual de jurupari, o qual cria um nós exclusivo que gera uma identidade que marca categoricamente os limites entre nós e os outros, parentes e afins. A segunda a denomina *Consanguineal House*, onde a consanguinidade se sustenta no ritual de trocas de comida, e produz um nós inclusivo que caracteriza uma identidade comensal que elimina as distinções entre parentes e afins.

¹⁰ Para Lévi-Strauss (1989 [1979]), a casa é um agrupamento que persiste através do tempo, cuja continuidade se assegura não só por meio da sucessão e substituição de seus recursos humanos, mais também pela manutenção de propriedades fixas ou móveis e pela transmissão de títulos e prerrogativas que são partes integrais de sua existência e identidade (Carsten e S. Hugh-Jones 1995: 7). A casa como grupo de pessoas ou “pessoa moral” que possui propriedades materiais e imateriais, como nomes e títulos, transmitidas através de uma linha real ou fictícia podem expressar-se ou bem na linguagem da filiação ou do matrimônio, ou de ambos como é mais usual (S. Hugh-Jones 1995:241).

nascimento, uma casa de morte, certas variedades de cultivos, e alguns lugares dos quais se extraem matérias-primas para diversas atividades.

Tabela 2

Clãs *Ide masã*, *Yiba masã* e *Heañarã*

<i>Ide masã</i>	<i>Yiba masã</i>	<i>Heañarã</i>
<i>Buhabo ~gana</i>	<i>Itana</i>	<i>Heañarã</i>
<i>Tabotihehea</i>	<i>Roe</i>	<i>Buhoa</i>
<i>Sairã</i>	<i>Minowari ~gana</i>	<i>Wühana*</i>
<i>Wiyuá</i>	<i>Rase ~gana</i>	<i>Badiyuria*</i>
<i>Süroa</i>	<i>Searã</i>	<i>Ñamatuarã*</i>
<i>(Hogoro Süroa)</i>		*Extintos
	<i>Emoa</i>	

A ideia makuna, e de seus vizinhos, de unidade exogâmica patrilinear se sustenta bastante bem na caracterização anterior, e por isso mesmo é que grupos que perderam a maior parte de suas propriedades durante o processo histórico, como os *Heañarã* e os *Ümüa masã*, se consideram como grupos diferentes. A ideia de casa pode se aprofundar e iluminarmos em outros aspectos, uma vez adentramos mais nas categorias nativas. Na língua makuna, há duas expressões usadas para a auto-identificação: *Ide masã* (Gente de Água) e *Idehino makü* (Filhos de Sucuri de Água), alternativamente *Idehino riã* (Netos ou “crias” de Sucuri de Água). O primeiro termo é mais inclusivo que o segundo, pois supõe um grupo que comparte as mesmas características enquanto que o segundo enfatiza a descendência de um único ancestral. Ao levar em conta o termo Gente de Água se faz referência a um grupo de pessoas que tem origem em uma mesma maloca

subaquática chamada *Manaitara* ou *Manuitara*, onde vive o Sucuri de Água. Este fato vincula as pessoas, por laços agnáticos, com todo o conjunto de propriedades do grupo, outorgando-lhes todos os direitos e prerrogativas sobre eles, ao mesmo tempo em que os conecta com seu território em igarapé Toaka, e com seu destino final em *Toasaro*, a maloca dos mortos.

Os *Buhabo ~gana*, *Tabotihehea*, *Sairã*, *Wiyuã* e *Süroa* nascem em *Manaitara* e jamais se casam entre si¹¹. No entanto, há um problema adicional: nessa maloca também nascem os *Emoa* (Majiña), considerados os verdadeiros cunhados (*teña goro*), e a quem não se denomina como *Ide masã* apesar de que vários interlocutores indígenas afirmem que “eles nasceram de nós mesmos” e os consideram como parte de uma mesma unidade. Mas se pensamos no termo *Idehino makü*¹² somente contemplaríamos aos *Tabotihehea*, *Sairã* e *Wiyuá*, clãs descendentes respectivamente de *Idera* (“Frio como a água”), *Soto* (“Lugar de dança”) e *Wiyu*, alguns dos filhos de Sucuri de Água.

Esta discrepância entre os dois termos nativos de auto-identificação pode ser um reflexo das categorias linguísticas usadas para os pronomes na primeira pessoa do plural. A língua makuna tem dois pronomes para o **nós**: *güa* e *mani*. O primeiro é um “nós” exclusivo e o segundo é inclusivo, pelo que é possível pensar que ao falar internamente a categoria *Ide masã* faz referência ao nós inclusivo, e *Idehino makü* faz referência ao nós exclusivo. Também creio que esta discrepância só é compreensível ao entender que os *Buhabo ~gana*, *Süroa* e *Emoa* fizeram aportes fundamentais ao repertório ritual dos *Ide masã* e, por isso, compartilham responsabilidades estruturais dentro do mesmo, fazendo parte de uma mesma unidade, ainda que não tenham em comum o mesmo ancestral, e apesar disso se consideram como uma mesma gente. Em outras palavras, estes clãs expandiram o conjunto de poses e poderes xamânicos dos *Idehino makü*. Em certo sentido, isto relativiza o fato da descendência de um ancestral comum como elemento indissociável da filiação, já que existe um mecanismo de adoção ou assimilação que permite absorver grupos ou segmentos deles, mas ao mesmo tempo os faz dependentes do poder xamânico e do ancestral do grupo que os adota ou assimila.

¹¹ Conheço uma única exceção: o caso de um homem *Buhabo ~gana* casado com duas irmãs *Sairã*. Segundo me explicaram, o homem privilegiou seu direito matrimonial sobre as filhas da irmã do pai (o qual já supõe que a geração anterior haja um matrimônio fora da regra) antes da proibição matrimonial entre clãs irmãos.

¹² Antigamente existiam outros clãs, já extintos, como os *Ritibo ~gana* (os dos fungos), os *Doara* e os *Makarükü masã*. O primeiros eram provavelmente *Idehino makü*, enquanto que os outros eram associados ou assimilados

Este mecanismo pode criar, indistintamente, parentes ou afins. O que sucede é que os nomes dos clãs e dos grupos podem obscurecer as coisas e criar mal-entendidos, por isso grupos como os *Heañarã* e *Ümüa masã* são vistos por alguns como Makuna.

É usual que a maioria dos nomes conhecidos dos clãs sejam somente apelidos, já que muitas vezes se usam palavras jocosas ou burlescas para se referir a alguma característica particular do outro grupo. Por exemplo, *Buhabo ~gana* faz referência a uma linhagem pertencente aos *Osoa masã* (Gente de Morcego), descendentes de *Osoyai* (“Morcego Pajé” ou “Morcego Onça”), mas se conhecem como “os da zarabatana” porque um de seus membros era muito preguiçoso e usava folhas da palmeira da que fazem as zarabatanas para fazer o teto de sua casa. Os *Süiroa* junto com os *Hogoro Süiroa* (*Süiroa* borboleta) se denominam *Bekara*, um grupo que segundo Reichel-Dolmatoff (1997c) faz referência a um grupo originário da região anterior às migrações tukano, e que de acordo com os Makuna vinham de outra parte do Uaupés e eram na realidade descendentes de uns filhotes de gavião convertidos em pessoas. Dos *Osoa masã* se originou *boho basa* (“baile do cacho de coco”, alternativamente “baile da tristeza”), dos *Bekara* nasceu *gaweta* (dança do gavião) e dos *Emoa* surgiu *yeho yiore* (“ralar a pele com o dente do peixe filhote”), todos os rituais associados com a guerra. Em certo sentido, isto sugeriria que estes grupos teriam sido assimilados pelos *Idehino makü* depois de algumas guerras e/ou alianças que conduziram a readaptações das relações de parentesco. Contudo, as explicações nativas se encontram nos tempos míticos e estão conectadas com jurupari, a base do poder xamânico da Gente de Água.

A história que narra a forma como os *Osoa masã* se relacionaram com os *Ide masã* conta sobre um homem morcego que vivia, com seus três cunhados, próximo à desembocadura do Pirá-paraná. *Osoyai* convidou, separadamente, a dois cunhados para pescar e caçar. Quando estavam no mato, *Osoyai* lhes pediu para fazer uma fogueira para cozinhar enquanto ele ia buscar animais, mas na realidade se escondia entre as plantas, regressara para matá-los pelas costas com sua pedra de quartzo e logo os comia. Desconfiados, a esposa e seu irmão sobrevivente pensaram em matar o morcego. Quando *Osoyai* convidou seu cunhado, que era pajé, tratou de fazer o mesmo que com os outros, mas este insistiu em permanecer todo o tempo junto ao morcego. Estavam comendo pescado e o cunhado fez o morcego se engasgar com uma espinha. *Osoyai* percebeu que queria matá-lo, mas era tal o seu desespero que entregou sua pedra de quartzo para que o cunhado lhe tirasse a espinha. O cunhado o golpeou com ela, mas

Osoyai não morreu. Transformou-se em morcego e foi voando até uma árvore oca onde viviam todos os seus parentes morcegos. O cunhado descobriu a árvore e convidou muitas pessoas para pegar lenha e incendiar a árvore dos morcegos. Um morcego pequeno que viu as pessoas recolhendo lenha advertiu seus parentes do perigo, mas ninguém acreditou nele, então se escondeu nas raízes da árvore com sua irmã. Quando começaram a queimar a árvore, os morcegos urinaram para apagar o fogo, não conseguiram e morreram todos com exceção de *Osoyai* e os dois morcegos pequenos. *Osoyai* saiu voando envolto em chamas, mergulhava nas águas do Pirá para apagar, mas sempre que saía se incendiava de novo. Tentava se transformar em vários animais, mas nunca se apagava. Cada lugar em que mergulhava e emergia ficava impregnado do fogo, e por isso hoje em dia são lugares proibidos para pesca. *Osoyai* chegou a *Nahü gohe* (cachoeira de beiju) onde encontrou a *Waso makü*¹³, que estava construindo as flautas de jurupari dos *Rase ~gana* (“os do tucano”), um clã dos *Yibá masã*. *Waso makü* apagou a *Osoyai*, levou-o ao *sahari mene rükü ide wi* (maloca da água do bem-estar da mata de ingá), o converteu em humano, o fez prometer que abandonaria o canibalismo e relacionou seu pensamento com Sucuri de Água. Nesse momento lhe perguntou pelo termo de parentesco pelo qual queria ser chamado, e ele respondeu *bai* (irmão mais velho) e se deu a responsabilidade de cuidar das matas de coca e a caixa de plumagem dos *Ide masã*. Por isso, os *Osoa masã* são considerados como um clã mais velho dos *Ide masã* e sua especialidade é ser dono de maloca e cuidadores da caixa de plumagem. No entanto, a dança que conta esta história, chamada *boho basa*, e que foi criada pelo morcego pequeno, que se converteu em um gavião pequeno (*rame*) depois de perder sua irmã, ficou gravada no jurupari dos *Ide masã*.

No caso dos *Süroa*, a história relata os conflitos de dois irmãos que viviam juntos. O menor não tinha esposa e começou a ter sexo clandestino com sua cunhada. O irmão maior percebeu a traição e fez uma maldição para expulsar o caçula da casa. Com o tempo, o menor foi viver sozinho na floresta e se alimentava roubando a roça do irmão mais velho. De novo, este fez uma maldição para envenenar as frutas do cultivo e fazer seu irmão morrer de fome. O menor percebeu os feitiços e quis se vingar. Chegou na maloca transformado em *rümü* (um ser do mato parecido com o curupira) com massa de frutas silvestres para pedir beiju a seus sobrinhos, e pediu-lhes que não dissessem nada a seu irmão. Depois de várias visitas, os sobrinhos contaram ao pai e este disse que

¹³ *Waso makü* é o mesmo *Wasoyukühino* (Anaconda de Turiri)

na próxima vez que o tio aparecer, romperiam o cesto onde transportava a massa de frutas. Assim ocorreu na visita seguinte, e o irmão caçula saiu correndo da maloca sem comida. Voltou enfurecido e matou seus sobrinhos jogando-os em uma panela com breu, e logo os colocou na entrada da casa sobre umas folhas de palmeira. Ao encontrar seus filhos mortos, o irmão mais velho decidiu abandonar a maloca e destruir seus cultivos para matar de fome a seu irmão. Tempos depois, o caçula estava quase morto aos pés de uma árvore e foi recolhido por uma águia harpia que o levou para seu ninho com a esperança de que morreria rápido para dá-lo como alimento para seus filhotes. Com o passar dos dias, e alimentando-se com as sobras de comida dos filhotes, o irmão se refez, matou a águia e pensou em transformar os filhotes em seus sobrinhos mortos. Como não conseguia descer do ninho, no alto da árvore, começou a cantar sobre os filhotes, suas penas, olhos e bicos, sobre a árvore e suas folhas, casca etc. Ensinou o canto aos filhotes e lhes disse que iriam cantar na maloca de seu pai. Desceram da árvore, e o homem foi buscar seu irmão mais velho. Contou-lhe que havia encontrado a seus filhos e que organizara um baile para que eles cantassem. Quando os filhotes transformados em pessoas chegaram cantando na maloca, o jurupari dos *Ide masã* absorveu o poder dessa dança (*gaweta*) por meio do vento e do ar. Uma vez, esse poder ficou dentro do jurupari dos *Ide masã*, os *Süroa* ficaram com um clã mais novo da Gente de Água, ao que se atribuiu a especialidade clânica de acender o tabaco do pajé nos rituais, preparar a coca e a plumagem antes dos bailes¹⁴.

Para os *Emoa*¹⁵ (Gente formiga de fogo) há duas versões. A primeira diz que se originaram da saliva que caiu no chão quando os demiurgos *Ayawa* tocavam o jurupari. A segunda diz que nasceram do vômito de Sucuri de Água. De igual maneira, do que sobrou do nascimento dos *Emoa* se originaram as formigas de fogo, as quais têm uma picada muito dolorosa já que receberam o veneno do jurupari. As duas versões reafirmam que os *Emoa* têm a mesma origem que a Gente de Água e que nasceram com um poder xamânico muito poderoso que lhes foi entregue pelos *Ide masã*, mas que eles não queriam usar para si mesmos. Ao tempo, os *Emoa* nasceram com o ritual *yeho yiore*

¹⁴ Para Árhem (1981), os *Süroa* são os descendentes de *Bare oka ühü* (dono da comida), sua especialidade é a de serem donos de maloca e se consideram como irmãos maiores dos *Ide masã*. Em vários casos, vi pessoas *süroa* chamado aos *Tabotihehea* como irmãos maiores.

¹⁵ Nos dados de Árhem (1981), os *Emoa* são descendentes de *Komehino* (Anaconda do Metal) e são xamãs especialistas. Seu lugar de origem é um sal chamado *Karã*, nas cabeceiras do rio Umuña, e originalmente se consideravam como os irmãos maiores dos *Yiba masã* e dos *Roe*, mas se converteram em irmãos menores depois de disputas internas.

praticado durante a época de guerra. Neste, as pessoas ralavam as pernas e os braços com o dente do peixe cachorro, untavam pimenta nas feridas e logo acalmavam o ardor com suco de ingá. Por essa razão, os *Emoa* se dividem em dois: *Meneya Emoa* (Formiga de fogo de ingá), os mais velhos, e *Biaya Emoa* (Formiga de fogo de pimenta), os mais novos, ainda que também podem denominar respectivamente como *Emoa kiirã* (Formiga de fogo grandes) e *Emoa mütarã* (Formiga de fogo pequenos). A especialidade clânica dos *Emoa* é a de ser xamãs do tipo *yai* (onças), ou seja, os que chupam e cospem as enfermidades, mas com a diferença de que teriam o poder único de baixar do céu aos demiurgos e a outros seres primordiais – poder pelo qual teriam que pagar sempre com a vida de dois filhos, e que hoje está perdido¹⁶ – e por isso se conheciam como *yai goro* (onça, pajé verdadeiro ou próprio). A Gente de Água atribui a especialidade de serem *yai* preferencialmente aos seus cunhados, já que se supõe que o dia que um *ide masã* tiver esse poder vai acabar todo o grupo, mas isto não quer dizer que na atualidade não existam xamãs deste tipo entre os Makuna, o que não existe mais é esse poder específico dado aos *Emoa*. Por causa desse poder é que os *Emoa* são classificados como cunhados, e por este fato se relacionam terminologicamente como irmãos com os clãs dos *Yibá masã* e com os outros cunhados dos Makuna.

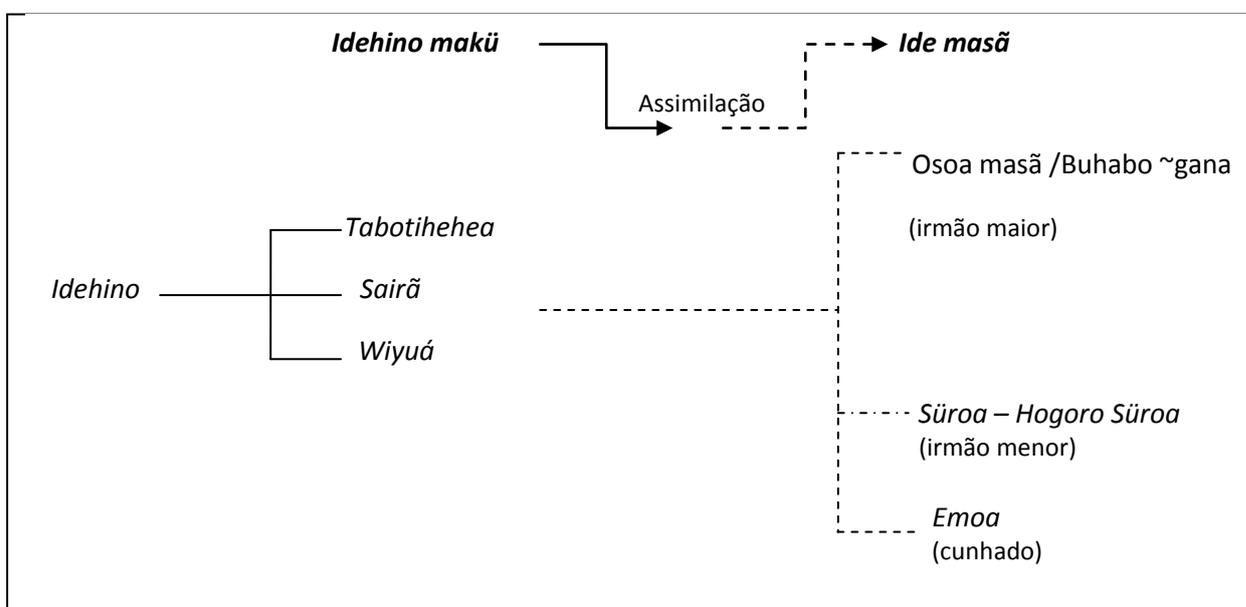
Apesar de os *Osoa masã*, *Süroa* e *Emoa* não serem propriamente descendentes de Sucuri de Água, ocupam um lugar em sua maloca em *Manaitara* e dessa maneira se vinculam com os *Idehino makü* (ver Quadro 4). A verdade, mais que enfatizar na consanguinidade, o que se comparte é um único poder cuja fonte esta em *Manaitara* e cujo dono é Sucuri de Água, que os converte em um mesmo grupo. Isto significa que no caso particular da Gente de Água, a ideia de uma ancestralidade comum se deriva pelo pertencimento a um mesmo lugar de origem, à maloca do nascimento. Por este motivo, a hierarquia entre os clãs se relativiza. O fato de chamar aos *Buhabo ~gana* como irmãos mais velhos diz pouco. Quando percebi em campo as múltiplas incongruências com relação à ordem de maioridade, pois é comum escutar que “tal clã é o mais velho” ou que “nós somos os mais velhos” ou que “fulanos não são os próprios mais velhos”, e coisas pelo estilo que levam a contradições nos dados e evidenciam disputas políticas internas, perguntei sobre como funcionava o assunto da maioridade entre os clãs. A resposta foi a seguinte: “Cada grupo tem um clã ao que se atribuiu a função de ser como

¹⁶ Este poder era dado por meio de um tabaco especial chamado *kiitã*, pero foi enterrado depois de certos abusos e problemas.

o ovo da vida do grupo, e esse clã tem a capacidade de ter qualquer especialidade. Esse clã não, necessariamente, é chamado como mais velho [na terminologia de parentesco]. Ordena e articula as atividades e especialidades dos outros clãs e os bailes das épocas respectivas. Se esse espaço fica vazio, os outros têm como executar suas coisas” (Maximiliano Garcia, 21 de março de 2008). Em outras palavras, há um clã que é como o centro do grupo e articula às atividades rituais, neste caso os *Tabotihehea*.

Quadro 4

Composição interna dos clãs *Ide masã*



Não obstante, apesar de que isto pareça certo em termos conceituais, pois responde a maneira como os Makuna pensam seu próprio modelo ideal, também tem umas implicações operativas que evidenciam a tensão e a competência entre os segmentos de clãs mais importantes e dominantes. Na atualidade, os *Ide masã* estão divididos em dois segmentos majoritários que mantém poucas relações entre si. Os *Tabotihehea* do baixo Pirá-paraná detêm o monopólio sobre os principais instrumentos rituais (flautas de jurupari, caixa de plumagem, cera de abelhas, etc) dos *Ide masã*, e remontam sua posse sobre eles a tempos míticos. Por sua parte, os *Sairã* do Komeña se separaram dos *Tabotihehea* quando todos viviam juntos em imediações de seu território

em igarapé Toaka, em algum momento em fins do século XIX. A disputa ocorreu porque os *Sairã* reivindicavam que também teriam a capacidade e poder xamânico para manejar os instrumentos sagrados frente a seus irmãos mais velhos, mas estes o impediram. Em resposta, os *Sairã* saíram do território, foram viver com seus cunhados *Yibá masã* e criaram umas flautas novas de jurupari nas quais depositaram parte do poder das originais. Os *Tabotihehea* dizem que isso debilitou a vitalidade do grupo, e que seus irmãos mais novos deveriam devolver o poder que levaram. Por sua parte, os *Sairã* se fortaleceram no território de seus cunhados até o ponto de que se converteram no grupo dominante no Komeña.

O problema da hierarquia entre os clãs vive em choque permanentemente com relação ao princípio de igualdade relativa existente entre todos os indivíduos. Enquanto a hierarquia tenta manter um modelo ideal sustentado nas prerrogativas dadas por filiação, a igualdade relativa põe em marcha mecanismos de competências entre os especialistas. Quando estes princípios se exacerbam, além de criar segmentações, o que entra em conflito são posições políticas baseadas em projetos rituais particulares. Quando estes princípios se neutralizam entre si, se enfatiza um projeto ritual coletivo que busca o ideal de expressar a totalidade de um grupo (pode ser um grupo de descendência patrilinear ou um grupo de residência), e isso inclui todas as suas posses. Mas há um ponto que vai mais além: as atividades rituais têm como finalidade reproduzir tanto ao grupo como aos demais seres do universo. A reprodução social é apenas uma parte dos processos de geração de vida no cosmos. Neste ponto é onde se encontra a chave para entender que nesta região tanto as unidades sociais como as aldeias se pensam mais como unidades cosmoprodutoras que como grupos de descendência, já que em uma unidade cosmoprodutora há que contar com os cunhados. E isto já está presente no modelo ideal makuna.

De acordo com seu próprio modelo ideal e com o que falam sobre a forma de vida antiga, os *Ide masã* viviam juntos em igarapé Toaka. Havia quatro malocas principais especializadas, uma por cada clã, nas quais se realizavam os rituais das diferentes épocas do ciclo anual. A distribuição espacial das ditas malocas pressupõe um modelo alternativo ao descrito por C. Hugh-Jones (1979): em lugar de se localizar em um mesmo rio por ordem hierárquica (os mais velhos na desembocadura e os mais novos nas cabeceiras), os mais velhos localizam-se em um afluente de igarapé Toaka, enquanto os mais novos viviam em Toaka e até em rios próximos como o Umuña e o

Traíra. A ideia era a de que os mais velhos (no sentido de ser o clã principal do qual depende a vitalidade do grupo) viviam no centro do território, e os mais novos habitavam os arredores para proteger os mais velhos de possíveis ataques. Esta distribuição de centro-periferia buscava preservar o clã que era “o ovo da vida” do grupo. De maneira semelhante, durante os rituais, os guerreiros se escondiam nas cercanias da maloca para protegê-la de um ataque eventual, e o xamã principal do *Ide masã* era protegido por um xamã *Emoa*, que se localizava ao lado da porta masculina da maloca, e por um xamã dos *Herika yaia* (“onças ou xamãs de frutas silvestres”), ou seja, dos Yuhup-makú¹⁷, que defendia o pátio da maloca¹⁸. Dessa forma, a unidade cosmoprodutora ideal se completava com a presença de indivíduos de grupos classificados como cunhados, isto sem contar com a participação de afins nos trabalhos produtivos dos rituais, como preparar coca, fazer beiju, etc.

Os *Ide masã* afirmam que quando o grupo estava organizado dessa maneira, o mundo funcionava melhor. E com isto se fortalece a ideia de um projeto ritual coletivo que supõe a complementaridade dos clãs e sua articulação com alguns afins, criando a ideia de unidade ou totalidade ligada a um tipo determinado de poder xamânico associado a um território específico e a Sucuri de Água para cumprir um papel determinado dentro da reprodução da vida no universo. Na realidade, o que está em jogo ao falar de unidades cosmoprodutoras é a ideia de vitalidade humana e dos seres que habitam o mundo, como explicarei mais a frente, a qual se mantem no plano conceitual, mas o funcionamento desta unidade está fragmentado, o qual impede que os mecanismos rituais criem a ideia de totalidade. Então, a tendência atual é que cada aldeia reproduza em pequena escala o ideal de se pensar como unidade cosmoprodutora liderada pelo projeto ritual de um especialista com liderança dentro da comunidade, como veremos um pouco adiante.

De fato, como a unidade cosmoprodutora se sustenta na articulação entre as diferentes especializações sociais, é possível encontrar sua semente em unidades sociais menores. Cada clã está conformado por várias patrilineagens, nas quais os descendentes podem estabelecer conexões geracionais claras com um antepassado, vivo ou morto,

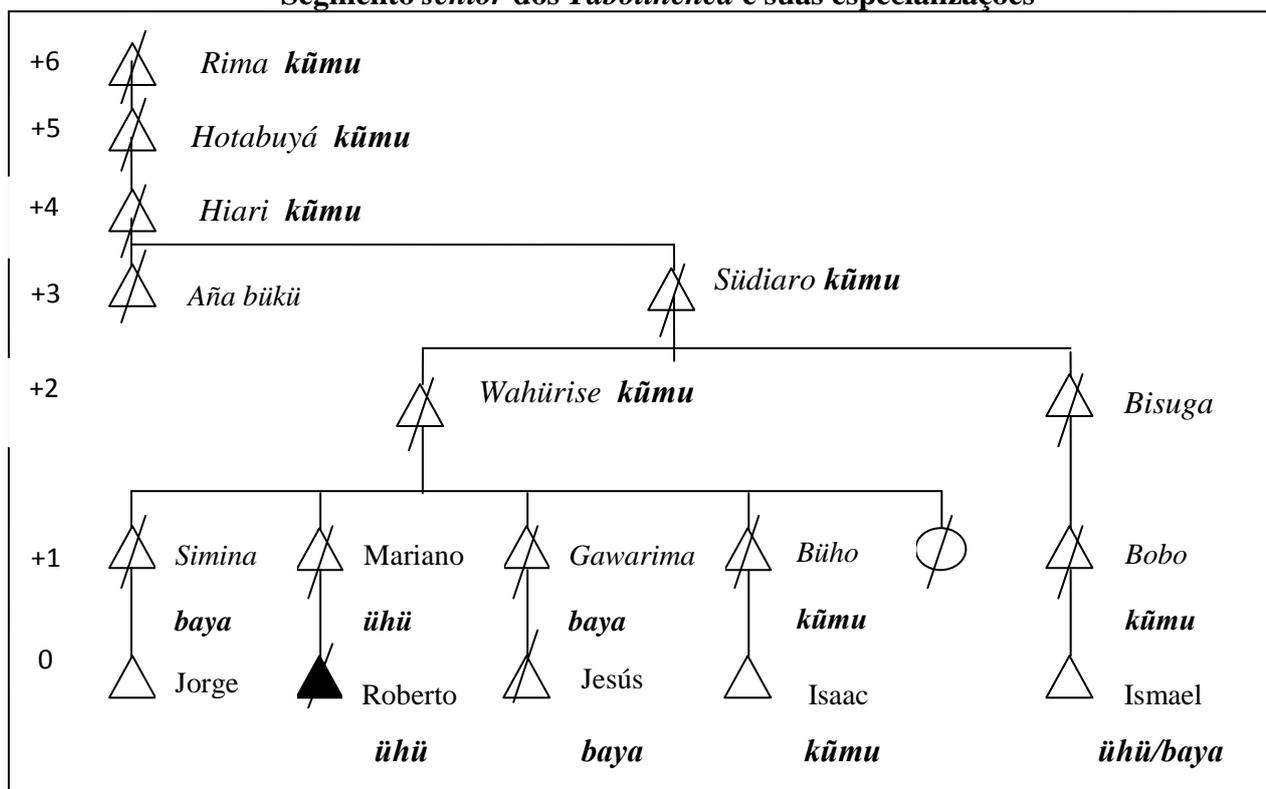
¹⁷ Os *Ide masã* e os Yuhup-makú tinham antigamente relações de trocas de serviços (Århem, 2000a; Ângulo, 1997) que se enquadram dentro do esquema mais amplo entre os tukanos e makús da região (Silverwood-Cope et al 1980).

¹⁸ Outras pessoas sustentavam que o xamã makú protegia o outro lado da porta masculina da maloca, me posição oposta ao xamã *Emoa*.

não mais além de seis ou sete gerações, momento em que os indivíduos entram no eterno e atemporal mundo dos ancestrais. Muitas vezes, estas patrilineagens recebem um apelido que pode chegar a se confundir com o nome de um clã, como é o caso dos *Buhabo ~gana* ou dos *Bu utia* (Vespa de cutia), uma patrilineagem extinta. Por sua vez, as patrilineagens estão compostas por grupos de agnados, isto é, por um conjunto de irmãos consanguíneos filhos de um mesmo pai que constituem a unidade básica de parentesco por consanguinidade, idealmente pensada como composta por membros de uma maloca, e tem a capacidade potencial de reproduzir as especialidades principais da estrutura social.

Como a base da unidade cosmoprodutora requer do trabalho complementar e articulado entre dono de maloca (*iühü*) e um xamã (*kũmu/he gu*) – como veremos no Capítulo 7 –, a qual pode ser reforçada por um cantor-dançarino (*baya*) principal, os descendentes de um único homem pode formar a dita base e, a partir deles, podem se especializar as patrilineagens. Podemos ver isto ao tomar como exemplo a ordem e especialização do segmento maior dos *Tabotihehea* durante as últimas gerações (ver Quadro 2), nas quais houve o monopólio dos instrumentos sagrados. Entre as gerações G+2 e G+6 só estão referenciados os principais xamãs. Em G+1, o grupo de agnados recebeu diferentes especializações e, a partir delas, se iniciaram patrilineagens especializadas que foram relativamente eficazes em G0, que foi a geração que se criou no território dos Letuama e que iniciou o regresso ao Pirá-paraná e o Toaka. Na atualidade, a morte recente do dono de maloca tem criado um processo de sucessão entre seus filhos, enquanto que entre os descendentes do xamã e do cantor-dançarino a sucessão já foi estabelecida. Isto mostra que a transmissão das especializações tradicionais na atualidade e seu reconhecimento público são uma derivação das patrilineagens fundadas recentemente em G+1.

QUADRO 5

Segmento *senior* dos *Tabotihehea* e suas especializações

A vida em comum: grupos residenciais e aldeias

Antes de se formarem as aldeias, entre fins dos setenta e meados dos oitenta, os indígenas da região viviam em malocas e pequenas casas dispersas. Muitas vezes, em algumas partes dos rios havia varias malocas relativamente vizinhas. Uma das coisas que chamaram a atenção dos etnógrafos da época era o fato de que os indígenas exaltavam a ideologia patrilinear, incluindo a residência patri/virilocal, mas isto não correspondia exatamente com as formas efetivas de assentamento. Quando se examinava um conjunto de malocas vizinhas se percebia que elas também pertenciam a membros de diferentes grupos que viviam no território de seus cunhados, o qual é contraditório com o padrão de residência. Este fato acrescentou complexidade para pensar as unidades sociais, já que a ênfase na filiação não podia explicar tudo. Nessa direção, o trabalho de Ârhem é esclarecedor.

Ârhem (1981, 1989, 2000b) explica que os Makuna não só se regem pela ideologia da descendência, mas que a combinam com o princípio de aliança simétrica para ordenar as unidades básicas da organização social e política no espaço; por isso,

denomina a organização social Makuna como um sistema de aliança segmentaria. Neste sistema, os consanguíneos se vão dispersando progressivamente concentrando-se com afins em novas localidades, produzindo uma organização espacial de grupos pequenos e localizados ordenados pela aliança, que podem se dividir em determinado momento. Assim, os grupos se organizam espacialmente em: (1) grupos domésticos, independentes economicamente, formados por um conjunto de agnados com suas esposas ou por um matrimônio com seus filhos casados e solteiros, (2) grupos locais que abarcam vários grupos domésticos vizinhos vinculados por consanguinidade e/ou aliança, localizados em um setor específico de um rio, e (3) grupos territoriais que compreendem vários grupos locais que ocupam todo um rio (Århem, 1986:16).

Para que uma maloca ou um grupo de agnados possa se reproduzir necessita de outro grupo com características idênticas e que seja classificado de maneira prescrita como afim. Os intercâmbios exogâmicos funcionam nas premissas da reciprocidade simétrica na que se efetuam intercâmbios diretos de irmãs. No entanto, no extenso universo social Tukano oriental, conseguir uma esposa nem sempre é fácil, fato explícito nas narrativas míticas onde frequentemente se evocam conflitos entre irmãos por causa da esposa de algum dos dois; de fato, essa rivalidade fraterna pelas mulheres contém em si a semente da divisão de grupos agnados, sobretudo quando morre o pai que dava unidade ao mesmo. O controle de filhas e irmãs (inclusive classificatórias) é fundamental para poder realizar intercâmbios de mulheres, pois o homem incapaz de contar com uma mulher negociável pode ficar sozinho.

Para evitar situações dessa natureza e ampliar da forma mais extensa a gama de possibilidades reprodutivas de qualquer unidade, se desenvolveu uma estratégia com a qual se podem garantir intercâmbios de mulheres durante muitas gerações sem a necessidade de efetuar um intercâmbio direto (Århem, 1989). Esta estratégia consiste no estabelecimento de alianças altamente estáveis com certos segmentos de grupos considerados como cunhados. Em primeira instância, implica que uma mulher vai viver onde habita seu marido e que ambos realizam visitas eventuais aos pais da esposa, o qual fortalece os vínculos entre ambos os grupos. De maneira semelhante podem começar a se convidar para rituais e é possível que cheguem a viver juntos em uma mesma localidade. Isto faz que, com o tempo, parte ou algum dos segmentos se desloca ao território do outro e obtém direitos de posse da terra, mas não de propriedade, e que o

padrão ideal de residência patri/virilocal se combine em vários casos com a uxorilocalidade.

O êxito de tais relações faz com que esses cunhados se tornem mais próximos, ao ponto de se considerarem aliados mais do que afins, perdendo assim certa conotação de periculosidade relativa. É bastante comum que esses aliados tendam a viver juntos formando um mesmo grupo local, onde se pressupõe que existam fortes relações de solidariedade e proximidade (Århem, 1989). Portanto, um segmento pode “obsequiar” uma mulher a seus aliados sem que estes a devolvam imediatamente, pois basta que paguem a mulher com alguma das descendentes de gerações posteriores. Por isso, o grupo local tem o interesse primordial de defender a suas mulheres e ao longo do tempo se converte em altamente endogâmico (Århem, 1989). Ao incluir aos afins, neste caso, os aliados, dentro do espaço de um grupo de descendência se articulam o sistema de filiação com o intercâmbio matrimonial através da residência e isto é o que se denomina sistema de aliança segmentaria.

Os grupos locais estão formados por ao menos dois segmentos de grupos aliados que decidem viver juntos em malocas vizinhas. Ambos se assentam em algum setor do rio e estabelecem uma localidade a que se faz referência segundo a parte do rio ou do afluente no qual se localizam. Cada grupo local funciona como uma unidade política e geralmente segue as disposições de um chefe que pode ser dono de maloca, xamã, ou ambos de uma vez. O chefe local organiza com maior frequência os rituais, ao tempo que manipula os fios dos intercâmbios matrimoniais e suas conveniências. No entanto, esse poder político é frágil e pode dissolver-se a qualquer momento causando processos de ruptura de tal unidade social, seja pela morte do líder ou por conflitos entre as partes que a compõem.

A maioria das vezes, a manifestação do poder político de um grupo local entra em conflito com os interesses de outros grupos locais assentados no mesmo rio, criando lutas pelo controle do grupo territorial. Este se deve entender como um conjunto de grupos locais assentados no mesmo território e que apresentam entre si relações de consanguinidade e afinidade, incluso de aliança próxima que opera de maneira idêntica a existente entre os grupos locais. Em geral, alguns segmentos dos distintos grupos locais localizados ao longo do rio pertencem a um mesmo clã ou a um mesmo grupo que, seja por atribuição mitológica ou por disputas internas, decidiram se separar de

seus parentes. Na realidade, faz já muito tempo (ou talvez nunca fosse assim), que a totalidade dos Makuna não vive junta em seu território tradicional, pois o grupo se encontra segmentado e disperso por vários rios e localidades.

Århem (1981) observa que os grupos locais atuam como um grupo corporado, e nesse sentido, se corresponderiam também com o que denominei unidades cosmoprodutoras, mas em sua escala menor que busca assegurar sua vitalidade sem pretender evocar todas as conexões entre poder xamânico, casa de origem, e Sucuri ancestral. Dessa maneira, ao pensar nas unidades sociais como unidades cosmoprodutoras, supera-se a aparente contradição entre um modelo ideal que opera no plano conceitual e uma realidade sociológica em choque com o mesmo, ao tempo que se dá à afinidade a importância que merece em relação à filiação, pois esta última é privilegiada discursivamente pelos Makuna. O que quero dizer é que tanto as unidades exogâmicas como os grupos locais existem e funcionam a partir de uma mesma lógica: serem unidades cosmoprodutoras. E isto também é aplicável às aldeias atuais.

Em seu último artigo sobre a organização social makuna, Århem (2000b) analisou a formação das aldeias do Komeña a partir dos grupos locais, e concluiu que o sistema de aliança segmentária presente nos grupos locais se reproduz nas aldeias; na realidade, a formação de aldeias o que fez foi juntar os componentes de um grupo local em um mesmo lugar. Esta conclusão está de acordo com meus dados de campo, e por isto quero aprofundar nas modalidades operativas das unidades cosmoprodutoras, agora no nível das aldeias, onde mais claramente se exalta a co-residência. Tais modalidades operativas se sobrepõem parcialmente com as descritas por Cabalzar (2000) para o que ele denomina “nexo regional” entre os Tuyuka. Segundo Cabalzar, um nexo regional está formado por um conjunto de grupos locais conectados por relações políticas, rituais e de trabalho. Tais relações estão baseadas no parentesco agnático ou nas relações entre afins, as quais tendem a formar um modelo de centro/periferia. Os grupos locais centrais se sustentam em fortes laços agnáticos entre parentes próximos, geralmente do mesmo *sib*, quase sempre de alta hierarquia e com prerrogativas rituais, cujas aldeias são centros rituais regionais onde se resguardam identidades linguísticas particulares e práticas rituais que atualizam relações hierárquicas; adicionalmente, estes grupos estabelecem relações de afinidade com segmentos mais distantes geograficamente. Os grupos locais periféricos estão compostos por segmentos de *sibs* de baixa hierarquia, ou em processo de dispersão, ou em decréscimo político ou populacional. Seus membros

desempenham papéis rituais menores e tem a tendência a conviver com segmentos de grupos afins com os quais tem maior proximidade geográfica e intercâmbios matrimoniais mais intensos e frequentes, a semelhança da descrição dada por Àrhem para grupos locais makuna, onde os laços de aliança permitem a vinculação agnática entre os membros de um mesmo grupo distantes genealogicamente. Desta forma, a filiação e a afinidade estruturam espaços particulares: o centro exalta a descendência e a periferia a afinidade.

A descrição dos grupos locais centrais evoca a explicação que apresentei em parágrafos anteriores sobre o clã principal que é o ovo da vida do grupo, e poderia ser uma adaptação contemporânea que fizeram os Tuyuka sobre essa ideia. Não obstante, a caracterização de centro e periferia e sua relação respectiva com a descendência e a afinidade não me parece adequada para os *Ide masã*, já que encontrei as duas modalidades de estruturação dos espaços sociais descritas por Cabalzar em duas aldeias diferentes e vizinhas, ambas centros cerimoniais, compostas por membros do mesmo clã, neste caso os *Tabotihehea*. Em um caso, os segmentos do mesmo clã se unem por meio de um conjunto comum de afins e pelos papéis rituais, e no outro caso a aldeia se estrutura por laços agnáticos.

Antes de analisar o primeiro caso, vale a pena mencionar que a composição das comunidades do Apaporis, o Pirá-paraná, o Komeña e do igarapé Toaka atestam a presença de clãs *Ide masã* que convivem com membros de grupos que consideram como irmãos e como afins. Ao observar em detalhe cada comunidade, ao menos e na maioria das vezes, há quatro segmentos de unidades exogâmicas diferentes, onde existem duas unidades que são vinculadas por consanguinidade e que têm intercâmbios matrimoniais com as outras duas. Ainda que não tenha os dados completos das outras duas aldeias em que trabalhei no Apaporis (1995 e 1997), sei que na comunidade de Centro Providencia os segmentos de grupo mais importantes para a época eram: um segmento *Sairã*, um segmento *Tabotihehea*, um segmento *Ümüa masa*, um segmento Yauna e uma família Puinave. Em Bocas do Pirá eram: um segmento *Tabotihehea*, um segmento *Heñarã*, ainda que houvesse também uma família *Hobokarã* e os únicos *Wiyua* sobreviventes.

Em janeiro de 2001, a comunidade de igarapé Toaka estava composta por três segmentos de clãs *Ide masã*, um segmento tanimuka e um segmento makú, também com a presença de mulheres barasana, tatuyo e tukano, que somavam 67 pessoas (ver Tabela

3), dessas 36 eram *Ide masã* (8 do segmento *senior* dos *Tabotihehea*, 21 do segmento *junior* desse clã e 7 dos *Buhaho ~gana*). Ao observar a composição da aldeia, o que mais chama a atenção é que a aliança matrimonial é a dimensão predominante nas relações entre os distintos segmentos, pois no caso dos 3 segmentos makuna não existem laços de consanguinidade muito próximos genealogicamente, mas reconhecem suas posições estruturais. No momento do censo estavam vigentes 12 matrimônios (ver Tabela 4), nenhum deles entre cunhados preferenciais. As alianças com os Tanimuka, que são as mais numerosas, são mais recentes já que há algumas gerações estes entraram em guerra com os Makuna; o desenlace daquele conflito terminou em um intercâmbio de mulheres e de conhecimentos xamanísticos que justamente se efetuou em uma antiga maloca localizada em *Umamakaruku* (“cantadero de rãs”), o lugar onde se encontrava a aldeia em 2001. Isto sugere que a localização da comunidade não era aleatória, pois tinha o sentido de reforçar as alianças com este grupo no mesmo lugar onde estas se originaram historicamente, gerando nos Tanimuka algum sentido de pertencimento à localidade.

Tabela 3

Formação populacional da aldeia de igarapé Toaka em 2001

	H	M	0-12	12-20	20-50	50-75	75-	TOTAL
Makuna	21	15	14	5	12	3	2	36
Tanimuka	5	7	5	1	6			12
Makú	7	2	6		2	1		9
Barasana		1					1	1
Tatuyo		2			1	1		2
Tukano		2			2			2
Filiación desconocida	3	2	5					5
SUBTOTAL	36	31	30	6	23	5	3	67
TOTAL	67							

Do outro lado, só havia um matrimônio entre primos cruzados: uma mulher makuna com um tanimuka que é seu FZS. Outro fato interessante é que 9 homens makuna estavam casados, assim como 2 tanimukas e 1 makú; por sua vez, encontramos 3 mulheres makuna casadas como 3 tanimukas, 2 tatuyos, 2 tukanos, 1 makú e 1 barasana. Isto mostra a primeira vista que a maioria de mulheres vinha de fora, cumprindo-se a tendência da virilocalidade e, claro, a exogamia, mas é preciso perguntar: Por que as mulheres makuna casadas permaneciam na aldeia e não viviam na localidade de seus maridos? A razão disto se encontra na maneira como foi constituída a aldeia, a qual também faz entender que as mulheres tanimuka não vinham de fora. Na realidade, o segmento tanimuka sempre esteve junto ao segmento *senior* dos *Tabotihehea*, pois Roberto, o homem maior do clã e dono de maloca especialista da comunidade, casou sua irmã Glória com Benito Tanimuka e sempre viveram a seu lado, inclusive antes da criação da comunidade; assim que nesse caso primou a uxorilocalidade e os descendentes tanimuka sempre foram falantes da língua makuna. Não só se faz visível que a virilocalidade pode conviver com a uxorilocalidade em alguns casos.

Tabela 4

Matrimônios vigentes em igarapé Toaka, 2001

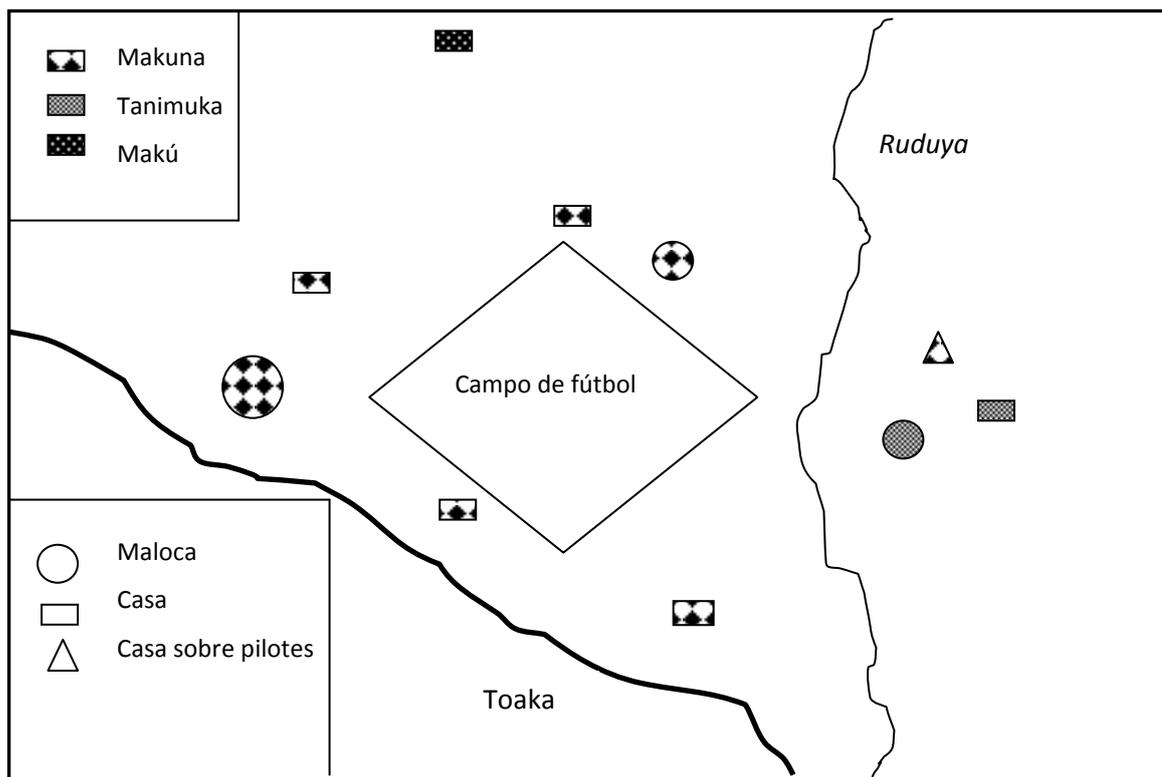
M H	Makuna	Tanimuka	Makú	Barasana	Tatuyo	Tukano
Makuna		3	1	1	2	2
Tanimuka	2					
Makú	1					

No entanto, a questão da uxorilocalidade eventual pode ser vista em outro nível se consideramos a distribuição espacial dos assentamentos. Em janeiro de 2001, na aldeia havia 10 casas, das quais 3 eram malocas (só 1 grande para rituais pertencente ao segmento *Tabotihehea junior*), 6 casas de uma planta e 1 casa sobre estacas (na qual só

vivia uma mãe makuna, sua filha tanimuka com um filho pequeno e uma sobrinha makuna). A comunidade estava dividida por um pequeno afluente chamado *Ruduya*, o qual permitia identificar dois núcleos de concentração de casas: um sobre as beiras de igarapé Toaka em que se encontravam todos os *Ide masã* junto a uma casa makú na periferia, e do outro lado do afluente estava o segmento Tanimuka com a casa de sua mãe makuna (ver Quadro 6). Em tal setor, os homens tanimuka levaram suas mulheres para viver em suas casas, fazendo um ajuste da regra de virilocalidade em um nível menor. Mas isto só era uma miragem, já que Roberto estava construindo uma nova maloca do lado do segmento tanimuka, para estar de novo próximo a sua irmã e filhos.

Quadro 6

Distribuição espacial das casas de igarapé Toaka, 2001

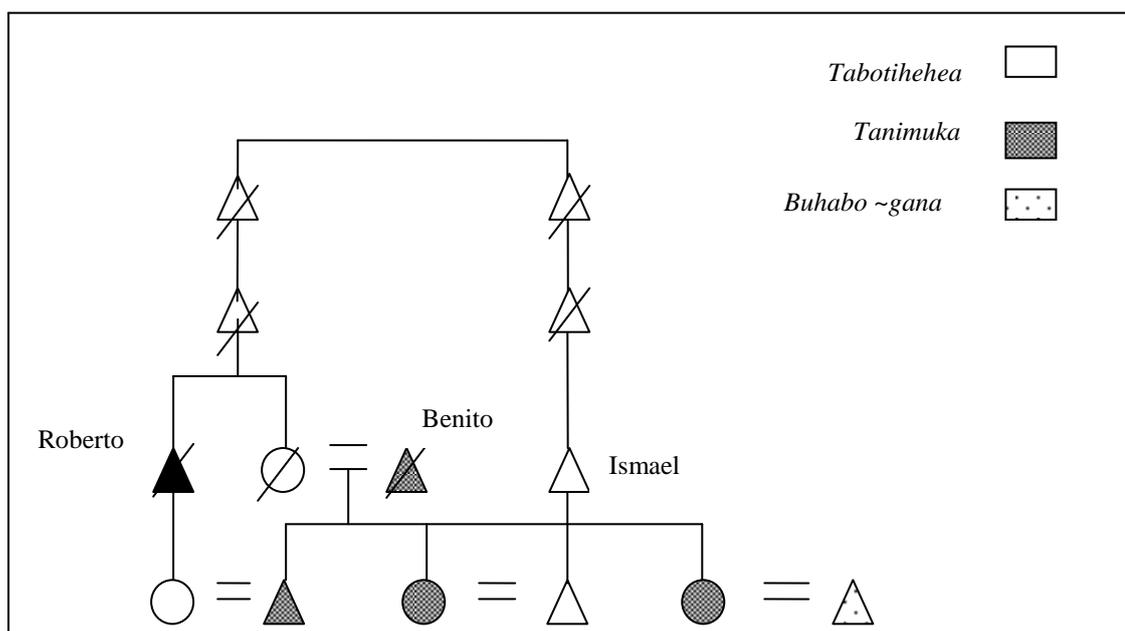


Este fato é muito significativo porque permite entender as dinâmicas políticas e rituais da aldeia. Há mais de 30 anos, a única família que chegou a Toaka foi a dos *Tabotihehea* mais novos, e anos depois chegou Roberto com seu cunhado tanimuka. Roberto fez sua maloca e começou a intercambiar rituais com Ismael, o líder dos

Tabotihehea mais novos, o tirou de seu isolamento e ofereceu a possibilidade para que os filhos de Ismael conseguissem esposas, atualizando assim os vínculos entre os dois segmentos do clã *Tabotihehea*. Com o tempo, Roberto convenceu a Angélico, homem do clã *Buhabo ~gana* para que se deslocar a Toaka com sua esposa makú, a qual chegou acompanhada de sua irmã e filhos. Por sua vez, fez uma manobra política muito importante: ao ter influência sobre Benito Tanimuka e sua descendência – já que seu cunhado não o havia pagado por ter intercambiado a sua irmã –, manipulou os intercâmbios para as mulheres tanimuka, filhas de sua irmã, se casarem com alguns dos filhos de Ismael e com um filho de Angélico que, por sua vez, casou sua própria filha com Ricardo, o filho maior de Benito, que também ficou em dívida com Roberto. Desta maneira, todos os segmentos makuna ficaram relacionados entre si ao terem alianças com o segmento tanimuka, e isto reforçou o poder de Roberto como líder da aldeia. Por meio das filhas de sua irmã estreitou os vínculos com seus parentes distantes, já que ao conseguir esposas para seus sobrinhos gerou o apoio a sua chefia da aldeia, ao mesmo tempo que ao promover que os homens tanimuka se casassem com as mulheres makuna do lugar, estes ficaram ali para constituir a aldeia em si. Em outras palavras, por meio da aliança, Roberto conseguiu atualizar os vínculos agnáticos entre os segmentos *Ide masã* da localidade (ver Quadro 7).

QUADRO 7

Atualização dos laços agnáticos dos segmentos *Ide masã* de igarapé Toaka



Aparte isto, até sua morte em 2007, Roberto foi considerado como o dono de maloca mais importante de todos os Makuna porque atuou como intermediário com os seringueiros durante o final do segundo auge da borracha, era o homem mais velho, estruturalmente falando, do clã mais respeitado e também vivia em igarapé Toaka, o território próprio do grupo. No entanto, até há algo mais de uma década sua influência era maior já que estava associado com Isaac, o xamã principal do grupo, e que também é um de seus primos mais próximos. Dentro do modelo ideal makuna, a base da organização política está conectada com a associação indissolúvel de dois especialistas rituais: o dono de maloca que organiza as celebrações em sua casa, o xamã que faz as curas que dão vida a todos os convidados e seres do universo, e especialmente oficia o ritual de iniciação masculina; esta base pode se reforçar por outro especialista, um cantor-dançarino reconhecido que canta e dirige os dançadores durante os rituais. Igarapé Toaka foi até esse tempo uma unidade cosmoprodutora consolidada porque Ismael, como o cantor-dançarino mais prestigioso do grupo, completava tal organização. Parte do conflito entre Isaac e Roberto tinha que ver que o primeiro tinha que viajar permanentemente para levar adiante as reivindicações políticas dos grupos da região, não vivia em Toaka e dedicava mais tempo a suas curas em outras comunidades e incluso nos povoados de fronteira, com o qual quebrava suas responsabilidades xamânicas e rituais com seus parentes mais próximos.

A impossibilidade de continuar com uma vida ritual agitada motivou a Roberto e Ismael a apoiar Marcos – filho de Ismael – para que concluísse sua formação como xamã, e que desde há alguns anos se encarrega das curas rituais em Toaka. Enquanto converteram a Alipio, um homem dos *Buhabo ~gana*, em *mühüri siã suari masu*, um especialista ritual menor encarregado de iluminar permanentemente a maloca, com lâminas de casca de copaíba, durante as noites de baile. Desta forma, conseguiram também vincular ritualmente aos três segmentos *Ide masã* da localidade. De igual maneira, Ismael começou a transmitir seus conhecimentos dos cantos a Luis – seu filho mais velho – enquanto Roberto ensinava a Dario – outro filho de Ismael – a construir malocas e os segredos do ofício; de fato, a maloca grande que conheci nessa temporada era parte do aprendizado de Dario ainda que seu pai atuasse como dono. Este fato também permite entender a razão pela qual Roberto estava construindo uma maloca nova no setor do segmento *tanimuka*: uma vez reajustada a organização ritual da

comunidade, Ismael e Roberto podiam começar a intercambiar celebrações e curas entre suas casas graças a consolidação de Marcos como xamã. Depois da morte de Roberto, seus filhos jovens saíram de Toaka e foram viver em outras aldeias com seus irmãos mais velhos, enquanto que dentre os filhos de Ismael já estão os especialistas principais que garantem que a aldeia possa prosseguir com sua vida ritual. Em outras palavras, uma aldeia só se consolida e se mantém se todos os requisitos rituais estão completos, ou seja, se atua como uma unidade cosmoprodutora.

No contexto desta aldeia, os Tanimuka e em especial Ricardo, genro de Roberto, que às vezes atua como cantor-dançarino, apareciam como os ajudantes da maloca de Roberto, apoiando a logística dos ritos, coletando e preparando coca, buscando presas de caça, e beneficiando-se da vitalidade oferecida pelas curas dos rituais, além de ter a opção de que algum de seus membros possa aprender, sob direção de Marcos, o ofício de pajé, para ascender a um *status* ritual mais alto. Nessa direção, se pode compreender que os afins podem usar e usufruir os recursos do território sem opção de se converter em proprietários, e que o uso que fazem do mesmo é regulado pelo xamã do grupo proprietário; os Tanimuka de Toaka não têm perdido os direitos sobre seu território no rio Guakayá e em qualquer momento poderão se separar para ir viver com seus parentes, com o inconveniente de ter que conquistar uma importância ritual onde possivelmente não tem maiores opções. Na análise desta aldeia, podemos apreciar que frente a distancia genealógica dos segmentos Makuna, a aliança com os Tanimuka permitiu vinculá-los efetivamente. Portanto, o comportamento estrutural da aldeia entrelaça a filiação, o território e a aliança, ressaltando a esta última em oposição à ênfase que o modelo ideal dá à filiação.

A aldeia de igarapé Toaka não é excepcional com relação à composição da maioria das outras aldeias makuna e de seus vizinhos; de fato, intercambiam rituais entre algumas delas com frequência. Todas as aldeias tratam de ser importantes ritualmente e movem suas condições políticas convidando ou não a certas pessoas e comunidades, mas o valor social depende do prestígio de algum dos especialistas ou da localidade. O rio Toaka possui algo que as demais aldeias makuna não têm e isto é o jurupari do qual todos os *Ide masã* dependem para viver, como é publicamente reconhecido. A razão disto é que ali e só ali pode estar o verdadeiro jurupari dos *Ide masã* (Cayón, 2002) porque assim o estabeleceram os demiurgos durante a criação. Se acrescentarmos que os Makuna exaltam a importância das aldeias como unidades

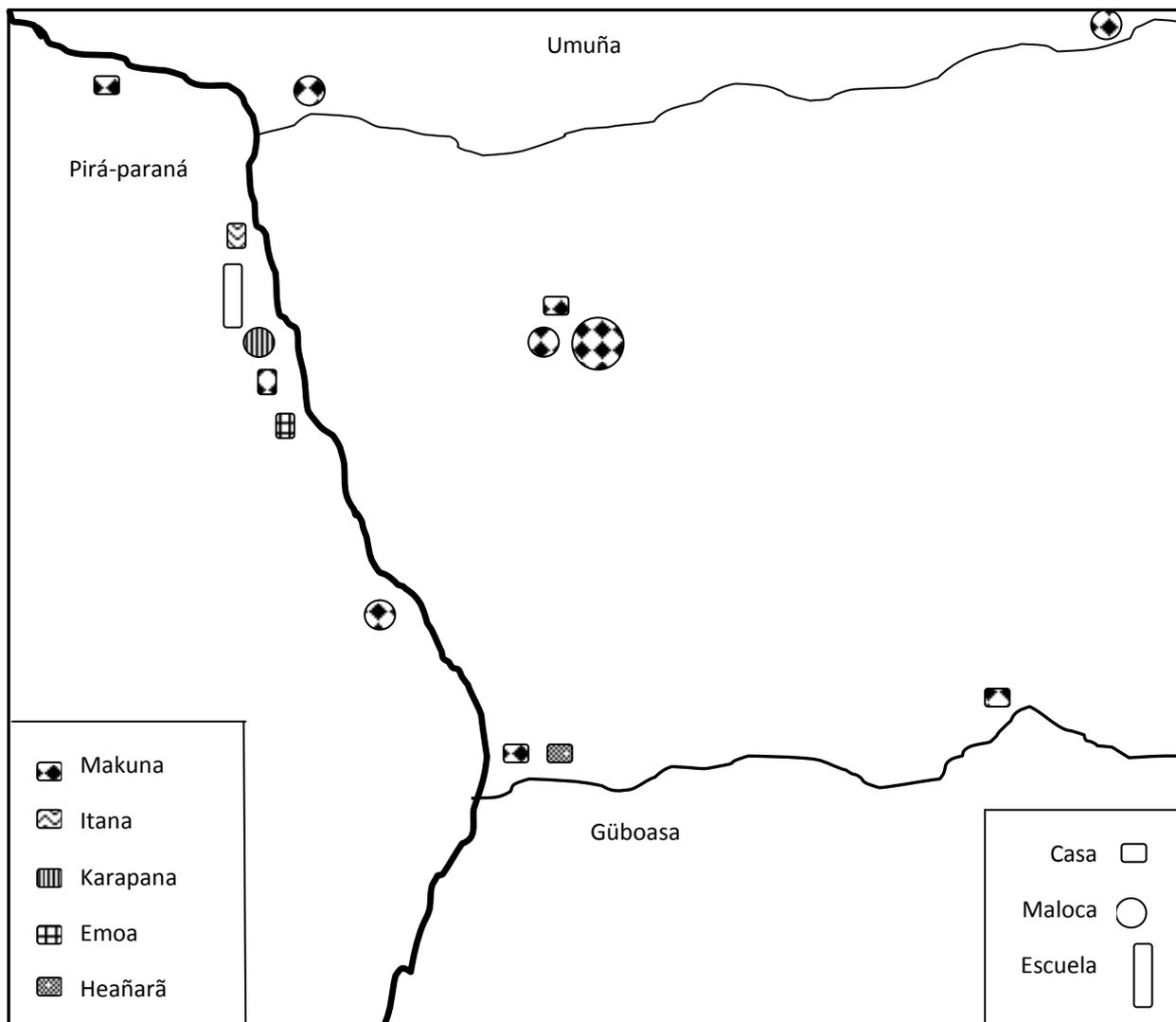
cosmoprodutoras, entendemos que o que anima este sistema social está relacionado com a ativação dos mecanismos rituais orientados à produção de vitalidade, a qual se deriva do jurupari como veremos no próximo capítulo. Igarapé Toaka evidencia que a importância de uma aldeia está em sua dinâmica ritual, e que esta requer necessariamente de consanguíneos e afins que desempenhem distintas ocupações dentro da organização ritual, não só pelos aspectos políticos e econômicos implicados nas celebrações, mas porque no contexto do ritual a aldeia se converte em uma réplica do cosmos ao remontar até os principais sucessos da criação do mundo e, portanto, expressa todas as relações sociais possíveis no universo.

Agora, a constituição estrutural da aldeia de Porto Antonio é diferente da de Toaka porque está baseada em laços agnáticos que mostram uma grande proximidade genealógica entre seus componentes, sem que isto afete de nenhuma maneira a ideia e funcionamento de uma unidade cosmoprodutora. Esta aldeia se formou faz poucos anos e sua distribuição espacial é completamente distinta a do resto das aldeias do Apaporis e o Pirá-paraná, pois a maioria de casas e malocas não está concentrada em único lugar, constituindo assim um modelo intermédio entre uma aldeia convencional, na qual as casas ou pequenos conglomerados de casas estão agrupados e concentrados a uma curta distância, e o sistema antigo de malocas dispersas. De fato, em Porto Antonio havia 4 concentrações de casas que oscilavam entre 2 e 4 casas muito próximas, e o resto eram 3 casas solitárias. A distância entre cada um dos pequenos núcleos era de uns 20 minutos pelo mato desde o porto mais próximo (ver Quadro 8).

Em dezembro de 2007, havia 7 casas unifamiliares e 5 malocas de diferentes tamanhos e estilos (duas delas com atividades rituais tradicionais e uma, ao lado da escola, para as festas relacionadas com o calendário dos brancos); também havia uma maloca mais distante, no igarapé Umuña, anexa à comunidade (umas 3 horas rio acima). Viviam permanentemente na aldeia 75 pessoas (ver Tabela 5), frequentada muito por dois casais de Toaka, com seus filhos pequenos (9 pessoas), além de 15 pessoas da maloca distante, membros dos *Buhabo ~gana* em sua maioria. Isto dá um total de 99 pessoas, das quais 60 são *Ide masã*, 42 do segmento *senior* do clã *Tabotihehea*, 3 mulheres *Sairã* e 15 dos *Buhabo ~gana*. Como em Toaka, mais da metade dos habitantes são *Ide masã*, e há uma maior quantidade de homens que de mulheres.

Quadro 8

Distribuição espacial das Casas de Puerto Antonio, 2007



Entre os 13 matrimônios vigentes (ver Tabela 6), dois são entre primos cruzados (1 com FZD, e 1 com MBD), e outros dois se apresentam entre pessoas de idades próximas mas estruturalmente em gerações diferentes, ambos em uma relação ZD real em um caso, e classificatória no outro. Dos 13 matrimônios há 3 entre afins preferenciais, 2 entre *hako makü* (com os Karapana), e 4 entre mulheres makuna, todas elas germanas, com homens *heañarã*, *emoa*, *itana* y *karapana*, os quais supõem 4 casos de uxorilocalidade. Em 3 destes 4 casos, a uxorilocalidade se disfarçou de virilocalidade já que estes matrimônios se localizaram muito próximos entre si, justo na beira oposta

do Pirá, quase de frente do porto do sogro, e onde se encontra a escola. Na maloca que fica nesse lado da aldeia se celebram as festas relacionadas com os brancos, como o natal, o ano novo ou a independência.

Tabela 5

Formação populacional permanente da aldeia Puerto Antonio em 2007

	H	M	0-12	12-20	20-50	50-75	TOTAL
Makuna	25	17	20	6	14	2	42
Emao	5	2	1	3	2	1	7
Itana	3	2	1	2	2		5
Heñarã	4	5	1	2	5	1	9
Karapana	3	2	1	3	1		5
Ûmüa masã		1			1		1
Barasana		2			1	1	2
Tukano		1			1		1
Yukuna		1			1		1
Filiação desconhecida	2		2				2
Subtotal	42	33	26	16	28	5	75
TOTAL	75						

Mais da metade da aldeia está formada pelo segmento *senior* dos *Tabotihehea*. Os laços agnáticos entre eles são muito estreitos (ver Quadros 5 e 9), e o fato de viver juntos se explica por uma tentativa de reaproximação do clã com vistas ao processo de sucessão geracional dos especialistas principais dos *Ide masã*, porque há uma ênfase na filiação. O núcleo central da aldeia são dois xamãs importantíssimos que são germanos: Isaac e Antonio. Os filhos e filhas deste último, com seus descendentes, vivem quase em sua totalidade ali, como dois dos filhos varões de Isaac, com sua prole. Dentro da nova geração dominante já há dois xamãs substitutos de seus pais. Adicionalmente, vive

o cantor-dançarino principal que é descendente do *baya* oficial que morreu há bastante tempo já, e dois dos filhos de Roberto com maiores possibilidades de substituir a seu pai como dono da maloca principal do grupo, que é o único que falta por se estabelecer para finalizar a sucessão.

Até há uns 6 anos, Antonio vivia em uma maloca em frente do mesmo ponto onde hoje fica a escola e vivem seus genros. Sua maloca estava anexa a aldeia de Bocas do Pirá, onde seu irmão Isaac era o capitão. Por causa de alguns problemas internos, Isaac decidiu sair de Bocas e foi acompanhado por dois de seus filhos, assim como por seu sobrinho cantor-dançarino, e se instalaram nas proximidades da maloca de Antonio; outros *Tabotihehea* de Bocas permaneceram ali. Por sua vez, as filhas de Antonio chegaram à localidade com seus respectivos esposos, pois antes viviam em outros lugares, o que mostra a possibilidade de alternar a virilocalidade e a uxorilocalidade por decisões individuais, ou simplesmente por preferências conjecturais. Este movimento aglutinador concluiu com a chegada de Maximiliano, filho de Roberto, quem começou a experimentar a vida de dono de maloca depois de construir sua primeira casa. A localidade se desligou de Bocas do Pirá e se converteu em uma aldeia aparte.

Tabela 6

Matrimônios vigentes en Puerto Antonio, 2007

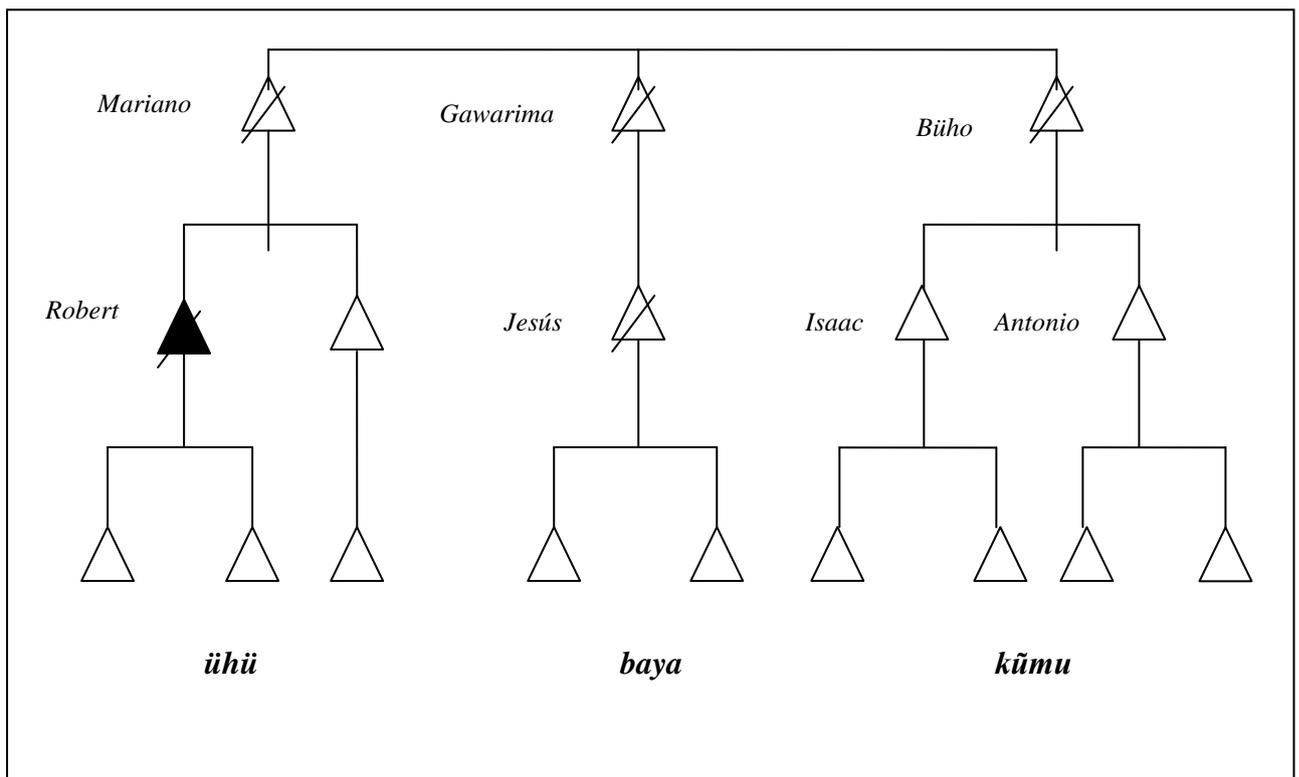
	M	M	E	H	K	Ü	B	T	Y
H									
Makuna			1	2	1	1	2	1	1
Emoa		1							
Heñarã		1							
Itana		1							
Karapana		1							

M (Makuna), E (Emoa), H (Heñara), I (Itana), K (Karapana), Ü (Ümua masã), B (Barasana), T (Tukano), Y (Yukuna).

Em Puerto Antonio há uma concentração incomum de xamãs, pois a comunidade conta com 5 muito poderosos. Isto não só é resultado da presença de Isaac e Antonio, com seus sucessores, mas de um projeto ritual mais amplo que, em certo sentido, busca reestabelecer uma ordem perdida. Há um fato bastante chamativo: o genro *itana* de Antonio é o membro mais velho dos *Yibá masã*, estruturalmente falando, e está aprofundando seu treinamento como xamã, talvez com a intenção de recuperar algum dia o manejo do jurupari de seu grupo. Ao mesmo tempo, o genro *emoa* de Antonio, que apesar de ter amplos conhecimentos xamânicos não é tido como xamã especialista, é também o maior dos *Meneya Emoa*. Assim, os indivíduos de maior hierarquia de clã dos cunhados preferenciais dos *Ide masã* se encontram em Puerto Antonio. Adicionalmente, o pai deste *emoa* é o *kamükükü* dos Makuna, ou seja, o especialista encarregado de orientar e controlar o comportamento dos participantes do ritual de jurupari, em especial dos neófitos. Dessa maneira, com a única exceção de Roberto que idealmente devia permanecer em Toaka, todos os especialistas mais importantes do segmento maior do clã estavam em um mesmo lugar desde há uns 4 anos.

QUADRO 9

Laços agnáticos e especializações entre os *Tabotihehea* de Puerto Antonio



Como nesta aldeia os vínculos predominantes são agnáticos e não é necessário atualizar os laços por meio dos afins, o funcionamento ritual parece mais simples. Nos rituais em que participei em Puerto Antonio, vi que sob a batuta de Isaac cada um dos outros xamãs trabalhava articulada e complementarmente. De forma semelhante, um dos filhos jovens do maior dos *emoa* é o preparador oficial da coca e é quem ilumina a maloca durante as noites de festa, especializações rituais menores. Os *Heañarã* e *Karapana* ajudam na parte logística das festas, junto aos jovens *Tabotihehea*.

A maloca distante, mas anexa à aldeia, pertence a um poderoso e importante xamã *Buhabo ~gana*, que é o guardião da caixa de plumagem dos *Ide masã*. Tal caixa de plumagem é usada nos rituais nessa maloca, nos de igarapé Toaka e nos de Puerto Antonio. Este trânsito faz evidente que os vínculos entre estas duas comunidades são intensos e que sua articulação evoca a reconstituição da unidade cosmoprodutora mais ampla, a da totalidade do grupo. Não obstante, cada uma das aldeias é auto-suficiente em termos rituais, pois contam por separado com os especialistas necessários para funcionar, incluindo aos afins. Se bem é certo que as ênfases na filiação e na afinidade das duas aldeias se apresentam com matizes diferentes, e podem aparecer como complementários, a importância de Toaka se ressalta pelo lugar enquanto que a de Puerto Antonio se realça pelo princípio de hierarquia do clã. Para dizer a verdade, para que a unidade cosmoprodutora mais ampla pudesse se concretizar segundo as preferências do modelo ideal nativo, o segmento dos *Tabotihehea* de Puerto Antonio deveria viver em Toaka.

Agora, nos exemplos citados estamos falando de especialistas e aldeias reconhecidas publicamente em toda a região. Basta chegar às capitais departamentais da região para começar a escutar sobre o prestígio de alguns xamãs muito poderosos, o que se vai constatando e expandindo a outros personagens importantes à medida que o etnógrafo se vai aproximando das aldeias. Uma vez ali, pode comprovar em diferentes momentos da vida cotidiana, em rituais ou em reuniões das organizações indígenas. Isto não significa que outros especialistas ou aldeias de menor reputação pública não tenham possibilidades de desempenhar um papel importante nos campos político e ritual, pois em certo sentido se uma aldeia não tem força cerimonial suas relações sociais com outras aldeias vão estar em desvantagem e, de alguma maneira, são dependentes das aldeias mais importantes ritualmente. No entanto, é evidente que há aldeias e pessoas

que compensam sua debilidade ritual com certo poder político derivado dos papéis relacionados com o mundo não indígena.

Nos casos de aldeias que tem importância ritual porque são lideradas por um especialista poderoso, a maioria das vezes um xamã que também é dono de maloca, pode criar uma competência que entra em choque com os projetos rituais, inclusive, dos especialistas e aldeias com maior reconhecimento público. Organizados em trabalho conjunto com a gente de suas comunidades para celebrar rituais e convidando, ou ignorando, a membros das aldeias vizinhas, estes líderes ganham e perdem prestígio. Como o repertório ritual é restrito e depende das épocas do ciclo anual, as aldeias frequentemente celebram rituais alternadamente. Dos resultados de aceitação e bem-estar de cada ritual, por exemplo, uma boa cura ou abundante comida, se aumenta ou mantem o prestígio, do contrário se perde.

Os especialistas poderosos deste tipo e que gozam de bastante prestígio possuem, em geral, seus próprios instrumentos de jurupari. Tais instrumentos, dizem as pessoas, não foram construídos nos tempos de origem do universo, mas foram fabricados em tempos recentes, muitas vezes pelos mesmos especialistas. Quando os humanos elaboram estes instrumentos devem depositar neles parte do poder xamânico contido nos instrumentos de jurupari originais, o qual debilita a vitalidade da unidade cosmoprodutora mais ampla. Em ocasiões, isto sucede entre membros da mesma unidade só para desafiar ou competir com o ou os segmentos que detenham o monopólio sobre eles. De enfrentamentos deste tipo podem se apresentar segmentações, inversões nos termos de parentesco e inclusive usurpações de prerrogativas, direitos e identidades. Hoje é um fato altamente perturbador para os *Ide masã* que vários xamãs de diferentes grupos possuem instrumentos com seu poder, pois fragmentaram ao jurupari. Quanto mais se estende o poder e a influencia da Gente de Água na região mais se sentem débeis, o que pode ser uma espécie de nostalgia atávica pela impossibilidade de fazer tangível para si mesmos sua própria unidade cosmoprodutora mais ampla, algo que talvez sempre fosse assim. Por isso não se pode pensar que os Makuna em sua totalidade atuem ritual e politicamente em conjunto, e que em soma se possa encontrar um consenso relativo entre umas poucas aldeias próximas que constantemente estreitam seus laços de solidariedade intercambiando rituais.

As disputas políticas sempre recaem sobre assuntos rituais e xamânicos, já que o que na realidade está em jogo para todas as unidades cosmoprodutoras é a vitalidade de

si mesmos e do cosmos, pelo qual podem manifestar uma mesma lógica em diferentes escalas. Por isso, para entender o sentido da existência e o funcionamento das unidades cosmoprodutoras, há de se investigar conceitos abstratos de xamanismo, concepções nativas de vitalidade, tempo, e espaço, e a noção de pessoa, a qual nos permitirá entender como se articulam as especialidades sociais. A integração de todos estes níveis é a tarefa a realizar nos próximos capítulos.

CAPÍTULO 3

A FONTE DA VIDA

“Arribo, ahora, al inefable centro de mi relato, empieza aquí, mi desesperación de escritor.

Todo lenguaje es un alfabeto de símbolos cuyo ejercicio presupone un pasado que los interlocutores comparten; ¿cómo transmitir a los otros el infinito Aleph, que mi temerosa memoria apenas abarca? Los místicos, en análogo trance prodigan los emblemas: para significar la divinidad, un persa habla de un pájaro que de algún modo es todos los pájaros; Alanus de Insulis, de una esfera cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna; Ezequiel, de un ángel de cuatro caras que a un tiempo se dirige al Oriente y al Occidente, al Norte y al Sur. (No en vano rememoro esas inconcebibles analogías; alguna relación tienen con el Aleph.) Quizá los dioses no me negarían el hallazgo de una imagen equivalente, pero este informe quedaría contaminado de literatura, de falsedad. Por lo demás, el problema central es irresoluble: la enumeración, siquiera parcial, de un conjunto infinito. En ese instante gigantesco, he visto millones de actos deleitables o atroces; ninguno me asombró como el hecho de que todos ocuparan el mismo punto, sin superposición y sin transparencia. Lo que vieron mis ojos fue simultáneo: lo que transcribiré sucesivo, porque el lenguaje lo es. Algo, sin embargo, recogeré”.

(El Aleph, Jorge Luis Borges)

Já tinha visitado essa sala outras vezes. No fundo, as cores intensas dalgumas bolsas e montarias wayúu; à esquerda, embaixo de uma luz azul, chapéus e vestidos kogi e arhuaco junto dos ponchos tecidos de paeces e guambianos; na frente, as máscaras carnavalescas, sempre com a língua de fora, dos kamtsá e kofán; desde ali até a porta, localizada no amplo corredor do segundo andar, contornando o pátio interior do antigo monastério agostiniano construído no século XVIII e adornado pela vista à trama de buganvílias abraçadas a um belo poço d'água, joia e relíquia da arquitetura colonial, uma coleção de objetos etnográficos amazônicos e orinoquenses ocupava a maior parte do espaço. Zarabatanas, lanças com chocalhos, vestidos de baile, enfeites plumárias, instrumentos musicais, crânios de animais, panelas de barro, pequenos pentes de madeira, suportes para charutos, bancos pintados, canastos tecidos em fibra vegetal, entre outros objetos, exibiam-se desordenados na sala etnográfica do Museu de Artes e Tradições Populares de Bogotá. No final de 2001 fui contratado para classificar os objetos da coleção amazônica. Eu me sentia muito animado porque conhecia muitos daqueles objetos apenas em fotografias de livros, e já tinha comprovado que a maior parte deles era dos Tukano oriental.

Eu a vi, na quarta ou quinta visita, enquanto me familiarizava com a coleção. Esquecendo por um instante a fascinação produzida pela sutil delicadeza e formosura das flores multicoloridas, poesias da arte plumária, eu fui examinar os pequenos pentes. Virei minha cabeça para onde estavam os instrumentos musicais, que eu já tinha examinado em outras visitas, e bem no começo de uma fila de 7 ou 8 instrumentos estava uma flauta que parecia insignificante. A casca que cobria a piteira de madeira estava totalmente frouxa e lhe dava uma aparência vetusta. Ainda assim, sem que nunca eu tivesse visto uma com meus próprios olhos, e só conhecesse poucos desenhos, tal vez uma foto, tive a certeza absoluta, como quando somos acariciados pelo vento que anuncia a iminência da chuva, de que essa flauta era um jurupari. E, justo nesse instante, um frio paralisante, mistura de temor e estupefação, percorreu meu ventre e tomou conta de mim por completo. Senti-me absolutamente perplexo ao ponto de perder o fôlego por alguns minutos. Saí na varanda, olhei as buganvílias, respirei fundo. Pensei: “o quê está fazendo aqui? Como chegou essa flauta neste lugar?”.

Na verdade, nunca esperei me encontrar face a face com uma flauta de jurupari, instrumento sagrado e ritual para os indígenas do Noroeste Amazônico, em um museu e não em uma maloca. Intrigado e preocupado, comecei investigar a maneira como esse jurupari chegou à coleção. Também, pedi ajuda e falei com vários indígenas para comprovar que em efeito era uma flauta de jurupari. Convidei primeiro o Antonio Guzmán, o velho interlocutor desana de Gerardo Reichel-Dolmatoff. Ele tomou a flauta nas suas mãos, virou-a para ver a piteira desde embaixo e, com seriedade e bastante solenidade, fechou o rosto e me disse: “Sim. É jurupari”. Depois, encontrei dos jovens makuna que estavam fazendo trabalhos para a organização local. Os convidei a uma lanchonete do centro de Bogotá e lhes comentei sobre o assunto. Um deles me disse: “Não, Luis. Eu não posso ver isso assim. Vocês os brancos só comem comida assada. Eu teria que pedir proteção para um pajé, senão vou adoecer. Isso é grave”. Semanas depois aproveitei uma visita de Maximiliano García para ir no Museu. Ele pegou a flauta, examinou-a e ficou em silêncio por alguns segundos. Logo disse: “Cadê o outro? Tem que ter outro. Coitado deste jurupari aqui sozinho, sem seu parceiro. Mas não se preocupe não, Luis. Este jurupari já está morto. Eles [os donos do instrumento] lhe extraíram o pensamento”. Conversei com a diretora do museu após o diagnóstico inequívoco dos especialistas, e ela me contatou como uma senhora velha, sócia fundadora do museu. A senhora me explicou que ela doou a flauta à coleção e que o

outro jurupari estava na sua casa, porque no final da década de 1940 seu marido era o governador do Vaupés, e aproveitando sua permanência em Mitú, pediu para um índio que lhe arrumara umas flautas de jurupari para compra-las. Uma vez, elas as obteve, tirou uma foto com elas, e publicou a foto em um jornal. Resolvida a história, recomendei retirar a flauta da exibição.

Ao lembrar os fatos, fica evidente a atitude contrastante de brancos e indígenas com relação ao assunto. Enquanto, desde a perspectiva indígena, ela cometeu a mais abjeta das profanações, pois o jurupari é um tabu para as mulheres, para ela, quiçá, era só um simples objeto de madeira ou um troféu que ajudaria às freiras no seu trabalho evangelizador ao comprovar, por meio da foto, que nada aconteceria se uma mulher tiver contato com o jurupari. Por sua parte, os índios manifestaram surpresa pelo fato de que algum “paisano” tivesse tido a ousadia de entregar as flautas sagradas em troca de dinheiro, e manifestaram respeito pelo instrumento, tanto os que o viram quanto os que o evitaram, sempre o tratando como uma pessoa, embora no museu ficasse convertido em uma espécie de fóssil. Eu estava no meio do fogo cruzado e não pude sequer brincar de advogado do diabo, pois tomei partido pelos indígenas e, tal vez, era eu quem estava mais perplexo e afetado com a situação.

Na realidade, desde que fui nos Makuna pela primeira vez, em 1995, não passou um dia sem que eu pense alguma coisa sobre jurupari. Este tema me toca intimamente e, queira ou não, não consigo parar de tentar compreendê-lo, pois além de que, eventualmente, aparece alguma história ou acontece alguma coisa na vida cotidiana relacionado com ele para enriquecer meus pensamentos, jurupari entra de penetra nos meus sonhos com certa frequência. E como os sonhos são feitos do material do pensamento, sempre os tenho usado como método de aprendizado, compreensão e interpretação. Os índios concordariam comigo por optar por esse método. Já tive vários problemas no campo, não só por alguns sonhos que pedi para serem interpretados e que estão relacionados com jurupari, senão também por algumas perguntas sobre o assunto em momentos inadequados. Quase sempre há receio para falar do tema em público, há restrições alimentares, perigos de doenças, um tempo propício para contar histórias do jurupari, explicações espontâneas em momentos inesperados, ambiguidade, segredo, omissão, mistério, certeza, incompreensão.

Então, o quê é jurupari? Para poder explicar o que hoje em dia compreendo que ele é, ainda insuficiente frente a sua magnitude, complexidade, beleza e ferocidade, tentarei me aproximar o mais possível à maneira como os Makuna o entendem e tem me explicado. Em primeiro lugar, gostaria de esclarecer que minha forma de compreensão do assunto é visceral, e para chegar nesse ponto passei por diferentes etapas de reflexão que se entrecruzam com muita força com minhas emoções. Durante os primeiros anos, me aproximei do tema por meio de raciocínios estruturalistas que serviram para estabelecer alguns princípios básicos que depois relacionei com a estrutura social, em especial, com a patrilinearidade. Embora esta perspectiva iluminava certos aspectos, com o tempo me pareceu insuficiente. Com mais material coletado surgiram novas perguntas, percepções e intuições após alguns sonhos bastante específicos, especialmente ligados com alguns animais e vegetais, sonhos explicáveis desde a esfera do xamanismo, e que foram perturbadores para quase um ignorante da questão. A partir daí, o xamanismo se converteu no eixo do meu entendimento sobre o jurupari. Na minha última temporada no campo, tive a oportunidade de escutar as flautas de jurupari, mas não fui convidado para participar diretamente no ritual, ou seja, do grupo de homens assistentes, embora acompanhasse os homens adultos que por decisão própria decidiram não participar, as mulheres e as crianças. Isto significa que embora não vi as flautas participei das atividades e interdições relativas às pessoas para as que o jurupari é tabu. A partir desse momento, para mim, começou ser perceptível uma dimensão estética e outra que poderíamos dizer epistemológica (no sentido estrito de uma teoria do conhecimento) que me aproximam a certos conceitos profundos do pensamento makuna. Isto último é o que eu quero explicar neste capítulo e, embora denso e complexo, utilizarei imagens e recursos literários para tentar conservar e transmitir a beleza do tema, pois esta ultrapassa qualquer linha de raciocínio lógico e entra nos domínios de, quiçá, a poesia.

Mas para isso, antes é necessário revisar e descartar algumas coisas que foram ditas sobre o assunto por diferentes tipos de autores. Desde as primeiras testemunhas de viajantes e naturalistas (Wallace 1979 [1853], Spruce 1970 [1909], Coudreau 1887) que tiveram contato com a questão, jurupari tem sido um tema rodeado por um halo de mistério. Converteu-se quase em uma palavra mágica que pode criar temor, fascinação, repugnância, admiração. Missionários, folcloristas, literatos e antropólogos, de uma ou outra forma, têm se sentido atraídos pelo assunto, e a maioria deles o têm ensombrecido

ainda mais. É tão chamativo que até os cientistas que trabalham no projeto espacial colombiano decidiram chamar de “Yuruparí” um grupo de foguetes experimentais, e inclusive a televisão cultural produziu um seriado intitulado da mesma maneira, no começo da década de 1980, no qual se mostravam diversas manifestações culturais do país. Mas, de onde vem essa curiosidade? Por quê o jurupari se converteu em uma palavra que evoca o indígena, se a maioria das pessoas, pelo menos na Colômbia, não fazem a menor ideia do que ele realmente é? Tal vez, seja resultado da exotização do indígena, seja reflexo do seu suposto “paganismo”, seja das associações prístinas que evocam um conhecimento milenar onde, ao final, se reproduzem as lógicas e os temores ocidentais, ou quiçá só seja uma evocação involuntária do subconsciente coletivo, a semelhança dos aviões de guerra tukano ou o submarino tupi das Forças Armadas Brasileiras, que manifesta o inseparável legado atávico indígena da nossa conformação como países. Ainda assim, há algo de magnético e atraente no jurupari para aqueles que se aproximam do tema, independente da perspectiva desde a que entendam as coisas. Por isso, primeiro mostrarei um panorama rápido sobre as principais acepções que têm sido dadas ao jurupari para depois poder nós focar na perspectiva dos Makuna e dos seus vizinhos.

Sobre demônios e heróis solares

“Jurupari é o diabo”, afirmaram os missionários. Por isto, no empenho para evangelizar os índios, missionários de diferentes ordens religiosas que agiram no Noroeste Amazônico, desde pelo menos a segunda metade do século XIX, desataram uma perseguição contra os rituais, as flautas sagradas e os xamãs. Como consequência desta perseguição, cujo ápice foi o roubo e exibição pública, em 1883, de uma máscara e dos instrumentos por parte do franciscano italiano Iluminato Coppi (ver Coudreau 1887: 181-184), com a subsequente revolta indígena em Ipanoré (rio Uaupés), muitos grupos perderam suas flautas sagradas. Nada mais afastado da realidade que identificar o jurupari com o demônio, pois isto é só uma manipulação proposital dos fatos. Os jesuítas portugueses promoveram o uso do nheengatu (“língua boa”) ou língua geral no século XVII, língua nascida do contato entre índios e portugueses e usada como língua franca na Amazônia para avançar na conquista e evangelização dos índios. Como a base do nheengatu era a língua tupinambá, os jesuítas opuseram Tupã ou Tupana com

Giropari, Jeropari o Ieropary. Deus e o diabo. Os missionários tentaram difundir dita oposição pela Amazônia inteira pensando, quiçá, que todos os indígenas tinham uma única religião. Inclusive, os missionários salesianos do século XX que tiveram interesse etnográfico nos povos do Noroeste Amazônico, como Giacone (1949) e o metucioso Brüzzi (1977), não fizeram um grande esforço para dissociar jurupari do demônio. Já que terminaram relacionando jurupari com *wahtí* (um ser do mato, tipo curupira) que às vezes faz maldades às pessoas.

De acordo com Métraux (1979 [1928]), os missionários identificaram Tupã com o deus cristão pelo fato de que estava associado ao trovão e vivia em uma moradia celeste, embora fosse na realidade um ser (gênio ou demônio) pouco relevante na cosmogonia tupinambá. De maneira semelhante, Métraux afirma que os missionários identificaram o diabo com jurupari por uma associação equivocada deste último com as almas dos mortos, já que na realidade jurupari seria um espírito da floresta, uma espécie de duende. Acrescenta, também, que a palavra jurupari não fazia referência a um único ser senão a um conjunto de seres com as mesmas qualidades. Em outras palavras, jurupari seria um termo genérico para designar uma coletividade dentro da cosmologia tupinambá.

Como as referências para conhecer o significado original da palavra se encontram nas crônicas que falam dos Tupinambá, aliás, permeadas por um olhar cristão, o sentido do termo é difuso e inatingível. Apesar de tudo, algumas pessoas ainda se contentam com a explicação dos missionários. Por exemplo, basta falar um pouco com um leigo (professor escolar, garimpeiro ou comerciante que tenha trabalhado durante algum tempo no Noroeste Amazônico) para comprovar que até hoje o significado de jurupari como demônio ainda faz sentido para eles. E isto não passa de ser uma projeção de ideias preconcebidas que constituem uma grande ficção. Os makuna e os seus vizinhos só utilizam o termo jurupari quando falam em espanhol, pois nas suas línguas é muito diferente, como mostrarei adiante, e jamais tem a conotação de diabo ou demônio. De fato, se observamos hoje em dia a antiga área de influência do nheengatu podemos comprovar que a palavra “jurupari” tem se restringido ao Noroeste Amazônico. Agora, com Tupã aconteceu outra coisa. Na atualidade, a maioria das crianças brasileiras repete que Tupã é o deus dos índios; grupos do Solimões e o Madeira, como os Mura, se referem a Tupã como deus (Castro Pereira com. per.), e no

Noroeste Amazônico Tupã ou Tupana faz parte de algumas narrativas de origem, mas sua importância é pouca. O mais curioso é que se associa com o deus dos brancos e costuma se dizer, incluindo os Makuna, que Tupã tem suas próprias flautas de jurupari.

A origem linguística da palavra e seu significado são, em parte, polêmicos, embora parecesse não haver dúvidas de que provêm do nheengatu (Schaden 1989 [1959]). Barbosa Rodrigues (1890) propõe dois significados possíveis para jurupari: “o que vem na nossa cama”, que evoca um espírito que produz pesadelos e sonambulismo, e “o companheiro manco” ou “o que continua manco”, que se relaciona com outros seres do folclore brasileiro como o sapeca Saci Pererê. Por sua parte, Coudreau (1887) afirma que jurupari significa “nascido da foz do rio”, o que faz certo sentido com as narrativas tukano, como se verá adiante. Porém, Reichel-Dolmatoff (1997b) sugere que a palavra jurupari é originária da língua tukano. Assim, *yürüparí* significaria “passagem-abrir-inseminar” a partir da conjunção do verbo tukano *yürüsé* (passar, transitar, salvar um obstáculo, passar de um estado para outro) e *~paríri* (abrir uma porta ou uma vagina). Em março de 2005 conversei, em uma localidade do médio rio Negro, com Nelci Horacio da Silva, uma mulher baré falante de nheengatu. Ela me disse que jurupari significa “flautas ou instrumentos da terra” e dividiu as palavras assim: juru=terra, parí=flautas. Isto sugere que os índios do Noroeste Amazônico não engoliram inteiro o significado que os missionários atribuíram ao termo e o resignificaram para aproximá-lo ao sentido dado pelas línguas nativas da região, o que também explicaria a interpretação de Coudreau. Penso que existem muitas mais evidências para apoiar a origem nheengatu da palavra, pois além das referências linguísticas e culturais que localizam sua origem em seres da cosmologia tupinambá, encontrei uma referência toponímica muito longe do Noroeste Amazônico: no delta do Amazonas, plantado quase no equador, há um conjunto de ilhas denominado de “Arquipiélago do Jurupari” (Latitude: 0°7’0’’ N, Longitude: 50°31’60’’ W), entre a ilha de Marajó e a beira da foz no estado de Amapá, área de antiga influência do nheengatu. Como tentar achar o sentido do jurupari a través da etimologia da língua geral é um caminho infértil, o primeiro a se fazer para se aproximar ao que jurupari significa para os povos do Noroeste Amazônico é, justamente, não lhe dar nenhum significado derivado do nheengatu, nem compará-lo com nenhum elemento cosmológico tupinambá, e desliga-lo completamente da ideia de diabo cristão. A palavra jurupari é só uma etiqueta herdada do contato colonial.

Alguns autores interessados em folclore, estudos literários e interpretações antropológicas de textos (Barbosa Rodrigues 1890, Amorim 1926-28, Orico 1930, Couto de Magalhães 1876, Saake 1976 [1956], Câmara Cascudo 1962, Carvalho 1979, Orjuela 1983, Caicedo de Cajigas 1990, Medeiros 2002, Bidou 2002, Sá 2002, Brotherston 2002), baseados no relato “*La Leggenda dell’Jurupari*”, publicada originalmente pelo conde Ermanno Stradelli no *Bolletino della Società Geografica Italiana* em 1890¹, têm se interessado em equiparar este relato com um poema épico que descreve as façanhas de um “herói civilizador” do Noroeste Amazônico. A partir de algumas destas visões é que o tema do jurupari tem dado origem a múltiplas equivocções que não param de se repetir por fora do contexto antropológico. Dentro de tais visões já se disse, entre várias coisas (algumas catalogáveis como curiosas e, outras até estapafúrdias), que jurupari é um culto secreto, uma deidade solar, uma epopeia amazônica comparável ao Popol Vuh ou aos Nibelungos, ou um compêndio de conhecimentos que combinam reminiscências de formas políticas incaicas e de outras sociedades andinas, processos evolutivos da vida sobre a terra, e sofisticados conhecimentos matemáticos e astronômicos que evocam aos povos mesoamericanos.

Não vou entrar aqui para rebater um a um estes argumentos, já que implicaria recorrer a várias discussões (sobre religião, culto, etc.) que não é do caso neste momento, tarefa já realizada por Reichel-Dolmatoff (1996b). Jurupari não é uma religião, nem um culto, nem um legislador, nem um herói civilizador, nem uma sociedade secreta, nem um poema épico nem, muito menos, o remanescente da sabedoria de sociedades desaparecidas há séculos, como bem esclareceu o etnólogo colombo-austríaco. Só vou acrescentar que o pouco valor antropológico dessas interpretações está sustentando em uma única versão coletada no final do século XIX, enfeitada com motivos românticos típicos da época (como foi demonstrado por Reichel-Dolmatoff) e a partir da tradução ao italiano do relato em nheengatu de Maximiano José Roberto, filho de uma mulher tariano e de um homem mestiço descendente dos Manaó. Além disso, no relato há uma carência absoluta de um contexto sociocultural que o ancore e, apesar de que Stradelli oferece algumas generalidades sobre os grupos do Uaupés em um outro artigo do mesmo ano (Stradelli 1890), os dois textos não dialogam entre si. Tomar como fonte um único relato coletado em condições praticamente desconhecidas é um grande erro metodológico e analítico, ainda mais ao levar em conta

¹ Traduzido e publicado em português em Brüzzi (1994).

que as narrativas e rituais associadas ao jurupari ou seus equivalentes, como as flautas de Kuwai, possam conter centenas de versões dentre um pouco mais de 30 grupos étnicos diferentes, de pelo menos quatro famílias linguísticas distintas (Tukano oriental, Arawak, Makú-Puinave e Bora-Miranha), que efetuam estes rituais em uma vasta área do Noroeste Amazônico.

Sem desestimar o valor que interpretações dessas características possam ter para outras disciplinas, como se pode ver, jurupari é um desses temas que geram especulações das mais diversas, como os discos voadores, onde se encontram projeções de ideias preconcebidas que oscilam entre universalismos ancorados na repetição atemporal de arquétipos míticos e instituições sociais, ao longo e largo do planeta, até certo difussionismo exacerbado. Tudo isto termina minimizando tanto a criatividade e o conhecimento nativo quanto colocando em dúvida as capacidades intelectuais daqueles “pequenos grupos isolados no médio da floresta”, pois o que afirmam sociedades, em aparência “tão primitivas” só pode ser resultado de contatos com povos “mais civilizados” –ou até com seres do espaço exterior-, a semelhança do que algumas pessoas falam sobre as conexões entre as pirâmides egípcias e as maias. De uma outra parte, para os autores mais objetivos e meticolosos, cujas interpretações podem fazer algum sentido, é difícil entender o jurupari como um fenômeno único do Noroeste Amazônico. Jurupari só faz sentido em si mesmo dentro dos sistemas sociais restringidos à enorme região do Noroeste Amazônico, embora possam se encontrar paralelos com outras questões similares (no sentido dos rituais de iniciação que usam flautas sagradas, por exemplo) em outras sociedades e continentes, que bem podem ser interpretados pela antropologia e outras ciências afins. Mas isso é o menos interessante a ser feito porque existe toda uma complexa teoria nativa que explica o universo e a vida a partir do jurupari, e esta teoria deve ser analisada com a maior profundidade possível para ressaltar sua verdadeira importância. Então, nós afastemos desses tipos de análise e entremos nos domínios etnográficos.

Ancestrais, maturidade sexual e fertilidade

Antes de nos adentrarmos nas profundezas do pensamento makuna, é bom ter um ponto para iniciar a imersão. De acordo com S. Hugh-Jones (1979: 7), quem até

hoje tem feito o mais completo estudo sobre o tema, o termo jurupari é usado no Noroeste Amazônico, em geral, de três formas relacionadas entre si: (1) para falar dos instrumentos musicais sagrados que são um tabu para mulheres e crianças, (2) como um rótulo para se referir a uma variedade de personagens mitológicos que partilham muitas características comuns embora tenham nomes próprios diferentes segundo o grupo que conta a história, e (3) para aludir tanto aos instrumentos quanto às crenças e práticas associadas com estes. Na literatura etnográfica, se percebe com frequência que jurupari faz referência às flautas sagradas e ao ritual de iniciação masculina em que elas são tocadas. No dito ritual, segundo a maioria das descrições, as flautas entram na maloca junto com frutas silvestres, por isso se percebe como um ritual associado à fertilidade da floresta.

Em termos gerais, este ritual se efetua quando há um grupo de jovens na puberdade cujas idades podem oscilar entre os 10 e 16 anos. Antes da festa, eles são afastados do mundo feminino durante alguns dias, ficam sob as ordens de um supervisor que os obriga a tomar longos banhos de madrugada, iniciam um jejum de preparação e começam andar com o grupo de homens já iniciados que vão participar do ritual. No dia do ritual, as mulheres e as crianças saem da maloca, com algo de temor, vão para floresta ou para uma casa próxima quando escutam as flautas se aproximando da maloca. Os adultos chegam à maloca tocando as flautas e carregando cestos cheios de frutas silvestres, momento em que os novos iniciados vêm às flautas pela primeira vez. Durante o ritual, os jovens são chicotados com uma fina vara de madeira, bebem ayahuasca, dançam e aprendem tocar os instrumentos. No entardecer, as mulheres e as crianças retornam à maloca para comer as frutas silvestres, mas não podem se aproximar ou tocar os iniciados, já que muitas vezes uma esteira de palha cria uma fronteira inquebrantável que divide à maloca em duas partes: uma, de uso exclusivo dos homens que participam, outra, das mulheres, as crianças e os poucos homens que não quiseram ver as flautas. Os participantes tocam os instrumentos ao redor da maloca durante grande parte da noite, enquanto os não participantes conversam ou, simplesmente, dormem nas suas redes. Quando a festa termina, os participantes cumprem um período de resguardo no qual se submetem a um jejum estrito, evitam o contato com a luz solar e a chuva, passam o dia no mato recebendo conselhos dos mais velhos para desenvolver uma vida adulta da maneira adequada, aprendem tecer balaios, coadores, tipitis e os demais instrumentos para o processamento da mandioca brava, e

escutam as explicações completas sobre o jurupari. Durante o resguardo, qualquer contato físico entre participantes e não participantes, em especial com as mulheres, está completamente proibido. Quando termina o resguardo, que pode variar entre poucos dias e até semanas, se faz um novo ritual que reintegra aos participantes na vida cotidiana (para os detalhes dos rituais, ver S. Hugh-Jones 1979).

Como muitas das explicações do ritual se encontram nos relatos míticos é difícil analisar o ritual e as narrativas por separado. Se tomamos as versões mitológicas dos indígenas do Pirá-paraná e o Apaporis como ponto de partida e comparação com os grupos tukano e arawak de outros rios próximos, vamos comprovar que embora existem os mesmos temas recorrentes, ou se se prefere mitemas como diria Lévi-Strauss (1994 [1958]), estes estão dispersos em vários relatos diferentes e não em uma única história, como no Pirá-paraná e o Apaporis. Embora nos outros casos essas narrativas pareçam separadas ou, quiçá, pertencentes a diferentes ciclos mitológicos, é possível conectá-las por associação, mas não há unanimidade nos nomes e características dos personagens míticos envolvidos nas histórias. Neste ponto, detalhar todas essas variações excede os propósitos deste capítulo. No entanto, vou ressaltar os temas principais para contextualizar as interpretações que tem sido feitas. No geral, as narrativas fazem referência a dois pontos fundamentais: a criação das flautas sagradas a partir do assassinato e queima de um personagem primordial, por causa do seu canibalismo, e de quem nasceu a palmeira de paxiúba da que se construíram os primeiros instrumentos; e, o roubo das flautas por parte das mulheres, a inversão das relações de poder, o ocultamento das flautas dentro da vagina e a posterior recuperação delas por parte dos homens.

Embora, com ênfases distintos, vários autores (Goldman 1968 [1963], 2004, Reichel-Dolmatoff 1996a, 1996b, S. Hugh-Jones 1979, Århem 1981) concordam em interpretar o jurupari, em traços básicos e aplicáveis a todos os grupos tukano, como um ritual do clã ou do grupo que evidencia a continuidade da sociedade ao ressaltar o elo patrilinear entre as gerações, em algumas visões conectando o presente com o passado, os vivos com os mortos representados pelas flautas (Goldman 1968 [1963], 2004, S. Hugh-Jones 1979, Århem 1981), ou, em outras perspectivas, por meio da transição do princípio de exogamia graças à “voz dos ancestrais” contida nas flautas (Reichel-

Dolmatoff 1996a, 1997b)². Também, o ritual de jurupari ressalta a maturidade sexual dos jovens por meio da transferência das características da masculinidade, as quais reafirmam a dominação masculina sobre as mulheres (ver também Schaden 1989 [1959]) dentro da sociedade, ao mesmo tempo em que opõe as particularidades da sexualidade, incluindo o erotismo de mulheres e homens, e as tensões entre os sexos (Herrera 1975). Nestes assuntos há bastante consenso e eu partilho estas apreciações gerais.

Com relação à fertilidade, também tem se dito que as flautas contêm “energias cósmicas” que fazem referência às forças procriadoras da natureza e da sociedade, assim como o som dos instrumentos influiria no processo de polinização de diferentes tipos de palmeiras, pois a vibração das flautas faria desprender o pólen para sua dispersão (Reichel-Dolmatoff 1996b). isto evidencia a concepção nativa sobre uma forma de reprodução artificial, essencialmente masculina, modelada nas imagens reprodutivas de uma vespa parasitária e da palmeira de paxiúba, onde o papel feminino seria o de se limitar a uma matriz que só nutre o embrião depositado pelos homens, já que ao perder as flautas de jurupari as mulheres também perderam suas capacidades reprodutivas, enquanto os homens as obtiveram (Karadimas 2008)³. Por sua parte, Hill (2002) vê o jurupari como um dos tipos de cultos de fertilidade onde não existe uma divisão taxonômica entre classes de organização social ou religiosa senão o reflexo de processos diferentes de construção de hierarquias rituais masculinas, em oposição às relações sociais na vida cotidiana na qual opera um princípio mais igualitário de relação entre homens e mulheres.

A relação de continuidade entre as gerações, a maturidade sexual, o antagonismo sexual e a fertilidade da floresta por meio do jurupari encontra fortes ressonâncias com o que os indígenas dizem. Se observamos como se disse jurupari nas diferentes línguas tukano não vamos encontrar nenhuma unanimidade, só algumas pistas destes significados. Os Cubeo (Goldman 1968 [1963], 2004) se referem a este como *bekúpwänwa* ou *bükü pōewã* (ancestrais), os Tukano e os Desana dizem *miriá-porá*,

² Reichel-Dolmatoff (1996a) sugeriu que o jurupari é um complexo de crenças e práticas que reafirmam a dominação masculina, mantida a través da instituição da exogamia, e a observação estrita da residência virilocal e a patrilinearidade. Este sistema tem sido cercado por um sistema representacional de mitos, imagens, metáforas obrigatórias, tecnologias e atividades que formam um construto chamativo em avaliação continua.

³ Esta interpretação de Karadimas deve ser explorada no campo, pois traria à tona uma dimensão ainda não explorada sobre o tema.

semelhante a *mi'ra'pōrã* dos Siriano, ou *miniá-poná* dos Pirá-Tapuyo e Wanano, que segundo Reichel-Dolmatoff (1996b) se traduz como “filhos submersos” e S. Hugh-Jones (1979) como “filhos dos pássaros” (esta última tradução está de acordo como o que têm me dito alguns falantes de tukano que conheci em Bogotá e Mitú) já que o som e o nome de alguns instrumentos se associa com as aves. Os Tuyuka (Caballar 1995) se referem a ele como *masihkirá* o *masākiira* (gente grande?). Os Bará e Tatuyo dizem *pohe*, e os Barsana, Taiwano e Makuna dizem *he*. Nestas últimas cinco línguas não existe uma tradução literal, e só podemos nós aproximar por associações, sabendo também que *pohe* e *he* estão relacionadas com *poherika* e *herika* (frutas silvestres, literalmente “frutas de jurupari”).

Sempre que perguntei sobre uma possível tradução para palavra *he*, a resposta constante foi: “*he* é algo do mundo inteiro. Não sei como pode se traduzir”. Segundo S. Hugh-Jones (1979), *he* se associa com a palavra *hea*, que significa fogo e também lenha, evocando tanto o material do qual as flautas são feitas quanto a forma em que morreu o ser primordial que deu origem a palmeira de paxiúba da que se construíram os instrumentos, os que, ao final são os seus ossos. Outro fato importante é que os tukano falam sobre o tema com eufemismos para que as mulheres e as crianças, que não podem saber sobre o jurupari, não entendam do que está se falando. Por exemplo, se um homem makuna fala com outro sobre o assunto durante o dia, e há mulheres e crianças presentes, ele vai se referir ao jurupari como *bükü* (velho).

Ancestrais, filhos, aves, fogo, madeira, ossos, frutas silvestres. Parece que estas associações conectam a ideia de uma continuidade entre as gerações por meio das flautas de madeira, assim como a ideia de periodicidade e amadurecimento, como os antropólogos têm interpretado com perspicácia. Mas o assunto é muito mais complexo, pois jurupari não é unicamente um ritual, um mito, uns seres primordiais, umas práticas que os inter-relacionam ou uns instrumentos. Esta é só a dimensão mais ampla e geral, já que jurupari (*he*) também é um estado do ser. Segundo S. Hugh-Jones (1979: 247-248), este estado é anterior à sociedade contemporânea e, na atualidade, existe como outra dimensão da realidade cotidiana. Ele afirma que dito estado só é conhecido indiretamente a través dos mitos, é experimentado diretamente por meio dos sonhos, as doenças, o nascimento, a menstruação e a morte, e é atingido de maneira controlada e benéfica só pelos iniciados, mediante o xamanismo, a ayahuasca, os rituais, as danças,

os cantos e pelo uso dos ornamentos rituais. Para os Barasana, diz S. Hugh-Jones, o estado *he* é concebido em termos de uma metáfora espacial que faz referência ao estado inicial do mundo no qual a vida existia de uma maneira indiferenciada, muito além dos limites do cosmos, mas que vai chegando paulatinamente nesta dimensão desde o ponto de nascimento do universo, e vai se transformando por meio de transições que originaram à humanidade a través da viagem das sucuris ancestrais. Na atualidade, ditas transformações e transições realizam-se durante os nascimentos dos bebês, que por mediação dos xamãs, repetem a viagem ancestral. De esta maneira, as transições espaciais efetuam transições no tempo. Vincula a origem com o presente, os vivos com os mortos, o tempo mítico com o tempo atual. Esta interpretação é bastante certa, embora possa ser expandida e aprofundada a partir da minha etnografia entre os Makuna, a qual mostrara outras dimensões complexas ou, ao menos, evidenciara a maneira como o pensamento makuna estrutura o assunto.

O jurupari primordial

Fazia uns 6 meses que estava estudando em Brasília, em 2004, quando uma manhã acordei bastante agitado. Tinha sonhado que estava encima de uma árvore de uva-da-amazônia junto com uns meninos makuna. Enquanto eu estava olhando um galho e as folhas, vi um jovem xamã conhecido que me disse: “isso é jurupari”. Essa manhã sai cedo para assistir uma aula do mestrado. Ia caminhando, pensando no sonho e, de repente, observei umas árvores. Era o tempo da seca, no início da primavera, da minha primeira primavera, e várias árvores estavam sem folhas. Então, de repente, uma epifania: luz! Eureka! Caiu a ficha! Compreendi uma coisa nova sobre jurupari. Entrei em uma espécie de fascinação apaixonada e comecei ver de uma outra maneira as plantas pequenas, as flores... O aroma das flores virou análogo do perfume das mulheres, e tudo aquilo, sobre o que eu não tinha controle nenhum, me inquietava... Tudo parecia novo, pois estava vendo com o assombro de quem descobre algo pela primeira vez. A partir desse dia entrei em um período existencialista que demorou vários meses, nos quais me vi absorvido pelos meus próprios pensamentos, perdido por completo nessa fascinação, ausente das pessoas, submerso em certo mutismo que me levou a tomar decisões equivocadas, ao ponto de me perder de mim mesmo, cujas consequências só consegui depurar no campo três anos mais tarde. Após 10 anos de

pensar no tema, tive uma revelação do que jurupari é, um contato com o sagrado, em termo do Bateson (Bateson e Bateson 1989).

Pensemos em uma árvore. As raízes estão asseguradas embaixo da terra, o caule estende-se reto para cima até encontrar uma primeira divisão em troncos secundários que, muitas vezes, semelha-se com uma vagina, como poderia observar qualquer caminhante atento. Como compridas coxas femininas, os troncos vão se abrindo em galhos, novas vaginas e pernas, que se expandem em diferentes direções, fixando inúmeros ramos de folhas que dão contorno à copa. Em algumas épocas do ano, os galhos são enfeitados por flores e frutas, um mosaico de cores e cheiros, que lhe imprimem beleza. Agora, pensemos em uma árvore que perdeu todas suas folhas durante o outono. A estrutura fractal de madeira, troncos, galhos e ramos é a versão vertical de um rio com os seus afluentes. Também, é a versão invertida da estrutura subterrânea das raízes, ou o que podemos ver quando um relâmpago se congela em uma foto. É igual a uma coluna vertebral, a nossas veias, aos nossos braços e mãos, aos desenhos dos livros de anatomia que mostram nossos sistemas circulatórios e nervosos. A força que faz que tudo o que existe cresça dessa mesma forma, sem se importar com a direção em que se oriente, é *he*. É a força criativa e de vida do universo. Essa força se mexe sem cessar, reptando, como a fumaça que oscila com a brisa, como os caminhos das nuvens, como os canais que formam as correntes dos rios. Filtra-se na terra, sobe quase em espiral, se desliza como dançando. Ao mesmo tempo, jurupari também é uma forma. Na realidade, tudo o que existe é jurupari, é *he*.

Os Makuna têm uma narrativa de origem do universo que explica como se formaram o mundo e a vida. O relato que apresentarei a continuação é tão só um fragmento dessa longa narrativa conhecida como *Ayawa mesã oka* (A história dos *Ayawa* –os demiurgos-) que excepcionalmente se conta completa (ver Århem et al. 2004). Eu nunca tive a oportunidade de escutá-la na sua totalidade porque nunca coincidi com o momento, quiçá, com o contexto apropriado. O relato dura vários dias com suas noites. O fragmento que apresentarei trata sobre o nascimento e morte do jurupari primordial, e o tenho construído e ampliado com os anos, juntando os eventos que tem me contado diferentes narradores. As variações dalguns eventos chave serão especificados no seu momento, e farei a análise a partir dos diferentes significados de

jurupari. Neste relato encontram-se as bases para entender a teoria makuna do mundo, pois ele é seu *Big bang*, seu Gênese.

No princípio, nada existia. Só escuridão e fumaça. Algumas pessoas dizem que essa escuridão estava contida em uma esfera na qual se escutavam muitas vozes que vinham de diferentes lugares, como se fossem morcegos voando dentro de uma caverna escura e não conseguíssemos vê-los, só senti-los passar muito perto. Tudo era pensamento (*ketioka*) e ali já existia *he*. De repente, na fumaça flutuou algo parecido com um pau, um tronco. *Kirükühino* (Sucuri de Pé de Mandioca), o jurupari primordial, apareceu dentro da cepa do mundo, em *Ide sohe* (porta d'água). Ali, sua urina formou *moa riaka* (“rio de sal”, o mar), logo, ao tacto, tomou seu cordão umbilical, que era um cipó de ayahuasca, pensou que ia ser bom para as gerações futuras e rodeou o mundo para criar *õhegõã riaka* (rio de leite), delimitando às águas e à terra. Depois, pegou um pedaço do seu fígado, que era de *werea* (breu, cera de abelhas), e fez o sol. Seus braços eram pés de mandioca brava e suas pernas eram pés de coca. Mais tarde, pensou em fazer uma mulher e um homem, e emergiram *Rõmikũmu* (Mulher xamã) e os *Ayawa*. Como a primeira terra era branca e infértil, *Kirükühino* esticou-a e entregou-a para *Rõmikũmu*. Algumas pessoas dizem que ela era sua filha, outras dizem que era sua irmã, e os dois permaneciam juntos.

Os *Ayawa*, os “filhos do mundo” (*ümiari ria*), os demiurgos, eram quatro: *Ayawa* ou *Ayawa bükü* (*Ayawa* velho), o principal e sábio, *Kũmuyu* (“Pajé louco”), *Bodeaweri* ou *Bo Ayawa*, e *Meayá*. Os *Ayawa* estavam pensando a maneira de gerar a vida humana e criaram uns ovos. Do primeiro ovo nasceram os brancos e, em ordem de nascimento, apareceram os italianos, os espanhóis e os japoneses. Do segundo ovo nasceram os brasileiros, que tinham como *sênior* um homem chamado de Patrício (Patrício *gawü*). Os outros ovos estavam destinados para originar os índios, mas existiam outros seres primordiais que nasceram com o mundo, por exemplo *Gã* (Águia harpia), *Kuayü* (Curupira) e *Oa* (Gambá), que comiam os ovos e impediam o surgimento da humanidade. Os *Ayawa* não sabiam o quê fazer.

Eles escutavam que *Kirükühino* cantava de maneiras diferentes durante cada época do ano: no tempo de cigarras, cantava como cigarra; na época de rãs, cantava como rã; no tempo dos bailes, cantava as músicas dos bailes; na época de jurupari, cantava como as flautas. Curiosos e atraídos pelos cantos, algumas manifestações

humanizadas dos *Ayawa* foram ver quem produzia todos esses sons e encontraram *Kirükühino* dentro d'água, lugar onde ele permanecia o tempo inteiro. Quando eles o veram, o jurupari primordial disse: “como eu nasci, o meu é a terra, a noite, as árvores. Os animais de caça são meu corpo. Meu sangue são as frutas silvestres, a caça, as frutas cultivadas. O gorduroso é minha carne”. Depois, advertiu às pessoas de que pelo fato de o terem visto, deveriam fazer dieta e evitar as relações sexuais porque ele era o dono de todo o existente. Se eles não obedeciam a essas ordens, ele mesmo os devoraria. Como é obvio, os homens duvidaram e não levaram a sério as instruções de *Kirükühino*. Então, depois de um tempo, as pessoas que o tinham visto começaram morrer por mordidas de cobras ou por quedas das árvores porque *Kirükühino* os estava comendo. Na realidade, os *Ayawa* estavam interessados em trazer o jurupari primordial para este mundo, e suas manifestações humanizadas eram sua tentativa de acessar e decifrar o conhecimento de *Kirükühino*.

O tempo passou, e alguns dos aprendizes (*bia sabatia*) de *Kirükühino* cumpriram as restrições segundo ele os mandou. Então, eles começaram aprender parto do poder de *Kirükühino*, e decidiram mata-lo em vingança por todas as mortes anteriores. Os *Ayawa* foram falar com ele, e como pelo fato de que já outras pessoas estavam aprendendo os seus poderes, *Kirükühino* estava confundido pelo seu próprio conhecimento e terminou se entregando. Ele lhes disse que embora todo o existente lhe pertencesse, era provável que algumas das suas criaturas o atraiçoarem. Como ele passeava embaixo das águas, os *Ayawa* construíram malhas de diferentes materiais, mas não conseguiam capturá-lo. Então, fizeram uma malha de cabelo e conseguiram pegá-lo. *Kirükühino* disse que só poderia morrer queimado deitado olhando para cima, mas como os *Ayawa* já tinham parte dos seus poderes, eles perceberam que se fizessem a queima daquele jeito, ele se levantaria e destruiria o mundo. Na foz do rio *Badiya*, os *Ayawa* queimaram o jurupari primordial: o deitaram de bruços, o asseguraram com uma árvore e tacaram fogo nele. Nesse momento, tudo escureceu e o mundo se encheu de fumaça.

No dia seguinte, perto da meia noite, eles escutaram um barulho e foram pesquisar. No local da fogueira havia nascido um pé de pimenta. Eles voltaram para o lugar onde estavam esperando, e mais tarde escutaram outro barulho. Foram e encontraram um cipó. Assim, sucessivamente, da fogueira nasceram o lulo, um tipo de banana, a cana preta (que é o irmão mais velho do jurupari) e a cana pintada. Depois,

escutaram outro barulho e viram que estavam nascendo duas palmeiras de paxiúba (*ñikoño*). Eles disseram: “é ele”. Mas os poderes que estavam surgindo lhes produziram sono e eles dormiram. Quando acordaram, perceberam que as palmeiras já estavam chegando no céu e iam furá-lo, destruindo o mundo. Com muita pressa, um dos *Ayawa* se transformou no esquilo *ñisōkā*, subiu e cortou uma parte das copas das palmeiras: um pedaço caiu no rio e virou o peixe *barbudo* (*wahe bükü*), um tipo de bagre, e o outro caiu na terra e virou paca (*sene*). Porém, ao cortar a copa da palmeira, aquele *Ayawa* (alguns dizem que era *Kūmuyu*, outros dizem que era *Bo Ayawa*) ficou preso no céu, e o grupo dos quatro *Ayawa* ficou incompleto. A cepa das palmeiras foi cortada por um *Ayawa* transformado em besouro, enquanto outro *Ayawa* transformou-se em pica-pau para cortar os troncos das palmeiras e fabricar às flautas. Da fogueira do jurupari nasceram todas as frutas silvestres; das lascas da casca originaram-se alguns peixes e certos insetos peçonhentos.

Os *Ayawa* não sabiam como usar as flautas. Então, *Rōmikūmu* pegou as flautas e as levou na sua maloca em *Yuisi* (Cachoeira *La Libertad*). *Rōmikūmu* reunia-se com outras mulheres para ver e tocar as flautas, ao tempo que fazia a cura do mundo. Quando as flautas soavam, os *Ayawa* saíam correndo da maloca. Algumas pessoas dizem que eles saíam porque ao escutar as flautas eles ficavam menstruados, outras pessoas afirmam que os *Ayawa* tinham que carregar o ralador de mandioca nos antebraços (por isso é que os homens têm os antebraços planos), e outras dizem que *Rōmikūmu* ia lhes ensinar todos os segredos do jurupari, mas eles se negaram a “comer a cura” de uma mulher (ver Cap. 6), ou seja, a coca, o tabaco e as outras substâncias assopradas xamanicamente pela Mulher xamã. Em qualquer caso, estas três possibilidades fazem referência a uma tensão entre os sexos pela inversão dos papéis de cada um deles, seja no plano fisiológico, na divisão do trabalho ou no controle ritual e xamanico. Em todo caso, o problema era que os *Ayawa* não aceitaram assumir um papel feminino e, por isso, pensaram roubar as flautas. Mas antes de fazê-lo, precisavam completar seu número, pois deviam ser quatro para conseguir tocar dois pares de flautas.

Dando início a uma série de eventos criadores, que sempre incluíam atos de rebeldia dos *Ayawa* frente aos pedidos e mandados de *Rōmikūmu*, quem era chamada por eles de “tia” e às vezes “avó”, os *Ayawa* encheram uma fruta de abiu com seu

sêmen. Foram na maloca e persuadiram *Rômikûmu* para comer a fruta. Quando ela mordeu o abiu, o suco refrescante da fruta rodou pelas suas mãos, correu pelo seu peito e entrou na sua vagina. Ela foi fecundada e após uma gravidez ultrarrápida, umas poucas horas, nasceu *Bokanea*, o mais novo dos “filhos do mundo”, o *trickster* dos *Ayawa*. As dores do parto fizeram com que *Rômikûmu* não conseguisse assegurar o bebê, e os *Ayawa* o levaram para cria-lo. Da mesma forma que a sua gestação, *Bokanea* cresceu rápido e tinha muito poder. As travessuras do desobediente e amoral *Bokanea* permitiram a criação dos patamares cosmológicos e dos rios, entre muitas outras coisas.

Os *Ayawa* estavam pensando na maneira de roubar as flautas. De repente, apareceu *Sebero*, um jurupari que caiu do céu. Ele explicou-lhes como pegar os instrumentos. Algumas pessoas dizem que *Sebero* era uma flauta de pedra que ao ser assoprada fazia desmaiar às mulheres, enquanto outras pessoas afirmam que após as explicações de *Sebero* nasceram dois passarinhos. Quando *Rômikûmu* estava assistindo o jurupari, os *Ayawa* mandaram o primeiro passarinho até a maloca e perceberam que ao escutar seu canto, as mulheres cobriam seus rostos. Depois, enviaram o segundo passarinho e viram que com seu canto, as mulheres se abaixaram e cobriram seus rostos. Com as mulheres atordoadas pelo som de *Sebero* ou pelo canto dos passarinhos, os *Ayawa* entraram na maloca e roubaram todas as flautas, com exceção de uma que *Rômikûmu* escondeu na sua vagina e que deu origem à menstruação. A menstruação é o jurupari das mulheres.

Os *Ayawa* levaram as flautas até *Ide sohe*, lugar de nascimento de *Kirikühino*, a cepa do mundo, e como não sabiam o quê fazer, decidiram beber ayahuasca. Ali, eles aprenderam todo o conhecimento porque, entre outras coisas, o jurupari lhes mostrou suas cores e seu poder de transformar as coisas em pedra. Deixaram escondidos os instrumentos na porta d'água e voltaram na maloca, onde *Rômikûmu* estava furiosa. Eles tentaram engana-la, mas ela descobriu que os *Ayawa* eram os ladrões. Então, ela amaldiçoou o mundo para que existiram doenças, guerras e fofocas, inventou a morte para todos aqueles seres que não conseguissem mudar de pele, incluindo os humanos. A partir desse evento, os *Ayawa* construíram novos instrumentos de jurupari e deram início ao longo processo e à complexa viagem de criação do mundo, tomando o rio Apaporis como tronco principal, como coluna vertebral do processo criativo, dando origem, com as flautas, aos rios, montanhas, lagoas, buritizais. O par de flautas

construído com a cepa das palmeiras de paxiúba, chamado de *~Gütã rotoro* (“quem faz às pedras”), o jurupari mais forte e que não pode ser visto por nenhum humano, foi usado pelos *Ayawa* para criar os lugares e transformar em rochas a todos aqueles seres que impediam o surgimento da vida humana. *Rotoro* trabalhava junto com o par chamado de *Waiyaberoa* (Abelhão do Pirá-paraná), que foi construído com as sobras da terra. Estes dois pares originais foram os que fizeram nascer o universo makuna. De essa maneira, com o controle do jurupari, os *Ayawa* acessaram às armas para confrontar os seres primordiais que impediam a chegada dos ovos da vida neste mundo. Uma vez livres daqueles seres, os *Ayawa* trouxeram os ovos da vida que originaram à humanidade.

Quando os *Ayawa* terminaram de criar o mundo, os efeitos da maldição de *Rõmikũmu* estavam dando resultado. O mundo ficou cheio de fofocas, os *Ayawa* cansaram deles e decidiram viver em um outro patamar cósmico. Antes de ir embora, repartiram às flautas entre os diferentes grupos do Pirá-paraná e Apaporis e, desde então, os humanos possuem os instrumentos sagrados. Aos *Ide masã* correspondeu-lhes o Abelhão do Pirá-paraná. Assim como os *Ayawa* criaram o mundo subindo desde a foz do Apaporis, originando essa trama de rios interconectados, essa enorme árvore aquática deitada, eles deixaram o mundo subindo pelas árvores, conectando os eixos horizontal e vertical pelas suas cepas. Na medida que iam subindo, comprovando que ainda escutavam as fofocas, eles mudavam de nome. Sucessivamente viraram *Yukü Ayawa* (*Ayawa* de árvore), *Yuküguikama Ayawa* (*Ayawa* da metade da árvore), *Yukühünagodo Ayawa* (*Ayawa* da copa da árvore), *Makãriükürõ Ayawa* (*Ayawa* do céu) e *Ümüari Ayawa* (*Ayawa* do mundo). No lugar da chegada, chamado *sahari wi* (maloca da doçura), não existiam fofocas, doenças, guerras, fome, sono. O que cada um queria fazer, já estava feito. Outros seres primordiais seguiram seu exemplo e deixaram o mundo para se instalar na maloca da doçura, uma espécie de Olimpo, de Asgard, um lugar muito além de onde existe o ar. Afastados da sua criação, os *Ayawa* jazem como colunas pétreas em *sahari wi*, sem ter contato nenhum com a sua obra, sem poder influenciar nenhum evento, sem esperar devoção de ninguém, sem esperar visitas. Eles deixaram o jurupari neste mundo. O resto, é responsabilidade humana.

Transformações poéticas da existência: jurupari como Pensamento

Para ciência ocidental, a matéria é o seu princípio explicativo e, ao mesmo tempo, o que deve ser explicado. Átomos, elétrons, quarks e demais ondas e partículas fundamentais e ínfimas, tão ínfimas que não podem ser vistas por nenhum aparelho, são a base de explicações muito complexas sobre os mecanismos básicos do funcionamento do universo. Y ninguém as viu. São invisíveis, embora deixem sinais, marcas da sua existência e presença em aparelhos sofisticados que detectam espectros de luz ou som imperceptíveis para os sentidos humanos. Tampouco, ninguém tem visto o deus católico ou a muitos deuses de inúmeras religiões embora milhões de pessoas não duvidem da sua existência e os percebam pela sua fé. Ninguém tem visto um pensamento, a pesar de que todos os temos, ou, não? Há muitas coisas invisíveis que estruturam e são a base de qualquer realidade social e ninguém duvida da sua veracidade, muito menos da sua invisibilidade. Elas simplesmente existem e fazem sentido dentro de qualquer construção da realidade social. Para os Makuna, o princípio explicativo de todas as coisas é o que eles denominam *ketioka*, e que podemos traduzir inicialmente como “pensamento”. *He* é a manifestação mais apoteótica de *ketioka*, e isto é o que Ihe dá a face mais bela ao ritual.

A história do jurupari primordial só pode se entender a partir dos significados de *ketioka*, ou melhor, a partir da maneira como *ketioka* vai se transformando para formar o mundo atual por meio do jurupari. Todo é um movimento da indiferenciação à diferenciação, da unicidade à multiplicidade, mas mantendo a conexão com a origem. A esfera de escuridão e a fumaça iniciais são só pensamento, e nela estão incluídos todos os seres primordiais e todas as coisas deste mundo, embora, naquele momento, só de maneira virtual, como existência pura. Todo sempre existiu em *ketioka*, dizem os Makuna, até os aviões e os motores. Como se fosse a “partícula de Deus”, aquele ponto ínfimo que, segundo os físicos, continha toda a matéria do universo e que, em um segundo no meio da eternidade, explodiu para originá-lo, a aparição de *Kirükühino* e os outros seres primordiais foi o primeiro movimento para que *ketioka* iniciasse o seu processo de transformação. O segundo movimento aconteceu com a queima de *Kirükühino*, quando o mundo escureceu e se encheu de fumaça de novo, evocando o primeiro instante da criação, e dando nascimento às palmeiras de paxiúba.

As palmeiras eram o mesmo corpo de *Kirükühino* que, como conta o relato, era composto por todo o existente; da fogueira e das suas cinzas nasceram frutas silvestres e cultivadas, o que mostra o poder transformador e diferenciador do fogo, que fez que todas essas frutas fossem desmembradas do jurupari primordial e adquiriram existência neste mundo. Ao renascer como palmeiras, *Kirükühino* transformou sua aparência, e mais tarde transformou-a de novo quando as flautas de jurupari foram construídas, que não são outra coisa, digamos, do que o desmembramento ou fragmentação do jurupari primordial, a segmentação de todo seu poder criativo. Quando as palmeiras foram trabalhadas para construção das flautas, as lascas, os pedaços de casca e os galhos com as folhas originaram peixes, animais de caça e seres peçonhentos, todos eles adquirindo existência neste mundo. Uma vez os *Ayawa* acessaram ao controle das flautas, eles descobriram a maneira de trazer os ovos da vida humana e criaram a geografia e aparência atual do mundo. Com a tarefa concluída e deixando a sua criação, os *Ayawa* atribuíram diferentes flautas a diferentes grupos, uma última segmentação do poder do jurupari primordial, e desde então se pensa que a vida humana começou como a conhecemos no presente. A partir das transformações de *ketioka* e *he* o mundo atual se faz tangível, material, povoado por uma multiplicidade de seres. Na teoria makuna do universo, a matéria gera-se a partir do pensamento. A matéria é o resultado das transformações do pensamento, é uma manifestação ou expressão do pensamento, e de forma alguma esta pode se conceber com um fim último e irreduzível. Para os Makuna, o pensamento é imanente, eterno.

Ketioka é outro conceito polissêmico bastante complexo, por isso não é suficiente traduzi-lo como “pensamento”, embora pela facilidade da leitura vou mantê-lo a partir deste ponto como equivalente de *ketioka*, mas com maiúscula. Além de Pensamento, os Makuna usam diferentes palavras em espanhol para tentar explicar que significa *ketioka*, e todas as suas acepções estão relacionadas entre si. Segundo eles, *ketioka* é, entre outras coisas, vida, alma, conhecimento, poder, bruxaria.

Os Makuna costumam dizer que o Pensamento “é a vida mesma”, e por isso pode-se associar com princípio vital, alma, espírito. De fato, na literatura etnográfica da região, alguns autores (von Hildebrand, 1983; E. Reichel, 1989; van der Hammen, 1992; Rincón, 1995; Angulo, 1995) têm interpretado o Pensamento como energia vital, fiéis à tradição criada na Colômbia por Reichel-Dolmatoff (1997d [1975]).

No entanto, o assunto não é tão básico. Na língua makuna existem duas palavras relacionadas com *ketioka* nesta acepção: *üsi* e *tüöiäre*. A palavra *üsi* significa ar, respiração, peito, vida e princípio vital; daí que tenha se traduzido como alma, espírito ou energia vital. Para os humanos, o princípio vital localiza-se e emana do coração e os pulmões, e tudo o que está vivo tem *üsi*. Também poder-se-ia dizer que *he* é *üsi* do mundo. Porém, o *üsi* de cada pessoa existe por si só, já que é dado pelo xamã durante a cura do nascimento quando ele tem que ir até a porta d'água para começar construí-lo. Desta maneira, um recém-nascido deve repetir toda a viagem da criação, se conectando com os tempos primordiais e com o que será sua vida presente e futura na terra, como explicarei em detalhe mais adiante. A palavra *tüöiäre* significa pensar ou desenvolver o pensamento (*tüöiärise*) e o saber segundo as faculdades de ver (*tire*) e escutar (*tüöre*) para aprender as coisas, em especial às profissões sociais atribuídas a um bebê durante a cura do nascimento. Nesse único sentido, *ketioka* aproxima-se da noção de *Bildung* de Gadamer (2005 [1960]). *Tüöiäre* também é uma palavra cognata de sentir (*tüömarise*) e saborear (*tüöseñore*). Todas estas palavras relacionadas remetem às capacidades cognitivas, perceptivas e sensitivas. Por isso, *ketioka* é tudo o que se faz na vida e dá sentido à existência como curar, falar bem, dançar, cultivar, se divertir. É uma habilidade. Evoca a capacidade de realizar algo, agir, ter agência. O Pensamento não é energia senão o encontro de todas as qualidades e possibilidades do estar com vida. E estas qualidades e possibilidades são múltiplas, mas singulares.

Ketioka é o conhecimento e o poder que contem tudo o que existe, é particular e distintivo para cada ser. Este conhecimento e poder atinge sua máxima expressão na dimensão xamânica. Quando se fala de conhecimento e poder está se fazendo referência à série de relações que nós chamamos de “ecológicas”, mas vão muito além. Por exemplo, ao falar de qualquer ser o importante é saber de quem ele se alimenta, onde mora, qual é o seu comportamento, como se reproduz, quem são seus predadores, com que outros seres interage, mas também qual é a sua origem mítica, de quais eventos primordiais participou, quais objetos cerimoniais obteve, de que maneira pode afetar ou ajudar aos humanos nas curas. Por isso, todo conhecimento e poder é *ketioka*.

Ketioka também são os componentes particulares de cada ser vivo assim como os elementos do universo e dos ornamentos rituais. Por este motivo, disse-se que essa composição particular é o poder que tem cada ser e cada objeto. Ao analisar a palavra

ketioka, *keti* significa curar, cura, e *oka* significa palavra, história, língua (idioma). Assim, uma tradução literal poderia ser “palavra de cura” ou, melhor, “linguagem de cura”. Esta é a acepção de *ketioka* como “bruxaria” e faz referência à maneira como esses conhecimentos e poderes sobre os seres estão codificados nas formas discursivas dos xamãs e são usados por eles durante seus trabalhos. De essa forma, *ketioka* constitui-se como uma linguagem específica cuja estrutura é uma sequência de substantivos adjetivados que produzem um efeito, seguida de outras sequências com características idênticas, que depois de ação de um verbo são transformadas em outras sequências de substantivos adjetivados para produzir um efeito desejado. Como essas sequências não podem ser descritas porque evocam poderes e são um conhecimento restrito e proibido de ser divulgado, só posso dar um pequeno exemplo do pouco que compreendo sobre o assunto.

Para começar, cada expressão é em si mesmo um universo de significados de difícil acesso, como uma conta de vidro do “jogo de avelórios” de Hesse. Por exemplo, se uma pessoa está doente por causa, digamos, da “lança dos peixes de tristeza de Lua”, ela pode ser aliviada pela “doçura da água do pé de uva-da-amazônia”. Ao falar de “lança dos peixes de tristeza de Lua” está se enfatizando na origem de certos peixes a partir da ação de um ser mítico, Lua (*Ümakañi*) neste caso, onde os peixes receberam de Lua vários instrumentos, entre eles uma lança. A expressão “tristeza de Lua” faz referência ao momento em que este personagem, envergonhado por ter cometido o incesto primordial com a sua irmã *Meneriyo* (ver *Århem et al 2004: 484-489*), se suicidou ao se jogar no Pirá-paraná, na frente de uma lagoa chamada *Waiya widira*. Seu cadáver ia apodrecendo enquanto percorria diferentes lugares do rio, chegando até o Apaporis e o Japurá, onde foi encontrado e ressuscitado pelos *Ayawa*. A vergonha e a tristeza ocorrida pela sua morte se transmitiram a cada lugar onde o cadáver de Lua parou, e com isso os peixes desses lugares também receberam dita tristeza e vergonha. Do corpo pútrido de Lua também se originaram alguns peixes, assim como uns insetos noturnos que brotaram do cadáver quando os *Ayawa* o ressuscitaram e sacudiram o pó que o cobria. Todos aqueles peixes e lugares receberam os objetos pessoais de Lua, ou seja, sua lança, seu cocar de penas, seu banco, etc. Todos os lugares e peixes que contêm a “tristeza de Lua” são perigosos para as pessoas porque podem produzir doenças e mortes produzidas pelo consumo desses objetos de Lua, pois contêm a sua vergonha e tristeza. No entanto, há outros peixes com origens diferentes que também

receberam lanças de outros seres. Por isso, para curar alguma coisa derivada pela lança específica dos “peixes de tristeza de Lua” é necessário falar de todos os outros tipos de lanças dos peixes, das suas origens e dos seus males. Ao falar de todas as classes de lanças constroem-se longas sequencias de expressões que só por ser ditas mental ou oralmente juntam todos os males possíveis como a tristeza de Lua, o fogo do Sol, o veneno de jurupari, etc. Todos esses males devem ser extirpados ou transformados para que um paciente consiga se recuperar graças às ações benéficas de outras substâncias, como a “doçura da água do pé de uva-da-amazônia”, que estão encadeadas na sequencia curativa. Então, cada expressão faz referência a parte da composição de cada ser, e por isso, *ketioka* também é uma forma de ser, é subjetividade.

Quando esta acepção se expande e faz referência às características de outros grupos, *ketioka* aproxima-se ao conceito de ethos. Por exemplo, ao contrário dos Makuna, os Barasana têm grandes conhecimentos de astronomia. Eles descrevem com detalhe uma grande variedade de constelações (ver S. Hugh-Jones 1982), enquanto os Makuna conhecem umas poucas e falam pouco da questão, pois parecem não se importar muito com as estrelas. Essa diferença é explicada pelos Makuna ao afirmar que o *ketioka* dos Barasana está relacionado com as estrelas, ou seja, o poder xamânico dos Barasana está conectado com as estrelas. Este tipo de poder lhes é exclusivo, compõe-os e determina o tom do seu comportamento; por isso, nesta acepção, *ketioka* se aproxima de ethos.

Em um sentido mais amplo, *ketioka* é uma força que viaja pelo mundo subaquático e pelo ar impregnando e comunicando todos os poderes xamânicos existentes no mundo e assentados em inúmeros lugares por meio de um caminho (*ketioka ma*). Os poderes e os lugares condensam os conhecimentos do cosmos manejados pelos xamãs, como mostrarei mais adiante. Igualmente, *ketioka* é entender as narrativas de origem e usá-las para realizar tarefas xamânicas dadoras de vida, destruição, purificação ou agressão. São os conhecimentos e poderes que os *Ayawa* aprenderam do jurupari e criaram a partir dele, deixando-os dispersos pelo cosmos. São os conhecimentos e poderes que deixaram outros seres primordiais. Então, para relacionar todas estas acepções, desde os conceitos da língua makuna, poderíamos dizer que a faculdade de pensar (*tüöiãre*) permite aprender e aplicar *ketioka* para dar vitalidade (*iüsi*). De esta maneira, o Pensamento está dirigido a dar vida ao universo, aos

seres e as pessoas, e também, em alguns casos, a eliminá-la. Por tanto, uma tradução próxima de *ketioka* que inter-relacione todos os planos semânticos citados seria “pensamento-conhecimento-poder-habilidade-agência-multiplicidade-singularidade”. Nesse sentido, a concepção makuna de *ketioka* vai muito além do *cogito* cartesiano e não se limita a “penso, logo existo” senão que se expande a “penso, logo sinto, existo, faço, crio”.

No entanto, há um outro sentido fundamental: *ketioka* é uma dimensão da realidade. Digamos que é a parte invisível da realidade. Ela tem suas próprias regras, e estas permeiam, aplicam-se e determinam certas condutas e atitudes das pessoas durante a vida cotidiana. Ocupa o mundo inteiro e está nos mesmos lugares físicos, como o ar que o leitor está respirando neste momento. Os místicos da Era de Aquário diriam que é o plano astral ou o mundo espiritual. E, na realidade, é algo parecido, embora não evoque a separação de um plano só atingível pela disciplina mística ou a graça divina. De fato, o visível e o invisível estão em constante interação, podendo causar efeitos um sobre o outro indistintamente. Estão compenetrados, enlaçados, compõem-se mutuamente como os ossos e o tutano, o sangue e as veias, os sentimentos e os pensamentos. Podem se separar analiticamente, mas não fazem sentido por si só.

A dimensão de *ketioka* é a forma que os seres e as coisas têm durante o segundo movimento da transformação do Pensamento, como as lascas das palmeiras que se converteram em peixes quando se construíram as primeiras flautas, e que poderíamos pensar, por exemplo, como “lança de jurupari” dentro da composição desses peixes. Esta dimensão é a segunda fase do processo mediante a qual os seres tomaram existência. E, é claro, nesta dimensão da existência uma pessoa humana não tem a mesma aparência, pois pode ser uma pila de bancos ou uma sucuri, por exemplo. Para os humanos, esta fase de transformação da existência corresponde à chegada das Sucuris Ancestrais nas suas malocas do despertar, aos lugares de origem dos povos. Elas também se originaram de *he*, já que *Buyawasu* (ver Cap. 2), o pai destas sucuris, era irmão de *Kirükühino*, alguns dizem que era seu filho.

Nesta dimensão, por exemplo, montanhas e cachoeiras são malocas; as curvas do rio, os barrancos e as pedras são suportes de cestaria nos que estão pendurados colares de caninos de onça, e sobre os que descansam as cuias que contêm substâncias como pinturas protetivas, tabaco e coca, entre outras; peixes, animais e espíritos são pessoas;

uma árvore especial é um pedaço de goma de mandioca, e assim em diante. Os xamãs entram nessa dimensão por vontade própria e, de fato, permanecem nela e nesta, a física. Ali relacionam-se com todos estes seres, pegam objetos poderosos sem permissão, fazem suas guerras, fantasiam-se de qualquer ser, fazem apostas por conhecimento, entendem as línguas dos animais, fazem sexo com as mulheres das malocas dos peixes –sempre descritas como as mais belas-, visitam os seres primordiais que ficaram neste mundo, fertilizam o universo, transformados em onças percorrem o cosmos de um extremo ao outro por caminhos especiais, viajam no tempo pois podem ver o futuro ou voltar ao primeiro dia da criação. Esta dimensão também é um túnel do tempo, um instrumento quântico⁴.

O que os xamãs fazem é entrar em uma dimensão invisível aos nossos olhos, mas na que conhecem de primeira mão outro estado da existência que, embora o originasse, é prévio ao material (embora use a sua linguagem) e constitui simultaneamente. Poder-se-ia dizer que é a essência dos seres, embora não me parece adequado pensa-lo dessa forma porque dita dimensão e a dimensão material estão entrelaçadas. Alguns homens não conseguem entrar conscientemente nesta dimensão, embora a conheçam quando bebem ayahuasca. De fato, nesse sentido, *ketioka* parece ser um mundo mental elaborado a partir do que pode ser visto sob a ação da ayahuasca, mas isto não significa que qualquer outra pessoa que não beba ayahuasca, como uma mulher, uma criança ou um branco, não consiga acessá-la às vezes durante os sonhos. Também, mediante a linguagem de cura qualquer pessoa pode trazer esta dimensão conscientemente para curar, por exemplo, mas deve saber os riscos. Isto não é uma brincadeira porque tem efeitos no visível e pode causar mortes, doenças ou maldições até involuntariamente. Daqui para frente, quando me refira exclusivamente a *ketioka* como dimensão, usarei a expressão “em *ketioka*” ou “em Pensamento” que é a forma como os índios falam dela em espanhol.

Como sei que isto é algo muito complexo de entender vou fazer a seguinte analogia para que fique mais claro. A aparência física, as materialidades dos seres e das

⁴ Segundo o físico Stephen Hawking (2002), teoricamente é possível viajar no tempo de três maneiras diferentes: viajando a uma velocidade próxima da velocidade da luz; atravessando buracos negros; e, a través dos buracos de minhoca. Os buracos de minhoca existem hipoteticamente na “espuma quântica”, numa escala menor a dos átomos, e são uma característica topológica do espaço-tempo contemplada na teoria da relatividade. Os buracos de minhoca são túneis e atalhos entre o espaço e o tempo que se produzem e somem constantemente, e que hipoteticamente poderiam se capturar e aumentar para a possível criação de túneis do tempo.

coisas aproximam-se mais à relação entre estados transformativos de uma borboleta: primeiro é um ovo, depois uma lagarta, logo uma crisálida e finalmente uma borboleta adulta. A sucessão de estados de transformação de esse único ser mostra a simultaneidade da sua existência em qualquer uma das fases nas que se encontre: a lagarta é a mesma borboleta. É igual que o DNA, onde está toda a informação que constitui um ser, independente da etapa da vida na que se encontre, e incluso até após a morte, pois tanto a borboleta adulta quanto o ovo têm exatamente a mesma informação genética. Todas as espécies de seres vivos somos formadas a partir do DNA, onde as bases nitrogenadas e a maneira como estas se combinam entre si correspondem a uma lógica idêntica, mas o que muda de espécie para espécie são as sequencias dessas combinações que são as que estabelecem as características gerais de cada espécie para se diferenciar das outras. A variação de indivíduos dentro de uma mesma espécie responde a pequenas diferenças dentro dessa generalidade e que se ativam aleatoriamente dentro dos genes (formados por sequencias específicas de DNA), por exemplo a cor dos olhos, a formas das unhas ou do nariz, etc. uma única célula de um indivíduo contém toda a informação sobre a generalidade da espécie e sobre sua singularidade dentro dela. De maneira semelhante, o estado primordial, *ketioka* e o material coexistem o tempo todo, no mesmo espaço. São uma unidade para cada ser no meio da multiplicidade de formas de vida que tem as mesmas características gerais. Nesse sentido, na teoria makuna do mundo, *he* seria como o DNA posto que é a estrutura mínima, o código da vida, o fundamento de todo o que existe. O universo makuna multiplica-se pelo mesmo código, autorreplica-se, se auto-reproduz por *he*, ao tempo que evidencia as conexões originárias entre todos os seres. Então, o que os Makuna estão sugerindo na sua teoria do mundo é que só somos estados de existência transformados e manifestados de diferentes formas, podendo nós influenciar mutuamente porque somos nascidos do mesmo movimento da criação.

Ketioka e *he* funcionam de igual maneira e se transformam nos diferentes estados de existência. *Ketioka* e *he* têm caráter de universalidade ou de princípio de todo o existente, mas não podem chegar a ser comparados com a ideia ocidental de natureza. Não há natureza para os Makuna, pois a simultaneidade entre os estados de existência e de transformação do Pensamento mostram a unicidade dentro da multiplicidade. A partir deles é que tudo se desenvolve e explica. Logo, jurupari é Pensamento. Fazendo um paralelo, a diferença da visão bíblica onde *Yhwh* criou à natureza e o resto das coisas

é produto do engenho humano, pois ele não criou a roda, na visão makuna qualquer novidade, como a roda, já está estipulada no Pensamento porque todo existe potencial e virtualmente em *ketioka*. Enquanto na Bíblia foi criada uma ordem fechada na que a agência humana (e o desenvolvimento tecnológico) está separada da vontade divina⁵, pois existe o livre arbítrio, mas ao tempo está submetida ao julgamento inapelável do pecado, nos Makuna todos os elementos possíveis que tenham existência no universo inserem-se em uma preexistência virtual flexível na que qualquer circunstância é adaptável sem criar juízos de valor, e que de qualquer maneira vai estar conectada com uma origem única. Em outras palavras, é como se na visão cristã do mundo, o criador gerou uma ordem inalterável na que a criação humana é uma subversão sometida a julgamento, resultado inevitável por ter comido o fruto da árvore da ciência do bem e do mal, enquanto para os Makuna o Pensamento é uma fonte de criatividade inesgotável que, a pesar de usar uma mesma lógica de elaboração conceitual, digamos uma ordem, tem a capacidade de inserir qualquer alteração dentro de si e concebe-la como uma manifestação da fonte primordial.

O parto cósmico: jurupari como fertilidade, tempo e espaço

A unicidade na multiplicidade e a simultaneidade não só se manifestam nos estados de existência dos seres. Na teoria makuna do mundo isto também acontece nas suas concepções de tempo e espaço. No geral, percebemos o tempo como um movimento no espaço e, às vezes, só basta escutar um som para sentir que o tempo transcorre, já que não é necessário dizer que sempre estamos em algum espaço. Pensemos em um dia tranquilo e ensolarado, sentados em um lugar onde só escutamos um riacho próximo, o canto dalguns pássaros e dos grilos. De repente, uma brisa suave mexe as folhas das árvores e a sentimos passar pelos nossos corpos, produzindo-nos tranquilidade, até harmonia. Se paramos por uns instantes o barulho dos nossos pensamentos, e escutamos com muita atenção como se encaixam todos aqueles sons,

⁵ Segundo Dumont (2000 [1983]), no Cristianismo, o processo histórico da transformação do holismo para o individualismo chegou no seu ápice com os postulados de Lutero e Calvino. De uma Igreja orientada a mediar com Deus pela salvação dos indivíduos, se passou a uma Igreja, no Protestantismo, centrada na autossuficiência do indivíduo com relação a Deus, onde todas as atividades e instituições humanas deviam estar regidas pela Palavra e pelo Espírito divino, fazendo que a vontade humana estivesse conforme com a vontade divina; ou melhor, conseguindo identificar a vontade humana com a vontade de Deus.

podemos até perceber o som da chuva embora não esteja chovendo. Muitas vezes, para nós, habitantes urbanos, isso é o que chamamos de silêncio. Esses sons são parecidos a qualquer peça de música instrumental: os elementos que geram o som são múltiplos e particulares, pois em geral dois ou três instrumentos não tocam os mesmos sons senão que se movimentam dentro duma mesma escala ou em escalas compatíveis, e se unem e intercalam para criar uma unidade de maneira simultânea.

No primeiro movimento da criação, *Kirükühino* delimitou à terra com seu cordão umbilical. As águas da terra são o cordão umbilical, são ayahuasca, são por onde flui o conhecimento e poder do jurupari primordial, são o rio de leite, o eixo do cosmos. O mundo inteiro estava conectado no seu umbigo, que é a porta d'água, o ponto onde o universo manifesta sua unicidade, como o *Aleph* de Borges, como o universo na boca de Krishna⁶. Logo, o espaço é *he*. Aliás, *Kirükühino* cantava de maneiras distintas segundo as épocas do ciclo anual. Estas épocas se repetem seguindo uma sequência igual, ano após ano desde o nascimento do mundo, determinando uma concepção cíclica do tempo. As épocas são a voz do jurupari primordial. Logo, o tempo é *he*. Os Makuna afirmam que o mundo tem uma forma particular de ser e que em cada época do ciclo anual existe um *ketioka* diferente que deve manter-se por meio do trabalho xamânico. Esta “forma de ser” influi sobre as atividades humanas e as práticas sociais, determinando quê, quando e onde pode se semear, plantar, caçar, pescar, coletar, fazer rituais, guardar ou não abstinência sexual e restrições alimentares, usar um ou outro método de preparo de alimentos, seguir certas práticas de cuidado do corpo para prevenir doenças, e até ir visitar parentes que moram em outras localidades. Na realidade, a “forma de ser” do mundo também é *he*. E esta “forma de ser” está relacionada com a piracema, a aparição sazonal de seres diversos como rãs, sapos, formigas, a frutificação de frutas silvestres e cultivadas, e com a realização de certos rituais. E todo isto se deriva dos cantos

⁶ Em uma coluna do jornal *El Espectador* (10/10/09), intitulada “O universo na boca de um menino”, o ensaísta e escritor colombiano William Torres escreve: “conta a tradição que um dia em que Krishna, com oito anos, brincava com outras crianças, um dos seus irmãos procurou à mãe e lhe contou que o pequeno estava comendo terra. A mãe, indignada, procurou Krishna e lhe disse: “É verdade que você anda comendo porcarias?”. “É mentira”, disse Krishna. “Me mostre a sua boca”, então disse a mãe. E o menino abriu a boca. Sua mãe olhou dentro da boca de Krishna e primeiro viu as montanhas e, nelas, as florestas. Depois viu as cidades e o mar e as tempestades, e mais além viu a Lua, o Sol e as estrelas, viu os três firmamentos, e enxame infinito dos mundos, e ela sentiu vertigem porque na boca de Krishna estava o universo. Ali, ela compreendeu com terror que seu filho era um deus. O menino fechou a boca e sorriu na sua cara belíssima, e a mãe esqueceu o que tinha visto porque só esquecendo podia seguir sendo a mãe daquele menino. Não sei se este Aleph é menos profundo que o de Borges, mas possivelmente é mais belo”.

primordiais de *Kirükühino*. Em suma, o espaço é a conexão como o corpo primevo, e o tempo são as variações da sua voz.

Os Makuna também evocam outras ideias ao tratar sobre a porta d'água, lugar de origem do cosmos, da terra e do ciclo anual. Os Makuna do rio Komeña contaram para Århem (1981: 70), e eu já escutei as mesmas associações, que a terra é o corpo de *Rõmikũmu*, a porta d'água é a sua vagina e o ciclo anual é a alternância dos seus ciclos menstruais. Assim, quando ela abre as suas pernas, as águas do mundo descem no período da estiagem e vão para o rio do mundo subterrâneo, e quando suas pernas se fecham, os rios crescem no tempo das chuvas. Isto significa que a porta d'água é simultaneamente um umbigo e uma vagina. O que existe em realidade no primeiro movimento da criação é um corpo primevo andrógino que emerge no mundo após ser parido pelo Pensamento. Nesse sentido, a esfera de *ketioka* pode ser pensada como um útero ou uma placenta, a origem do cosmos é literalmente um parto e o universo estava corporificado.

O corpo primevo andrógino começou a se diferenciar graças à aparição de *Kirükühino* e de *Rõmikũmu* no mundo, mas precisou de um processo transformativo. A morte de *Kirükühino* e as ações dos *Ayawa* foram os momentos definitivos da diferenciação entre os sexos masculino e feminino, assim como do espaço. Quando os *Ayawa* perderam um deles enquanto derrubavam as palmeiras nas que se transformou o jurupari primordial, e foi necessário substituí-lo, tiveram que inseminar a fruta de abiu para fecundar a *Rõmikũmu*. Mais tarde, no momento do roubo das flautas de jurupari, *Rõmikũmu* conseguiu salvar uma flauta escondendo-a na sua vagina, e esta se converteu na menstruação. Desta maneira, surgiram as capacidades reprodutivas masculinas e femininas, o sêmen, a menstruação e o parto. Também surgiu a filiação patrilinear, pois quando nasceu *Bokanea*, o mais novo dos *Ayawa*, filho e irmão simultaneamente, ele foi levado e criado pelos *Ayawa* e não por *Rõmikũmu*: para os Makuna, os filhos são dos pais não das mães. De forma paralela, a menstruação pertence às mulheres, é o fundamento do seu poder e da sua vida, é seu jurupari, lhes permite se renovar, mudar de pele. Então, no mundo humano, as flautas de jurupari são aos homens o que a menstruação é às mulheres. Esta equivalência diferenciada é uma transformação do jurupari primordial, e por isso as flautas e a menstruação são suas principais manifestações.

Além de se referir aos aspectos fisiológicos particulares dos sexos, a história da criação também se refere às diferenças entre as capacidades criativas de homens e mulheres. A primeira terra era baixa e macia, e estava sob a responsabilidade de *Rōmikūmu*, quem controlava as flautas de jurupari. Essa terra não tinha acidentes geográficos, os homens agiam como mulheres e nada do que existia, com exceção das flautas, tinha sua forma material atual. A participação masculina criou as descontinuidades: o assassinato e queima de *Kirūkühino* fizeram possível a elaboração física dos instrumentos, o roubo deles ordenou as particularidades dos sexos pois as mulheres começaram menstruar, e efetuou-se a criação dos lugares. Com o roubo do jurupari, os *Ayawa* conseguiram acessar ao conhecimento para terminar a criação e preencher o entorno de história, ou seja, fizeram que o tempo corresse no mundo plano e virtual dominado por *Rōmikūmu*: um espaço com vida eterna e sem doenças, guerras e fofocas, o mundo perfeito.

Se *Rōmikūmu* identifica-se com a terra sem acidentes geográficos e a tarefa criativa dos *Ayawa* ao tocar as flautas sagradas formou os morros e demais acidentes geográficos, a história descreve a complementariedade dos sexos na reprodução; as flautas como falos que fecundam e dão forma à terra. Isto é claro na relação entre jurupari e menstruação. Ambos são a mesma coisa, mas estão separados e particularizados para cada sexo: são as forças da procriação, embora perigosas e poluentes para o sexo oposto. Os homens não podem tocar em uma mulher menstruada porque podem adoecer e perder seus conhecimentos, enquanto as mulheres não podem ver o jurupari nem tocar nos participantes do ritual porque poderiam adoecer e morrer. A narrativa da origem ilustra um primeiro momento onde as mulheres têm o controle absoluto da fertilidade do mundo. Com o roubo, os homens arrebataram parcialmente os poderes criativos e regeneradores de vida das mulheres, adquirindo, então, o controle sobre a reprodução da selva enquanto elas ficaram com a gestação dos filhos e das plantas cultivadas. Ou seja, jurupari e menstruação podem ser considerados como formas diferentes de fecundidade tanto em *ketioka* quanto no visível e material.

Esta complementariedade na reprodução pode se ver em outros níveis: as concepções sobre a fecundação e gestação humana colocam a menstruação como a matéria prima da que está feita a carne dos bebês, ao tempo que o sêmen dá a filiação patrilínea; no plano cósmico, a fertilidade feminina se relaciona com a reprodução

humana e dos cultivos, enquanto a fertilidade masculina se associa com a reprodução xamanística da floresta e com as práticas predatórias de derrubada de árvores, caça e pesca. Por ser a força procriadora do universo, jurupari se manifesta e age muito além da reprodução da sociedade humana e se espalha a todo o que existe.

Porém, na sua manifestação como flautas ou fertilidade masculina, se se prefere, jurupari deve ser manejado ritualmente por meio do xamanismo. Com isso, os xamãs não só controlam a reprodução da sociedade senão que dão vida a todos os seres, em especial, por meio da cura do mundo (*üümüari wãnõrê*) realizada durante o ritual de iniciação masculina. Em dita cura, que explicarei mais adiante, o xamã curador do mundo (*he gu*, “aquele que dá vida ao jurupari”) reconstrói o universo e se transforma no próprio *Kirükühino* e nos *Ayawa*. Como um dia, com um pouco de impaciência e angústia pela minha incapacidade de compreender, Maximiliano García me explicava: “eu não sei por que para os brancos é tão difícil de entender. Eu acho que vocês são muito visuais. O que o *he gu* faz na realidade é retornar ao primeiro dia da criação para construir o mundo de novo”. Isto implica que para dar vida (*üsi*) a todo o existente, o *he gu* deve repetir a viagem da criação do cosmos desde a porta d’água e garantir a sucessão das épocas do ciclo anual, viajando no tempo. Por este motivo, as concepções nativas de fertilidade, tempo e espaço estão imbricadas. Estas serão explicadas em detalhe nos próximos capítulos.

A música da criação: as flautas de jurupari e os espíritos onças

Na realidade, as concepções de fertilidade, tempo e espaço correspondem a um estado transformacional e diferenciador do jurupari primordial. Embora eles tenham um caráter geral aplicável a qualquer grupo da região em quanto aos seus princípios básicos, conceituais ou estruturadores, é só na particularização deles que conseguimos entender como funciona cada unidade cosmoprodutora no sentido mais amplo ou ideal. E isto só é possível de entender quando pensamos no jurupari como um conjunto de flautas sagradas particulares depositárias de um *ketioka* único que define as peculiaridades de cada povo da região, de uma forma de ser e de um conhecimento e poder para agir no mundo, cuja finalidade é a perpetuação da vida. Em outras palavras,

neste ponto devemos passar das concepções mais abstratas de *he* para chegar nas suas manifestações concretas.

As flautas de jurupari são o resultado tangível do desmembramento do jurupari primordial. São a herança que a humanidade recebeu. Cada pedaço cortado das palmeiras em que se converteu *Kirükühino* tem um atributo especial. Umas são para controlar a guerra, outras para curar comida, outras para dominar *ketioka*, por exemplo. Por isso, quando os *Ayawa* deixaram este mundo repartiram os conjuntos de instrumentos de acordo com a capacidade que tinha cada grupo para controlá-los, segundo as qualidades dos descendentes de cada Sucuri ancestral. Para alguns grupos ficaram conjuntos de jurupari mais fortes ou bravos (*hünirise*) e para outros alguns menos fortes (*hünibiti*). Isto significa que a intensidade das dietas e as restrições alimentares após ver os instrumentos são diferentes para cada grupo. Os Makuna, Letuama, *Hobokarã* e Yauna receberam conjuntos mais fortes e têm restrições alimentares mais intensas, enquanto que, por exemplo, os *Yiba masã* e os Bará não têm tantas. Aos *Ide masã* correspondeu-lhes o conjunto liderado por *Waiyaberoa* (Abelhão do Pirá-paraná) que é especialista em controlar a guerra, arrumar o mundo e aprender *ketioka*. A pesar de que os Makuna consideram que o Abelhão do Pirá é uma sobra da terra criada desde a origem do mundo –por isso dizem que não é de madeira-, os grupos vizinhos dizem que foi construído depois de *~Gütã rotoro*, o jurupari da cepa das palmeiras, e por isso é o jurupari mais poderoso que ficou em mãos humanas. Os *Ide masã* não poupam elogios sobre si mesmos por essa razão, pois afirmam que seus xamãs são os mais poderosos da região, e além de agir como si o fossem, os vizinhos parecem confirmá-lo com seu respeito e temor.

As flautas de jurupari são denominadas de *he bükürã* (jurupari antigo ou velho). Os instrumentos vão por pares, são de diferentes tamanhos e tipos, uns são flautas e outros são trombetas, têm um som único e contêm um poder característico associado às diferentes profissões sociais. Cada par tem um nome e umas características de conhecimento e comportamento particulares, pois eles são espíritos onças, *he bükürã yaia* (onças de jurupari), que interagem constantemente com os humanos. Eles são os mestres das pessoas, transmitem o conhecimento, ensinam as profissões e vigiam para que as pessoas cumpram com as restrições alimentares. Os espíritos onça podem se transformar em qualquer ser, embora suas manifestações principais sejam como

humanos e onças. Na sua manifestação humana se vêm, em *ketioka*, como um grupo de guerreiros vestidos com fardas e armas de fogo. As flautas passam quase o ano inteiro submersas em uma lagoa de um pequeno afluente de um dos tributários principais do rio Toaka, o território próprio dos *Ide masã*. Essa lagoa se conhece como *He hetari* (porto do jurupari) e é a maloca dos espíritos onças.

Na sua manifestação como espíritos onças, os jurupari percorrem o mundo e os diferentes patamares cósmicos a diário, vistam aos xamãs e às malocas, e, às vezes, devoram pessoas de grupos distantes. Na sua manifestação como flautas, os jurupari permanecem submersos na sua maloca e só saem quando vão ser vistos nos rituais. Como um par de flautas equivale a um espírito onça, e enquanto os primeiros estão quietos em um lugar (como flautas) e o segundo percorre o mundo (como jaguar), sendo ambos uma única unidade, vale a pena se perguntar se preceitos herdados da lógica aristotélica, pilares do pensamento ocidental, como “A é diferente de B” ou “dois corpos não podem ocupar o mesmo espaço” fazem algum sentido em interpretações antropológicas –que muitas vezes desatendem considerações refinadas e básicas apontadas há muito tempo por Lévy-Bruhl (1945 [1922]) sobre o que chamou de “lei da participação mística” em oposição ao interesse ocidental pelas causas mediatas- e, ainda mais importante, em uma teoria do mundo como a dos Makuna ou nas teorias de outros povos indígenas. Acredito que a partir do conhecimento etnográfico deve ser possível repensar esses “pilares do pensamento” ou, ao menos, expandi-los para permitir um conhecimento mais amplo que inclua uma realidade que, cada vez mais, aparece frente aos olhos ocidentais como sumamente complexa, pois se há algo claro é que a física quântica se parece mais aos Makuna que a Aristóteles. O que é incrível é que quanto mais a ciência ocidental se aproxima de entender os fenômenos subatômicos que originaram o universo por meio de simulações dos *Big bang*, com o propósito de encontrar o bóson de Higgs, a “partícula de Deus”, a partícula que explicaria como o universo atingiu sua materialidade, por exemplo, este parece ser o único caminho válido para reformular os “pilares do pensamento” (na física quântica um corpo pode ocupar dois espaços e tempos simultaneamente). Os métodos da ciência funcionam com a prepotência de pessoas que só se escutam a si mesmas. Mais de dois mil anos de divagações podem levar a conclusões sobre fenômenos que os índios sempre conheceram (ou até os mesmos ancestrais de ocidente) e, além, sabem manejar e manipular. Um pensamento utópico: valeria a pena que um dia, com humildade, a

tradição milenar do pensamento ocidental escutasse com atenção o que outras tradições de pensamento podem lhe ensinar e admita que, no passado, pode ter cometido erros epistemológicos que legitimaram humilhações, degradações, estigmas e aniquilamentos de aqueles povos que consideraram selvagens ou primitivos durante muito tempo.

Os *Ide masã* afirmam que os nomes próprios dos instrumentos não têm nada a ver com a realidade do poder que contêm, pois ainda evoquem nomes de animais, peixes, insetos ou árvores, eles são tão só eufemismos. Vou usar a tradução ao português quando me refira a eles (em caso não exista nenhuma tradução adequada, escreverei suas iniciais em makuna), porque a publicação deles em trabalhos anteriores (Cayón 2002: 101, Århem et. al 2004: 96) só tem me trazido problemas e reclamações dos Makuna cada vez que vou no campo, e quero evitar que algumas pessoas continuem pensando que por minhas publicações estou enfraquecendo o poder do grupo ou interferindo na eficácia das curas. Não é porque esses nomes não possam se saber, senão porque mulheres e crianças que sabem ler não devem acessá-los porque podem lhes ocasionar doenças.

O principal dos instrumentos-espíritos de jurupari dos *Ide masã* é o Abelhão do Pirá-paraná, cujo poder é purificar e arrumar o mundo, acalmar a guerra e os conflitos, curar os males, cuidar e proteger o cosmos. Seu temperamento é muito forte e bravo, gosta de passear por diferentes lugares para se relacionar com os jurupari de outros grupos. Serve para que os homens sejam fortes e potentes, e devia ser visto pelos *Tabotihehea* e *Sãirã*. Os Makuna dizem que ele tem a mesma alma de *Kirükühino*. Cantor de Abaixo do Porto tinha a especialidade de ensinar os cantos rituais mais importantes aos *baya* (cantores-dançarinos) e devia ser visto pelos *Wiyua*, mas foi morto pelo ataque de um xamã durante o tempo do exílio dos *Ide masã* no rio Popeyaká. Embora os espíritos sejam eternos, eles podem morrer e ser ressuscitados mais adiante, ou seu poder pode ser transferido para outro par de instrumentos. Abelhão do Pirá e Cantor de Abaixo do Porto são os pares originais porque existem desde os tempos da criação do mundo e foram manejados por *Rõmikũmu*. A maioria dos outros pares foram criados durante as viagens dos *Ayawa* de acordo com as necessidades de fazer brotar poderes em certas circunstâncias especiais, há outros que nasceram no final do tempo mítico, e têm outros recentes.

Pé de Ingá é o *kũmu*, o xamã principal do grupo. Ele é um dos filhos de Sucuri de Água, ou seja, um dos ancestrais diretos dos *Ide masã*. No final da criação, ele recebeu diretamente das mãos dos *Ayawa* os instrumentos de jurupari deixados para a Gente de Água. Isto quer dizer que ele foi o primeiro *he gu*, curador do jurupari, o primeiro grande xamã dos Makuna. Algumas pessoas dizem que ele era como o mesmo *Kirükühino* e, ao menos, repetiu parcialmente seu destino. Depois de muito tempo, Pé de Ingá foi acusado de produzir doenças e mortes. Seus aprendizes queriam mata-lo, mas se antecipando aos fatos ele falou em público. Disse que nunca ia morrer, que ia embora para um outro lugar para transformar-se fisicamente e pediu que um tempo depois fossem procura-lo. Pé de Ingá levou todos seus objetos rituais para *He hetari*, e quando os aprendizes foram procura-lo, acharam uma palmeira de paxiúba no lugar. Pé de Ingá tinha se transformado em jurupari. Então, os aprendizes cortaram a palmeira e fabricaram um par de flautas. Pé de Ingá era puro *ketioka* e se fez o *kũmu* da maloca de jurupari. Seu temperamento é *sahari* (doce, calmo, tranquilo) e por isso seu nome faz referência à fruta ingá, cujo poder pode neutralizar xamanicamente a guerra. Esse jurupari ensina a quem vai ser *he gu*, curador do jurupari, e se supõe que por possuir tanto poder um xamã deste tipo deve ter a qualidade de que seu Pensamento seja calmo.

Tatú é *ihü*, o dono da maloca do grupo. Recebeu esse nome porque tem a capacidade de fazer buracos na terra. Em um dos episódios em que os *Ayawa* enfrentaram a *Wahükereka*, a preguiça gigante, um dos seres primordiais que impedia a chegada dos ovos da vida neste mundo, eles tiveram a necessidade fazer um buraco na terra para matar a preguiça. Para isso, criaram Tatú. Seu temperamento também é calmo e se pensa que ele é bom porque tem a capacidade de atender e receber bem às pessoas, assim como cuidar e produzir muita comida, qualidades fundamentais dos donos de maloca. Lourinho tem vozes muito agudas e bonitas. Anteriormente servia para ensinar os *aña gu*, curadores de mordidas de cobra, e para curar às mulheres e a agricultura. Quando Cantor de Abaixo do Porto morreu, seu Pensamento foi transferido para Lourinho, e por isso hoje ele ensina os *baya*, cantores-dançarinos.

Chifre de Veado, Pé de Ucuqui, *YT* e *GB* são o grupo dos guardiões dos outros e têm a especialidade de ensinar para ser *yai*, pajé-onça sacador de doenças. Antigamente, Chifre de Veado era manejado e visto exclusivamente pelos *Emoa* para ganhar seu grande poder, atualmente perdido. Pé de Ucuqui também serve para curar frutas

silvestres, enquanto *YT* é o acendedor de cigarros do *kūmu*. A função de todos eles é vigiar e proteger para que as doenças não ataquem à maloca e às pessoas, assim como defender os xamãs durante as curas. Japim é o *guamii*, o guerreiro do grupo. É o protetor geral e vingador do jurupari. Seu temperamento é muito forte e agressivo, e como hoje em dia não há mais guerreiros, quase ninguém vê este instrumento. Antes era visto pelos *Süroa*, os encarregados de fazer as curas de guerra e era usado especialmente quando se entrava em guerra.

Sebero e *Abelhão do Pirá Filho* são especiais para entrar frutas silvestres à maloca durante o ritual de *herika samarã* (jurupari de frutas silvestres), quando jurupari dá frutas silvestres às crianças como presente, e que é diferente da iniciação propriamente dita, chamada de *gamõa samarã* (jurupari de iniciação) ou *he tire* (ver jurupari), como explicarei em outro capítulo. *Abelhão do Pirá Filho* é um jurupari mais recente, pois nasceu de um homem makú que participou de um ritual de jurupari com os Makuna. O homem viu o *Abelhão do Pirá* e depois comeu a fruta *wahü*, fruta proibida durante o período de restrições alimentares posteriores ao ritual. Em consequência, ele engravidou de *Abelhão do Pirá*, e ao morrer, saíram duas palmeiras de paxiúba pelos ombros. As pessoas cortaram as palmeiras e fizeram os instrumentos. Há outros três pares que não moram em *He hetari*, mas que pertencem aos *Ide masã*. Eles são uma espécie de jurupari de reserva. *Onça Trovão* serve para curar as épocas e as tempestades, *Seringueira de Igapó* e *MH* são para dar *sahari*, para dar bem-estar ao mundo.

Dentro da sua maloca em *He hetari*, os pares de flautas estão organizados espacialmente e essa organização replica-se na sequência de entrada dos instrumentos em uma maloca quando se celebra o ritual. *Abelhão do Pirá*, seu filho, *Tatú* e *Lourinho* formam o primeiro grupo que está perto da porta de entrada. *Pé de Ingá*, *Chifre de Veado*, *Pé de Ucuqui*, *YT* e *GB* formam outro grupo que está mais para o centro, e *Japim* está separado dos outros. Como pode se ver, os dos primeiro grupos estão mais relacionados com o manejo das malocas, o segundo grupo está formado pelos especialistas em xamanismo, e o par isolado tem a ver com a guerra. Os Makuna afirmam que a organização dessa maloca é como a de qualquer maloca humana, embora podamos dizer que a diferença lá é que não há espíritos femininos porque o conjunto de instrumentos-espíritos é um modelo masculino da sociedade, a base de uma unidade

cosmoprodutora, ordenado por profissões especializadas complementarias e articuladas entre si. Isto não significa que não existam espíritos onças femininos dentro de outros grupos de jurupari pois, por exemplo, a Gente de Dia tem no seu grupo a Mulher de Fogo e a Arara.

Esse modelo masculino de sociedade tem a capacidade de reestabelecer a forma antiga de vida, segundo dizem os jovens makuna que pensam em fortalecer o processo de recuperação cultural, o que não é outra coisa do que a ideia de recuperar a totalidade de poderes do grupo e reordenar as especialidades dos clãs. Ao ser um modelo masculino de sociedade, o ponto fundamental é que as flautas-espíritos são o motor de um mecanismo que põe em ação um tipo de *ketioka* particular que define as qualidades únicas de um grupo, e, nesse sentido, a filiação patrilinear é inseparável do *ketioka* característico do grupo. Por isso, os Makuna sempre dizem “o jurupari é nosso coração, nossa vida”. O mecanismo tem a função de gerar vida e garantir a perpetuação do poder dos descendentes de uma Sucuri Ancestral, e para isso precisa-se que os diferentes especialistas façam um trabalho coordenado dentro de um ciclo ritual, cuja base é a iniciação masculina. E estas ideias são estruturantes para os grupos desta região, é uma lógica que se repete conceitualmente, mas que na prática requer de ajustes: os afins podem cobrir os espaços das profissões vacantes. Por este motivo, penso que as unidades sociais são ante todo unidades cosmoprodutoras. Mas, como a ação masculina não é suficiente para cobrir todos os âmbitos de geração de vida, se precisa do complemento feminino já que devem se unir os poderes reprodutivos de homens e mulheres, ou seja, os poderes das flautas e da menstruação, embora sempre devam permanecer separados. Essa necessidade pelos poderes femininos implica que as relações sociais com os cunhados contemplem as mudanças de residência e a co-residência, casos nos que os cunhados devem se incorporar à unidade cosmoprodutora da que começam fazer parte. O problema real é o desajuste nas unidades cosmoprodutoras mais amplas por causa de múltiplas razões, entre elas o contato com os brancos que levou à perda do jurupari dalguns grupos e sua posterior dependência reprodutiva de outro grupo, mas tal vez isso esteja ancorado mais profundamente nos mecanismos de segmentação social. Lembremos que *he* é uma fonte de vida que não para de gera-la, e ela se movimenta como uma trepadeira que se abraça em uma parede e se espalha...

Um dos motivos principais para que um grupo se segmente tem a ver com jurupari. Como é de supor, sempre há um segmento que tem o monopólio sobre os instrumentos antigos, assim como todas as prerrogativas derivadas disso. Quando um xamã poderoso tem certa ambição de poder, tanto em *ketioka* quanto nas dinâmicas políticas, pode tomar parte do *he üsi oka* (“palavra de vida do jurupari”), da vitalidade do jurupari, de algum dos jurupari antigos e depositá-la em uns instrumentos novos que ele mesmo fabricou. Dentro desses instrumentos novos se geram uns filhotes de onça que vão crescendo e se fazendo poderosos ainda subordinados e conectados, como um galho a um tronco, ao jurupari do qual se originaram. Ao fragmentar, por exemplo, a vitalidade do Abelhão do Pirá (que é a razão pela qual estão separados os *Ide masã* de Toaka e Komeña), o xamã que fez os instrumentos novos pode mudar de localidade, arrastar simpatizantes e começar atribuir poderes de *ketioka* às pessoas que ele deseje. É claro que isto produz rivalidades e mal-entendidos entre parentes próximos, pois o segmento que tem o monopólio dos instrumentos antigos acusa os outros de prejudicar a totalidade do grupo, causar mortes e doenças, desregular o ciclo anual, estragar o mundo. Embora a hierarquia e o prestígio dos jurupari antigos não se perca, afirma-se que a prática de criar novos instrumentos os enfraquece. E este é um dos pontos com maiores controvérsias internas, pois hoje em dia pululam xamãs com instrumentos feitos por eles mesmos, ou seja, há uma desordem de *ketioka* que produz muitos problemas. Até o segmento principal dos *Tabotihehea* que tem o monopólio sobre os *he bükürã* dos *Ide masã* tem no seu poder a *UW*, um jurupari construído por um *heañarã* há algo mais de um século, e que contem o poder de Louro de Cipó, um dos jurupari antigos da Gente de Lenha. Este é o jurupari que eu escutei em 2008. Eu não sei com clareza se a fabricação de instrumentos novos de jurupari é um fenômeno recente ou se é algo que sempre tem acontecido. Penso que é provável que isto sempre tenha sido normal dentro da competição entre especialistas e que, ao insistir em que é um fenômeno novo, tal vez esteja se fazendo uma evocação romântica de um passado em que existia maior harmonia entre os parentes.

Estas situações conflitivas não devem ser surpreendentes, pois fazem parte das qualidades imanentes de *he*. Assim como o jurupari primordial é como a cepa, e o tronco principal de uma árvore e os *he bükürã* são como suas derivações principais, os jurupari novos são como galhos que não param de crescer. São estados de existência que se transformam permanentemente, são a vida mesma e não deixam de se manifestar.

De fato, os instrumentos-espíritos são a manifestação vigente da força primordial e interagem com os humanos na vida cotidiana. Se manifestam por meio das pessoas, são a mesma gente. Logo, *he* também é a humanidade, somos nós. *He* é a vida em movimento, desde a origem até o futuro, é o mundo, é todos os seres, é a conexão entre todos os seres e entre todos os estados da existência. A figura que evoca melhor a maneira como eu acredito que os Makuna o entendem é a árvore de Pensamento, mas muito além de pensa-lo como algo estático como uma estrutura fractal básica, é melhor pensa-lo como uma mandala vivente, como um caleidoscópio que não para de girar, como a fonte geradora de toda vida e a manifestação dela mesma em múltiplas formas, como música em movimento, como beleza indescritível o “inconcebível universo” que, como o Aleph de Borges, me produz “infinita veneração”.



Nahü gohe, Pirá-paraná



Nahü gohe, Pirá-paraná



Pirá-paraná



Maximiliano García



Objetos rituais da maloca



Caixa de plumagem



Maloca redonda



Maloca arredondada na parte de atrás



Maloca retangular



Massa de pupunha



Dançarino no baile de máscaras



Beiju



Banco



Cuia para beber e cuia para coca



Coca em pó



Caracol de tabaco e ossos para inalar rapé



Luis Cayón e Antonio Makuna

CAPÍTULO 4

A MALOCA-COSMOS

Sempre me surpreendeu o fato de que para chegar ao território makuna, a partir de Bogotá, seja mais caro que atravessar o Atlântico. Quando se viaja pelo Baixo Apaporis e pelo Pirá-paraná há, basicamente, a partir da capital colombiana, duas formas de acesso ao lugar. Primeiro, para ir pelo Apaporis, é preciso pegar um avião até Leticia e, em seguida, outro, com frequência de uma vez por semana, até La Pedrera. Uma vez às margens do Japurá, antes de decidir a estrada de acesso é preciso comprar grandes quantidades de uma mistura de gasolina e óleo de motor a preços exorbitantes por galão (na selva colombiana a gasolina vale ouro). Depois, pode-se descer até a fronteira com o Brasil e entrar no Apaporis pela sua desembocadura; nesse caso o problema será enfrentar quatro grandes cachoeiras, pelas quais não passa nenhuma embarcação, e que tornam o percurso muito demorado. Com muita sorte é possível alcançar a foz do Pirá depois de dois dias. Nunca fiz esse trajeto. A outra opção é avançar pelo Japurá, entrar no Miriti-paraná, e subir por ele até um varador, de onde sai uma trilha de uns 8 km que leva até o Apaporis. Chegar ao varador consome um dia de viagem. Ali se descarrega toda a bagagem, e contratam-se alguns indígenas para carregarem o combustível pelas colinas relativamente íngremes do caminho, muitas vezes transformado em lamaçal, o que torna difícil evitar os troncos caídos e as raízes de algumas árvores. Do outro lado está a comunidade de Centro Providencia, onde é preciso esperar até que uma voadeira suba pelo Apaporis e tenha a boa vontade de transportar e/ou negociar com o antropólogo. Após outra jornada é possível alcançar a desembocadura do Pirá. Mas ali não vive ninguém. Avança-se ao menos uma hora por esse rio para chegar a uma aldeia makuna.

Pois bem, se quiser ir diretamente pelo Pirá-paraná é possível tomar um voo comercial até Mitú, ou, a partir de Villavicencio, a umas duas horas de carro de Bogotá, é possível conseguir um lugar num voo de carga até a capital de Vaupés, ainda que dessa forma tenha que se submeter aos desígnios do acaso, e se encher de paciência para passar horas, ou dias, intermináveis num pequeno e hostil aeroporto. Uma vez em Mitú, precisa-se de dois, ou três, dias para comprar uns vinte galões de gasolina misturada, quantidade infinitamente menor do que se compraria em La Pedrera, e ainda, tem que

negociar com a Polícia uma licença para transportá-la, pois pela paranóia da guerra é possível que eles pensem que o combustível é para abastecer a guerrilha ou a um laboratório de processamento de coca (mesmo não se tendo nenhuma notícia de presenças constantes de tais eventos na região há quase duas décadas), e, finalmente, contratar um teco-teco para um voo privado até uma das três pistas de terra que existem no Pirá. O voo entre Mitú e o Pirá não dura mais do que quarenta minutos, porém o frete do teco-teco custa mais do que viajar de Bogotá a Frankfurt. Como meu interesse é chegar o mais perto possível do território makuna, o melhor lugar para pousar é Piedra Ñi, uma aldeia fundada pelos missionários do SIL, e que hoje em dia conta com um internato, financiado pela Secretaria da Educação de Vaupés, um posto de saúde, uma delegacia de polícia, um pároco e um pequeno armazém que vende sabão, cigarros, pilhas, e outras coisas fundamentais. É o único lugar que visitei na região onde as regras de reciprocidade (e etiqueta) só operam parcialmente, posto que as relações sociais, em alguma medida, se monetizaram. A partir de Piedra Ñi, é preciso viajar rio abaixo por umas seis horas para chegar até a comunidade de Puerto Esperanza, nas imediações do território makuna.

Nas minhas últimas viagens a campo optei pelo teco-teco, que me deu o privilegio aterrorizante de viajar sentado junto ao piloto. O teco-teco pode levar até quatro pessoas e um pouco de carga, a qual muitas vezes vai dentro da cabine. Nessas ocasiões desmontam-se os assentos e os passageiros devem se adaptar através de posições corporais que parecem extraídas dos manuais de yoga, e nelas é preciso se manter praticamente imóvel durante o todo tempo de voo. Normalmente, os outros passageiros são indígenas que aproveitam a “carona”, eles suportam as incômodas posturas, apertados entre as cargas, com maior estoicismo. No entanto, o martírio físico vale a pena, porque é muito agradável a vista aérea da selva, com isso se presta menos atenção ao frio na barriga causado pelos ventos que fazem com que o teco-teco pareça feito de papel. Além disso, é a única forma de se comprovar que os rios selváticos, negros e marrons, se assemelham a serpentes gigantes, que nadam em meio à imensidão de um oceano verde que parece não ter fim. Em minha opinião, observar a selva por essa perspectiva é algo bastante contemplativo, algo que mostra nossa pequenez, nossa estupidez, nossa inferioridade, nossa insignificância diante a magnificência da injustamente denominada “Inferno Verde”.

Na última vez, na viagem ida, apesar do cair da tarde, tive a sorte de voar em perfeitas condições. O céu azul, sem nuvens, permitia ver limpidamente o horizonte. Mais ou menos pelo meio do caminho, até onde a vista alcançava, em meio à perspectiva semi-esférica desenhada pelo arco da abóbada celeste, era possível ver por detrás os morros próximos a Mitú, à direita a serra do Rio Cananarí e à esquerda a serra do Rio Traíra. Dava a nítida impressão de que essas montanhas estavam delimitando uma imensa área, como se fossem o cerco externo de uma maloca redonda. O que me surpreendia, e tornava tudo mais substancial para mim, era que eu estava vendo com os meus próprios olhos aquilo que eu já sabia há muitos anos: segundo os Makuna, seu universo é uma maloca redonda, cujo cerco é composto justamente pelas serras que mencionei. Menos interessado em corroborar as coisas que disseram os geógrafos, o que eu também já sabia, sobre como a área do Baixo Apaporis está delimitada pelas serras do Cananarí e do Traíra, que esta tem uma única estrutura geológica que forma parte do Escudo Guianês, e que as cachoeiras presentes ali determinam uma distribuição particular de fauna e flora (Domínguez 1975), meus pensamentos, no entanto, estavam direcionados para um aprofundamento, durante esse novo campo, entre outras coisas, nos modos de funcionamento dessa Maloca-Cosmos e nas formas como se relacionam aqueles seres que habitam os domínios de jurupari.

Um momento privilegiado para se aproximar desse conhecimento é ao se navegar pelos rios da região. Quando se viaja de canoa ou de voadeira e se pergunta aos indígenas quanto falta para se chegar a determinado destino, as respostas são do tipo: “é perto. Daqui a três voltas tem um estirão, e depois tem duas voltas, daí chegamos”. No início, o que mais me surpreendia nessa classe de respostas era que enquanto eu esperava que me dessem uma afirmação em termos de tempo, eles sempre respondiam em termos espaciais. Esse tipo de respostas é muito difícil de quantificar em quilômetros ou em horas, não somente porque depende de se estar viajando a favor ou contra a correnteza, mas por uma série de possíveis eventualidades, como paradas para pescar e para comer, seguir o rastro de um animal que foi surpreendido ao cruzar o rio, um defeito mecânico, o descobrimento casual de uma árvore que está frutificando ou de um material útil para alguma coisa, uma visita a um acampamento de pesca encontrado por acaso ou a uma maloca, entre outras coisas. Quando não se está acostumado ao ritmo indígena se sente muita impaciência e impotência diante dessas situações, pois para nós, de um modo geral, sempre há pressa para se chegar a algum lugar. Porém,

uma vez que entendemos que não há nada que se possa fazer, e que a adaptação é o melhor caminho, acompanhá-los em seus deslocamentos se torna muito agradável. Durante esses percursos, dentre tantas possibilidades de conversas, um dos temas favoritos é falar, e mostrar, a localização de alguns lugares sagrados e, também, contar algo da sua história. Poderia se pensar que os lugares sagrados são belezas naturais para serem contempladas, mas geralmente não é assim. Salvo algumas exceções, como as cachoeiras, um branco não percebe facilmente algumas diferenças, talvez perceba apenas a presença de algumas rochas nas margens do rio ou de uma prainha. Na verdade, para os Makuna, nada nesses lugares remete a uma ideia aproximada de contemplação, porque o que importa para eles é o respeito: não tocar, não usar e não olhar se for o caso; por isso, sempre se deve perguntar se se pode ou não tomar água de certa parte do rio, porque nós forasteiros não sabemos se estamos ou não em um local sagrado. E como há respeito no meio disso, o que verdadeiramente existe entre os indígenas desta região e os locais sagrados são relações. Pois nesses lugares há *ketioka* e, também, habitam outros seres.

Na literatura etnográfica do Noroeste amazônico, em especial sobre os povos da região, Tukano e Arawak, ressalta-se que o espaço foi criado a partir das viagens de vários heróis e ancestrais que percorreram diferentes caminhos, durante diferentes ciclos mitológicos, para configurar a geografia do mundo atual. De acordo com as narrativas da região, em especial das dos grupos Tukano, os ancestrais dos humanos viajaram desde o oriente, no início do mundo, remontando ao mundo subaquático, dentro das sucuris ancestrais¹, até chegarem ao centro do mundo e emergir nesta terra. Nesse lugar, geralmente uma cachoeira, os diferentes povos adquiriram suas línguas próprias e se dispersaram para os territórios que lhes foram atribuídos de acordo com a parte do corpo da sucuri ancestral da qual surgiram, e que corresponde à ordem de nascimento dos clãs e das especialidades sociais que lhes cabem. Vários antropólogos (Goldman 1968 [1963], 1972; Reichel-Dolmatoff 1986 [1968]; Bidou 1972, 1976; C. Hugh-Jones 1979; S. High-Jones 1976, 1979; Århem 1981; Jackson 1983; Chernela 1993; Correa 1996) interpretaram essa viagem como a transformação de um estado proto-humano a um estado humano, que é repetida simbolicamente durante o nascimento das pessoas e, também, nos rituais de iniciação. Por essa razão, segundo esses especialistas, as noções

¹ Nem todos os Tukano concordam com que a viagem tenha se iniciado por sucuris ancestrais, ao menos para os Makuna, Tatuyo e Siriano foram os demiurgos quem iniciaram a viagem.

de espaço para os Tukano surgem das associações simbólicas entre o universo, o corpo da Sucuri ancestral, o corpo humano e o território, tendo como eixo a ideologia da filiação patrilinear.

Ao revisar os trabalhos escritos antes de 1992 sobre os Tukano e os Arawak da região se percebe duas posturas com relação à noção de territorialidade, um dos aspectos mais importantes associados ao espaço. Por um lado, Goldman (1968[1963]), Jackson (1983), Jacopin (1972) e Reichel-Dolmatoff (1986 [1968]), afirmam que existe uma noção de “território tribal”, pois o uso da terra tem relação com a exploração e com o aproveitamento dos recursos adjacentes a cada unidade doméstica. Por outro lado, para Århem (1981), Chernela (1993), C. Hugh-Jones (1979) e S. Hugh-Jones (1979), o domínio territorial é um aspecto funcional da filiação, que permite a aplicação de um sistema social e a ocupação efetiva do espaço. Em trabalhos mais recentes, (Van der Hammen 1992; Correa 1996; Århem 1998; Cayón 2002), o território é concebido como uma construção cultural que envolve elementos mitológicos, organização social, uso da terra e xamanismo. Apesar destes enfoques recentes evidenciarem dimensões mais profundas sobre a maneira como os indígenas da região pensam o espaço, ainda estão distantes de uma compreensão mais clara sobre o tema.

Mais recentemente, alguns trabalhos sobre os grupos Arawak do Noroeste amazônico (Hill 2002; Vidal 2002; Wright 2002; Zucchi 2002) também se preocuparam com esses problemas, e destacaram a importância dos processos históricos. Tomando como base as narrativas míticas sobre as viagens dos heróis primordiais, esses autores afirmam que os lugares mencionados nessas narrativas contêm as chaves para se entender e se compreender tanto os processos históricos de segmentação social, criação de novas unidades sociais e expansão dessas sociedades até o rio Orinoco e seus afluentes, como a história de contato deles com os brancos e as sociedades coloniais. O processo de inscrição da história no espaço poderia ser compreendido como aquilo que Santos-Granero (1998) denomina por “escritura topográfica”, típica das sociedades ágrafas. Na escritura topográfica alguns lugares aproximam a paisagem, a memória e a consciência histórica, uma vez que esse tipo de escritura é um “dispositivo de identificação mnemotécnica” que atribui o caráter de signo aos elementos particulares da paisagem, acreditando, desse modo, manifestar algum tipo de intervenção sobrenatural. Ao atribuir uma realidade transcendental a alguns elementos da paisagem, os indígenas os transformam em signos que evocam eventos do passado. Através dos

mitos e da *performance* ritual se inscreve a história na paisagem, transformando um espaço vazio em uma topografia religiosa que guarda a memória histórica.

Apesar de esta ser uma possibilidade interpretativa importante, creio que essa visão é apenas uma dimensão que deve ser levada em conta para entender a complexidade da concepção de espaço. A partir dos trabalhos de Keith Basso (1984, 1988, 1996a, 1996b) sobre os Apache ocidentais, sabemos que os lugares não são somente codificadores da história, mas criadores de sentidos múltiplos, entre os quais: um nível fenomenológico que vincula as percepções do mundo e as sensações e as experiências de vida dos indivíduos com o passado mítico e com comportamentos, ensinamentos e valores morais; e, também, um nível cognitivo que evidencia os modos específicos de construção do pensamento, ou do processo mental se assim preferir, e de acesso à sabedoria e ao conhecimento. Nesse sentido, para os indígenas, o espaço vai muito além de uma construção cultural ou da representação simbólica de uma topografia previamente dada, posto que é parte fundamental do pensar, viver e sentir o mundo, modificando e colocando em movimento conhecimentos profundos sobre o mesmo. Na teoria do mundo Makuna, no espaço confluem a história, a organização social, as “ciências da terra”, a filosofia, os processos do pensamento e da linguagem, o tempo mítico e o presente, a medicina, a política, a ecologia, entre muitas outras coisas. E isso é justamente uma das coisas que quero mostrar ao longo desta tese.

O espaço funciona, em alguma medida, como uma grande matriz epistemológica, que, ainda que fixado a terra, também pode transportar-se conceitualmente a espaços desconhecidos, para se auto-replicar através da lógica fractal do pensamento makuna. O espaço é uma espécie de livro do conhecimento, que sempre age por meio de *ketioka*, e tem o tempo como fundamento para as práticas sociais. Tenho a impressão de que os lugares são como as letras de um alfabeto, a partir das quais se constrói uma linguagem de vida, já que esta emana daquilo que eles denominam “lugares sagrados”. Neste capítulo, vou descrever as particularidades do espaço e como ele é concebido no Pensamento. Por conta disso, vou enfatizar a estrutura do universo, e mostrar que os lugares sagrados são como letras ou peças básicas que se misturam entre si para evidenciar o modo como se age e pensa no mundo. Nesse sentido, a descrição mostrará esse caráter fixo, visto que sua parte dinâmica será evidenciada nos próximos capítulos. Os lugares são uma das bases fundamentais da linguagem de cura, e permitem perceber a maneira como funciona

ketioka. Antes de mergulharmos na descrição etnográfica não podemos perder de vista que o espaço é a conexão com o corpo primigênio do jurupari primordial, e que o espaço geográfico é o resultado do processo de materialização do Pensamento.

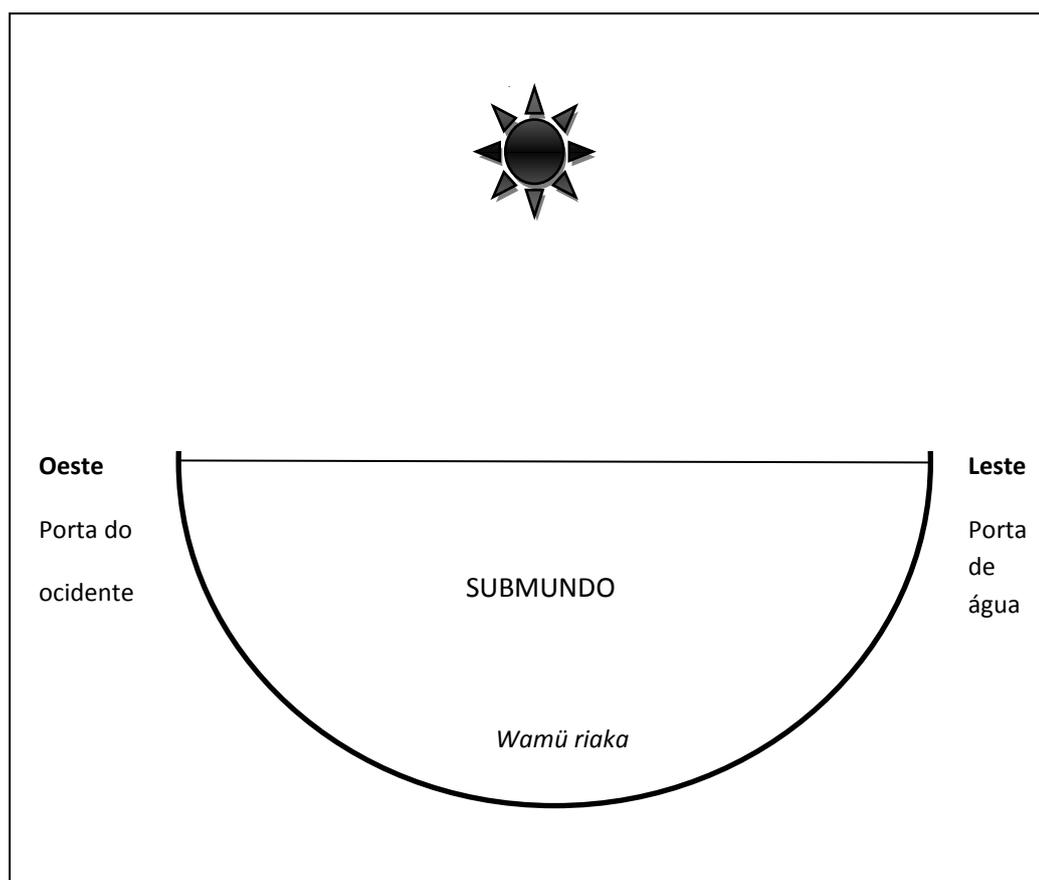
A estrutura do universo e os lugares com nome

O processo da criação espacial do cosmos teve início com o surgimento de *Kirükühino*. As águas e a terra foram delimitadas a partir da sua urina e do seu cordão umbilical, com os quais foram criados o mar e o rio de leite, o eixo aquático primordial do universo. Como disse no capítulo anterior, nos primeiros eventos da criação tudo tinha existência virtual em *ketioka*. Por isso, quando na história da criação se fala do que naquele tempo existia, como a água, ainda não havia ocorrido o processo de transformação que conduziu a aparição da água como nós a conhecemos. Tudo o que existe começa a adquirir seu aspecto atual depois que o jurupari primordial se transformou nas palmeiras, das quais foram construídas as flautas sagradas. O desmembramento do corpo primordial, transformado em palmeira, pode ser considerado o começo da construção do universo atual, trabalho que foi executado pelos *Ayawa* através das flautas de jurupari. Por exemplo, eles viram que *Rômikûmu* quando precisava de água e de peixes ia até uma árvore, enfiava as mãos dentro do tronco e tirava água e peixes. Então, pensaram que queriam trazer a água e os peixes, também, para esta dimensão, assim, foram até o extremo ocidental do mundo, onde fica hoje a cachoeira Jirijirimo. Lá encontraram uma árvore de umarí (*wamü*) e a derrubaram. A árvore caiu, mas era tão pesada que rasgou a terra, e foi direto para o submundo, onde se converteu em *wamü riaka* (rio de umarí), o limite do universo no mundo de baixo e o caminho que o sol percorre todas as noites. Depois desse percalço, os *Ayawa* derrubaram uma árvore de *bühe* que estava no mesmo lugar. O tronco da árvore caiu para o oriente e deu origem ao Apaporis, o eixo aquático primordial deste domínio cosmológico. O Apaporis e o *wamü riaka* estão conectados: as cabeceiras do rio do submundo se conectam com a desembocadura do Apaporis, assim como o Apaporis se conecta com *wamü riaka* por um oco que há na cachoeira de Jirijirimo. Então, se aproximamos a aparência desse nível cosmológico com a do submundo, resultaria em algo como uma grande cuia redonda, como aquelas usadas para depositar a coca em pó (ver Figura 1). Uma vez que os *Ayawa* criaram o Apaporis deu-se início a uma viagem a

partir da cacheira *Yuisi*, na qual foram criados os diferentes níveis cósmicos e os acidentes geográficos; em outras palavras, os demiurgos construíram a Maloca-Cosmos durante essa viagem.

Figura 1

O submundo e a terra



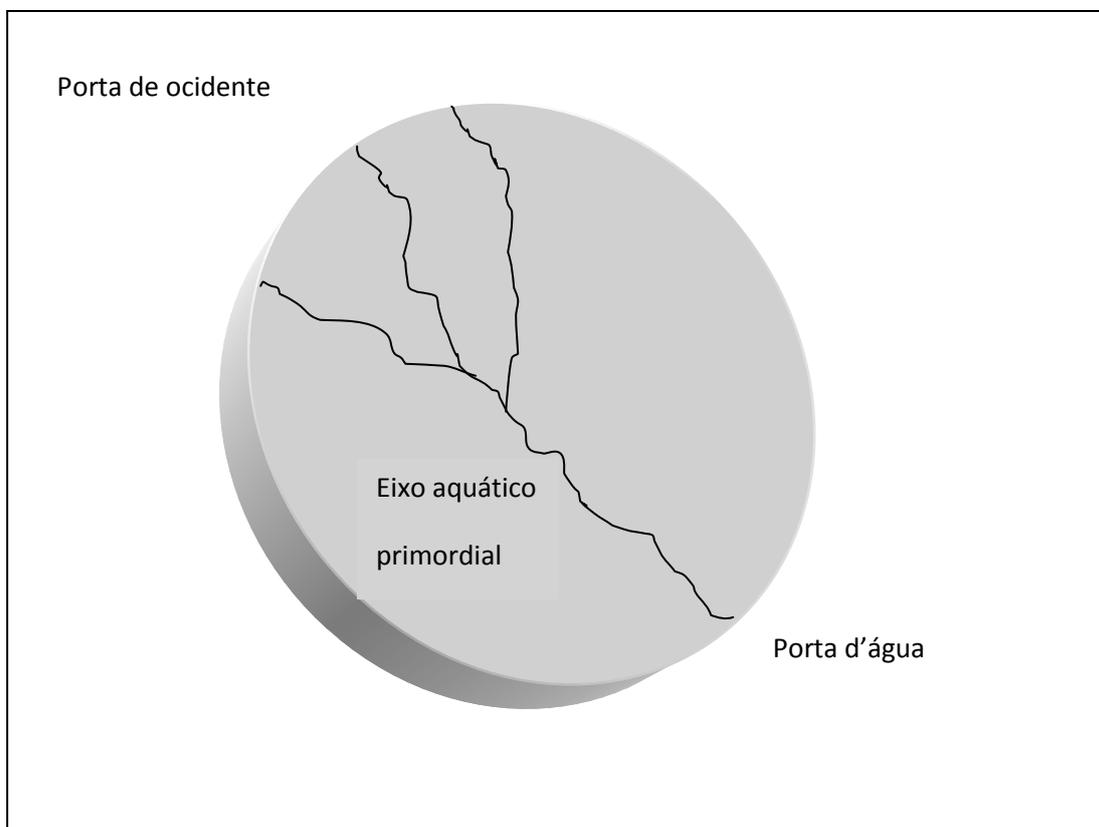
Na língua Makuna não existe nenhuma palavra para se denominar a natureza, porque eles não imaginam uma entidade exterior e alheia ao mundo social. A palavra que remete a algo aproximado de um todo maior é *üümüari*, que significa mundo ou universo, o qual se define como uma grande maloca redonda cuja estrutura está determinada pela orientação geográfica oriente-ocidente em relação ao eixo aquático primordial, chamado *õhegõã riaka*, o Rio de Leite. A partir disso, forma-se um modelo tridimensional que conta com seis direções ou pontos cardeais associados com portas:

huna sohe (porta do oriente) ou *Ide sohe* (porta d'água), *hüdoa sohe* (porta do ocidente), *warua sohe* (porta do norte), *gakõã* (porta do sul) e eixos acima e abaixo denominados *hoagodohü* e *rokatoti* respectivamente. Nas quatro portas dos pontos cardeais habitam seres e existem elementos como bancos e palmeiras, que estão relacionados às curas xamânicas e as concepções sobre doença. Por isso, essas portas servem para desfazer os males do mundo. A palavra *ümüari* também significa território, mas nesse significado há dois sentidos: de um lado, faz referência a uma porção de terra compartilhada pelos grupos mais próximos, criada pelos *Ayawa* entre as cachoeiras *Yuisi* (La Libertad), *Hasa hüdiro* (Jirijirimo) e *Nahü gohe* (Beiju) sobre os rios Apaporis e Pirá-paraná; essa porção de terra é também concebida como uma maloca, que corresponde quase exatamente aos limites geográficos da atual dispersão da língua makuna no sistema regional (ver Cap. 2). Por outro lado, a palavra refere-se, também, a igarapé Toaka, o território designado exclusivamente pelos *Ayawa* aos *Ide masã*, que o chamam *sita goro* (terra própria ou verdadeira), conhecida por “maloca da Gente de Água”, que inclui os não humanos que vivem ali e falam a mesma língua dos Makuna.

A estrutura espacial do cosmos apresenta um eixo horizontal e outro vertical, que se articulam pelo movimento solar e seu deslocamento diário e repetitivo (leste-oeste e nascente-zênite-poente) através dos dois eixos. O horizontal se pensa a partir do eixo aquático primordial (ver Figura 2), e é o espaço onde se desenvolvem os principais processos vitais, pois nasce na porta d'água, o lugar onde o universo manifesta a sua unicidade. Dizem que dessa porta, no oriente, fluem todos os rios da selva, visto que os indígenas situam a origem de um rio na sua desembocadura e afirmam que das cabeceiras a água desce para o interior do solo, ao contrário das nossas concepções. As águas correm do oriente para a porta do ocidente, onde se comunicam com o rio do submundo, rio que flui até se encontrar com a porta d'água. Esse fluxo cíclico está relacionado com o movimento do sol, que sai todas as manhãs do oriente, pela porta d'água, percorre por sobre o eixo aquático, durante o dia, para se ocultar na porta do ocidente, momento em que desce ao rio do mundo subterrâneo para viajar durante à noite, e regressar no dia seguinte pela porta d'água (ver Figura 3). Com relação à Maloca-Cosmos, o sol estaria tão somente se deslocando de uma porta a outra, contornando-a por dentro, opondo o dia e a noite. Diferente de nós, os Makuna não pensam que dia e noite formam uma unidade temporal, mas que eles são dois estados diversos de Pensamento que se alternam, como explicarei no próximo capítulo.

Figura 2

Eixo horizontal do universo



Há uma visão geral de que a porta d'água nasce no mar e, nesse sentido, é possível entender que o eixo aquático seja o Amazonas e que *Ide sohe* é a sua desembocadura (C. Hugh-Jones 1979); por essa ótica, a Maloca-Cosmos seria toda a selva amazônica. Porém, como a fractalidade é uma das características da teoria do mundo Makuna, essa estrutura maior se replica numa escala menor no rio Apaporis (*Hasa* ou *Büheya*) e nos demais rios, muitos deles criados a partir de árvores que os *Ayawa* derrubaram. O Apaporis também é o eixo aquático primordial, e como tal a porta d'água então se localiza na cachoeira *Yuisi*, lugar de nascimento do cosmos, e a porta do ocidente na cachoeira *Hasa hüdiro* (ver Figura 4). Se olharmos o igarapé Toaka em uma escala menor com relação ao território tradicional Makuna, é ele o eixo aquático, sendo que sua desembocadura é a porta d'água (na verdade, toda desembocadura de um rio se pensa como porta d'água), e toda a sua periferia é o entorno da maloca. Dentro desse espaço estão contidas muitas malocas que correspondem a vários “lugares sagrados” do

território. Na verdade, os Makuna e seus vizinhos têm um modo comum de conceber o universo espacialmente, porém ele é diverso dependendo do ponto de vista do grupo que fala; a ideia é que a escala maior contém uma menor, e esta outra, e esta outra, e outra, como um jogo de caixas chinesas ou de bonecas russas. Por isso, todos os grupos têm seu próprio centro do universo. Isto quer dizer que apesar da existência de uma lógica conceitual comum, cada grupo possui suas próprias particularidades com relação a sua posição no cosmos.

Figura 3

O percurso solar

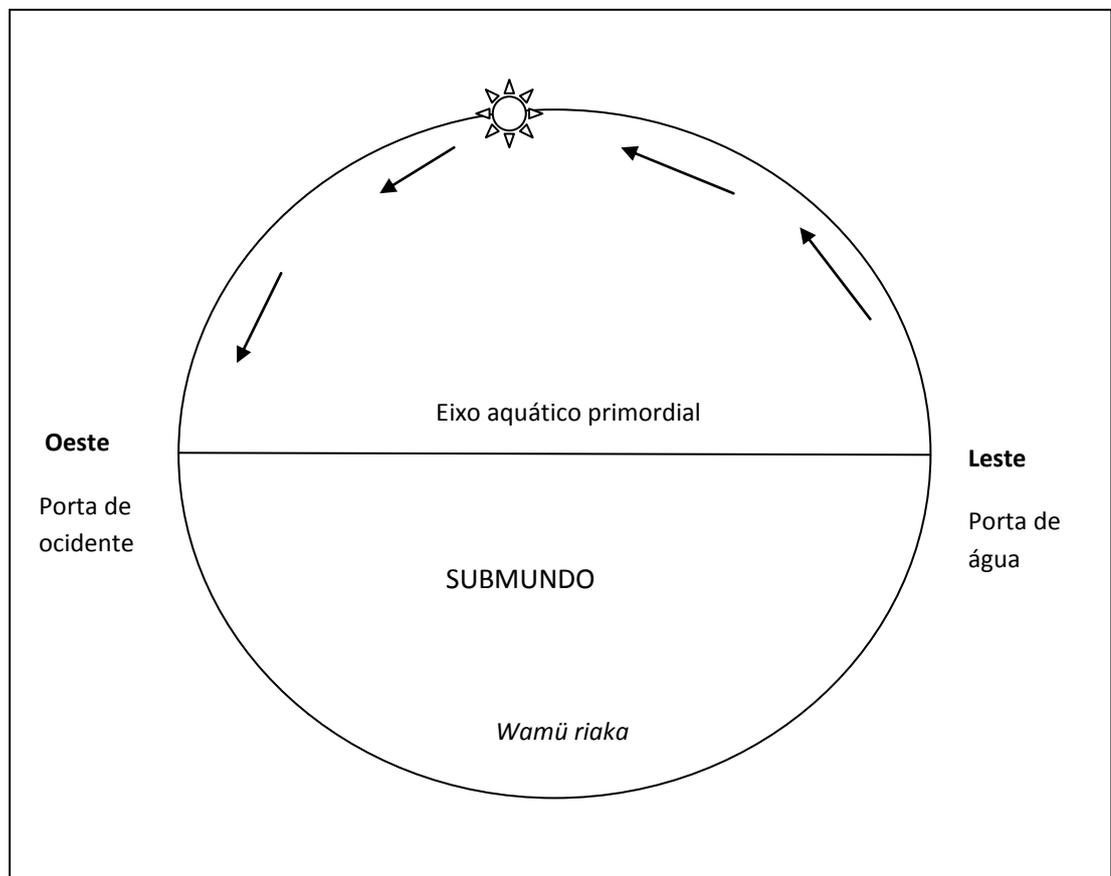
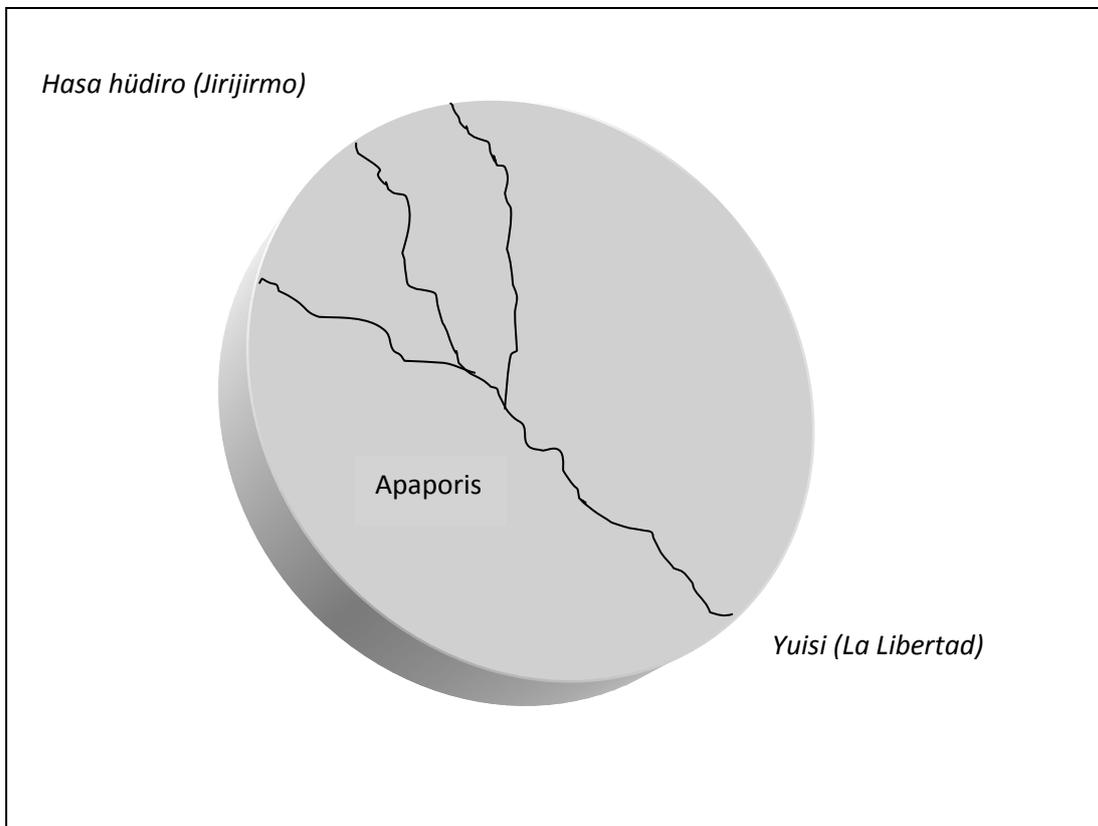


Figura 4**O Apaporis como eixo aquático primordial**

Considero que essa concepção do universo estabelece um modelo que, em termos conceituais, é aplicável a qualquer assentamento ou território étnico, ao menos, no Pirá-paraná e no Apaporis (ver Figura 5), e, nesse sentido, não necessita se corresponder fisicamente com as coordenadas geográficas. De tal maneira, daqui por diante, quando falo de universo ou mundo faço referência ao macro-território ligado à bacia do Apaporis e seus afluentes; e ao falar de território faço relação com o espaço próprio de cada grupo. Esse modelo conceitual se faz perceptível para as pessoas na estrutura da maloca. Como essa construção é uma réplica do universo em pequena escala, possui duas portas: uma masculina, associada ao oriente e a porta d'água, e outra feminina, associada ao ocidente e ao lugar onde o sol se põe; a distância entre as duas portas é o Rio de Leite, e o espaço central fechado por quatro pilares, que é a parte sagrada da casa, delimita o centro do mundo, que não é outra coisa senão o próprio território do grupo. Se superpusermos as escalas, podemos dizer que a Maloca-Cosmos se apoia nos

Postes-Morros que sustentam o Teto-Céu (ver Figura 6). Desde a perspectiva *Ide masã*, o espaço central da Maloca-Cosmos corresponde a seu território no igarapé Toaka, que é o espaço sagrado e ritual da maloca, e o espaço periférico corresponde ao território de outros parentes e irmãos. Assim, pensando em três círculos relacionados à estrutura física da casa, os pilares principais marcam o centro do mundo onde vivem os Makuna e seus cunhados *Yibá masã*, sendo eles *güdãrekõ~gana* (“os do centro”); o círculo de pilares secundários corresponde aos grupos de outros territórios mais afastados, que são *süsãrori~gana* (“os da periferia”); e o círculo que contorna os limites da casa é atribuído aos estrangeiros, os brancos (*gawa*), que vivem nos confins do mundo.

Figura 5

Modelo conceitual para cada território étnico

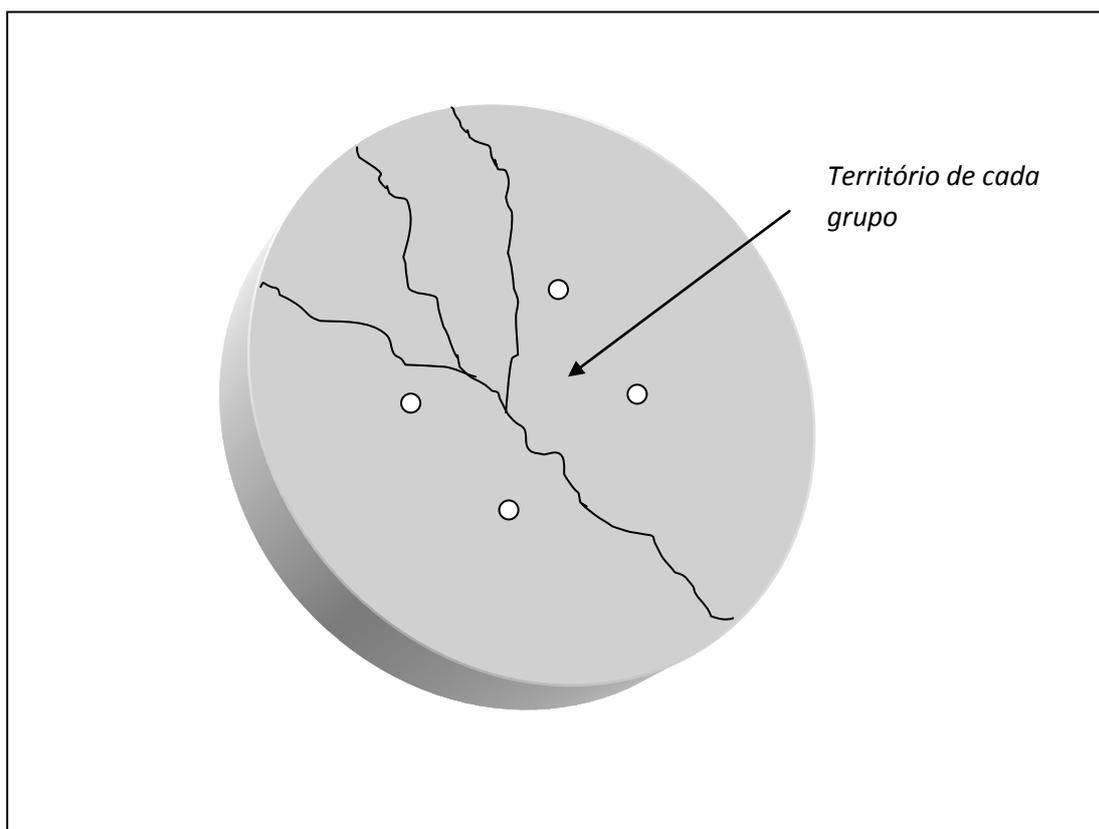
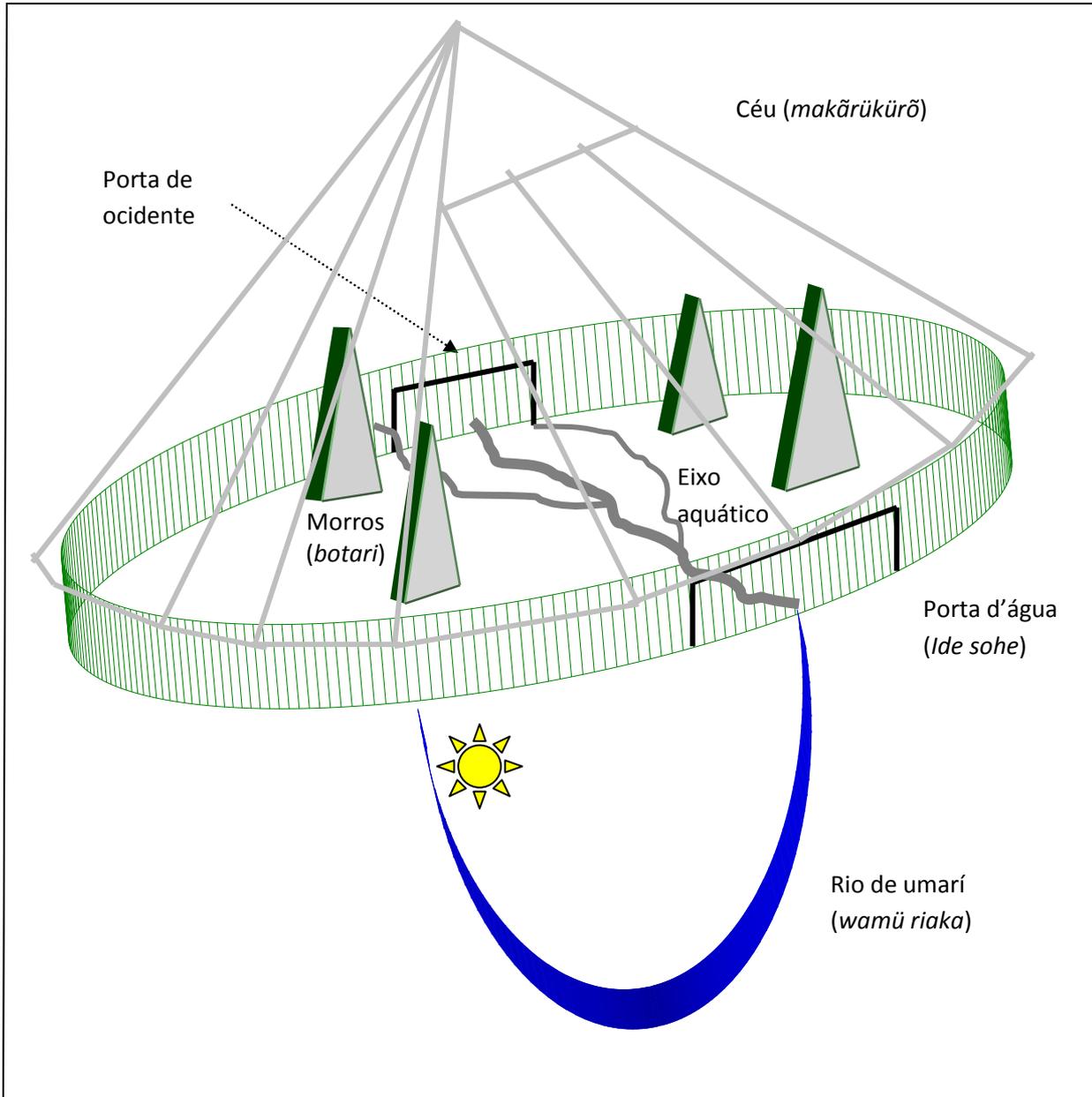


Figura 6

A Maloca-Cosmos



Por outro lado, no plano vertical, o universo é composto por diferentes níveis habitados por seres diversos e possuidores de *ketioka* particulares, alguns inacessíveis aos xamãs. Geralmente existe uma divisão tripartida que divide o céu ou mundo de cima (*makārükürō*), o mundo subterrâneo (*hakahua tuti*) e a terra (*sita*), onde os morros funcionam como *axis mundi*. Cada domínio cosmológico é composto por diferentes

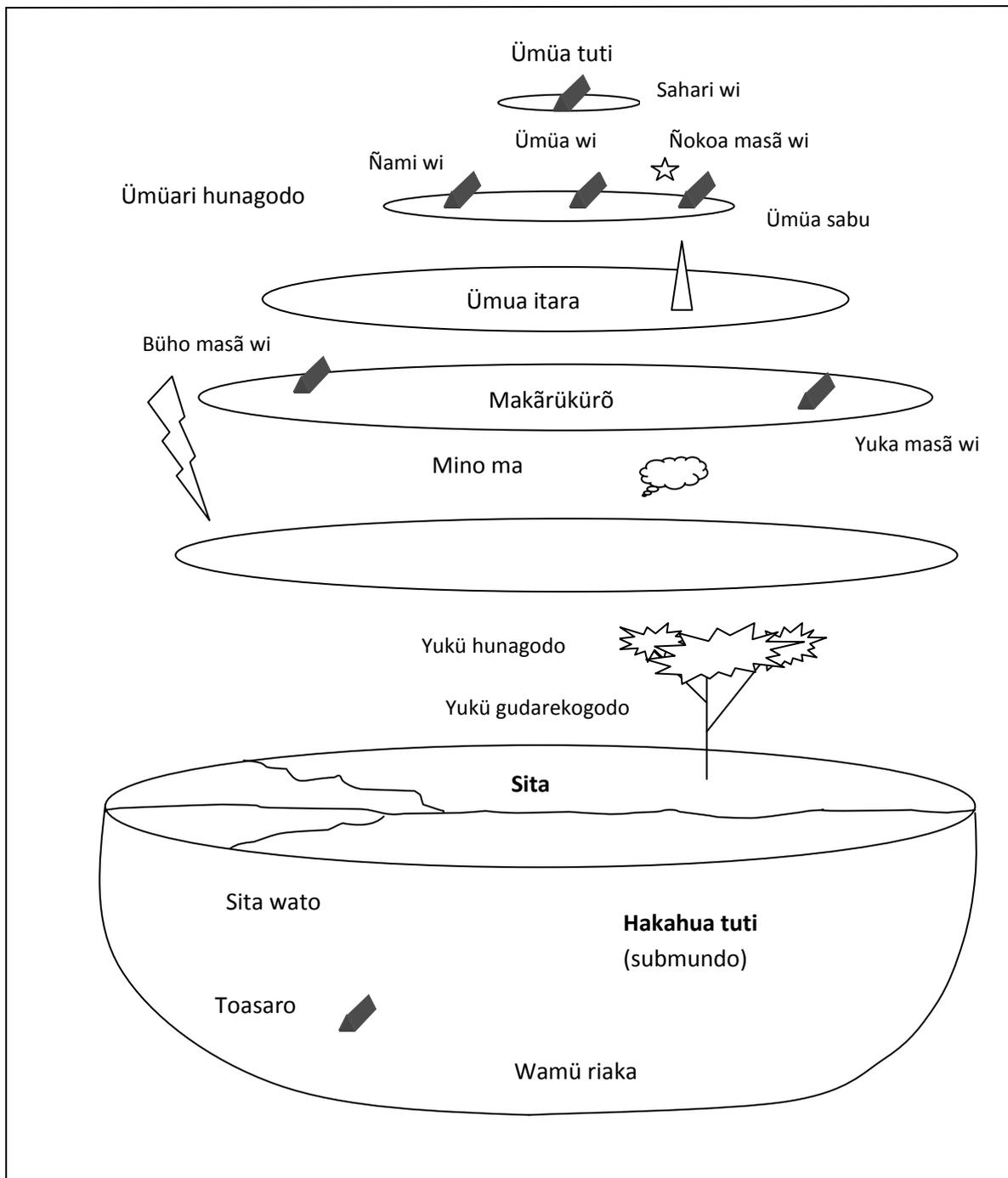
níveis, considerados, no Pensamento, como malocas, onde moram seres singulares com características humanas, e a forma desses níveis pode ser associada às chapas de preparo de beiju, pois os *Ayawa* criaram o céu ao elevar uma dessas chapas para o mundo de cima a partir de um lugar chamado *Boyeisaro*, no Pirá-paraná. Os mundos de cima e de baixo são lugares habitados essencialmente por espíritos com poderes distintos, que podem ser utilizados pelos xamãs para agredir, proteger ou curar, conforme as necessidades requeridas em determinadas situações. Ouvi dizer que nas visões por ayahuasca é possível ver todos os níveis cósmicos conectados por cipós de ayahuasca, que se encontram ou saem do umbigo de *Ayawa*, o que faz supor que há um *Ayawa* em cada ponto cardinal mantendo o universo com o seu Pensamento, ao mesmo tempo reafirmando que o umbigo expõe a unicidade das coisas.

Desde o ponto mais alto do cosmos até o submundo encontram-se: *ümiä tuti* (“capa” do dia) onde fica *sahari wi* (maloca da doçura), maloca onde vivem os *Ayawa* e que é a cume, o ponto máximo do Pensamento; depois vem *ümüari hunagodo* (ponta do mundo), onde estão *ñokõã masã wi* (maloca da gente estrela), *nãmi wi* (maloca da noite) e *ümüä wi* (maloca do dia). Após, segue *ümüä sabu* (chifre do dia), que fica no meio de *ümüä iara* (lago do dia), *makãrükürõ* (céu), onde se situa *buho masã wi* (maloca da gente trovão), *yuka masã wi* (maloca da gente urubu) e *mino ma* (caminho do vento). Chegando ao nosso nível se encontram *minia masã wiri* (maloca da gente pássaro), *yukü hunagodo* (ponta das árvores), *yukü gudarekogodo* (meio das árvores), *sita* (terra) e *sita wato* (abaixo da terra). No submundo está *bohori wi* (maloca da tristeza), que é a casa dos mortos, também denominada pelos *Ide masã* de *Toasaro*, e finalmente *wamü riaka* (rio de umarí), caminho do sol durante à noite (ver Figura 7). Os Makuna consideram que o seu território engloba vários desses níveis, e que seus limites cósmicos estão delimitados pelo caminho do vento (*mino ma*) e por *Toasaro*. A estrutura, a armação, da Maloca-Cosmos é constituída pela composição dos eixos horizontal e vertical.

A maior parte da criação realizada pelos *Ayawa* se concentrou no nível cósmico *sita* (terra), de onde surgiram grande número de lugares. Os *Ayawa* subiam o Apaporis para criar esses lugares e sempre faziam um ritual de jurupari, bebiam ayahuasca para deixar *ketioka* neles. Em muitos locais a ayahuasca os fazia vomitar e o lugar ficava

Figura 7

Os níveis cósmicos no eixo vertical do universo



impregnado dela. Quando acabavam de criar um lugar voltavam a *Yuisi* para conectar o poder do lugar criado com o lugar de origem do universo. Depois retornavam ao lugar criado, pescavam e comiam um peixe sem curar; dessa maneira, adoeciam e tinham

visões buscando conhecer aquilo que tinham criado. Assim, também, criaram uma forma de curar cada lugar, os peixes que ali habitavam e as enfermidades produzidas. Assim, durante a viagem da criação, os *Ayawa* criaram a linguagem da cura. Na atualidade, se uma pessoa quer conhecer em detalhes o poder de um lugar, pode pescar um peixe e comê-lo sem curá-lo, para adoecer e ter visões que ensinam sobre esse poder. Esse método de aprendizagem carrega, a meu ver, bastante masoquismo e muita ambição; talvez, por isso, não seja um método muito utilizado.

Todos os lugares que sustentam o universo foram criados pelos *Ayawa* através do jurupari. Tal como os lugares originados pelos demiurgos, esse processo criativo implicava sempre a celebração de um ritual de jurupari *in situ*, para deixar um poder especial e uma história associados ao lugar, depois se regressava a *Yuisi* para conectar o novo poder com o lugar de origem do mundo, com a fonte de *ketioka* no Apaporis. Dessa forma, cada lugar adquiria o poder de criar vitalidade. Depois, a partir dali, saiam para criar outro lugar, fazer o ritual e designar um novo poder. Assim, cada espaço criado por eles se comunicava com a casa de nascimento do mundo, tecendo as interconexões de Pensamento entre todos os lugares sagrados. Por isso, *Yuisi* é o lugar mais importante do cosmos, considerado como fonte de emanção da vida, a casa de nascimento do jurupari, das pessoas e de todos os seres, a base de *ketioka*, a raiz, o lugar mais importante de todos. Partindo de *Yuisi* e seguindo a mesma lógica de construção do universo, os *Ayawa* criaram, um a um, o território ou maloca de cada grupo depois de terem concluído a criação da estrutura maior do mundo.

Em um nível maior, *sita* é composto por *hoa* (selva, monte), onde vivem humanos, animais, árvores e alguns espíritos, e por *riaka* (rio), onde ficam *wai masã wiri* (malocas da gente peixe); essas malocas se encontram no mundo subaquático, somente acessível aos xamãs. Os eixos horizontal e vertical parecem se refletir nesse nível cósmico: o eixo horizontal é determinado pelos trajetos dos rios, onde se diferenciam *hido* (desembocadura) e *hode* (cabeceira), os quais conceitualmente replicam o eixo aquático primordial, enquanto que o eixo vertical toma as árvores como modelo conceitual, nelas se diferenciam *hüdo* (raiz) e *gaha* (ponta). Então, a desembocadura de um rio equivale à raiz de uma árvore, assim como as cabeceiras à ponta. As interações humanas e não humanas na prática, bem como a maior parte do trabalho xamanístico, dão-se principalmente nesse nível cósmico, o que não quer dizer que os xamãs mais poderosos, atualmente, não consigam deslocar-se até níveis

cósmicos como *ümüia sabu*, no mundo de cima, ou até *sita wato* no mundo subterrâneo. Também, em *sita*, existem outras malocas que pertencem a outros seres e que têm grande importância, pois nelas estão depositados todos os tipos de poderes. Algumas delas são: *He bükürã wi* (maloca de jurupari), *basa büküü² wi* (maloca dos bailes), *yaia wi* (maloca dos onças), *rümüia masã büküüa wi* (maloca de gente diabo³), *Waso maküi wiri* (malocas de *Waso maküi*), *iã masã wi* (maloca da gente lagarta), as malocas das Sucuris ancestrais e de outros personagens primordiais. Fica claro, então, que tanto no plano horizontal quanto no vertical, o espaço se constitui de grande quantidade de malocas, e todas elas são consideradas lugares sagrados.

Muitos lugares sagrados são malocas invisíveis, que estão sob a autoridade de um espírito-dono. Alguns são considerados como casas de peixes e de animais, ainda que nossos olhos só vejam árvores e água, porque essas coisas só são perceptíveis em *ketioka*. A existência de lugares sagrados tem forte impacto nas práticas de caça, pesca e colheita, já que é proibida a extração de recursos; em muitos desses lugares a extração de recursos só é possível, esporadicamente, com uma negociação xamânica, do contrário os infratores e suas famílias podem se acometer de enfermidades enviadas como castigo pelo espírito-dono do referido lugar. A explicação disso está no fato de que as relações entre humanos e não humanos têm caráter social, pois a interação se dá entre pessoas que vivem em malocas: plantas, animais e peixes são considerados, no Pensamento, como gente com características humanas, que se vestem com *wawe*, uma roupa ou camisa, que lhes dá uma aparência visível, e que pode ser trocada para transformarem-se indistintamente em seres diversos. Essas relações sociais são reguladas por um princípio de reciprocidade simétrica (ver Cap. 7) semelhante àquele que orienta as relações de troca matrimonial entre afins: por exemplo, se se caçar em lugares que são malocas dos animais sem antes fazer uma negociação xamânica, é o mesmo que entrar na maloca de outro grupo e matar um indivíduo ou roubar uma mulher. Essa agressão provoca uma reação dos donos da maloca, que devem se vingar matando ou roubando uma pessoa para compensar o dano, isso se um xamã não conseguir fazer uma cura para apaziguá-los.

² A palavra *büküüa* faz referência a um lugar que fica abaixo da terra, e não deve ser confundida com *büküü*, que significa velho.

³ “Diabo” é uma ocidentalização que os indígenas empregam para descrever alguns seres da selva, como a madremonte, o curupira, os anões, os *iros*, os assobiadores, os quais não são necessariamente considerados espíritos. No pensamento indígena, eles são associados a animais que vivem no interior da selva, que são antropófagos e que têm grandes poderes xamanísticos. Em alguns casos se consideram donos de alguns lugares sagrados e dos animais que ali vivem.

A interação prática e xamânica entre humanos e não humanos depende da caracterização de cada parte da selva. Locais transformados pela ação humana, após negociação xamânica com os espíritos-donos das árvores, deixam de ser *hoa* (mato) para se converterem em *masã ye* (da gente), ou seja, em maloca, em cultivos e em capoeiras; estes voltam a ser *hoa* quando o bosque se regenerou por completo. Em um nível mais elevado, lugares sagrados e não sagrados se alternam nas selvas e nos rios, isto é, locais de onde se pode ou não retirar recursos; isso define o comportamento de uma pessoa em relação a cada lugar: cada indivíduo sabe onde pode ou não caçar e pescar para prover seu sustento diário.

A palavra “sagrado” é uma tradução inexata e não reflete o que os Makuna querem dizer; na realidade, eles opõem conceitualmente duas categorias que formam um *continuum*: *sahari* (“doce”, “calmo”, “bom”) e *hünirise* (“forte”, “bravo”, “que causa dor”), o que dita o que se pode ou não comer e usar de acordo com suas particularidades. Nesse sentido, todos os seres (e lugares) podem estar mais próximos de um ou de outro extremo do continuum, sendo que alguns dos considerados *hünirise* podem ser comidos e usados após uma cura xamânica que os converta em *sahari*. Essa oposição é fundamental para o pensamento makuna, e se repete na classificação e conhecimento xamânico (ver Cayón 2006) tendo implicações práticas; coisas que pertencem a humanos (*masã ye*) sempre são feitas em locais *sahari* ou convertidas xamanicamente em *sahari*.

Conforme a classificação nativa, os lugares sagrados da selva e do rio são *wãme kütöri* (lugares com nome) e os lugares não sagrados são *sõnãgore*. Entre os lugares com nome, alguns são *sahari* e se classificam como *bado* (onde pode comer), e outros são *hünirise* e são classificados como *keabado* (onde pode curar para comer) e *bado mehe* (proibido comer); alguns deles têm classificações mais restritivas como *moadó mehe* (proibido tocar) e *tiadó mehe* (proibido olhar). Em geral, os lugares *sahari* não são malocas, enquanto muitas vezes os lugares *hünirise* são malocas, que têm um espírito-dono e são organizadas sob a mesma lógica das malocas humanas, isto é, tem um dono de maloca, um xamã, cantores-bailadores, trabalhadores, etc. Por essa razão, eventualmente, é possível negociar a realização de um ritual para muitos convidados ou a construção de uma nova maloca, ainda que alguns desses lugares tenham uma proibição permanente. Desde o visível, esses lugares se caracterizam pelas aglomerações de palmeiras e árvores frutíferas, ou por serem impressionantes acidentes

da paisagem, como morros, cachoeiras, terrenos salitrosos, pedregais, cavernas, savanas, areais, etc.

Cada lugar sagrado tem um poder (*ketioka*) e conteúdo específico orientado para dar vida, se usado adequadamente: alguns são para a provisão de animais, peixes e plantas, outros para fazer curas, danças e para deter a guerra, outros têm bancos, cocares de penas, panelas de caxiri ou de ayahuasca, e cuias colocadas sobre suportes de cestaria, com forma de relógio de areia, com poderes particulares. Esses lugares, na selva e no rio, são circulares e compreendem um raio de aproximadamente um quilômetro. Têm, também, diferentes origens míticas e podem pertencer aos *Ayawa*, ao jurupari, às *Sucuris* ancestrais, a certos onçães, a espíritos diversos que se manifestam em animais estranhos e a *Waso makii*. Para os Makuna, os lugares sagrados são locais de conhecimento (Århem 1998) e de boa saúde; por isso devem respeitá-los (*mikã*), porque o único modo de um lugar *hünirise* ser bom para os humanos é deixando-o quieto. A filosofia de comportamento em relação aos lugares sagrados funda-se no respeito: não se pode tocar em nada, e desse jeito as pessoas terão mais vida, do contrário, aguarda-lhes a doença, a morte e a transformação em parafernália ritual desses lugares.

O respeito aos locais sagrados é um assunto muito sério para os indígenas, e pode ocasionar problemas de diversas ordens. Por exemplo, hoje em dia a maioria das aldeias localiza-se sobre lugares sagrados, o que implica em pesca excessiva nesses locais, com óbvia diminuição de peixes, e, conseqüentemente, na fúria permanente dos espíritos donos. Esse motivo explica boa parte das carências de alimento, doenças e conflitos internos das aldeias. Porém, há outras questões problemáticas. No último campo me vi comprometido com uma situação delicada e sutilmente perigosa. Até 2007 eu não conhecia a parte do Pirá que vai da boca do Toaka até a desembocadura do rio. Quando ia rumo à maloca de Maximiliano, em Puerto Antonio, com sua esposa e o filho pequeno, passamos por *Waiyawidira*, uma lagoa muito importante nas narrativas sobre a criação. Entramos nela para olhá-la, com o motor em potência mínima, e enquanto eu observava às ervas no fundo e aos tucunarés, escutei Maximiliano e Fabiola falando sobre um animal que estava do outro lado da lagoa. Eles se perguntavam se seria uma anta, um puma, um tamanduá ou uma lontra gigante, porém, enquanto nos aproximávamos, o animal se foi. Eu não vi nada e tirei uma foto. Na saída, Maximiliano me perguntou se com o zoom poderíamos reconhecer o animal. Aproximei a imagem

tanto quanto possível, vimos uma forma definida, porém não conseguimos chegar a nenhuma conclusão. Durante semanas, as pessoas que vinham visitar a maloca me pediam que lhes mostrasse a foto, e discutiam sobre qual seria o animal. Mostrei a foto tantas vezes que isso se tornou um tema iniludível quando as pessoas me encontravam. No início, a ideia mais consensual era de que se tratava de uma anta. No entanto, com o tempo comecei a perceber nas conversações que as pessoas diziam “*kuayii, kuayü*”, um ser do mato parecido com curupira, e, também, que eles viam coisas nas fotos que me eram imperceptíveis até então, como uns chifres e um rabo esponjoso que lhe davam a aparência de um ser híbrido e desconhecido, o que me parecia o resultado de uma superposição de planos: um corpo animal, uns troncos, uns ramos, umas sombras, umas pedras. Só me atentei para as consequências da foto semanas depois, quando num ritual, um letuama me pediu que a mostra-se. Ao vê-la, perguntou: “era só isso?”. Disse-lhe que sim, e ele me contou sobre o boato que como pólvora acendida subia e descia o Apaporis. Contou que as pessoas diziam que em uma viagem anterior (2001) eu tinha estado na lagoa, havia gravado um som estranho e que estava explorando a possibilidade de se extrair ouro dali. Por conta disso, nesta segunda visita a *Waiyawidira*, o espírito dono apareceu fisicamente para me advertir sobre um castigo caso ousasse extrair algo da lagoa. Bastante perplexo, pensei que para além de estar sob suspeita de desrespeitar um local sagrado, e por extensão a todos os indígenas da região, para o mim o problema não era tanto o espírito dono, mas que a fofoca crescesse e se deturpasse o suficiente até chegar aos ouvidos do restante de guerrilheiros que uma vez atuou com propriedade na mina de ouro do rio Traíra. E isso poderia ocasionar um sequestro ou uma execução, alternativas nada atrativas para um branco que tinha se transformado subitamente de antropólogo a garimpeiro, devido às palavras deformadas da fofoca. Falei com várias pessoas sobre o perigo potencial e o boato cessou, como, também, a frequência dos pedidos para ver a foto. O curioso foi que ao regressar, quando descarreguei as fotos no computador e aproximei essa imagem para tratar de desvelar o animal misterioso, não pude mais ver a forma do animal ou do espírito dono, ou o que fosse, porque os pixels criavam uma mancha que distorcia a forma do animal. Veremos o que dizem sobre o assunto na próxima viagem. Como eles mesmos falam: “os locais sagrados não são para brincar”.

Os lugares criados pelos demiurgos são tidos como *kahi kuma* (canoa de ayahuasca), porque contêm a ayahuasca que os *Ayawa* vomitaram depois da celebração

do ritual de jurupari que os criou, assim, se uma pessoa pesca e come num desses lugares é como se estivesse tomando ayahuasca sem curar, por isso, adocece e tem visões que revelam os poderes do lugar. São locais que pertencem a *Waso makü* ou *Wasoyukühino*, personagem primordial habitante da selva, que tem grandes poderes xamanísticos e é concebido como o pai das artes: desenha as pintas dos animais, lhes dá as suas cores e concerta e fabrica instrumentos de jurupari; a ele os xamãs pedem habilidades para os recém nascidos, para a cestaria e para os desenhos. Esse ser é muito importante porque é considerado consanguíneo dos Makuna, é o irmão *junior* de *Idehino*. Embora pertença ao grupo das Sucuris ancestrais, *Waso makü* foi o único que não teve nenhum povo como descendente; no entanto, nos primórdios, ele raptava mulheres de vários grupos, com as quais gerou uma prole encarregada de cuidar dos seus lugares sagrados. Isso quer dizer que *Wasoyukühino* é pai de muitos espíritos donos e cumpriu com seu papel ancestral, porém aplicando a lógica da segmentação social à selva. Todas as suas malocas estão interconectadas com as dos seus filhos, e todas elas formam o seu corpo, de maneira análoga ao modo como os Makuna estão consubstanciados com Sucuri de Água. Se alguma pessoa pegar qualquer coisa de uma das suas malocas, cuja vegetação típica é de palmas de buriti, árvores de ingá e outras frutas, é como se lhe cortassem um braço, uma perna ou estragassem sua maloca. Por essa razão, ele cobra vidas humanas para reparar os danos, especialmente recém-nascidos e mulheres parturientes ou menstruadas, e as converte em parafernália ritual.

É difícil encontrar locais sagrados em monte firme, uma vez que estes sempre são referenciados pelo curso dos rios. Ao examinar os mais de setecentos nomes de lugares, que recolhi no meu último campo e ainda não estão completos, localizados em apenas cinco rios com seus afluentes, (Apaporis, Pirá-paraná, Güboasa, Umuña, e Toaka), pelos quais flui o *ketioka* dos *Ide masã* e formam seu território, foi possível imaginar a incomensurabilidade do conhecimento geográfico referenciado nas toponímias locais. Se pudéssemos incluir todos os territórios dos grupos da região, e tivéssemos todos os nomes, poderíamos constatar que dentro de milhões de hectares praticamente não há um lugar desconhecido pelos indígenas que, sem necessidade de os terem visitado durante gerações, conhecem bem suas características, porque os locais fazem parte de *ketioka*; por exemplo, os Makuna sabem que em um dos morros da serra do Traíra, do lado brasileiro, há três ocos onde se conserva a água do dilúvio, e se um cantor-bailador bebesse e vomitasse essa água, seu poder ficaria mais refinado.

Infelizmente, as toponímias detalhadas de vários territórios hoje são desconhecidas porque os grupos que ali viviam se extinguíram, o que significa que a manipulação xamânica e as curas, cujas referências estão nesses territórios, vão ficar sempre incompletas.

Em sua grande maioria, os topônimos são compostos e reúnem um substantivo e um sufixo (ou um substantivo ou adjetivo que opere como sufixo) que denotam uma característica geográfica particular do local, associada a um ser ou a uma qualidade deste. O substantivo pode ser o nome de uma fruta silvestre ou cultivada, um animal, um peixe, uma árvore, um personagem mítico, um objeto, entre outras coisas que fazem referência aos eventos ocorridos durante a criação do mundo. Na maioria das vezes, o substantivo é acompanhado por um sufixo que faz referência a uma característica geográfica do rio ou da terra, por exemplo: “lagoa de grilo”, “rio pupunha”, “colina de arara”, “igarapé ralador de pedra” (ver Tabela 7). Entre outros casos, os sufixos remetem à maloca, a elementos de sua estrutura e a alguns objetos que formam parte dela, por exemplo, “maloca de peixes”, “poste de onça”, “banco do sol”, “canoa⁴ de ayahuasca”. Outros sufixos denotam partes do corpo em relação a animais ou plantas, como “cabeça de traíra”, “olhos de cortadeira”. Outros fazem referência a partes das plantas, por exemplo, “raízes de embaúba”, “maniva”. Outros aludem a quantidades, por exemplo, “montão de ossos de peixes”, “pilha de tapioca” (ver Tabela 8). Em poucos casos os topônimos não são compostos e são apenas um nome ou um verbo de ação, por exemplo, “curupira”, “coração”, “tumba”, “caminhar cambaleando-se”, “fumando tabaco”. A partir dos sufixos também é possível entender a maneira como os Makuna classificam as diferentes características topográficas, e a partir de que outros tipos de elemento fazem suas construções espaciais. Nesse sentido, apenas vou me referir à construção do espaço pela perspectiva do Pensamento, já que outros desdobramentos possíveis excedem ao recorte deste trabalho.

Nem sempre existe uma relação intrínseca entre as características das duas partes dos nomes desses locais, pois, por exemplo, fazer referência a um animal pode ser um eufemismo, já que uma das maneiras que os Makuna têm para estimular a inteligência é a de ocultar ou reservar o conhecimento, referindo-se a este através de eufemismos: “a bom entendedor, poucas palavras bastam”, dizemos. Também usam os eufemismos para

⁴ No contexto da maloca, quando se fala de “canoa” não se está fazendo referência a um tipo de embarcação, mas aos recipientes especiais onde se servem o caxiri e a ayahuasca.

que as mulheres e as crianças não acessem um conhecimento que pode fazer com que adoçam, porque pode ser incompatível com seu processo de formação pessoal (ver Cap. 6). Por exemplo, se o nome do lugar faz menção a determinado animal, a razão escondida pode ser que algum dos *Ayawa* se transformou nesse animal durante o evento da criação que originou o lugar, e com esse nome faz referência ao poder do lugar. Alguns locais são mais importantes do que outros, em especial, aqueles que são o suporte do mundo e as fontes de determinados poderes; nesses casos, podem ter um nome alternativo que é pronunciado pelos xamãs na linguagem de cura.

Tabela 7

Palavras para denotar características topográficas de lugares

desembocadura (<i>hido</i>)	cantadeiro de rãs (<i>ümutata</i>)
colina (<i>türia</i>)	morro (<i>gü, ruhaboa</i>)
igapó (<i>tata</i>)	parte baixa e limpa (<i>tükürō</i>)
buritizal (<i>re tata</i>)	restinga (<i>ñamurihoa</i>)
montão de troncos (<i>yukübü</i>)	salgado (<i>wekü itara</i>)
areal (<i>boaro, imiña</i>)	plano (<i>rohatükürō</i>)
capote (<i>bahu</i>)	terra calcário (<i>sita widaro</i>)
terra arenosa (<i>haro</i>)	saliente de terra (<i>ruhañugā</i>)
entrada (<i>sōā</i>)	saliente de pedra (<i>~gütāwi</i>)
tornozelo (<i>yutio</i>)	oco ou caverna (<i>gohe</i>)
remanso (<i>ruhabedoa</i>)	monte (<i>hoa</i>)
queda de água (<i>ide kediro</i>)	savana (<i>wese, boaro</i>)
ilha (<i>ruhayúa</i>)	árvore (<i>yukügü</i>)
ponte de pedra (<i>~gütā ~gümü</i>)	canto de pedra (<i>~gütābü, ga</i>)
lagoa (<i>itara</i>)	estirão (<i>kuyá ou ruhakuyá</i>)
praia (<i>hahaü</i>)	cachoeira (<i>~gütā</i>)
pedregal (<i>~gütābü</i>)	volta (<i>ruhadugá</i>)

Tabela 8

Palavras para denotar outras características dos lugares

<p>Relacionadas com a maloca</p> <p>maloca (<i>wi</i>)</p> <p>porto (<i>hetá</i>)</p> <p>panela (<i>sotü</i>)</p> <p>suporte de cuias (<i>sániro</i>)</p> <p>banco (<i>kumurõ</i>)</p> <p>pilar (<i>botá</i>)</p> <p>viga, parede, muro (<i>~gümüi</i>)</p> <p>canoa (<i>kuma</i>)</p> <p>armadilha (<i>tukiüni</i>)</p> <p>rede (<i>hũgu</i>)</p> <p>fogão (<i>heame</i>)</p> <p>flauta de Pã (<i>serü</i>)</p> <p>prateleira (<i>kasabo</i>)</p>	<p>Partes do corpo</p> <p>cabeça (<i>rihoa</i>)</p> <p>ossos (<i>gõã ribü</i>)</p> <p>braço (<i>rika</i>)</p> <p>costela (<i>warubu</i>)</p> <p>tripas (<i>güdawua</i>)</p> <p>pata (<i>ñiku</i>)</p> <p>perna (<i>sagaro</i>)</p> <p>olhos (<i>kahea</i>)</p> <p>mão (<i>ãmo</i>)</p> <p>orelhas (<i>~gãmõ</i>)</p> <p>língua (<i>ñemero</i>)</p>
<p>Outros</p> <p>pilha (<i>tuti</i>)</p> <p>fila (<i>ka</i>)</p> <p>pedaço (<i>torea</i>)</p> <p>ninho (<i>wiga, kasabo, gaya</i>)</p> <p>montão (<i>bu, bo, hamaro</i>)</p> <p>caminho (<i>ma</i>)</p> <p>vermelho (<i>süã, süãro</i>)</p> <p>chuço (<i>saro</i>)</p>	<p>Partes de plantas</p> <p>ramo (<i>rühü</i>)</p> <p>vagem (<i>hai</i>)</p> <p>bamba (<i>saro</i>)</p> <p>raízes (<i>ñema</i>)</p> <p>pau (<i>rüku</i>)</p> <p>tronco (<i>tutu</i>)</p> <p>liana, mata (<i>ma</i>)</p>

Muitas vezes é possível encontrar três ou quatro locais sagrados quase contíguos, deixando partes do rio sem denominação. Então, dependendo do tipo de cura que se está fazendo, na linguagem de cura há sequências de lugares que compreendem vários locais *hünirise* seguidos, com o objetivo de eliminar deles sua capacidade de produzir dor, para chegar a um lugar que é *sahari*. Depois seguem-se vários lugares *hünirise* até chegar a um lugar *sahari*, e assim por diante. Os lugares que são *sahari*

costumam ter nomes associados com frutas silvestres consideradas como doces ou frias (*toa*, *wãsõã*, *idehuhia*, *wasomisi*, etc), frutas cultivadas como a uva-da-amazônia ou ingá, ou com substâncias de proteção como a pintura negra (*we*). Nas sequências da linguagem de cura se nomeiam os lugares, os seres que os habitam, as doenças dali, os seres aos quais pertence, se há alguma restrição alimentícia ou de qualquer outro tipo. Por essa razão, cada nome de lugar contém todo um universo de significados, os quais vão se conectando com outras significações por meio da recitação sequencial dos nomes e dos atributos dos lugares.

Cada cura refere-se a diferentes locais, dependendo da doença de cada paciente, ou ao ciclo vital de uma pessoa, ao ciclo anual e às danças, ou a prevenção de doenças e acidentes, ou a fertilização das diferentes espécies, entre tantas outras coisas. Isso significa que cada cura segue seu próprio caminho, onde os lugares se conectam com o Pensamento, e esses caminhos não são sempre os mesmos, nem mesmo quando é para tratar de uma mesma doença, já que cada xamã pode fazer seu percurso de modo diferente de outro xamã, nomeando os lugares e seus componentes em outra ordem. Também, os xamãs devem conhecer detalhadamente os nomes dos lugares e suas associações para as diversas curas, pois disso depende a eficácia do tratamento; por isso, é óbvio que quem conhecer mais sobre os lugares é mais poderoso de que o outro. A alternância entre esses lugares, bem como a finalidade das curas, determinam o uso que é dado a esse complexo tecido que constitui uma “geografia xamânica”.

Essa ideia de uma geografia xamânica deve ser esclarecida. Em uma primeira acepção, Reichel-Dolmatoff (1981) faz distinção entre um “território tribal”, delimitado pela tradição local e pelas necessidades econômicas, e um “território tribal” mais abstrato que, em termos xamânicos, constitui a única e verdadeira base para a manipulação intelectual da divisão geográfica, seus detalhes topográficos e sua realidade ecológica. Esse último tipo de território pode ser entendido como uma geografia xamânica, que é definida como um sistema de adaptações ecológicas muito próprias que não coincidem com o território tribal em seu sentido mais geral, utilizando conceitos e metáforas que fazem referência aos diferentes grupos sociais e a alguns aspectos da ecologia local, como o comportamento dos peixes e os mecanismos de dispersão do pólen de certas palmeiras. No entanto, a geografia xamânica a que me refiro não corresponde à definição de Reichel-Dolmatoff, pois não a compreendo como um sistema de adaptação ecológica, nem pretendo buscar correspondências entre o

conhecimento indígena e o conhecimento biológico ocidental que a reduz a uma simples metáfora ou elaboração simbólica. Ao contrário, entendo a geografia xamânica como um aspecto que fundamenta a estrutura da realidade, vincula as pessoas com o espaço em que vivem, dá-lhes um lugar no cosmos e as relaciona com outros seres, humanos e não humanos, que povoam o universo. Trata-se primeiro de entender os locais sagrados como componentes do cosmos e das pessoas, assim como lugares onde está depositado o conhecimento local (Århem, 1998), seja histórico ou metafísico, que como santuários de proteção ecológica. Essa visada, ainda que não invalide as interpretações anteriores sobre o espaço entre os Tukano, complementa e expande as visões sobre a concepção nativa de espaço, parecendo estar mais de acordo com a maneira como os Tukano entendem seu mundo.

Para dizer a verdade, a construção do espaço nos tempos míticos configurou uma geografia xamânica que hoje determina as normas de uso dos recursos da selva. As pessoas sabem onde não podem caçar e pescar cotidianamente, assim como sabem onde podem obter matérias primas sem pôr em risco sua saúde e a da sua família. Embora sejam os xamãs os únicos que podem ver os lugares sagrados como malocas, as pessoas que não têm esses conhecimentos sabem disso e adotam os comportamentos adequados em relação a eles. Por exemplo, quando se está numa canoa e passa-se por certos lugares sagrados que nem sequer podem se observar diretamente (*tiado mehe*), as pessoas viram a cara e olham para outro lado, porque podem perder a visão.

Os caminhos do Pensamento e os territórios

A rede dos rios conectados ao eixo aquático primordial, coluna vertebral deste domínio cósmico, são as bases do Pensamento. Essas conexões hidrográficas são vistas como um grande cipó de ayahuasca, ou essa grande árvore caída da qual falei no capítulo anterior. No *ketioka*, os rios principais têm outros nomes e são explicitamente cipós de ayahuasca, pois a água é concebida como essa substância – recordemos que o eixo aquático do mundo se originou do cordão umbilical do jurupari primordial, que era um cipó de ayahuasca – e também é um veículo de conhecimento e poder, pois *ketioka* flui pela água. No Pensamento, os rios principais do universo são: *Moa riaka* (rio de sal) ou *Kahima* (cipó de ayahuasca), o mar; *Õhegõa riaka* (Rio de Leite), o Amazonas; *Ide ñirisa* (rio de água negra), o Rio Negro; *Ria hasa* (“filho” de Apaporis?), o Uaupés;

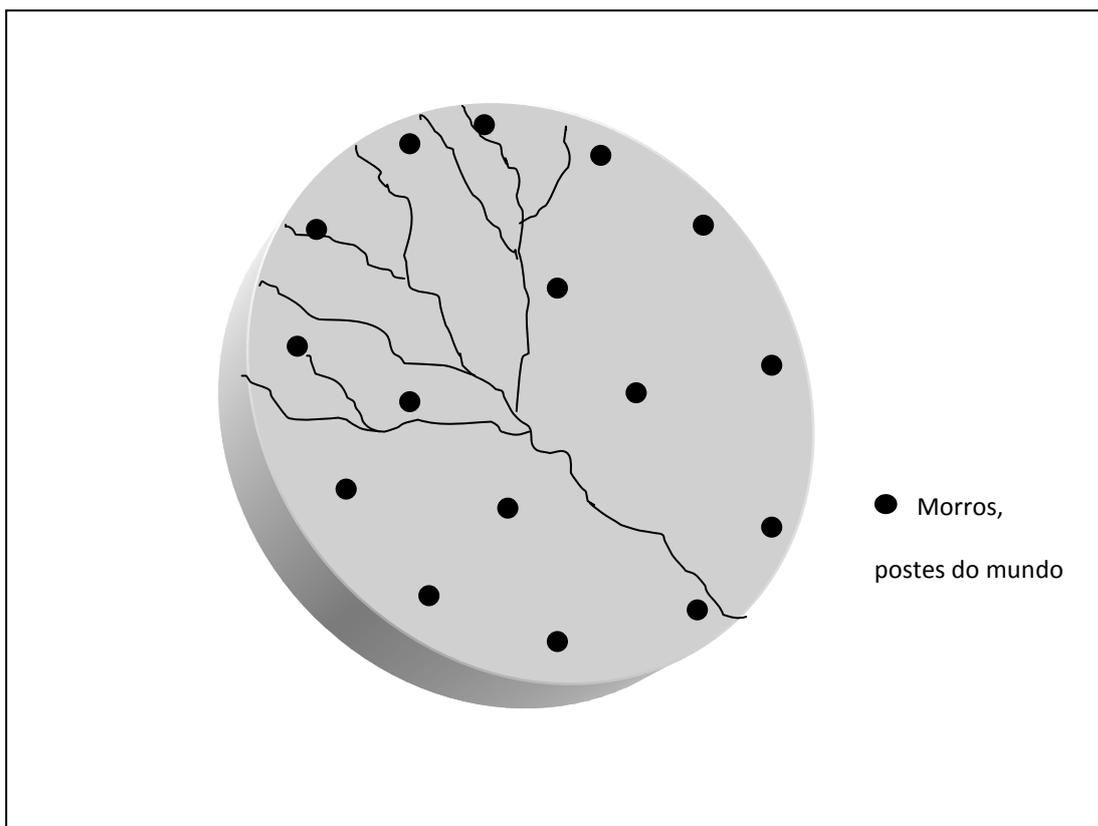
Somõña, o Japurá, que é denominado, cotidianamente, como *Riari bükü* (rio grande); *Meneya* (rio de ingá), o Apaporis, normalmente denominado de *Hasa*; e *Waiya*, o Pirá-paraná. No caso do Apaporis e do Pirá existe um significado mais profundo, pois *Meneya* faz referência explícita a *mene kahima* (ayahuasca de ingá) que é o tipo de ayahuasca próprio de Sucuri de Água, logo, *Meneya* indica que o Apaporis é um cipó de ayahuasca desse tipo, fato bastante significativo se levarmos em conta que os grupos indígenas que vivem na margem sul do Apaporis não usam e nem cultivam a ayahuasca. O Pirá, que significa literalmente “rio de peixes” (*Waiya*), em um sentido mais profundo significa “rio de *Waiyaberoa*”, o que quer dizer que o Abelhão do Pirá é o dono e o poder principal do Pirá-paraná, posto que, na criação, o principal espírito-onça de jurupari dos Makuna decidiu adentrar nesse rio. Como se pode ver, os rios principais englobam uma imensa área da selva amazônica, que é parte fundamental do conhecimento Makuna, sendo que os rios mais afastados, como o Amazonas e o Negro, contam com alguns locais sagrados muito importantes, considerados pilares ou postes do universo, e são nomeados nas curas. Os Makuna dizem que seu Pensamento percorre esses lugares e, por isso, consideram que esses rios principais nutrem e sustentam a vida do mundo.

Cada cura pode seguir um caminho particular, como explicitarei acima, e isso é possível porque todos os locais sagrados estão conectados entre si por caminhos invisíveis, formando, digamos, uma cadeia de Pensamento. Tais caminhos se enquadram dentro dos limites da Maloca-Cosmos, e por isso há um caminho mais englobante que se denomina *ketioka ma*, o caminho do Pensamento. Nesse sentido maior, o caminho do Pensamento tem duas rotas: a primeira segue pelo eixo aquático primordial, e a segunda conecta os morros que são os postes da Maloca-Cosmos pelo ar (ver Figura 8); dessa forma, as rotas estão interconectadas e circunscritas em um macro-espaço com limites claros. Todos os lugares visíveis da Maloca-Cosmos, como rios e montanhas, estão constituídos simultaneamente por elementos de *ketioka*, invisíveis aos nossos olhos, como malocas, bancos, cuias, colar de dentes de onça, cocares de penas, ayahuasca, entre outros. Dessa maneira, os estados de transformação da existência também se manifestam simultaneamente nos lugares: a origem dos mesmos, como partes formadas do corpo do jurupari primordial, une-se ao processo criativo dos lugares feitos pelos *Ayawa* e outros seres primordiais, quando receberam no Pensamento seus elementos ou componentes, e a sua materialidade, quando vemos água, pedras e

montanhas. É como se em cada lugar o estado de existência primordial fosse uma semente recoberta por uma capa com os elementos do Pensamento, por sua vez recoberta por sua materialidade e visibilidade.

Figura 8

As rotas do Pensamento⁵



Em seu caminho fluvial, *ketioka* se desloca pelas profundidades aquáticas, e no caminho aéreo forma um círculo de poder entre os morros. O Pensamento viaja pelo mundo subaquático desde *Ide sohe*, sai à superfície pela cachoeira *Yuisi* e a partir daí pode viajar pelo ar ou continuar pela água. A partir dessa cachoeira, os Makuna começam a curar seu espaço territorial e xamanístico. Os xamãs makuna se encarregam de proteger e fertilizar uma porção do mundo cujos limites compreendem uma área definida entre *Yuisi*, no Apaporis, e *Nahü gohe* (Beiju), no Pirá-paraná, incluindo

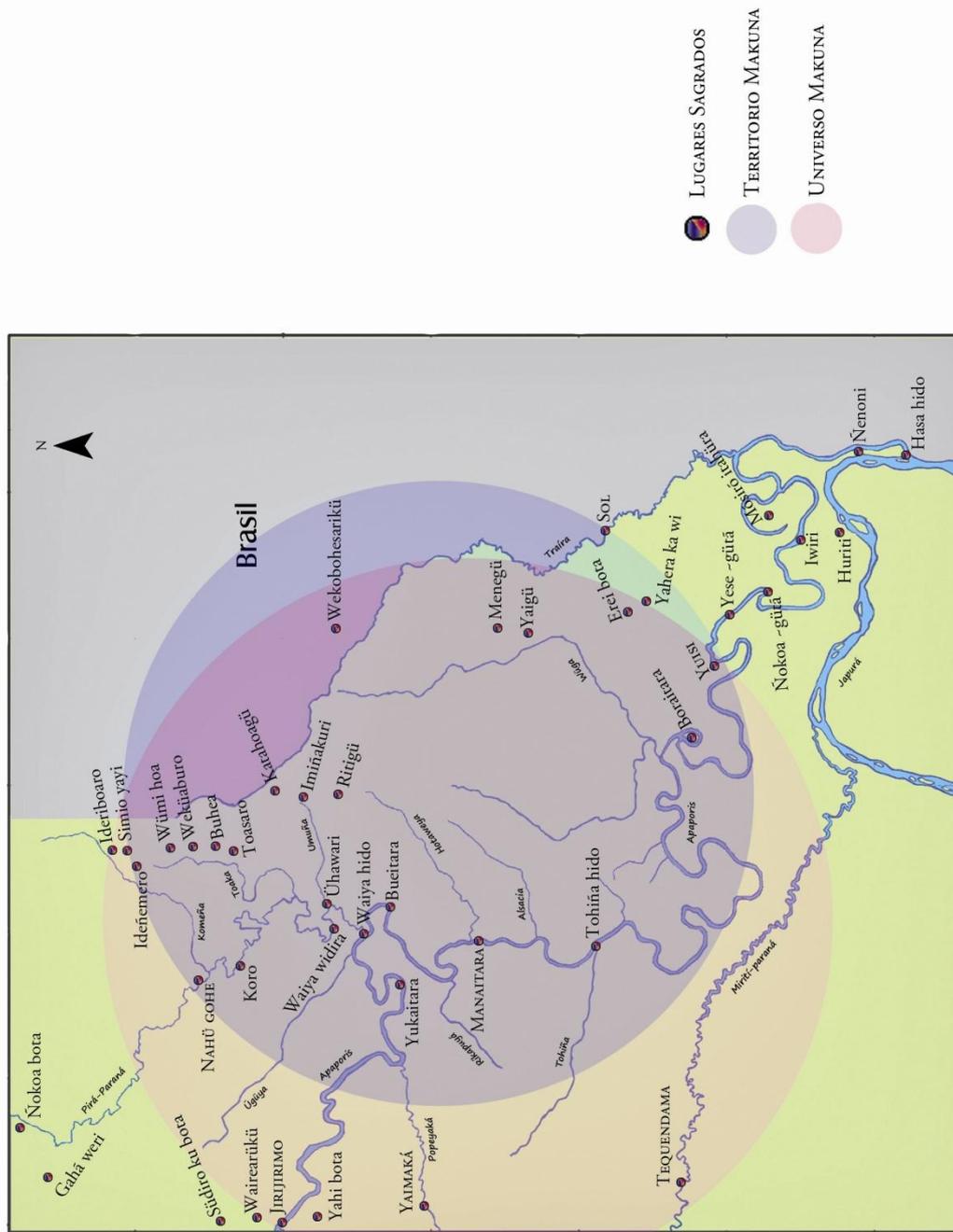
⁵ Adaptei essa figura a partir das figuras apresentadas no texto de Pascual Letuama (2000).

especificamente a zona adjacente ao igarapé Toaka e seus afluentes. No entanto, o Pensamento chega a lugares mais distantes para se relacionar com o *ketioka* de outros grupos.

Por essas conexões, o universo curado pelos xamãs makuna se expande para moldar um macro-território xamanístico (van der Hammen, 1992; Cayón, 2002), que tem como fronteiras gerais, no caminho aquático, as seguintes cachoeiras: *Mahã gohe* (Araraquara) sobre o rio Japurá, *Hasa hüdiro* (Jirijirimo) no Apaporis, *Ümakañi ~gütã* (Sol) no Traíra, *Nahü gohe* (Beiju) no Pirá-paraná, *Yaimaka* no *Popeyaká* e *Tequendama* no Mirití-paraná (ver Mapa 7). As fronteiras aéreas estão delimitadas pelos morros *Huriti* (Yupatí) o morro de La Pedrera no Japurá, *Yaigü* (morro onça) e *Menegü* (morro ingá) no Traíra, *Wekoboheharikü* (Papagaio) no mesmo rio, porém do lado brasileiro, *Wairearükü* na serra do Cananarí próxima a Jirijirimo no Apaporis, *Rühi~gütã* (pedra de mutum) próxima a Mitú, *Mahã gohe* (buraco de Arara) na cachoeira de Araraquara, no Japurá, e a partir dali vai novamente até *Yupatí* no Japurá finalizando o contorno circular da Maloca-Cosmos. Os Makuna também afirmam que para além desses locais existem outros caminhos do Pensamento, os quais se estendem até *Gãkü bota* (Poste de Águia-harpia), os morros que circundam Bogotá. O conjunto desses morros denomina-se *üümüari bota* (postes do mundo) e são considerados como os lugares de onde emana a vitalidade do universo. Quando vejo os mapas da região, se eles não estiverem equivocados, muitas vezes me dá a impressão de que alguns pequenos conjuntos desses lugares estão praticamente alinhados, por localizarem-se quase na mesma longitude, por exemplo, as cachoeiras de Jirijirimo e Jurupari que são os limites ocidentais dos territórios tukano. Penso que essas conexões que os indígenas descrevem entre os lugares podem evidenciar um conhecimento sobre alguns aspectos da morfologia terrestre, para nós completamente desconhecidos.

Durante as curas dos xamãs makuna, eles devem nomear primeiro os locais que delimitam e sustentam as bases da Maloca-Cosmos, os postes do mundo, para depois entrar em seu território específico. Isto quer dizer que há uma ordem de nomeação para cercar e proteger o universo que vai do geral ao particular. Eles iniciam em *Ide sohe* na desembocadura do Amazonas, seguem para *Manoaka wi* (Manaus), depois, se decidirem ir por esse rio, sobem até *Héta gohe* (buraco da formiga conga), a famosa

MAPA 7 - GEOGRAFÍA CHAMÁNICA Y UNIVERSO MAKUNA



cachoeira de Ipanoré⁶, no Uaupés, também denominado “Poste de breo do mundo” (*mākārukuro wereagü büküa bota*), e chega até *Süni~giütã* (Cachoeira de Jurupari), ou se decidirem ir pelo Solimões e pelo Japurá chegam a *Kirükü tutu* (Tronco de pé de mandioca) também chamado *Riabiki sanirõ* e *Manacarú*. Dali vão até *Herika hüdoa bota* (Poste de origem das frutas silvestres) e depois a *Yuisi ~gümü*, a cachoeira de La Libertad, no Apaporis. A partir de *Yuisi* têm início três percursos: o primeiro se divide em duas partes que estão orientadas para marcar os limites gerais da Maloca-Cosmos, o segundo marca uma fronteira do território Makuna, e o terceiro vai até o centro do território Makuna para começar a realizar uma cura específica que será direcionada para diferentes lugares, segundo o que se está curando.

No primeiro percurso (ver Figura 9), após *Yuisi*, o ponto zero, os xamãs seguem a seguinte sequência:

No Japurá,

1- *Huriti wereagü büküa bota* (Poste de breo do morro Yupatí)

2- *Mahã gohe ka ~gümü* (Muro ou Parede do buraco de arara)

No Apaporis, em direção da serra do Rio Cananarí

3- *Yahi bota* (Poste da fruta *yahi*)

4- *Hasa hüdiro ka bota* (Poste da cachoeira Jirijirimo)

5- *Wairearükü bota* (Poste que lançaram os peixes)

6- *Südiro ku bota* (Poste de finalização da dança de máscaras), também chamado *Ote huna wi* (Maloca de finalização da agricultura)

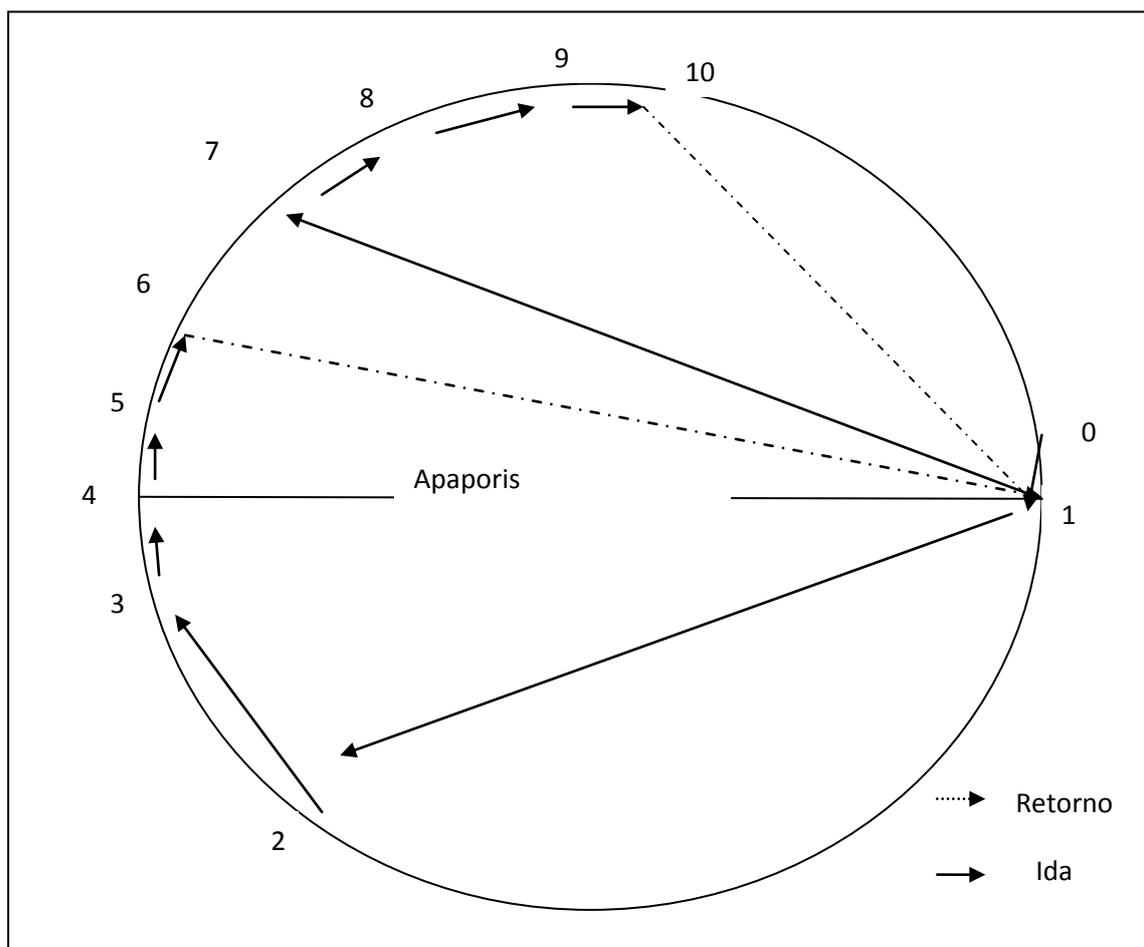
⁶ A corredeira de Ipanoré é o lugar de onde emergiram para esta dimensão os grupos Tukano, que vivem nos rios Vaupés, Papurí e afluentes. Isso significa que Ipanoré equivale a *Yuisi* para os Desana, Tukano, Wanano, Pirá-Tapuyo, entre outros. Se sobrepusermos a mesma lógica do Apaporis ao rio Vaupés, veremos que Ipanoré é a Porta da Águas e a corredeira de Yuruparí é a Porta do Ocidente.

Regressam a *Yuisi*, pois já contornaram um pouco mais da metade do círculo interior da Maloca-Cosmos, e se dirigem para as cabeceiras do Pirá-paraná e para Mitú, para iniciar a segunda parte do percurso na seguinte ordem:

- 7- *Nōkōã bota* (Poste das estrelas)
- 8- *Gahã weri bota* (Poste de armadilha para inhambu)
- 9- *umugü bota* (Poste de japim-guaxe)
- 10- *Gogü ~gümü* (Muro ou Parede de pau de flor)

Figura 9

Fechar a Maloca-Cosmos com o Pensamento



Regressam a *Yuisi* e já fecham toda a Maloca-Cosmos. Ali começam o segundo percurso, que sai de *Yuisi* em direção ao Rio Traíra e ao *Komeña* para delimitar uma fronteira do território dos *Ide masã*. Então, nomeiam:

No Traíra,

11- *Wekobohezarikü* (Morro papagaio), também chamado *Kirükü bare büküa bota* (Poste de origem da comida)

Nas cabeceiras do Komeña,

12- *Simiõ yayi* (Morro da fruta “cinquenta centavos”)

13- *Ide ñemero* (Língua da água)

14- *Tabotiro* (Erva branca), o centro do mundo para os *Yiba masã*

15- *Oyõu bota* (Poste frouxo)

16- *umua buro* (Colina de japim-guaxe)

17- *Wirihöü* (Cabeça de malocas)

18- *~Gütã gümu* (Muro ou Parede de pedra)

Regressam a *Yuisi* e iniciam o terceiro percurso, seguindo da serra da Traíra em direção ao igarapé Toaka. Ali nomeiam:

19- *Yahera ka wi* (Maloca da lagoa da garça)

20- *erei bota* (Poste de erei)

21- *Meni bota* (Poste de ingá)

22- *Yai bota* (Poste de onça)

23- *Ritigü* (Morro carvão)

24- *Ruhiri ka bota* (Poste do morro de descer)

- 25- *Katahoagü* (Morro pena de jacu)
- 26- *Kahi sani* (*Sánirõ* de coca)
- 27- *Mekārikariyoa* (Braço de manibara)
- 28- *Ganü* (Balso)
- 29- *Wümi hoa* (selva de *wümi*)
- 30- *Toasaro* (Junco de laurel), a maloca dos mortos
- 31- *Hehe sabü* (miolo de palmeira de ramos)
- 32- *Yirura* (Lago de *yiru*), a base do jurupari

Uma vez em *Yirura*, o xamã deve nomear os limites do território makuna antes de começar a curar qualquer coisa. A semelhança do caminho que os *Ayawa* fizeram para delimitar o território específico dos *Ide masã*, o xamã nomeia: *Imiñakuri* que é uma maloca de danças nas cabeceiras do igarapé Umuña, *Katahoagü* (Pena de jacu) um morro que fica nas cabeceiras do igarapé Hotaweya, *Ideriboaro* (Areal de incenso) de onde se extraem resinas curativas, e que fica entre as cabeceiras do Toaka e do Traíra, *Bosokunia* e *Hikukuya* em Toaka, cachoeira de *Nahü gohe* no Pirá, também denominado *Basa huna wi* (Maloca de finalização da dança), *Yuisi*, cachoeira Sol no Traíra e dali novamente *Ideriboaro*, para fechar o círculo do território. Os locais mais importantes que os *Ayawa* deixaram no território makuna são *Wümi hoa* (selva de *Wümi*), uma maloca dos animais que é sua reserva de caça, *He hetari* a maloca de jurupari, *Kirüküwadi* que é o lugar onde se curam as manivas, *Buheia* que é o centro do mundo, *Toasaro* a maloca dos mortos, *Weküaburo* que é onde se encontram os *wawe*, ou peles, para defesa dos xamãs e das pessoas comuns, e *iã kumurõ* (banco de lagartas) que é a maloca onde nascem as lagartas comestíveis. Fora isso, há centenas de lugares, ainda que alguns deles tenham sido criados por outros personagens míticos, que são nomeados de acordo com as necessidades da cura.

Após circular o território, o xamã já pode nomear qualquer outro local que fique em Toaka e em outros rios, pois já mencionou todos os lugares principais da Maloca-Cosmos. Os xamãs nomeiam primeiro os locais que são comuns a todos os grupos da

região, para depois concentrarem-se em seu próprio território. Com isso seu *ketioka* se relaciona com os Pensamentos de outros grupos para, assim, cuidar conjuntamente do cosmos, pois alguns dos locais citados são fronteiras ou pontos de encontro do Pensamento dos xamãs.

Entretanto, alguns daqueles locais fronteiriços, em especial as cachoeiras, têm conotações diferentes para cada grupo: o que para um é o começo, a cepa, a origem, para outros é a finalização, a ponta. Por exemplo, para os Makuna a cachoeira de Beiju (*Nahü gohe*) é *Basa huna wi* (Maloca da finalização da dança) enquanto que para os Barasana e os grupos do Médio e do Alto Pirá-paraná é *Basa hüdoa wi* (Maloca do começo da dança). Isto quer dizer que o *ketioka* das danças da Gente de Água viaja desde *Yuisi* até Beiju, enquanto que o dos Barasana e seus vizinhos setentrionais começam neste último e vão até algum lugar nas cabeceiras do Pirá. O mesmo ocorre com relação às curas da agricultura, do jurupari, das pessoas, dos peixes, dos animais e das frutas silvestres; então, apesar de todos os grupos da região possuírem os mesmos elementos para curar, os locais de nascimento e finalização mudam, ainda que mantenham o mesmo nome na linguagem da cura. Por esse motivo, é possível encontrar em diferentes rios locais com nomes iguais. Por exemplo, próximo à desembocadura do Apaporis há um buritizal chamado *Ñenoni* (“água inundando”) que para os Makuna é o lugar de origem das frutas silvestres e das palmeiras, e ao mesmo tempo há outro *Ñenoni* ao lado da desembocadura do igarapé Umuña, afluente do Pirá que cumpre a mesma função para os grupos que vivem águas acima da cachoeira de Beiju; os dois lugares estão conectados, pois são idênticos em sua composição e função xamânica, então ao nomear qualquer deles na cura já se estará trabalhando os dois lugares, e a fertilidade das frutas das palmeiras. Um pequeno riacho que é afluente do igarapé *Hotaseña*, em Toaka, tem o nome de *Hasa* (Apaporis), e os Makuna dizem que esse riacho e o Apaporis são exatamente o mesmo rio, ainda que em escalas diferentes. Tive a oportunidade de ver um mapa feito pelos Tuyuka do Tiquié, e descobri que eles chamam *Yuisi* ao lugar que os Makuna chamam *Manaitara*, enquanto que no *Tiquié* há um local chamado *Manaitara*. Esse fato, além de apontar as propriedades fractais da composição do espaço na teoria makuna do mundo, torna evidente uma lógica muito mais complexa de nomenclatura topográfica codificada na linguagem de cura, e que inclui outros grupos Tukano oriental, e provavelmente Arawak e Makú-Puinave da região, porém isso só poderá ser esclarecido com outras investigações de campo.

O princípio do trabalho xamânico dentro desse macro-território é que cada grupo fertilize seu próprio espaço. A ideia é que o *ketioka* de distintos grupos se enlace e encerre a Maloca-Cosmos para gerar vida e proteger as pessoas das doenças e do ataque dos inimigos, ainda que sempre exista tensão, desconfiança e inimizade potencial entre os xamãs de diferentes grupos. Esse cerco vai se deslocando de acordo com as fronteiras que ocupam os diferentes grupos dentro do sistema regional, o qual muda os limites gerais da Maloca-Cosmos para outros grupos, e se expande a grupos mais afastados com os quais vão se relacionando, e, também, molda uma rede de Pensamento maior entre muitos grupos étnicos distantes. Entre os grupos próximos, algumas fronteiras são compartilhadas, outras não: por exemplo, os limites para os Yukuna, que habitam no Miriti-paraná, são Araraquara, Jirijirimo, a cachoeira da Tracajá sobre o rio Cananarí e o Rio Cahuinarí (van der Hammen 1992. 135-136); para os Tukano do Rio Papurí são Jirijirimo, Jurupari sobre o rio Uaupés, Meyú (o mesmo Beiju na língua geral) sobre o Pirá-paraná e São Gabriel sobre o Uaupés⁷ (Reichel-Dolmatoff 1978. 129).

Dessa maneira, forma-se um sistema multiétnico de geografia xamânica que define, por vinculação de origem, a identidade de todos os grupos que compartilham o macro-território, incluindo grupos Tukano oriental, Arawak e Makú-Puinave, assim como os segmentos da história da criação das bacias dos rios Negro, Uaupés, Pirá-paraná, Miriti-paraná, Apaporis e Japurá. Isto tem uma lógica⁸ para estabelecer vínculos sócio-xamanísticos e cobrir, idealmente, a selva e o “mundo” inteiro a partir das fronteiras xamânicas; não em vão, os Makuna supõem que, através dos grupos Guahibos das planícies orientais da Colômbia, o Pensamento dos Tukano se conecta com o dos Kogi, no litoral atlântico, como se os Pensamentos se entrelaçassem como os aros ou argolas de uma única corrente. Porém, na realidade, esse sistema do Pensamento não pode ser coordenado porque foi fragmentado há bastante tempo e, hoje, pela lógica

⁷ Reichel-Dolmatoff foi impreciso nesse dado, porque São Gabriel fica sobre o Rio Negro.

⁸ Essa lógica poderia estar relacionada com a exposição de Hill e Santos-Granero (2002), que ressaltou a existência de um padrão distintivo de fluxo sócio-geográfico, aberto, interconectado e expansivo dos grupos de línguas Arawak, que está relacionado com formações sociais regionais, inter-regionais ou macro-regionais organizadas em torno de lugares sagrados comuns, que é uma estratégia de apropriação da paisagem que não está fixada no tempo e no espaço, e que pode ser replicada em novas áreas de assentamento. Os grupos Arawak possuiriam peculiaridades que lhes permitiriam influenciar seus vizinhos, ao mesmo tempo em que incorporariam características deles segundo as circunstâncias históricas e políticas do momento, produzindo o surgimento de identidades transétnicas, nas quais um grupo poderia adotar o *ethos* cultural de outro tronco linguístico, porém conservando sua língua, ou, ao contrário, poderiam adotar uma língua diferente, porém conservando seu *ethos* (Santos-Granero, 2002). Nesse sentido, seria bastante interessante contrastar, à luz desses argumentos, a configuração da geografia xamânica que descrevi com as noções de territorialidade e do xamanismo dos Tukano ocidentais.

que eu estou explico, só posso confirmar que se restringe aos grupos do Pirá-paraná, do Apaporis e, talvez, aos Yukuna do Miriti-paraná e aos Tatuyo e Bará do igarapé Japú. Ainda assim, opera como um sistema ideal de organização dos poderes e dos grupos no mundo.

Cada grupo étnico possui seu próprio *ketioka* de acordo com o território que lhe foi designado. Isto quer dizer que cada território ao se associar com instrumentos específicos de jurupari e a um grupo determinado, forma uma totalidade cujas características únicas se articulam com outras totalidades num macro-espaço xamanístico; essas totalidades são as unidades cosmoprodutoras maiores. Cada tipo de *ketioka* fundamenta a identidade das pessoas e, ao mesmo tempo, as consubstancia com seu ancestral; por isso, está ligada com a filiação patrilinear. No caso dos *Ide masã*, o Abelhão do Pirá foi construído com a terra que sobrou da porção designada por *Rōmikūmu* para criar o território da Gente de Água; assim o território e o jurupari principal dos *Ide masã* foram feitos do mesmo material; por outro lado, quando os deuses deixaram o jurupari em Toaka, os *Ayawa* mediram o território com um pau-de-balsa que tinham na orelha, e no centro, ou seja, em *he hetari*, guardaram o jurupari dentro de uma lagoa de um pequeno riacho. Esse riacho desemboca no igarapé *Hotaseña* (Anzol) que, também, tributa suas águas no igarapé *Suãña* (Vermelho), afluente principal do igarapé Toaka. Então, as águas de *he hetari*, a maloca do jurupari se impregnam do *ketioka* de *he*, do Abelhão do Pirá, e em seu fluxo o transportam ao igarapé Toaka, ao Pirá-paraná e ao Apaporis. Todos os animais e plantas que nascem, crescem e se alimentam em *he hoari* (selvas de jurupari), quer dizer, nos terrenos banhados pelos afluentes e pelas águas do igarapé Toaka, compartilham a mesma composição geral que os *Ide masã*. Quando o *ketioka* de Abelhão do Pirá e dos outros jurupari makuna chegam ao Pirá-paraná e ao Apaporis, se misturam com os *ketioka* dos outros grupos, e em conjunto evocam ao jurupari primordial: essa é a força de Pensamento e vitalidade que flui incessantemente por toda a Maloca-Cosmos, e se conecta em forma de uma árvore de água. Nesse sentido, os grandes rios como o Apaporis e o Japurá, o Uaupés e o Negro, são os depositários dos *ketioka* de uma multidão de grupos étnicos que se interconectam por meio de um sistema hidrográfico, que têm em comum um processo de criação nos primórdios do mundo.

Quando se pensa desse modo, as conexões entre um grupo, seu território e seu poder são mais evidentes: os *Ide masã* dizem que o igarapé *Hotaseña* é *he ide ma*

(caminho de água do jurupari), *Suãña* é o *ide ma* do clã *Tabotihehea*, e *Toaka* é o *ide ma* dos clãs *Sairã* e *Wiyuá*. Em outras palavras, o caminho de água do jurupari, fonte da vida Makuna, se conecta com o caminho de água do clã *Tabotihehea* que é o “ovo de reprodução” do grupo, e esse se conecta com o dos *Sairã* e *Wiyuá* para ligar o território e os clãs dos *Idehino makü* (netos de Sucuri de Água), por meio do *ketioka* emanado de seu jurupari: esses são os ramos de uma mesma árvore (ver Figura 10). *Ide ma* é um conceito chave, que explorarei mais adiante com relação à formação da pessoa (ver Cap. 6), porém, por agora, posso antecipar que além de ser um conceito mais abstrato para referir-se ao território, é um conceito que conecta a pessoa com o espaço próprio do seu grupo, pois *ide ma*, caminho da água, é tanto o território do grupo ou do clã, como o sangue e as veias do corpo. E, nesse sentido, água e sangue, rio e veias, são a vida que flui, e no Pensamento makuna estas não são metáforas, mas manifestações diferentes de uma única coisa. Todos os grupos da região têm seus próprios caminhos de água (ver Tabela 9), porém não conhecemos suas conexões mais íntimas porque não há ainda trabalhos etnográficos sobre esses assuntos.

Figura 10

Caminhos de água no território dos *Ide masã*

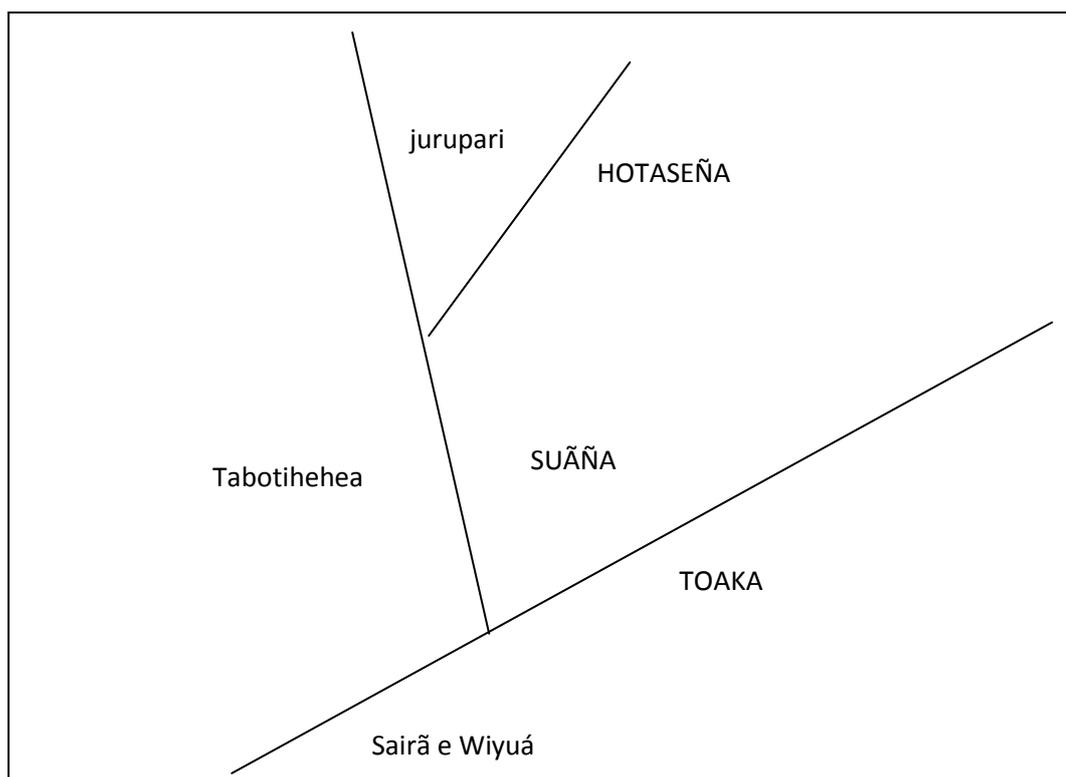


Tabela 9**Caminhos de água de outros grupos étnicos da região**

Grupo	Caminho de água
<i>Itana</i>	<i>Goya</i> (igarapé Flor)
<i>Heañarã</i>	<i>Hakaya</i> (igarapé Castanha)
<i>Üniia masã</i>	<i>Ügüya</i> (igarapé Guariba)
<i>Yauna</i>	<i>Badiya</i> (igarapé Japurá)
<i>Letuana</i>	<i>Tohiña</i> (igarapé Aguabranca)
<i>Roe'a</i>	<i>Roeya</i> (rio Traíra)
<i>Würia</i>	<i>Wüga</i>
<i>Misiñarã</i>	<i>Misiña</i> (igarapé Liana)

A unidade interna entre um espaço físico e o *ketioka* que o compõe, e destes com seus habitantes, estabelece as pautas para as práticas cotidianas e as relações sociais. Também define os donos próprios (*ühara*) do território, que possuem os direitos ancestrais sobre ele e se diferenciam dos residentes (~*gana*), pessoas de outros grupos que habitam ali e que têm vínculos de consanguinidade ou afinidade com os proprietários (Århem 1998). Os residentes obtêm direitos de posse da terra, ou seja, podem construir casas, ter campos de cultivo, caçar e pescar, porém não têm autoridade sobre a parafernália ritual, nem sobre as possessões do *ketioka* dos donos; além disso, devem ser curados por um xamã que conheça o poder do lugar para que o *hünirise* deste não os afete. Se um indivíduo nasce em terras de outro grupo exogâmico, e é curado segundo o conhecimento desse outro lugar e, inclusive, não fala sua língua paterna, nunca perderá os direitos sobre o território de sua unidade, nem sobre os bens cerimoniais do mesmo, apesar de que seja possível que prefira manter-se fazendo parte da unidade cosmoprodutora de sua localidade ou nas vizinhanças, onde tem formas mais fáceis de alcançar prestígio do que se regressasse para competir com seus parentes num território que nunca habitou.

A ideia Makuna de que cada parte do mundo que é *hüinirise* (forte, “que causa dor”) tem um *ketioka* específico, evidencia uma relação entre ambos os conceitos. Na verdade, isso depende do ponto de vista: *ketioka* são também tanto os elementos invisíveis quanto os visíveis de um ser, eles constituem sua fonte de vitalidade e seu “modo de ser ou agir”; por exemplo, se pensamos em um pássaro como o tucano, que é eventualmente comestível, seu canto, as cores do seu bico e sua plumagem são parte do seu *ketioka*, o qual se relaciona com o jurupari porque compartilham algumas cores; os tucanos dependem do seu *ketioka* para viver, é o fundamento de seu ser e constitui suas defesas, porém, para uma pessoa que for comer a sua carne será perigoso consumi-lo sem uma cura prévia, porque seus elementos são *hüinirise* para os humanos. O que para os tucanos é seu bem-estar (*sahari*), para os humanos é muito forte e “causa dor” (*hüinirise*). O mesmo ocorre quando se refere ao território próprio e ao de outros grupos vizinhos, já que os Makuna os caracterizam de acordo com o *ketioka* típico de cada um, e isso inclui os seres que o habitam, tornando as coisas mais complexas. Cria-se, então, uma classificação mais ampla dos diferentes grupos por características atribuídas a seus poderes xamânicos.

Os Makuna classificam os xamãs de outros grupos de acordo com as características de *ketioka* e sempre os denominam genericamente como onças (*yaia*), pois fazem referência ao poder de jurupari de cada grupo, mesmo que na realidade xamã e onça sejam sinônimos, porque o Pensamento de um xamã viaja na forma de uma onça. Os Makuna se referem a si mesmos como *he yaia* (onças ou xamãs de jurupari) ou *kahima yaia* (onças ou xamãs de cipó de ayahuasca); os grupos étnicos do Uaupés e os que se encontram ao noroeste e nordeste recebem o nome de *kumañe yaia* (onças ou xamãs que curam com espelhos), e dentro destes estão os *sakaka kumañe yaia* (onças ou xamãs de *sakaka*⁹) Cubeo e Tukano, os *ide yueri yaia* (onças ou xamãs que espargem água) Barasana, os *wai kahi yaia* (onças ou xamãs de ayahuasca de peixe) associados com os Kabiyaí, Cubeo, Yukano e Tuyuka, os *herika müno yaia* (onças e xamãs de tabaco de frutas silvestres) Tuyuka, Tukano e Desana, os *herika yaia* (onças ou xamãs de frutas silvestres) Yuhup, e outros que não se identificam diretamente com algum grupo como os *yukü bede yaia* (onças ou xamãs de amido de árvore), *wihõ yaia* (onças ou xamãs de paricá) e *weari yaia* (onças ou xamãs de remo ou de forquilha). Os xamãs do rio Miriti, assim como os do Apaporis, acima da desembocadura do Pirá, se chamam

⁹ *Sakaka* é um poder extraído das malocas dos peixes.

~gütã boti yaia (onças ou xamãs de pedra branca), e os do rio Japurá como os Miranha e Uitoto se denominam *müino bede yaia* (onças ou xamãs de amido de tabaco). Todos esses poderes são inimigos e se chocam com o poder Makuna; a cada um se associam determinadas armas que nem sempre são neutralizáveis pelos pajés Makuna.

Essa lógica de classificação, segundo as características de *ketioka*, também se aplica aos seres que habitam cada território. Por exemplo, os peixes que vivem em diferentes partes do mundo recebem múltiplas denominações. Os do rio Apaporis se classificam assim: entre a desembocadura do Apaporis no Japurá, passando pela cachoeira *Yuisi* e até o lago *Boraitara* são *wai ñiküa* (avós de peixes, peixes raros); entre *Boraitara* e *Manaitara* são *hinoa wai* (peixes de sucuris); entre *Manaitara* (a casa de nascimento do grupo) e *Waiyahido* (bocas do Pirá) são os verdadeiros *wai masã* (gente peixe); entre *Waiyahido* e a cachoeira La Playa são *~gütã boti wai* (peixes de pedra branca), porque fazem referências ao poder xamânico dos Tanimuka que vivem nesse setor; e entre La Playa e mais acima da cachoeira *Jirijirimo* são *ükogü wai* (peixes da árvore *ükogü*). Nesse sentido, poderia se dizer que não existe um único rio Apaporis, mas cinco diferentes de acordo com o *ketioka* que contém cada segmento do rio, apesar de que vale a pena lembrar que, em geral, as águas do Apaporis são ayahuasca de ingá.

Do mesmo modo, os peixes que vivem no Pirá-paraná, desde a desembocadura até a cachoeira de Beiju são *he wai* (peixes de jurupari), fazendo referência especial aos peixes do igarapé Toaka; de Beiju para cima são *ükohino wai* (peixes de remédio, literalmente “peixes de Sucuri Remédio”) para os Barasana e Taiwano, assim como os *herika wai* (peixes de frutas silvestres) que no mesmo rio se referem aos Tatuyo e vizinhos. No rio Traíra, um dos limites do território makuna (e da Colômbia com o Brasil), os peixes, em geral, são *wai bisú* (peixes de guerra), porém estes se dividem de acordo com os espaços entre três cachoeiras, em *ümakañi wai* (peixes de sol), *kome wai* (peixes de metal) e *Sõri wai* (peixes de Sõri¹⁰); de modo similar, os peixes de rios mais distantes como o Miriti e o Japurá se denominam respectivamente *~gütã boti wai* (peixes de pedra branca) e *müino bede wai* (peixes de amido de tabaco).

A tipificação dos peixes de um mesmo rio ou sistema geográfico mostra que a complexidade da composição territorial depende da sua relação com o xamanismo; por isso, quando um Makuna viaja a outro território deve solicitar a um xamã do local que

¹⁰ *Sõri* é uma sucuri que produz inundações repentinas no Rio Traíra.

lhe cure o alimento para evitar doenças devido o choque entre o poder do lugar visitado e o poder makuna. Para conciliar com eficiência esta composição diferenciada, os xamãs devem dirigir-se em Pensamento até algum dos locais sagrados do território, no qual ambos os grupos têm parte do seu *ketioka*. Esses lugares geralmente se localizam nas fronteiras xamânicas. Assim, quando um Makuna sobe pelo Pirá para visitar aos Barasana, a cura se faz tomando como referência a cachoeira de Beiju, ou quando um Makuna visita aos *Bosorasea* (um clã Tukano) no Brasil cura-se com o *ketioka* compartilhado no morro *Wekebohesarikü*. Essas fronteiras geralmente são os postes que sustentam o mundo, os lugares gerais para todos os povos da região, e que são locais apropriados para fazer *üsi wasoare* (intercambio de vitalidade) com outros grupos, ou seja, intercambiar xamanicamente coca e tabaco, vitalidade (ver Cap. 7).

Como pudemos ver, os lugares são diante de tudo manifestação do Pensamento; por isso, espaço e *ketioka* estão totalmente entrelaçados e se auto-constituem. A teoria makuna do mundo mostra que cada lugar tem uma composição particular que está relacionada com a produção de vitalidade do universo. Essa composição é transmitida aos seres que habitam o lugar, sejam humanos ou não humanos, e a partir disso se criam grandes cadeias de associações entre lugares que compartilham composições semelhantes derivadas dos processos da sua criação, e entre os diferentes seres que os habitam, assim como são determinantes com relação às práticas sociais, como a pesca e a caça. Essas conexões formam as sequências da linguagem de cura. Por isso disse antes que os lugares são como as letras de um alfabeto, como as sequências de combinações das bases nitrogenadas que compõem o genoma de cada ser, e evidenciam certa unicidade entre o espaço e os seres. Assim como os lugares estão interconectados entre si, pois constituem a matriz epistemológica do mundo, os seres também o estão, e se convertem também em agentes que mobilizam o conhecimento. Da mesma maneira que os lugares contêm, em Pensamento, ayahuasca, bancos, cocares de penas e demais objetos, os seres também estão constituídos por objetos e substâncias. A diferença é que a linguagem usada pela teoria makuna não se vale de átomos, elementos e enlaces químicos, mas utiliza objetos, substâncias e relações que se combinam de maneiras variadas e produzem todas as formas de vida. Não é por outra razão que os Makuna asseguram que tudo na Maloca-Cosmos é conhecimento e que a forma de colocá-lo em prática é relacionando-se com tudo o que existe para gerar vida. Agora, portanto, vou me concentrar na maneira como está composto o mundo, pois me parece possível extrair

os componentes básicos que constituem toda a existência, e para isso devemos adentrar nas concepções de tempo e na constituição dos seres não humanos.

CAPÍTULO 5

OS COMPONENTES DO MUNDO

No fim de março de 2008 houve uma reunião, em Puerto Antonio, de todos os xamãs do baixo Pirá-Paraná com os assessores da Fundação Gaia. A maioria dos pajés era dos *Ide masã*, e ali pude conhecer o velho Ignacio, o grande pajé makuna do Komeña com quem Kaj Århem trabalhou. O objetivo da reunião era chegar a um acordo sobre o manejo xamânico dessa parte do rio e discutir algumas questões sobre o Plano de Ordenamento Territorial da Associação de Capitães Indígenas do Pirá (ACAIP), o qual se sustenta no “calendário ecológico”, ou seja, sobre a concepção local da sucessão do tempo durante o ano. Em certo momento da reunião, Ignacio tomou a palavra e fez um longo relato que concluiu com o aplauso efusivo dos assistentes. Entre outras coisas, ele falou da importância de se respeitar lugares sagrados e de fazer as curas apropriadas para cada época do calendário ecológico para que todos os seres possam ter vida e, quando tocou em alguns pormenores, comentou que se estivéssemos no lugar da gente estrela veríamos os lugares sagrados, especialmente os postes do mundo, brilhando de maneira parecida a como nós vemos as estrelas, pois das pedras sai uma luz muito intensa. Também disse que dos postes nascem as frutas silvestres, os peixes e os animais de caça, e que os avós das árvores estavam de braços abertos esperando que os pajés lhes pendurassem cuias cheias de coca. Para terminar, revelou um segredo que conhecia: em uma visão, encontrou um velho que há muito tempo esperava que algum xamã lhe oferecesse coca. Ignacio lhe ofereceu, mas o velho se negou duas vezes a recebê-la. Na terceira aceitou e o instruiu a colocar a cuia de coca no céu, mas como Ignacio era de estatura baixa, não alcançava. No entanto, quando a cuia se encheu de coca, dela saiu uma luz que iluminou tudo e se espalhou pelo local. O velho rejuvenesceu e lhe disse que era *Yibá*, o ancestral dos *Yibá masã*, os donos do Komeña. Então, *Yibá* lhe explicou e ensinou muitas coisas. As pessoas aplaudiram com entusiasmo, e em seguida eu falei com um xamã *itana* (clã *Yibá masã*), que foi quem me traduziu as palavras de Ignacio. Ele estava visivelmente emocionado, quase chorando, e me disse que escutar essas palavras lhe havia dado mais fôlego, mais força, pois isso significava que seu ancestral mítico ainda estava presente em seu território e que os *Yibá masã* ainda estavam vivos e poderiam recuperar seu poder.

As intervenções dos xamãs, principalmente os velhos, eram escutadas com muita atenção, pois se tratava de chegar a consensos para manejar o mundo. Em um longo monólogo, Isaac Makuna, principal xamã dos *Ide masã*, insistia que os problemas estavam na falta de sincronia entre as curas das épocas, pois quando na parte baixa do rio eram feitos certos rituais típicos de uma época, na parte alta eram feitos outros de uma época que já havia passado. E isso resultava em confusão no Pensamento e em enfermidades das quais responsabilizavam injustamente os xamãs, e os acusavam de bruxaria sem ser verdade. Dizia que era um absurdo fazer um ritual de jurupari de frutas quando era época de fazer a dança da pupunha, ou que era totalmente despropositado fazer danças com penas durante a época de pupunha. Recordava também que se devia seguir a sequência de rituais de acordo com a maneira que os *Ayawa* haviam determinado, e que essa era a única forma para que o mundo funcionasse bem e as pessoas não adocessem. Frente a essas palavras, as pessoas consentiam e se punham de acordo, embora alguns mais jovens questionassem os mais velhos e dissessem que a desordem da época era por culpa dos xamãs velhos que não faziam as curas no momento devido. Alguns insistiam que isso não era culpa dos xamãs, e sim dos donos de maloca que não estavam programando os rituais no tempo adequado. E assim as culpas eram passadas de uns para outros, até que se chegou a um consenso em que os assistentes, segundo suas especialidades, deveriam trabalhar para cumprir com o calendário ritual nos tempos corretos.

Na verdade, as maiores preocupações dos Makuna com relação ao funcionamento do mundo sempre enfatizam no cuidado dos lugares sagrados e no cumprimento do ciclo ritual. E isso é assim porque, na região, os processos de geração de vida são indissociáveis do tempo e dos lugares. Com os anos, acompanhei várias reuniões em escolas, e inclusive grandes reuniões das organizações políticas locais, e sempre se fala sobre os mesmos problemas. Nas reuniões da escola, um dos pontos fundamentais é que as crianças não devem ter aulas durante a época do jurupari e que nas outras épocas as atividades e os conteúdos escolares devem ser programados de acordo com a época que o mundo está atravessando; por exemplo, é melhor falar sobre as plantas cultivadas durante a época dos cultivos e não durante a época dos bailes. Há poucos anos a organização política local conseguiu que suas escolas funcionem a partir de seu próprio “calendário ecológico”, e agora são feitas discussões sobre como devem se harmonizar os conteúdos, mas ainda sem chegar a conclusões satisfatórias. Este é um processo autônomo e em construção.

Esses temas trazem grandes preocupações para os Makuna, porque deles depende a vida das pessoas e dos seres não humanos. A conjunção do espaço e tempo, graças aos rituais, é a base de funcionamento do cosmos. E esse funcionamento está totalmente relacionado aos componentes dos lugares, do tempo e os seres. No capítulo anterior, expliquei a estrutura do universo e disse que esta estava fixada na terra, pois os lugares estabelecem os quadros nos quais se realizam os processos vitais que influenciam todos os habitantes do mundo. Ao incluir as noções de tempo podemos entender como se dá o movimento dentro do universo e como ocorrem tais processos vitais. Então, para poder explicar como se pensa uma parte do funcionamento do universo, devo esclarecer que o que escreverei a seguir, em muitos aspectos, é uma tentativa de mostrar a complexidade de alguns princípios de *ketioka*. Se se pergunta a qualquer makuna sobre os animais, por exemplo, suas explicações sempre serão complicadas, porque terá que “traduzir” para termos mais simples questões que estão codificadas na linguagem de cura ou fazem referência a muitos de seus conceitos complexos, o qual nunca é fácil nem de dizer nem de entender. Assim que escrever sobre o funcionamento do universo e os seres que o habitam implica em elaborar algumas abstrações que não vão passar necessariamente pelas formas de explicação que dariam os Makuna. Esclareço que esta é a minha interpretação sobre o que entendo do assunto, buscando manter a lógica nativa de mostrar as relações entre as coisas para poder extrair outros elementos básicos da teoria makuna de mundo, digamos seu equivalente aos elementos de nossa tabela periódica. Para ele, vou me centrar nas substâncias e objetos que são os componentes dos seres que habitam o mundo, e estes componentes estão relacionados, necessariamente, com as concepções nativas de espaço e tempo. O que pretendo fazer aqui é falar sobre os estados de transformação da existência das coisas, que no capítulo 3 relatei com o Pensamento e o material ou visível. Minhas explicações vão misturar ambos estados de transformação da existência, já que esses estão imbricados e são inseparáveis, e creio que vão mostrar aos leitores uma pequena parte de um conhecimento incomensurável, do qual apenas se vislumbra uma silhueta, pois não é de estranhar que com o passar dos anos os etnógrafos apenas arranhamos a superfície do conhecimento nativo; sem falar nos físicos, químicos e mais cientistas que passam décadas para aprender e desvendar princípios fundamentais do universo, princípios equivalentes aos dos Makuna ou qualquer outro grupo indígena. Então, minha intenção aqui é a de mostrar quais são os elementos principais com os quais os Makuna explicam o mundo. Para falar do universo é preciso não esquecer em

nenhum momento que tudo o que o compõe é uma transformação do jurupari primordial: o espaço é a conexão com o corpo primitivo e o tempo são as variações de sua voz. Assim que o que descreverei a continuação como tempo e componentes dos seres é a maneira como se constituiu o mundo depois das transformações primordiais, claro, esclarecendo que é da forma como eu entendo.

As canções do jurupari primordial: o tempo

Viver entre os Makuna é uma experiência formidável. Quando se está disposto a mergulhar em seu mundo e forma de vida, deve se ter claro que vão haver muitas dificuldades no caminho, assim como muitas satisfações e momentos inesquecíveis. Não vou entrar em questões relativas à relação que um branco constrói dentro de uma maloca ou aldeia, mas na maneira como eu, um branco, tenta se adaptar ao ritmo de vida indígena. A eles, sempre pareci preguiçoso, pois não me levantava ao amanhecer e sempre acordava depois de todo mundo. Ainda que insista que para mim é impossível dormir antes da meia-noite, com a tranquilidade das noites na floresta, para eles não há nada que justifique isso. Sei que por etiqueta deve-se tomar banho antes do desjejum, mas há vezes que não o faço porque a manhã está muito fria e me dá arrepios entrar tão cedo na água gelada do rio. Às vezes prefiro deixar que o sol esquente um pouco a manhã antes de me banhar pela primeira vez. Como a maioria dos brancos que os visitam, me interesso muito em comer coca, em fumar tabaco e cheirar rapé, por isso me envolvo bastante nas atividades de elaboração de tais produtos, em especial o pó de coca. Sei também que uma das coisas boas que os impressiona é que eu tenha tanta paciência com os mosquitos, o calor, a passagem tediosa do tempo nos dias em que não há muito que fazer ou não os acompanho em suas atividades de cultivo, e com as incontáveis horas da noite que consigo passar sentado na maloca, muitas vezes em completo silêncio.

Mas talvez o que mais os surpreende é minha disposição a me alimentar exclusivamente do que eles comem, já que nas questões alimentares eu me submeto totalmente a seu ritmo. Depois de minha primeira saída a campo decidi não mais levar comida, salvo algumas cápsulas de caldo de galinha que uso em emergências, e tomei a decisão de levar elementos que possibilitam a pesca e às vezes a caça, pois, por experiências anteriores, fico de fora dessas atividades porque mais atrapalho que ajudo:

caio ao entrar na canoa, pesco pedaços de madeira, me perco no mato durante a caçada, espanto os animais porque faço muito barulho, tropeço nos troncos úmidos, não sei reconhecer as árvores, não caminho com segurança pelo mato. Sou muito menos eficiente que um menino de cinco anos. Quando ofereço os materiais para a pesca consigo um pouco de comida, e outras vezes como porque me convidam em diferentes casas. O feito de me submeter aos ritmos de alimentação locais me ajuda a criar proximidade com as pessoas, pois se há escassez e eles resistem à fome, eu também resisto. Se há restrições de alimentos nas malocas, eu também me envolvo nelas.

Eu não havia percebido com clareza as mudanças na alimentação que havia entre uma época e outra do ciclo anual; tampouco havia percebido as diferenças de atividades em cada uma. Na última saída de campo pude vivenciar toda a época dos cultivos até quase o fim da época do jurupari, incluindo curas e rituais. Para quem já completou as curas de alimentos de seu ciclo de vida, na época de cultivos não há restrições alimentares e pode comer alimentos gordurosos assados ou defumados. E embora seja considerado como um tempo de comida abundante, a verdade é que isso depende da flutuação do rio: só se consegue muitos peixes quando o rio está cheio ou quando está muito baixo; sendo assim, quando o rio sobe um pouco ou baixa um pouco, o que acontece a maior parte do tempo, a pesca é muito difícil. Alguns dias há peixes, outros não, e só se come beiju com caldo de pimenta, e às vezes caldo de folhas comestíveis. A mim parecia um paradoxo haver escassez durante essa época, pois a época seguinte, a do jurupari, é o tempo das restrições alimentares mais fortes de todo o ciclo anual. Quando percebi que havia perdido mais de 20 quilos em cinco meses, alguém me disse: “Luis, agora você já viveu no corpo como são as coisas aqui. Agora já sabe como é nossa vida. Os indígenas quase sempre passamos fome. Não porque não haja comida – isso acontece às vezes – mas para estar bem de saúde e termos conhecimento temos que fazer dieta. Isso é bom para que fale sobre nós”.

O fato de haver vivido a escassez de comida em épocas diferentes, mas consecutivas, me mostrou que as atividades sociais diferem uma da outra. Na época dos cultivos as pessoas derrubam árvores, queimam roças e plantam. Também, no ápice da época, ajudam a organizar e participar de festas relacionadas com a pupunha. Essas festas implicam em trabalhos comunitários, mudar-se para outros lugares e receber visitantes, e em especial, fazer uma dança de máscaras. É um baile de muita beleza e onde há muita alegria, são usados trajes e máscaras, comida defumada e se toma muito suco de pupunha. Uma verdadeira delícia. Quando termina essa época, começa a época

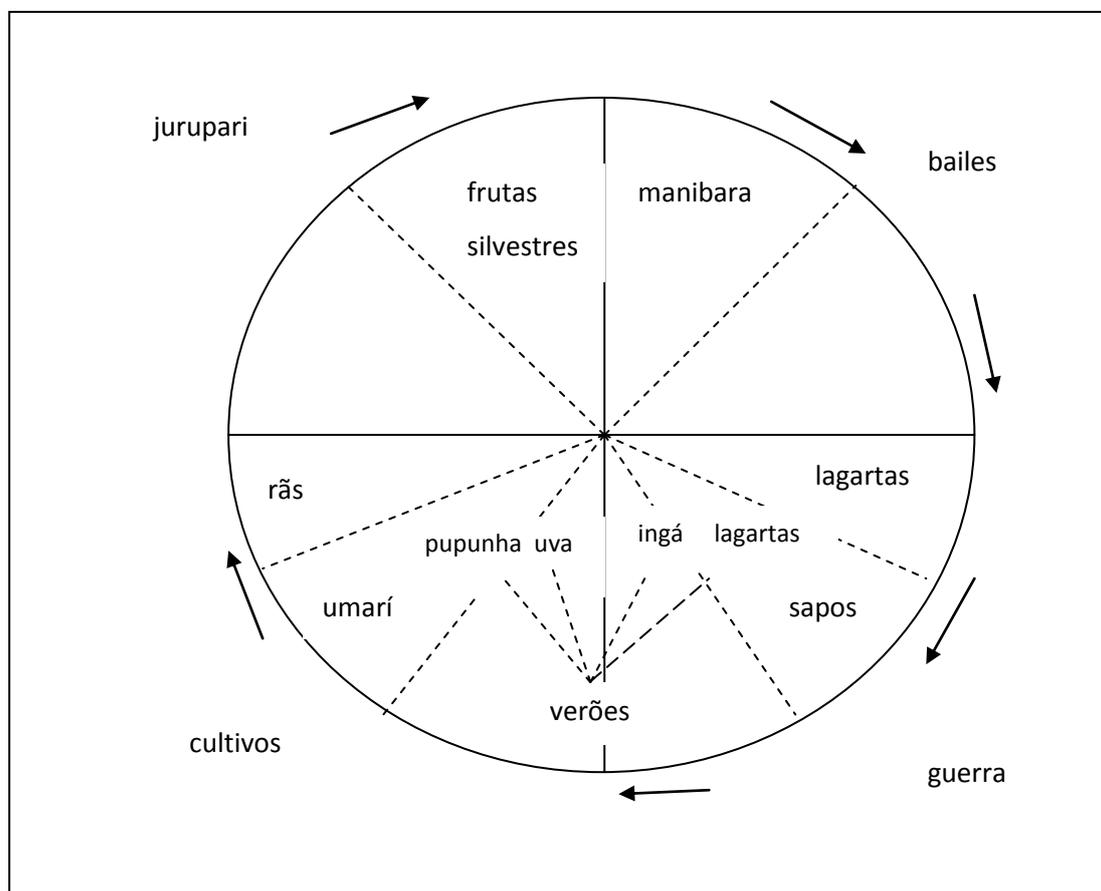
do jurupari, momento em que as pessoas estão mais quietas, se reúnem durante os dias de ritual e do resguardo, e estão mais prevenidas e cuidadosas quando andam no mato. Ninguém viaja para outros lugares durante esses dias e todo mundo – homens, mulheres e crianças – está de dieta. O clima muda, pois a época do jurupari marca o começo das chuvas e diminui o calor do verão da época dos cultivos. Essas mudanças climáticas são muito importantes para os Makuna e marcam a dinâmica de sua vida social.

Como já mostrei no capítulo 3, o tempo são os cantos do jurupari primordial, e a sucessão das épocas de frutas silvestres e cultivadas, junto às temporadas de reprodução de alguns animais e os rituais humanos, se pensam como a expressão da “forma de ser do mundo”; são o ritmo, o temperamento do jurupari primordial. Embora seja verdade que, em geral, os Makuna classificam o tempo em diferentes tipos de verão (*küma*) e inverno (*hue*), esses são só indicadores da alternância entre as diferentes épocas (*rodori*) e da programação de certas atividades, como derrubar um pedaço de floresta para fazer novos campos de cultivo ou a preparação de uma festa. Nesse sentido, as épocas são o mais importante, já que durante cada uma delas há um *ketioka* diferente que determina a maneira como funciona o mundo, pois é um tipo de configuração e de comportamento que adota o universo a partir do trabalho xamânico. O ciclo anual permite a realização sequencial e cíclica dos processos vitais que são compartilhados por todas as formas de vida. Concebe-se como um ciclo infinito em que os seres vivos se reproduzem e se transformam em alimentos para outros, de tal forma que possam amadurecer e se reproduzir para ser alimento de outros, inclusive de espíritos. A vitalidade desses seres está depositada nas cuias de fertilidade (ver Cap. 7) que se encontram em diferentes lugares de origem dos seres, e que devem ser cheios de coca e rapé de tabaco pelos xamãs. Portanto, eles consideram que esses processos vitais são o resultado do trabalho xamânico, sem o qual seria impossível que qualquer forma de vida nasça e amadureça.

Os Makuna classificam o tempo em quatro épocas principais: *he oka rodo* (época do jurupari), *basa oka rodo* (época dos bailes), *guari oka rodo* (época de guerra) e *oté oka rodo* (época das frutas cultivadas); no transcurso das últimas duas épocas, e na transição entre elas, se insere *küma oka rodo* (época do verão). Cada época principal é composta por períodos muito curtos, classificados igualmente como épocas, nos quais florescem frutas silvestres, há cultivos específicos como da uva-da-amazônia, o ingá, a pupunha ou o umarí e também aparecem rãs, lagartas, formigas e peixes que se recolhem e pescam em abundância. Dessa maneira, há: *herika oka rodo* (época das frutas silvestres) na época do jurupari; *mekã oka rodo* (época da manibara) na época dos

bailes; *iã masã oka rodo* (época da gente lagarta) e *goha masã oka rodo* (época da gente sapo) na época de guerra; *iã kũma* (verão de lagartas), *mene kũma* (verão de ingá), *ũye kũma* (verão de uva-da-amazônia) e *hota kũma* (verão de pupunha), os verões que se alternam durante as épocas de guerra e de frutas cultivadas; *wamũ oka rodo* (época de umarí) e *ũma oka rodo* (época de rãs) durante a época das frutas cultivadas (ver Figura 11). Dessas épocas mais curtas, as mais importantes são a de frutas silvestres, a da gente lagarta e da gente sapo.

Figura 11
As épocas do ciclo anual



Durante a época do jurupari, as frutas silvestres estão maduras e começam as chuvas. Para entrar nessa época, o xamã realiza uma cura chamada *ũyẽkoere* para que as pessoas percam a gordura acumulada no transcurso da época das frutas cultivadas, quando não há restrições alimentares, e para protegê-las dos perigos desta época, pois é quando as onças de jurupari estão mais ativas e vigiam rigorosamente o cumprimento das dietas. Os Makuna comparam esta época com a Semana Santa dos católicos, não só

por seu caráter mais sagrado e restritivo, como também porque se revive a morte do jurupari primordial e a criação das flautas sagradas. Nesta temporada, as atividades de pesca e caça se reduzem e se tornam mais seletivas, posto que se restringem a peixes e animais que não sejam gordurosos ou reimosos e nem contenham demasiados elementos *hünirise*, como as sardinhas ou as cutias pequenas, por exemplo. Apesar da abundância de frutas silvestres, essas só podem ser comidas depois que haja uma cura e um ritual para isso. Neste ponto se pode fazer *herika hiore*¹ (entrar com as frutas na maloca) usando uma flauta de madeira de balsa chamada *uri*, que pode ser vista por qualquer pessoa, ou *herika samarã* (jurupari de frutas silvestres), fase preparatória da iniciação masculina, quando se levam frutas para a maloca tocando algumas das flautas de jurupari. Estas só podem ser vistas pelos homens iniciados e pelos jovens que vão ser iniciados; as mulheres e as crianças não podem ver as flautas, embora ao entardecer, no dia da festa, eles entrem na casa para comer frutas e ali passam a noite, enquanto os que tocam os instrumentos permanecem do lado de fora da maloca. Com isto, se inicia o período de fortes restrições alimentares onde praticamente só se pode comer beiju, formigas manibara e palmito de açai. Os participantes têm as restrições mais fortes, e os que não participam podem comer peixes sem gordura e algumas frutas cultivadas quando o xamã começa a curar a alimentação gradualmente. No entanto, se é feito o ritual *gãmõa samarã* (jurupari de iniciação), também chamado *he tire* (olhar jurupari), as restrições para todo mundo se intensificam e prolongam. Os participantes ficam reclusos muito mais dias depois do ritual e as dietas duram até que se faça uma cura para “comer quente” (*asirise bare*) com pimenta e manicuera². Depois disso, começa a preparação da dança de beiju (*nahü basa*), o qual marca o início da época de bailes. Supõe-se que o jurupari antigo (*he bükürã*) é o primeiro que deve ser visto, e depois os pajés que tem juruparis fabricados podem fazer *herika samarã*.

Na época do jurupari, o universo se reconstrói por meio da cura do mundo (*üümüari wãnõrê*) realizada durante *he tire*. A finalidade é dar vida e regeneração a todos os seres, assim como corrigir e guardar todos os males do mundo, proteger o território e as pessoas e programar o cumprimento da sequência das épocas (ver Cap. 7). Nesta temporada, animais e peixes estão olhando seus próprios juruparis em suas malocas,

¹ As festas em que entram grandes quantidades de comida na maloca costumam se chamar *dabucurís* em ambos os lados da fronteira.

² Manicuera é uma deliciosa bebida quente preparada com o suco da mandioca, ao qual se pode adicionar inhame, abacaxi, banana ou lulo. Geralmente se prepara e se bebe a manicuera à noite, quando os homens estão sentados conversando e mascando coca, aspirando rapé e fumando.

pois é um tempo de nascimento e maturação vital, e se pintam com suas pinturas corporais especiais. Os homens falam sobre a origem do mundo, dos seres, do jurupari e seu manejo; portanto, é a época adequada para falar sobre o assunto. É um tempo em que as pessoas estão mais quietas em suas casas, não se adentram muito no mato porque há serpentes e ocupam o tempo na elaboração de objetos de cestaria, especialmente durante o resguardo posterior ao ritual. A iniciação e os rituais de entrada de frutas silvestres são as características desta época, assim como os instrumentos de jurupari, a ayahuasca e as frutas silvestres são seus os principais componentes

A época dos bailes é um tempo de alegria no qual também se protege a agricultura e se cura todo tipo de alimento. No entanto, isso não significa que se possa comer de tudo, já que, dependendo dos rituais que se realizam, pode haver períodos curtos de restrições alimentares. A época começa geralmente com a dança do beiju (*nahü basa*), a mais comprida e elaborada, pois dura três dias com suas noites, onde se faz um tipo especial de beiju chamado *bosé* e se toma *kãmũ*, um mingau composto de manicuera e *wahü*, uma fruta silvestre abundante neste tempo. Também se dança com enfeites e cocares de plumas, manifestações visíveis de *he*, e só quem bebe ayahuasca são os bailadores que acompanham o cantor-bailador. A cura desta dança é uma forma de colocar em prática o que se curou durante o jurupari, libera o consumo de certos alimentos, permite a possibilidade de celebrar qualquer outro baile durante as próximas épocas e estimula a fertilidade, porque quando as pessoas dançam, os animais fazem o mesmo em suas malocas. Em realidade, os bailes são curas grandes e públicas nas quais o xamã oficiante está dando vida e proteção tanto aos participantes quanto aos não humanos.

Como o repertório de danças é extenso, a escolha de alguma depende da vontade do dono da maloca e de sua esposa, de acordo com a quantidade de comida e coca que podem oferecer aos convidados. Há bailes grandes (*basa kürã*) e pequenos (*basa mütarã*). Os primeiros duram entre dois e três dias com suas noites e envolvem o uso de enfeites de plumas contidas na caixa de plumagem (*rãkã hedo*), considerada o coração, o *üsi* do grupo, enquanto que os segundos duram uma noite e empregam unicamente instrumentos diferentes como bastões rítmicos, maracás ou chocalhos. Durante esta época, se organizam diferentes bailes em malocas distintas, e não há nenhuma obrigação de usar o repertório de danças completo, já que, por motivos práticos, um dono de maloca que tenha muita comida poderá organizar dois ou no máximo três bailes durante

um ano. Também, dependendo da quantidade de frutas silvestres, se pode organizar *herika hiore*.

Na temporada dos bailes, as pessoas se sentem contentes porque ajudam a preparar as festas elaborando coca, tabaco e beiju, além de caçar, pescar, se divertir e visitar outras malocas e aldeias. É um tempo propício para ensaiar os versos das canções ou falar sobre as histórias das danças. Também se fabricam instrumentos musicais como maracás, apitos, bastões rítmicos e chocalhos se fazem cerâmica, cestas e rolos ornamentais para serem usados com as pinturas corporais, e se trabalha muito no cultivo para a colheita de mandioca e no preparo de derivados, como vários tipos de bolos de beiju, farinha e tucupi. Por isso, se considera que é uma época exclusiva do mundo humano, no qual não se misturam outros seres. O ritual característico desta época é a dança do beiju, e os componentes fundamentais são os enfeites de penas, a mandioca e o mingau de *wahü*.

Ao final da época de bailes e durante a época de guerra pode-se dançar *Gaweta* (dança do gavião) no início e *Boho basa* (dança do cacho de coco, alternadamente dança da tristeza) no final, ambas relacionadas com o controle e o manejo xamânico da guerra. Em algum ponto desta época, também há abundância de ingás, com o qual se pode organizar *mene hiore*, uma entrada de ingás na maloca usando o jurupari. E, até cerca de 35 anos, se celebrava *yeho yiore* (“raspar a pele com o dente do peixe filhote”), um ritual em que se faziam escarificações nos braços e nas pernas com o dente desse peixe para esfregá-las com pimenta e refrescá-las com suco de ingá. Tinha a finalidade de limpar o sangue do corpo e torná-lo forte e resistente para a guerra, pois mediante a eliminação do sangue se endurecia o corpo e era mais difícil atingi-lo com alguma arma. Antigamente, um homem podia ir a um território distante para matar outro sem necessariamente declarar guerra entre grupos ou clãs; por isso, os antigos sempre saíam para o monte com seu cartucho de dardos envenenados (*bisú romio*), especiais para matar gente, debaixo do braço para defender-se de possíveis ataques.

A época de guerra é a mais perigosa de todas, porque é um tempo em que proliferam lagartas comestíveis e sapos cujos donos podem levar algumas vidas humanas para suas malocas. Essas lagartas e sapos são do mundo subterrâneo e vêm comer gente, especialmente os sapos, e por isso é considerado uma época de mortes inesperadas e enfermidades. Os xamãs devem proteger as pessoas com suas curas, principalmente com *we* (pintura negra), para torná-los invisíveis aos visitantes do

mundo inferior. *Iã bükü* (Velho lagarta³), uma cigarra negra e grande que canta em determinado momento para avisar que deve ser feita a cura da época, é o dono das lagartas. Sua maloca (*iã masã büküia wi*, maloca da gente lagarta) fica em uma colina chamada *Bodeaweri*, em Toaka, e sai dali para fazer uma viagem especial, passando por alguns lugares específicos, onde leva algumas lagartas comestíveis que negocia com o xamã. Em si, *Iã bükü* não vem comer as pessoas, e sim trazer comida e ajudar a fortalecer a agricultura, e quer em troca coca e tabaco. Portanto, algumas lagartas, especialmente as não comestíveis, são como guerreiros que podem querer matar e comer alguém eventualmente. Às vezes se faz *sudi basa* (dança dos ovos de lagarta) nessa época. Quando *Iã bükü* está de volta à sua maloca, encontra no meio do caminho *Goha bükü* (Velha sapo)⁴, uma mulher sapo que vem diretamente do submundo para matar gente. Ela repreende *Iã bükü* por não levar comida, ou seja – gente morta, e reafirma sua vontade de encher sua cesta de comida. A época de sapos é a mais perigosa de todas porque os sapos podem imaginar-se como espíritos dos mortos que vêm cobrar vidas, e por isso aparecem muitas doenças, como dor de cabeça, febre, vômito e diarreia, que podem levar à morte apesar das pessoas estarem bem protegidas pelos xamãs e usam *we*. Os Makuna dizem que este é um tempo de tristeza e chamam a floresta *bohori bare hoari* (floresta da comida de tristeza)⁵, momento em que não se pode pescar nem caçar. Quando acaba a época de sapos, os ingás amadurecem e indicam a época própria da guerra, por isso anteriormente era feito *yeho yiore* nesse momento.

Na época de guerra se alternam vários verões e períodos de chuva que também trazem formigas manibara, rãs comestíveis e frutos de buriti e açai. Depois do verão de lagartas (*ĩã kuma*) as árvores perdem suas folhas, e é um período prévio à renovação da floresta. É uma época propícia para falar de árvores, lagartas, sapos, abelhas, cigarras,

³ *Iã bükü* era um grande pajé que passava o tempo fabricando bancos e outros objetos que decorava com desenhos. Dos desenhos nasciam lagartas. Sua esposa reclamava por ele ser preguiçoso e não caçar, além do nojo que sentia por sempre ter que comer lagartas. No momento da reclamação, ele havia derrubado uma roça, mas ainda não a havia queimado. Chateado, ele se foi de casa, pediu a seu filho que queimasse a roça e subiu em uma árvore com todos os seus pertences. Deles vêm as lagartas. Os Makuna dizem que se se queima uma roça durante o verão de lagarta, este vai ser muito fértil.

⁴ *Goha bükü* é uma habitante do submundo que foi esposa de *Kaheasawari* (um personagem mítico aparentado dos *Ümüa masã*, Gente de Dia) durante sua estadia temporária no submundo. Quando ele voltou para a terra, *Goha* e seus filhos subiram para buscar formigas e encontrar a seu marido e pai. Desde esta vez, *Goha* sempre sobe à terra para buscar comida. Para uma versão da história de *Kaheasawari* ver Århem et al (2004: 521-528).

⁵ Nas outras épocas, a floresta se denomina *he bare hoari* (floresta da comida de jurupari), *basa bare hoari* (floresta da comida de danças), *iã bare hoari* (floresta da comida de lagartas) e *oté bare hoari* (floresta da comida de frutas cultivadas).

borboletas, moscas e mutucas, assim como das antigas histórias de guerra. São fabricados bancos e se derruba o monte para as futuras roças, ato concebido como uma guerra contra as mulheres das árvores (*yukü romio*). Os rituais característicos estão relacionados com a guerra e os componentes fundamentais da época são as armas de guerra, o suco de ingá, a pimenta, a pintura protetora *we* e as lagartas.

As épocas de jurupari, bailes e guerra são consideradas épocas fortes e perigosas nas quais se come menos, e que são curadas e acalmadas com *ümüari sahari mene ide* (suco de ingá do bem-estar do mundo), pois os xamãs espargem *sahari* de ingá sobre o mundo e o limpam de todos os elementos *hünirise* dessas épocas. Isto serve para receber a época dos cultivos. Antes que esta última época realmente comece, há períodos de verão mais longos que são aproveitados para curar a agricultura e as mulheres, e para fazer os trabalhos relacionados com os cultivos, como derrubada, queima e semeio. O processo de florescimento e frutificação da pupunha, assim como o amadurecimento do umarí, marcam a passagem da época de cultivos, uma época em que há abundância de comida, piracema de peixes e muitos não humanos estão com suas crias. Os Makuna dizem que os xamãs curam desta maneira as épocas para que os animais tenham alimentos para criar seus filhotes. As pessoas dedicam boa parte de seu tempo a semear seus novos cultivos, a pescar e a caçar porque a floresta está seca e livre de serpentes porque os pajés limpam os caminhos de caçada. Pode-se comer qualquer tipo de comida porque não há restrições alimentares e é mais permitido usar formas de cozinhar como defumados e assados porque as onças de jurupari foram comer tartarugas no rio Japurá e não estão vigiando as pessoas. A gordura acumulada durante esse tempo sem restrições é a que deve ser limpa através de cura (*üyékoere*) antes da época do jurupari.

A época dos cultivos é um tempo propício para falar sobre tudo relacionado à agricultura e praticar os cantos de *hota serü* (“flauta de Pã” de pupunha), *hota basa* (dança da pupunha) e de *rümüa⁶ sãhãre* (“dança de boneco” ou baile de máscaras). Na verdade, estes três rituais formam um todo relacionado à pupunha, mas com duas possibilidades diferentes de ser realizado: se é curto se faz *hota serü* (único baile com tema exclusivamente instrumental – ainda que tenha alguma letra que não se canta – no qual se usam flautas de Pã compostas por duas fileiras de canas- e em seguida *hota basa*, e não inclui nenhum traje; se é longo, no meio desses se faz *rümüa sãhãre*. Então, quem

⁶ Se bem é certo que a palavra *rümüa* (“diabos”) serve para denominar vários tipos de seres do mato como curupiras ou o que nós denominamos duendes, *rümüa*, ela também é usada para dizer imagem, foto, máscara, traje. Por isso, creio que a tradução mais adequada para esta dança seria “entrada de máscaras ou de trajes”.

organiza uma festa nesta época deve dançar a mesma variedade durante dois anos seguidos, para logo fazer a outra variedade durante outros dois anos, sem se importar com a variação que começa. A época de cultivos relaciona todas as formas de vida porque peixes, animais de caça, aves, frutas silvestres e cultivadas, seres do mato e outros que só existem em Pensamento, as onças de jurupari, Anaconda D'Água e até os mortos participam, de certa forma, da dança de máscaras e tomam suco de pupunha (*hota ide*). Os *Ide masã* dizem que esta é uma de suas danças próprias, pois vem de *Idehino* e se originou em *Manaitara*, que além de ser a maloca de nascimento do grupo também é a casa de origem da agricultura. Os rituais da pupunha são os característicos da época, e o suco de pupunha, o umarí e os trajés são seus componentes (ver Tabela 10).

Tabela 10

As épocas e seus componentes mais importantes

	Jurupari	Bailes	Guerra	Cultivos
Instrumentos	Flautas sagradas	Caixa de plumagem, enfeites rituais	Armas de guerra	Trajés e máscaras
Bebidas	Ayahuasca	Mingau de <i>wahii</i>	Suco de Ingá	Suco de pupunha
Elementos	Frutas silvestres	Beiju	Pimenta, pintura <i>we</i> , lagartas	Pupunha, umarí
Rituais	Iniciação masculina, entrada de frutas silvestres	Dança do beiju	Danças de guerra, ralar a pele com o dente do peixe filhote	Danças de pupunha (dança de máscaras)

A duração das grandes épocas não é contada em números de meses, pois estas dependem da ocorrência de vários feitos específicos que vão configurando o momento adequado para realizar certas práticas sociais, em especial rituais e curas. Por exemplo, a época das frutas cultivadas é a mais longa e chega ao seu ápice com a frutificação da pupunha (que pode ocorrer entre dezembro e março), quando se fazem os preparativos e se realiza a dança de máscaras, conhecido na Amazônia colombiana como “dança de boneco”. No entanto, antes da frutificação da pupunha deve haver a piracema, o que significa que os peixes estão dançando com máscaras e tomando suco de pupunha em

suas malocas embaixo d'água. De forma semelhante, depois que os humanos dançam deve frutificar o umarí, e este já é um aviso de que a época do jurupari está chegando. No entanto, este feito não marca o fim da época dos cultivos, pois se deve esperar que as rãs comestíveis façam sua dança da pupunha, quando cantam e põem ovos durante um dia inteiro, no momento em que as Plêiades (*ñokoa roturo*) estejam no cénit e já haja ocorrido a piracema dos “peixes de engordurar” (*üyésāhāri wai*). A sequência e combinação de todos esses eventos indicam o início da época do jurupari, e conjunções desse tipo ocorrem em cada época, mas infelizmente nunca consegui reunir todos esses dados completos.

A concepção makuna do ciclo anual mostra a indivisibilidade entre o cosmos e a sociedade, já que o funcionamento de ambos está totalmente imbricado e é codependente. Além de encerrar um minucioso conhecimento das relações que nós denominamos ecológicas (expandindo seu significado para incluir fenômenos extraterrenos), o ciclo anual marca as dinâmicas da vida social, os parâmetros das diferentes fases de sociabilidade, define a morfologia social (ver Mauss, 1971 [1904]; Evans-Pritchard, 1977 [1940]) que estabelece os rituais, as atividades apropriadas, as permissões e proibições alimentares, e por isso também estipula as interações com os não humanos; por exemplo, a derrubada de árvores para fazer um novo cultivo só é possível em época de verão ou negociar grande quantidade de caça com os donos dos animais só deve ocorrer na época dos bailes ou na de frutas cultivadas. Ao definir esses estados sucessivos de socialidade, cada época também parece ressaltar as especializações masculinas tradicionais que sustentam o funcionamento de toda unidade cosmoprodutora. Apesar de que o trabalho entre eles sempre está articulado e é necessário, o *wi ühü* (dono de maloca principal) se destaca tematicamente na época de cultivos, o *he gu* (curador do jurupari) na de jurupari, o *baya* (cantor-bailador) na de bailes, e o *guamü* (guerreiro) na de guerra, ainda que esta última profissão agora não exista mais da mesma forma que no passado, uma vez que cessaram as guerras entre os grupos.

De maneira semelhante, a alternância sucessiva entre o dia (*ümüa*) e a noite (*ñami*) marca dois tipos de socialidade cotidiana diferentes que estão relacionadas com o feminino e o masculino, e com os trabalhos produtivos e o xamanismo, pois se diz que o dia e a noite tem Pensamento diferente. Durante o dia os seres se denominam *ümüa ~gana* (os do dia) e durante a noite são *ñami bükürã* (os seres da noite), o qual implica formas de relação diferentes com outros seres, principalmente porque durante a noite

não é possível reconhecer com clareza as formas e espreitam maiores perigos, que devem ser neutralizados pelo xamanismo. Não que as práticas xamânicas não possam ser diurnas, na verdade muitas vezes são, mas a noite é mais adequada para isso porque é a hora em que os homens se reúnem para mascar coca, inalar rapé e fumar tabaco, substâncias fundamentais para o xamanismo, pois durante o dia estão trabalhando em questões relativas à abertura ou manutenção dos cultivos, à caça, à pesca ou à coleta de materiais, enquanto as mulheres se dedicam à elaboração de alimentos e nos cuidados do plantio e da casa. Durante o dia, a maloca tem uma socialidade marcada pela produção e trabalho femininos, enquanto que durante a noite o domínio é quase exclusivamente masculino. Desta maneira, a alternância entre as formas de socialidade (masculino, feminino, especializações) evidencia uma concepção cíclica do tempo.

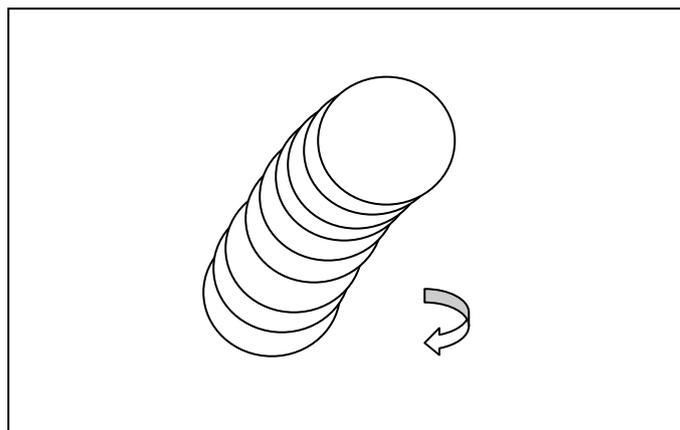
Cada época tem suas particularidades e componentes; por isso, os Makuna dizem, quando comparam sua forma de classificar o tempo com a nossa, que cada época é um ano. Para eles não existe uma unidade de tempo que denomine o que nós entendemos como ano, pois pensam o transcurso do tempo, ou seja, a sequência de épocas, como um ciclo de curas graduais que quando cumprem sua série começam de novo, retomando elementos que antecipadamente o xamã deixou previstos para iniciar o ciclo seguinte. Dessa forma, os ciclos se sobrepõem e se conectam pelas curas, dando a sensação de avançar em forma de espiral ascendente, como a formação das divisões dos círculos do tronco de uma palmeira (ver Figura 12). Por isso, dizem, os xamãs podem programar vários ciclos de curas com antecedência para que o mundo se comporte de uma determinada maneira; por exemplo, o pajé pode programar abundância de lagartas durante dois ciclos consecutivos e escassez delas durante outros dois. Com relação à incerteza do futuro, o problema estaria na falta de cura no ponto que havia sido previamente programado.

Este movimento em espiral é compatível com a concepção de movimentos nos eixos espaciais do mundo, em especial da cepa até a ponta, já que o ponto de referência histórico para o grupo não é uma época do ciclo anual em si, mas o início do ciclo de curas da época feita por um xamã principal, por um *he gu* (curador de jurupari) quando cura o jurupari pela primeira vez. Por isso, os Makuna afirmam que o tempo de vigor de um *he gu* é uma “árvore da história” e, depois de sua morte, começa uma “nova árvore”. Em outras palavras, grandes períodos de tempo são ciclos de cura de um xamã, a maneira como seu Pensamento vai marcando o funcionamento do universo, a forma como seu Pensamento vai ascendendo em espiral para marcar certo período de tempo

vivido pela sociedade, com uma espécie de *Zeitgeist* construído ao redor de seu trabalho. Quando esse xamã morre, diz-se que seu Pensamento chegou à ponta; então, começa um novo processo quando o xamã sucessor inicia seu trabalho. Isto acontece porque quando um *he gu* jovem começa a curar o jurupari, este se rejuvenesce e vai envelhecendo ao mesmo tempo que o curador, pois de certa forma seu ciclo de curas é como construir com seu Pensamento a palmeira em que se tornou o jurupari primordial. Cada novo ciclo de curas é um renascimento. Por isso, ao se referir aos eventos históricos, os Makuna localizam suas referências no período de vida de um personagem importante, principalmente um *he gu* (por exemplo, “nos tempos de *Wahürise*, nossos avós foram viver em tal rio”), ou um acontecimento especial como um baile ou uma guerra (por exemplo, “quando os *Wihana* estavam fazendo tal dança, chegaram os brasileiros e os levaram”, ou “depois da guerra com os Tanimuka, começou-se a comer carne de anta”). Essa mesma lógica de avançar em espiral é perceptível nas curas do ciclo vital e nas curas de cada baile, pois a duração da vida humana depende do trabalho dos xamãs, como veremos mais adiante. Por agora vou antecipar que a vida tem uma validade que vai se renovando a cada cura, a cada época.

Figura 12

Movimento em espiral do tempo



Também, se observarmos os termos linguísticos para denominar as épocas, vemos que *rodo* significa “época”, mas sempre está precedida de *oka*, que significa “palavra”, “língua”, “história”. Então, ao fazer uma tradução mais literal vemos que a

denominação nativa é “palavra da época de”, o qual evoca tanto voz ou linguagem de cura como particularidade, singularidade, especificidade de uns atributos que se expressam por sua repetição cíclica, seguindo uma sequência já estipulada. A palavra *rodo* também se usa para dizer “joelho” ou qualquer articulação importante do corpo. Por isso, podemos pensar que a sequência de épocas e o cumprimento do ciclo são tanto a chegada de diferentes qualidades do Pensamento (*ketioka*) como a maneira como se articulam os diferentes *ketioka* para reconstituir atributos do corpo primigênio: os diferentes cantos do jurupari primordial estão associados com os processos reprodutivos e com os rituais que devem ser realizados, os ciclos de curas reconstróem a palmeira primordial

Cada cura de época é uma maneira de, digamos, tecer ou entrelaçar os *ketioka* de cada uma delas a partir de certos lugares que contêm os poderes férteis de cada época. Estes lugares são alguns dos morros que são os postes da Maloca-Cosmos. Alguns morros estão relacionados especificamente com certas épocas e sua cura, e deles emanam os poderes de cada uma, tanto os males e enfermidades como a vitalidade e a reprodução. Por exemplo, *Herika hüdoa bota* (Poste de origem das frutas silvestres) e *Yahi bota* (Poste da fruta *yahi*) são fundamentais para a época das frutas silvestres, começo e final da cura. De maneira semelhante, a época de bailes começa a curar desde *Basa oka wi* (Maloca de bailes), em *Imiñakuri*, e termina em *Nahü gohe*, a cachoeira de de beiju; *Wekoboheharikü* (Morro Papagaio) e *Südiro ku bota* (Poste de conclusão da dança de máscaras) são fundamentais para a época de cultivos; e *Bodeaweri* e *Huriti* são para a época de lagartas. Como toda cura tem seu fundamento em *Yuisi*, de lá, e de acordo com o tempo, a cura dos xamãs emprega termos relacionados com a época respectiva e seus postes associados para mudar a configuração do mundo. A partir dessa forma de nomear os lugares na cura das épocas, o cosmos inteiro muda seu comportamento automaticamente e se impregna do *ketioka* de cada época, o qual se manifesta fundamentalmente nos componentes particulares de cada uma delas. Pensemos em um caleidoscópio que tem quatro formas básicas, mas que permitem várias figuras dentro delas: cada cura de uma época e a configuração que adota o mundo nesse momento é semelhante a dar uma volta no caleidoscópio. Não é por outra razão que foi dito no capítulo 3 que o sistema é como uma mandala vida.

Assim como muda o comportamento e *ketioka* do mundo, em cada época muda a forma de denominar os seres, pois estes passam a ter os componentes particulares de cada época. Tomando os peixes em geral como exemplo, os Makuna os chamam *he wai*

(peixes de jurupari) em época do jurupari, *basa wai* (peixes de baile) ou *bare wai* (peixes de comida) na época de bailes, *iã wai* (peixes de lagarta) na época de guerra, e *hota wai* (peixes de pupunha) na época dos cultivos; em outras palavras, os seres adquirem o *üsi* (vitalidade, “espírito”, Pensamento) da época e quando os humanos se alimentam de peixes em cada uma delas, vão comer respectivamente componentes de jurupari, enfeites de bailes, lagartas e frutas cultivadas; por isso, deve-se transformar os peixes das três primeiras épocas xamanicamente em comida segura como frutas silvestres, que são *sahari*, beiju ou frutas cultivadas. Os alimentos, a coca e o tabaco seguem a mesma lógica de denominação por épocas. Isto implica que se se cura uma enfermidade, deve se ter em conta que neste momento preciso as pessoas estão sob a influência dos elementos *hünirise* da época, os quais se não somado aos elementos *hünirise* que cada ser possui em si. De igual maneira, podem aumentar ou diminuir os riscos de seu consumo, já que é muito diferente comer “peixes de jurupari” e comer “peixes de pupunha”, uma vez que os primeiros têm os elementos próprios do jurupari enquanto os segundos têm os elementos característicos dos cultivos. Por exemplo, o tucunaré é um peixe comestível normalmente, mas está proibido durante a época do jurupari porque os componentes desta época (ayahuasca, flautas, etc.) se transferem ao peixe; o mesmo processo de transmissão de componentes ocorre na época dos cultivos, mas a diferença é que os componentes desta época (pupunha, umarí, etc.) não são tão fortes e perigosos como na época do jurupari. Por esta razão, o ciclo anual também é pensado como o passo de *hünirise* a *sahari*, no sentido que o ciclo começa na época do jurupari quando se realiza o ritual de iniciação e todas as pessoas estão jejuando para, entre outras coisas, não consumir componentes do jurupari através dos alimentos porque é muito perigoso para a saúde, e termina na época dos cultivos quando se celebra a dança de máscaras, há abundância de pupunha, peixes e animais de caça, pelo qual não existe nenhuma restrição alimentar, já que tudo é comida dos cultivos.

O livro da vida: os habitantes do mundo

Nas páginas anteriores e nos capítulos precedentes foram esboçadas algumas relações entre diferentes elementos que ainda não esclareci. A porta d’água é ao mesmo tempo uma vagina e um umbigo; o eixo aquático primordial e os rios são cordões umbilicais, cipós de ayahuasca, árvores e veias; o cordão umbilical também é uma sucuri ancestral; as águas são leite, sangue e ayahuasca, e esta última pode ter elementos

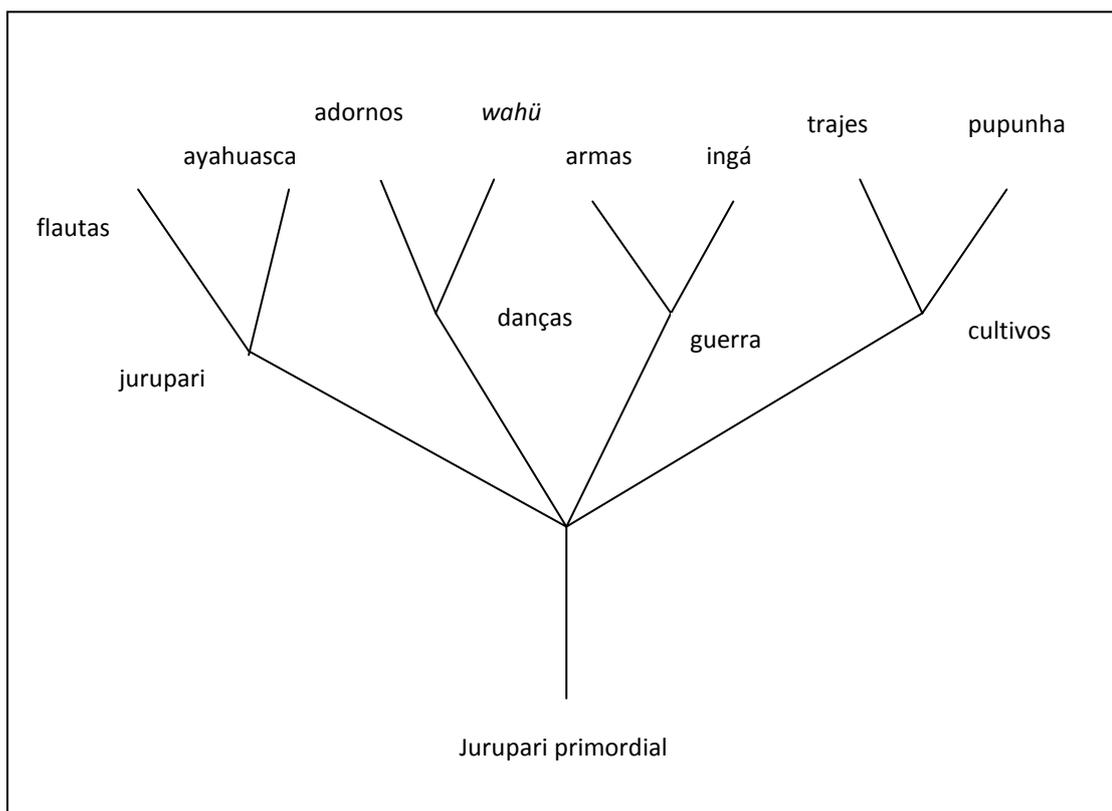
adicionais como ingá e os peixes (*mene kahima*, ayahuasca de ingá, *wai kahima*, ayahuasca de peixes). De maneira semelhante, os rios, ao serem criados das árvores, têm componentes associados a frutas ou característicos das árvores, por exemplo: *wamii riaka* (rio de umarí) no mundo subterrâneo contem umarí, Toaka (igarapé Laurel) tem a calma que produz a fruta *toa*, *Weya* (caño pintura negra) tem essa pintura protetora, e *Büheya*, o Apaporis, contém a urticaria da árvore *bühe*. Por exemplo, o Apaporis também é um cipó de ayahuasca de ingá e o *ketioka* dos poderes xamânicos predominantes em cada segmento do rio (ver Cap. 4) em que se divide. Isto significa que as águas dos rios, além de serem ayahuasca e árvores, também contêm outros elementos que determinam se são *sahari* ou *hüinirise* e, também, cada um desses elementos pode conter outros, mostrando longas sequências de componentes que vão criando as diferenças e particularidades de tudo que existe. Também quer dizer que alguns desses elementos estão simultaneamente na terra e na água, e são, no fundo, diferentes manifestações de si mesmos.

Se observarmos os lugares sagrados encontramos componentes como malocas, panelas de ayahuasca, cuias de coca e tabaco, suportes de cestaria, bancos, chapas, cocares de penas, instrumentos e adornos rituais, fragmentos de corpos de animais ou seres míticos, entre outros. Também, se vemos as épocas, vemos que elas têm vários componentes como flautas sagradas, ayahuasca, frutas silvestres, adornos de penas, instrumentos musicais, beiju, armas, pimenta, suco de ingá, trajes e máscaras de dança de boneco, suco de pupunha, entre outras (ver Quadro 10). Cada um desses elementos principais vai se abrindo e desdobrando em outros, e estes em outros, e assim por diante. Isto nos mostra com clareza como se dá o processo de diferenciação desde o estado primigênio, pois se pensarmos na relação entre o jurupari primordial e o tempo podemos ver que a partir da voz de *Kirikühino* se formam quatro componentes básicos do mundo: o jurupari em seu sentido concreto, as danças, a guerra e os cultivos. Por uma vez, as flautas, os adornos rituais, as armas de guerra e as máscaras e trajes são resultado de suas manifestações particulares em cada época, pois é a maneira como ele vai se transformando e reconstruindo. Ao se deter em cada um desses elementos, eles vão se desdobrando e criando mais transformações e relações entre vários componentes; por exemplo, se falamos das flautas estas se desdobram nos diferentes pares existentes, ou se falamos dos instrumentos musicais eles se desdobram em maracás, chocalhos,

bastões rítmicos, etc., o que mostra que tanto o espaço como o tempo compartilham os mesmos componentes.

QUADRO 10

Desdobramento dos componentes das épocas (versão reduzida)



Então, quando chegamos às características particulares dos seres não humanos devemos ter em conta não só o que eles são em si, algo próximo ao nosso conceito de espécie, como também tudo o que os relaciona com as épocas e com os lugares em que vivem. Desta maneira, a composição dos não humanos é extremamente complexa. Em grande medida, as taxonomias nativas estão elaboradas a partir desses elementos, não só porque certos parâmetros das classificações agregam componentes, por exemplo, se um ser é diurno ou noturno, mas porque as taxonomias em si mesmas são uma das formas como está codificado o Pensamento (*ketioka*) na linguagem de cura. Se se pergunta sobre este tema a um xamã makuna que conheça os pormenores, a resposta vai seguir a ordem dos seres que estão codificados na linguagem de cura.

Além dos seres humanos (*masã*), os conjuntos ou coletivos de seres mais importantes são *yukü masã* (gente árvore), *wai masã* (gente peixe), *waibükürã* (animais de caça), *rüümüa masã* (gente “diabo”), *ñokoa masã* (gente estrela) e *sõri yaia* (onças de inundação, também chamados *ide yaia*, onças de água). Estes três últimos conjuntos não serão levados em conta porque têm menos relações com os humanos e, muitas vezes, só operam em Pensamento. A gente árvore, em termos gerais, é composta por tabaco (*yukü müno*), coca (*yukü kahi*), veneno (*yukü rima*), cipó de ayahuasca (*yukü kahima*) e jurupari (*he yukü*). Um de seus subconjuntos, as frutas silvestres, é composto por coca (*herika kahi*), tabaco (*herika müno*), sal (*herika moa*) e pimenta (*herika bia*). Os animais de caça (*waibükürã*) possuem *kuta* (rapé de paricá, um tipo de “tabaco de árvore”), *herika weta* (tipo de tabaco relacionado com as frutas silvestres), *guhiriti* (dente de carvão) ou *ewüñirise*, uma lama negra, e *gõñari* (cores e desenhos de pele, penas etc.), também têm os elementos constituintes de árvores e frutas já descritos, e usam amido de frutas (*herika bede*), coca (*waibükürã kahi*), tabaco (*waibükürã müno*) e, no caso dos porcos do mato, têm jurupari (*he waibükürã*). Os peixes tem uma composição muito mais complexa, mas que segue a mesma lógica; por exemplo, têm tabaco, coca, amido de frutas silvestres, cores e pinturas, entre outros (ver Tabela 11). A quantidade e concentração dos componentes citados determina se cada espécie é comestível ou não, ou se seu *hüñirise* pode ser neutralizado xamanicamente.

Tabela 11

Componentes gerais dos seres

Árvores	Árvores de frutas silvestres	Animais	Peixes
Tabaco	Tabaco	Tabaco de frutas silvestres	Tabaco
Coca	Coca	Coca	Coca
Ayahuasca	Pimenta	Amido de frutas silvestres	Amido de frutas silvestres
Veneno	Sal	Paricá	Veneno
Cores-Pinturas	Cores-Pinturas	Cores-Pinturas	Cores-Pinturas
Jurupari	Jurupari	Jurupari	Jurupari

Todos estes seres têm em comum a coca, o tabaco, as pinturas e o jurupari, elementos básicos da composição de todo ser, incluindo os humanos, como veremos no próximo capítulo. No caso das árvores, se diz que seu tabaco são as cores de sua casca, a maioria formada por líquens de diferentes classes. Por isso, quando alguém se perde na floresta, sofre de mareios, tontura e lerdeza, pois consome sem intenção o tabaco das árvores. O veneno, o sal e o paricá são elementos derivados da urina de seres primigênicos. Aos componentes citados também se somam outros segundo seus locais de origem, a época do ciclo anual e a origem mítica. Se observarmos por espécie, os componentes vão se acrescentando de acordo com certas particularidades, como reflete em suas classificações (ver Cayón, 2006), e dependem de variações como de que e onde se alimentam, se seus hábitos são diurnos ou noturnos, o lugar específico em que vivem (copa das árvores, fundo do rio, buracos, terrenos salitrosos etc.) e fazem suas tocas e ninhos, o tamanho, as características da pele (se têm ou não escamas, por exemplo) ou alguma característica peculiar (ter ferrão, fazer presságios), tipo de reprodução, comportamento (migratório, solitários, vivem em manadas, são domesticáveis etc.), se são ou não reimosos, de acordo com a época do ciclo anual em que mais aparecem, segundo o tipo de doenças que produzem, se nasceram de algum personagem mítico ou fruto silvestre, se têm importância xamânica ou são utilizados para fazer maldições, entre outras.

Vou ilustrar apenas com um exemplo taxonômico dos Makuna para mostrar uma pequena parte das variáveis utilizadas para classificar os grupos de seres. Os *wai masã* (gente peixe) se classificam primeiro em comestíveis (*bana*), também concebidos como peixes de beiju (*nahü wai*), e não comestíveis (*bana mehe*), dentro dos quais alguns estão estritamente proibidos e são *mükã* (que se respeita), enquanto outros têm restrições segundo as fases do ciclo vital das pessoas. De acordo com o tamanho, os peixes se dividem em grandes, médios e pequenos. Também podem ser reimosos (*üyêsãhãri wai*) ou não reimosos (*üyé mana*), de escamas (*rutukütira*) ou sem escamas (*rutu mana*), com ferrões (*sabukütira*), e os que voam (*wütira*) porque são filhos do sol (*umakañi rĩã*). De acordo com a parte do rio em que normalmente estão podem ser os do fundo (*hubehü ~gana*), meio (*hoebiisa ~gana*) e superfície (*hoe ~gana*). Segundo o tipo de água em que vivem são de rios grandes (*riaribükü ~gana*), riachos (*riari rĩã ~gana*), lagoas e poços (*itahura wai*) e igapós (*tata wai*). Também se distinguem os peixes que vivem em buracos (*gohe wai*) e dentro de árvores (*yukü ~gana*), se migram

ou não migram, se cruzam e põem ovos (*tünira*) ou se não cruzam e têm leite. De acordo com a alimentação são peixes que comem frutas (*herika barã*), minhocas (*rãhũã barã*), folhas (*hũ barã*), e outros peixes (*wai barã* ou *wai yaia*, onças de peixes).

A esta perspectiva se soma a classificação de *ketioka*, na qual os peixes são classificados de acordo com os poderes e território, como já descrito, com o lugar cósmico de origem, com a fruta ou substância da qual se originam, com o personagem mítico de que nasceram, com os espíritos donos de suas malocas e com a posse de armas como lanças de jurupari (*he bisú*), lanças de comida (*bare bisú*) ou lanças das onças de engordurar (*üyêsãhãri bisú yaiaye*), entre outras, que podem causar doenças aos humanos. No mesmo sentido também se distinguem se são peixes de jurupari (*he wai*), os quais coletam as frutas *ñerika* y *hatirika*, peixes de frutas silvestres (*herika wai*), peixes do sol (*umakañi wai*), peixes de tristeza da lua (*umakañi bohori wai*), peixes das estrelas (*ñõkõã wai*), peixes da lagoa do dia (*üümü itara wai*), peixes de coca (*kahi wai*), peixes de flores (*go wai*) também conhecidos por filhos de peixes (*wai rãã*), e peixes de maldição (*rohori wai*) dentro dos quais se incluem peixes de engordurar (*üyêsãhãri wai*), peixes de doença de ferrão (*ñosẽrĩ wai*), peixes de desnutrição ou peste (*wisiri wai*), peixes de deformações físicas (*üikogü wai*), peixes de fofocas (*okayoharioka wai*), peixes de guerra (*bisú wai*) e peixes de tumores (*mihĩrĩ wai*). Cada uma dessas categorias implica a presença de múltiplos componentes *hünirise*, nos quais junto a um elemento, como uma lança ou um cocar de penas, se soma o local de origem do mesmo, o ser primordial de quem nasceu ou de quem recebeu algum elemento.

Ao ver tudo isso com relação a uma espécie, sabemos que o peixe traíra (*roe*) vive em igarapés, riachos, rios e lagoas, entre as folhas e as raízes, move-se no meio das águas, tem escamas e dentes, se alimenta de outros peixes, só deve ser comido por anciãos e acarreta doenças como aumento de peso, infecções, febres e dificuldades respiratórias. Para curar este peixe para comer há que se ter em conta os componentes derivados dessas informações gerais, aos quais se somam outros dependendo do curso de água específico em que ele vive ou foi capturado, das folhas e raízes onde mora, e as doenças que trazem os peixes dos quais se alimenta. A taxonomia Makuna é muito complexa e cada variante presente em suas classificações vai acumulando nestes seres componentes perigosos para os humanos e implica um maior conhecimento e trabalho para os xamãs. Assim, se por exemplo os animais são noturnos, possuem os componentes *hünirise* da noite (fofocas, guerra), enquanto que os diurnos têm os do sol

(fogo, calor), ou se se originam pelo trovão vão ter uma pedra característica. Por isso, o conhecimento xamânico pode ser entendido em nossos termos como um acúmulo gigantesco de conhecimentos ecológicos e geográficos referenciados cosmologicamente e codificados nas narrativas de origem e em *ketioka*, e que formulam uma “ecologia do cosmos”, parafraseando Århem (1996), que remete à ideia da existência de uma grande cadeia de vida.

Ainda que os componentes definam as particularidades de cada espécie e sejam bons para elas, quando chegam aos humanos pela comida são *hüinirise*, já que estes elementos são concebidos como defesas e armas dos não humanos, ou seja, os componentes de cada tipo peculiar de pessoa que é cada ser. Estes componentes entram em conflito com a composição humana e produzem uma grande quantidade de doenças. Por isso, é necessária uma cura xamânica (*bare keare*) que devolva estes componentes a seu lugar de origem para que estes seres possam se regenerar e se transformem em comida segura, relacionando-a principalmente com os cultivos ou com a mandioca e seus derivados. Assim, a cura de comida coleta as lanças, os venenos e as pinturas que a comida contém para enviá-los a sua casa de origem, e transforma o peixe em um pedaço de mandioca, em uva-da-amazônia ou em pupunha. A importância dos componentes tem uma forte relação com o ciclo vital humano e as etapas da dieta que todo indivíduo deve cumprir para desenvolver o corpo e o conhecimento de maneira adequada; por isso, os maiores de 45 anos podem comer qualquer alimento, enquanto as crianças estão submetidas a restrições maiores.

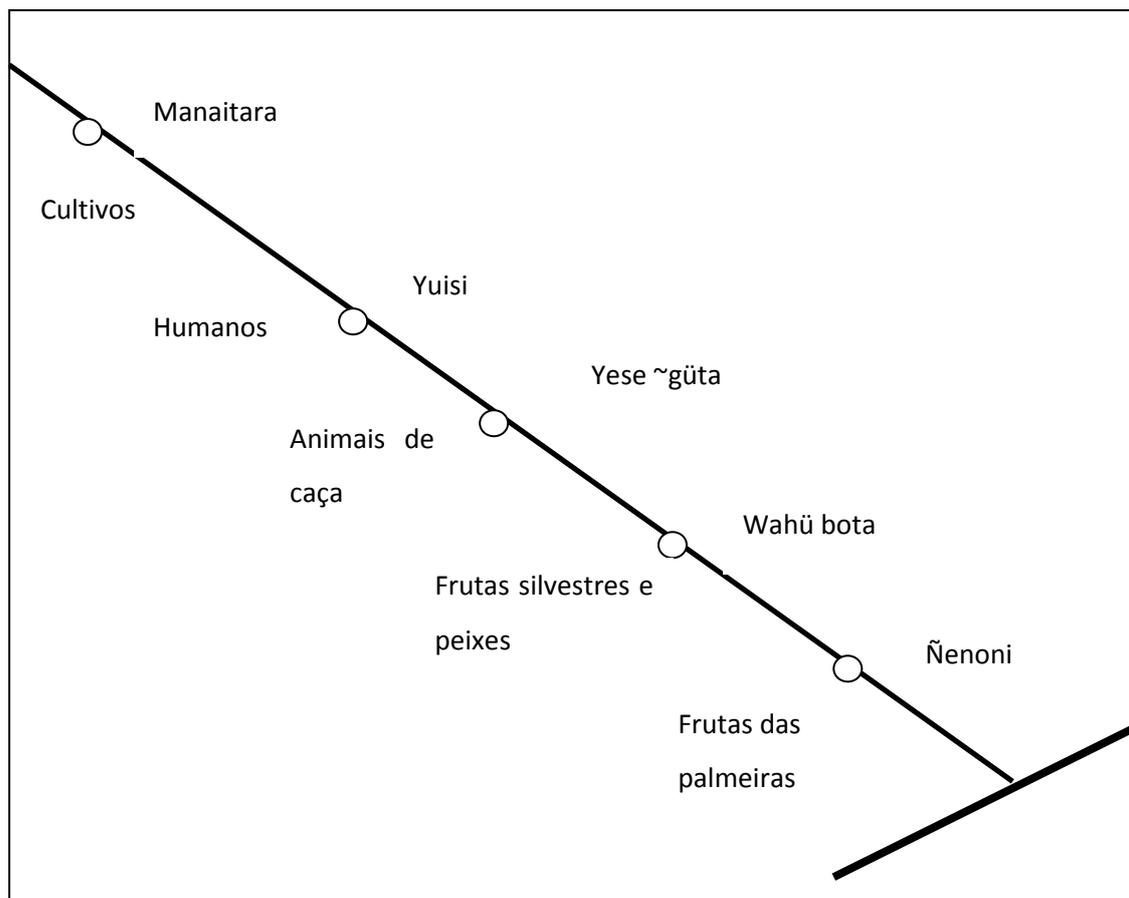
A oposição *sahari/hüinirise* está formulada nos termos da potência e da periculosidade que têm os componentes de cada ser e lugar em relação à alimentação humana, e por isso também se manifesta em outras situações. Os Makuna fazem diferença entre a comida cultivada (*oté*) e os alimentos da floresta. Os cultivos são *sahari* e quase não exigem curas xamânicas porque seu conteúdo de *hüinirise* é baixo, enquanto os alimentos coletados, a caça e a pesca geralmente têm maior concentração de *hüinirise* e devem ser curados. De igual maneira, dentro dos alimentos da floresta e do rio há alguns que são *sahari* e são considerados como a comida tradicional e própria do grupo, como as sardinhas dos poços, o jacaretinga (*güso*), a enguia (*bue*), a rã (*üma*), o sapo (*tüha*) e a serpente (*wämüsuāgu*), que não precisam ser curados, ou só precisam de uma cura simples. Outros seres são *hüinirise* e estão proibidos como alimentos, por exemplo os animais que nasceram do jurupari, como pez *barbudo* (*wahebükua*), um tipo

de bagre, e a paca (*seme*), assim como os animais e peixes que são o jurupari de seus respectivos mundos, como o sábalo ou matrinxã (*hüwai*) e o guaracú grande (*bodeka bükü*) para os peixes, ou os porcos do mato (*hãhãrã yese*) no caso dos animais de caça. Estes últimos podem não ser proibidos como alimento para outros grupos porque em suas histórias de origem há outros alimentos restritos; por exemplo, para os Bará, o matrinxã não tem nada a ver com o jurupari e eles podem alimentar-se dele a qualquer momento. Por esta razão, quando algum makuna se move a outros territórios suas próprias proibições alimentares se mantêm.

Além do jurupari, como já disse, os componentes mais comuns que dividem estes conjuntos de seres são o tabaco e a coca, substâncias básicas das trocas xamânicas: em troca de comida para a gente, os xamãs dão coca e tabaco aos espíritos donos dos animais (ver Cap. 7); por isso, a relação entre humanos e não humanos é de *heteña* (pessoas com as quais se troca), como com os brancos ou grupos indígenas distantes. Ao fazer o intercâmbio, os xamãs fertilizam estes seres enchendo de coca e tabaco as cuias que se encontram nos diversos lugares e malocas de origem deles, pois, como os homens, os demais seres têm seus próprios lugares de nascimento. As frutas silvestres geralmente nascem em *Herika hüdoa bota* (Poste de origem das frutas silvestres), especificamente as das palmeiras nascem em *Ñenoni* (“água alagando”) que também é lugar de origem de alguns peixes; as das árvores nascem em *Wahü bota* (Poste da fruta *wahü*); os animais de caça nascem em *Yese ~gütã* (Cachoeira porco do mato) e os peixes nascem em muitos lugares como *Mösirõ itahura* (Lago de grilo), *Boraitara*, *Manaitara* e *Waiya hido* (Foz do Pirá), entre outros. No caso das frutas silvestres e dos animais de caça, seus locais de origem estão localizados a jusante de *Yuisi*, enquanto que os peixes têm muitas malocas de origem em vários rios. De qualquer forma, os primeiros lugares de nascimento destes grupos de seres, ou seja, por onde eles emergiram inicialmente neste nível cósmico, estão localizados a jusante de *Yuisi*, no lugar de origem da humanidade, tanto no caminho do Pensamento como no rio Apaporis (ver Quadro 11), assim como a montante de *Yuisi*, em *Manaitara*, nascem os cultivos. Isto parece evocar uma ideia de filogenia ontológica que, em *ketioka*, organiza em uma sequência espacialmente visível o surgimento dos diferentes conjuntos de seres nesta realidade. Do delta do Apaporis até *Yuisi* nascem primeiro as frutas silvestres, em seguida os peixes, depois os animais de caça e por último os humanos. Após os humanos nascem os cultivos. Um dos princípios da teoria makuna do mundo assinala que todo ser tem um lugar de origem pelo qual emergiu a este nível cósmico.

Quadro 11

Lugares em que emergiram os diferentes grupos de seres no Apaporis



Isto está em acordo com o feito de que toda esta cadeia de vida encontra seu fundamento nas frutas silvestres, posto que delas se alimentam peixes, animais de caças e humanos, entre outros seres. Por este motivo os componentes das frutas vão se acumulando nos seres que delas se alimentam e nas curas de comida mais amplas, realizadas durante os rituais; sempre se cura primeiro as frutas silvestres, depois os peixes, logo em seguida os animais de caça para, finalmente, transformar todos os elementos *hünirise* em comida dos cultivos, a qual nasce em *Manaitara* e é segura para os humanos.

Também, quando observamos as doenças causadas pelos elementos *hünirise* destes grupos de seres, percebemos que sempre são as mesmas: engordurar (acumular gordura), ferrões, desnutrição, deformações físicas, tumores, fofocas, guerras, entre outros. O que muda é a origem da doença, o ser e o tipo de componente que a causa. E isto nos leva a ver certas particularidades de seres específicos no nível de algo próximo a nossa noção de espécie, já que apesar de que exista um termo genérico para nomear

“espécies”, por um lado, há várias características distintivas que criam diferenças entre as mesmas, e por outra parte, um ser pode transformar-se em outro em um domínio cósmico diferente.

Um exemplo do primeiro caso são as antas. Só para simplificar, vou tomar como “anta genérica” àquela que um caçador pode encontrar por acaso na floresta ou cruzando o rio em algum lugar apropriado para a caça, pois na verdade uma “anta genérica” é aquela que se originou nos tempos primordiais, como *Yutā wekü* (Anta de algodão), dona do terreno salitroso da foz do Komeña. Se pensarmos em uma anta qualquer que anda pela floresta, todas as antas se assemelham do ponto de vista da forma e têm os mesmos componentes; no entanto, quando se caça antas para uma festa dentro de qualquer uma de suas diferentes malocas há que considerar outras questões, como o lugar e a origem das antas desse lugar, o qual faz que cada uma tenha componentes particulares. Essas diferenças podem manifestar-se em aspectos corporais diferenciados, como no caso das antas que vivem em *Wana*, um lugar no Apaporis, que são menores, têm o pelo avermelhado e se originaram de um grupo humano aparentado com os Tanimuka que se “encantou”, ou as do terreno de salitre das entradas do Komeña, que tem o pelo branco nas orelhas e se originaram de *Yibá*. Isto significa que nem todas as antas são iguais e têm alguns componentes diferenciados entre si. Também, quando se pensa nas malocas de antas, ou seja, nos terrenos salitrosos, ali vivem exclusivamente antas e veados, enquanto que em outras malocas de animais vivem porcos do mato grandes e pequenos (*caititu* e *queixada*), macacos e pássaros. Assim, quando se faz referência a uma dessas malocas, qualquer tipo de animal que se tire dali vai partilhar componentes com os demais tipos de animais que vivem na mesma casa. Dependendo do lugar, ao se referir a uma espécie X de um lugar A, alguns componentes da mesma espécie vão ser diferentes em outros lugares B, C etc., ao mesmo tempo em que ao se referirem especificamente a uma maloca de animais A, as espécies X, Y e Z vão compartilhar componentes por habitar no mesmo lugar. Desta maneira, uma concepção próxima ao que nós chamamos “espécie” é bastante variável e contextual entre os Makuna. Na verdade, quando um caçador persegue uma presa e esta entra em um lugar sagrado, automaticamente adquire os componentes do lugar e já não pode ser capturada. Em alguns sentidos, quando um animal passa por um local sagrado é como se estivesse atravessado uma zona de turbulência que transforma as condições de sua composição.

No segundo caso ocorre também esta variabilidade contextual. Para dar um exemplo já citado no Capítulo 3, a paca e o peixe *barbudo* se originaram da copa da palmeira em que o jurupari primordial se tornou: um pedaço caiu na água originando esse peixe e o outro caiu na terra, dando origem à paca. Estes dois seres têm exatamente os mesmos componentes, e os Makuna dizem que quando uma paca não encontra comida na floresta ela vai ao rio, entra na água e se torna um peixe *barbudo*, e vice-versa. Assim poderíamos dizer que há um único ser que quando está na terra se manifesta como paca e quando está na água se manifesta como peixe *barbudo*; também seria certo dizer que o peixe *barbudo* é a paca do rio ou que a paca é o peixe *barbudo* da floresta. Entre muitos casos, algo igual acontece com o peixe *hotahũ wai* (literalmente “peixe folha de pupunha” e regionalmente “*lechero blanco*” ou pirahiba branco) e a palmeira *mimi* (inajá). Por isso, quando se come a fruta desta palmeira há que se nomear esse peixe na cura. Este fenômeno pode se interpretar de maneira análoga aos alofones na fonética, onde cada variação de um mesmo fonema não implica um valor diferenciado porque há entre eles uma distribuição complementar, já que em uma língua os alofones são previsíveis, são manifestações de um único fonema, mas, segundo o contexto, na posição em que se encontra um não se encontra o outro, nem sequer se dois alofones se encontram na mesma palavra (por exemplo os alofones para “d”, em português, na palavra “dedicado”). Assim, os Makuna formulam dentro de sua teoria de mundo um princípio, digamos, alo-ontológico, onde um único ser tem variações de si mesmo segundo o domínio cósmico em que se encontre e sem criar valores diferenciados, e tendo uma distribuição complementar.

Parece que nestes casos o que o pensamento Makuna ressalta é um princípio de associação e transformação onde há implícitas algumas relações entre diferentes elementos, semelhante ao que vimos anteriormente com relação aos nomes dos lugares. Por exemplo, em Pirá-Paraná há um lugar chamado *Biasioro*, onde os peixes deixaram debaixo d’água uma chapa para torrar pimenta durante uma circunstância da guerra que tiveram nos tempos míticos. Esse poder é ao mesmo tempo um *hawa* (“cobertor”), animal estranho do rio do qual nascem peixes e que em algumas ocasiões surge na água e faz naufragar as canoas e mata pessoas. Quando *hawa* quer sair para passear, a chapa de torrar pimenta se transforma no animal, e quando volta se transforma novamente em chapa. Desta maneira há uma relação de transformação entre *hawa* e chapa que depende da tranquilidade ou do movimento. Creio que em vários casos esta lógica pode se seguir parcialmente nos nomes das coisas, e quando se usam eufemismos existem chaves para

desvendar as associações. Na verdade, se analisarmos os nomes literais dos peixes vemos que em muitos casos se dá um nome genérico como sardinha, piranha ou tucunaré, acompanhado de uma palavra que pode denotar uma ave, um animal, uma fruta silvestre ou cultivada, uma árvore, um alimento como o beiju, uma substância como o tabaco, ayahuasca ou carajurú, um objeto, um ser específico, uma característica do tamanho, cor ou textura, entre outras. Assim as relações não são literais, posto que já vimos que muitas vezes são eufemismos, mas nos dão pistas do que se pode tratar, como no caso do “peixe folha de pupunha” e da palmeira de inajá, onde os laços se encontram no fato de aludir a dois tipos de palmeiras cultivadas, onde “pupunha” é um eufemismo de “inajá”, e tanto a fruta quanto o peixe compartilham a cor branca ou embranquecida, pois a polpa da fruta de inajá é branca, o qual nos faz pensar que tanto a fruta quanto o peixe não tem uma forte composição *hünirise*.

Para os Makuna é tão importante enfatizar na associação entre um lugar e os seres que nele habitam como na conceitualização dos não humanos por “espécies”, tanto no sentido de que haja variedade e diferenças entre indivíduos de um mesmo tipo como no que de que haja semelhança entre diferentes seres associados a um mesmo lugar ou a um domínio cósmico. Nesse sentido, as classificações makuna são muito mais refinadas e complexas que aquelas tímidas classificações que chegaram às mãos de Lévi-Strauss (1988 [1962]). As antas de determinado local são diferentes às de outro, de igual maneira que um makuna é diferente de um barasana: ambos são humanos, têm práticas e conhecimentos similares, mas possuem diferenças identitárias e *ketioka* particulares que os diferenciam. Também é possível que um makuna possa ter manifestações no mundo subaquático, principalmente em sua maloca de nascimento em *Manaitara* ou em seu território em Toaka, como certo tipo de sucuri ou de peixe. O mesmo acontece com os *Yibá masã* e com as antas do Komeña, ou, para não irmos tão longe, com os xamãs, as onças e os espíritos de jurupari.

Como a ideia de espécie parece ser semi-aberta, porosa e fluida entre os Makuna e se entrelaça contextualmente com os lugares e as épocas, não é satisfatório pensar que uma “espécie” é algo como uma essência transformável onde a selva e o rio aparecem como mundos paralelos nos quais habitam seres idênticos que se mostram de formas diferentes a cada domínio. Tampouco é satisfatório pensar que há formas únicas que sempre são iguais, seja por suas características físicas, seja por suas maneiras de ser. Então, como lidar analiticamente com as diferenças em corporalidades iguais e as semelhanças em corporalidades diferentes? Creio que há duas maneiras em que se pode

ver esse assunto. A primeira, tendo em conta a perspectiva de coletividades que pertencem a lugares determinados e se relacionam; a segunda, revendo os componentes essenciais que há no mundo e como estes se relacionam nos tipos de seres para estabelecer as bases elementares da vida.

Com relação à primeira possibilidade, os makuna formulam ontologicamente as interações interespecíficas de predação por meio de uma cadeia alimentar, como propõe Århem (1993, 1996). Tal cadeia é composta por três categorias principais: *yai* (onça) – *masã* (gente) – *wai* (peixe). A categoria *masã* faz referência a que cada ser, do seu próprio ponto de vista ou “perspectiva”, é gente e pertence a uma sociedade com características humanas. Então, cada espécie vê seu alimento como *wai*, já que a comida prototípica dos humanos é o peixe, e pela mesma razão percebe seus predadores como *yai*, pois a onça é por excelência o predador da selva. Para ser mais claro, os peixes, os animais de caça, os produtos cultivados e silvestres são a comida humana e genericamente se classificam como *wai*; os humanos podem ser o alimento dos predadores ou dos espíritos, o que significa dizer que eles nos vêm com seu *wai*. Por exemplo, os peixes (*masã* deles mesmos) enxergam aos insetos, às sementes, a outros peixes e aos detritos com seu *wai* enquanto que o pescador humano e o resto de seus predadores os vêem como seus *yai*. Como na cadeia alimentar participam também os espíritos e seres de outros níveis cósmicos que podem predação aos humanos, se evidencia a existência de uma ecologia do cosmos, como afirma Århem (1993, 1996). Esta parte da visão dos Makuna se enquadra bem, em características gerais, dentro do que Descola (1996, 2005) tem denominado “animismo”, e Viveiros de Castro (1996, 2002), “multinaturalismo perspectivista”.

Mas a cadeia alimentar cósmica é tão somente uma formulação conceitual que caracteriza e se centra em uma parte das relações interespecíficas, justamente nas relações alimentares entre espécies, já que não leva em conta os intercâmbios de reciprocidade entre grupos sociais. E não é porque as malocas de animais fazem intercâmbios entre si. Nunca podemos perder de vista que a interação entre humanos e não humanos implica a relação que tem determinado ser com um lugar particular da floresta que é sua casa, ou seja, como um indivíduo que pertence a uma maloca, e nesse sentido vai estar em relação a uma maloca humana particular que precisa das casas dos animais para realizar rituais. Nessas ocasiões, tal interação não se limita a dois sujeitos,

um caçador e uma presa, em um evento de caça em que confrontam suas perspectivas⁷, mas que transcende a dimensão individual caçador-presa e a eleva ao plano da relação entre malocas, ou seja, entre grupos sociais que estão fazendo intercâmbios de vitalidade (*üsi wasoare*). Um dos princípios da teoria makuna do mundo é que todo ser pertence a uma maloca.

Neste contexto, a preeminência da visão de “grupos sociais” sobre a de espécies se evidencia ao falar de, por exemplo, *Wümi hoa* (floresta de *Wümi*) que é a maloca principal dos animais de caça no território Makuna. Ali, a maloca de *Wümi bükü* (Velho *Wümi*, o espírito dono do lugar) está dividida em três compartimentos, com seus respectivos chefes (*kāmukükü*), que correspondem à divisão da categoria *waibükürã* (quadrúpedes, trepadores e voadores), embora exclua as antas e os veados vermelhos que sempre vivem em nas malocas dos terrenos salitrosos. O xamã pode negociar com os quadrúpedes, com os trepadores ou com os voadores separadamente para conseguir as presas necessárias para um ritual. Isto não quer dizer que *Wümi hoa* seja a única casa de animais no território; se o dono de um lugar se recusa a fazer a troca, o xamã pode negociar animais em outro local que seja uma maloca de animais. O mesmo ocorre quando se precisa de folhas para fazer o teto de uma maloca ou para fazer rituais *herika hioire* (entrar frutas silvestres na maloca).

Sempre que se faz uma negociação xamânica com os espíritos donos dos não humanos é porque é necessário algum excedente para celebrar rituais ou para alguma atividade social importante. Nesses casos, a caça, a pesca ou a coleta se realizam em locais *hünirise*, e a negociação *üsi wasoare* (intercâmbio de vitalidade) inclui uma troca de coca e tabaco por comida. No entanto, o xamã nunca diz ao espírito dono que ele quer carne, mas sim massa de frutas ou de beiju; assim, quando o caçador chega ao lugar *hünirise*, não está matando animais, mas colhendo a massa de frutas que os trabalhadores da casa dos animais coletaram em suas roças, ou seja, no mato, posto que as árvores frutíferas são consideradas cultivo (*oté*) deles. Também podemos pensar que pela comida que os animais consomem estes se transformam nela, pois há uma relação de codependência e constituição mútua, como mostramos acima, já que um dos

⁷ Para o perspectivismo de Viveiros de Castro (1996, 2002), em um evento de caça só conta a validação do ponto de vista do sujeito, do caçador, quem ocupa a posição pronominal do “eu”, a qual objetiva a presa, o “outro”, “ele”. Também é possível que em certas situações a perspectiva se invirta e seja a presa que legitime seu ponto de vista enquanto sujeito, o qual objetiva o caçador e pode causar-lhe algum dano.

componentes dos animais é o amido de frutas silvestres. A cura que o xamã faz das presas capturadas para o ritual implica a cura geral da espécie envolvida e, adicionalmente, faz a cura relacionada com a composição particular do local *hüinirise* de que provem as presas, assim, elimina os componentes *hüinirise* da massa de frutas dos cultivos animais para transformá-la em *sahari* e as pessoas que participam do ritual não comem em realidade a carne, mas as frutas ou o beiju produzidos pelo trabalho dos animais. Desta maneira, os não humanos participam nos rituais e ganham vitalidade depois de um intercâmbio recíproco entre malocas que segue a mesma lógica da relação entre anfitriões e convidados (parentes ou afins) ao ritual, pois os anfitriões oferecem comida fruto do seu trabalho e os visitantes levam coca em troca.

Quando se caça ou pesca todos os dias nunca se vai a um local *hüinirise*, mas se usam partes *sahari* do território, e nesse contexto predomina a ideia de singularidade de um membro de uma espécie. Por isso, ao conseguir uma presa se faz uma cura simples de comida (*bare keare*) que devolve os componentes do animal às suas malocas gerais de comida, sempre e quando haja alguém na casa que seja proibido de comer tal presa; caso contrário, essa cura não é necessária. A cura de comida é um conhecimento simples e qualquer homem adulto o possui; nesse caso, não se está interagindo permanentemente entre malocas humanas e não humanas, já que isso requer a negociação e intervenção do xamã; ainda assim, a ideia de intercâmbio recíproco se mantém no nível prático já que, muitas vezes, nas práticas de abandono dos cultivos e sucessão da floresta já se estabelecem os futuros padrões de caça: árvores frutíferas plantadas, que levam um tempo maior de amadurecimento no lugar quando começa a regeneração da floresta, começam a ser frequentadas por animais de caça que se alimentam de seus frutos. Desta maneira, os Makuna convertem suas velhas roças em espaços de caça e coleta eventual, melhorando a oferta de alimentos para os não humanos e, portanto, as opções reprodutivas próprias e as de suas presas; também consideram que estão alimentando os animais e, nesse sentido, lhes é legítimo caçar-los ocasionalmente (Cayón, 2002), embora o que eles argumentam seja que estão deixando comida para seus netos.

O retorno xamânico dos componentes garante que os seres mantenham sua fertilidade, pois neles está contida a vitalidade e regeneração dos habitantes das malocas destes seres (ver Cap. 7). É aqui que contemplamos a segunda possibilidade para entender as semelhanças entre corporeidades diferentes e as diferenças entre

corporeidades iguais. Em geral, os componentes dos seres são adornos rituais, armas de guerras e pinturas corporais, entre outros. Cada um desses elementos foi recebido por diferentes seres durante o ciclo de história da criação do mundo, e foram outorgados pelos seres primordiais como jurupari, *Rõmikũmu*, Sol, Lua, estrelas, *Osoyai*, entre outros. Às vezes, estes componentes se originaram dos fluidos corporais dos seres primordiais como, por exemplo, o sêmen de Lua ou a menstruação de *Romikũmu*. Como já dito, a esses componentes se somam outros que são incorporados de outros seres por meio da alimentação.

Eu achava que os componentes só existiam no Pensamento, sem manifestação física e visível, mas um dia compreendi que não era assim. Durante o resguardo posterior ao ritual de jurupari, os participantes homens capturaram uma grande quantidade de peixes usando timbó e os levaram à maloca para ser distribuídos entre os não participantes para aliviar a fome de mulheres e crianças, principalmente. Os peixes eram de espécies diferentes e como eu não tinha nada para fazer no momento, me pus a examiná-los antes de serem cozidos. Então me dei conta que os peixes tinham linhas e manchas de cores diferentes que criavam vários tons e nuances pelo aspecto brilhante de suas peles. Por exemplo, uma variedade de tucunaré tem largas listras pretas debaixo de sua nadadeira dorsal, uma parte laranja avermelhada debaixo de sua mandíbula e, às vezes, nas nadadeiras ventrais e na cauda; alguns outros têm pontinhos amarelos na cauda, mas, principalmente, têm uma mancha negra redonda rodeada por um círculo amarelo nela, parecida com uma foto de um eclipse solar ou à pinta de uma onça, que é uma característica particular deste peixe. Essas cores são percebidas como pinturas corporais e todos os animais têm suas próprias. São essas pinturas corporais as que são manifestadas visivelmente por alguns componentes dos seres.

Reichel-Dolmatoff (1997b [1978]) já havia demonstrado que os Tukano classificam as cores em basicamente quatro: preto, vermelho, branco e amarelo. Isto se aplica aos Makuna, que dizem com relação aos animais, peixes e plantas que essas quatro cores são básicas, mas que dependendo da origem produzem efeitos diferentes. A cor vermelha, por exemplo, pode vir, entre várias opções, do sangue menstrual de *Rõmikũmu* (*Rõmikũmu bedi*), do amido de urucum de jurupari (*he musa bede*) ou das frutas silvestres (*herika musa bede*); o amarelo pode se originar do cocar de penas do sol (*umakañi hoa bedo*), da argila amarela de jurupari (*he bodea betá*) ou da argila amarela das frutas silvestres (*herika bodea betá*), entre outros; o branco pode vir da

argila *ewu*, da mandioca ou de frutas cultivadas (*oté mamari*) ou das pintas de jurupari (*he mamari*); por sua vez, o negro pode originar do carvão de jurupari (*he guhiriti*) ou do carvão dos cultivos (*oté guhiriti*), entre outros.

Em *ketioka* todos os seres que, por exemplo, receberam o sangue menstrual de *Rōmikūmu* estão relacionados entre si e produzem os mesmos efeitos, e isso ocorre com cada um dos componentes em relação a sua origem. Por isso, para curar, há que se saber exatamente quais seres receberam determinados componentes. Vou dar um exemplo simples: a dor de cabeça. Para curar uma dor de cabeça, deve-se pensar primeiro que sua causa geralmente é que por alguma razão foi amarrado um cocar de penas na cabeça da pessoa. Para eliminar a dor, na cura se deve nomear todo o tipo de cocares de penas que existem e aos seres que lhes deram origem. Então, se pode nomear sucessivamente: cocar de espinhos de Jesus Cristo, cocar de penas das flores, cocar de penas de algodão, cocar de pena das aves, cocar de penas de jurupari, cocar de penas do Sol, e assim por diante. Ao se referir ao cocar de penas do Sol, por exemplo, a cura deve nomear todos os animais que receberam o dito cocar, porque podem estar relacionados à causa da dor de cabeça. Por exemplo, o “tapuru pequeno”, uma larva de coleóptero comestível, tem um círculo amarelo na cabeça, que é justamente o cocar de penas que recebeu do Sol.

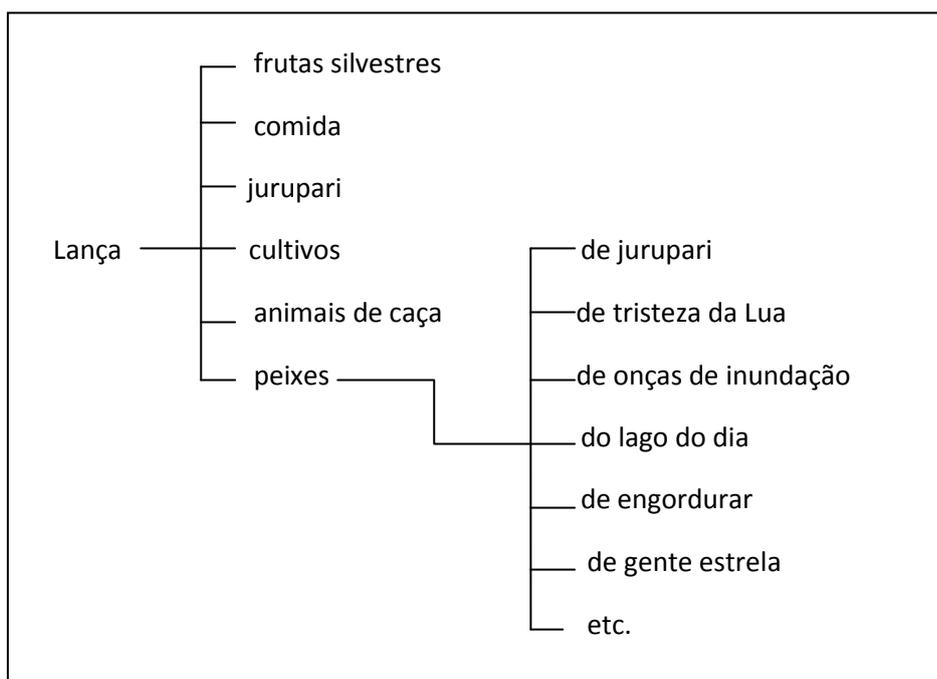
Mas se se vai curar tapuru para comer, as coisas mudam. O tapuru pequeno se relaciona com o Sol, de quem recebeu o cocar de penas e o fogo, enquanto que o tapuru grande não tem esse cocar e se associa às frutas silvestres, de quem recebeu seus componentes, como coca e tabaco; logo, deve-se nomear ao restante das larvas comestíveis e não comestíveis em relação à origem e efeito de seus componentes para poder comer o tapuru sem perigo. Então, nas curas xamânicas as formas como se nomeiam os componentes dependem do que o xamã queira fazer exatamente, o que implica que deve conhecer as diferentes possibilidades de ligações entre os seres, seus componentes e a origem destes, e disso depende a eficácia de uma cura. Sobre esse assunto, me disseram que curar é como ler o livro da vida, ou seja, as conexões entre os seres e o que comem, assim como seus componentes, sua origem e os males que trazem, em especial durante as grandes curas nas quais se cura todo tipo de comida.

Além das cores e pintas, outros componentes principais dos seres são o cocar de penas (*hoa bedo*), as lanças (*bisú*) e flechas (*waka*), o fogo (*hea*), os pés de pimenta (*bia*

rükü), o veneno (*rima*), *rudi*⁸, o algodão (*witõ*), os cabelos (*hoa*) ou o pé ou árvore para extrair sal vegetal (*moa rükü*), entre muitos outros⁹. Quando se faz referência a um único componente, este se associa às categorias de seres que os receberam nos tempos primordiais; por exemplo, as lanças podem ser de frutas silvestres, comida, jurupari, cultivos, animais de caça e peixes. A partir de cada um, as associações se desdobram e aprofundam em suas origens. Por isso, para tomar unicamente o exemplo das lanças dos peixes, encontramos que estas podem ser de jurupari, de tristeza da Lua, de onças de inundação, do lago do dia, de engordurar, de gente estrela etc. (ver Quadro 12).

Quadro 12

Desdobramento de um componente



⁸ *Rudi* é um termo difícil de traduzir. É algo que pertence intimamente a um ser e por isso é *hünirise* para outro, podendo causar doenças graves porque quem o possui em um momento determinado, especialmente em alguns momentos críticos do ciclo vital, o transmite a outro, que se impregna e adoce. Isto se dá principalmente entre sexos opostos. Esta palavra se usa de forma restrita para os humanos, o jurupari e os seres primordiais. Os Makuna não gostam de explicar esta palavra porque tem conotações vulgares e está relacionado com o que sobrou de um processo fisiológico, como o cheiro da menstruação – para não entrar em mais detalhes – e por ser algo que pode envergonhar algumas pessoas de nossa sociedade. Eu insisti muito para que me explicassem esse conceito, e sempre me respondiam de forma evasiva até o dia em que depois de uma forte reprimenda por minha insistência, decidiram me ilustrar o assunto, envergonhados e irritados, para que nunca mais eu entrasse em detalhes sobre esta palavra.

⁹ Para listas de componentes nomeados em uma cura de comida entre os Taiwano e Barasana, ver Langdon (1975: 228-238).

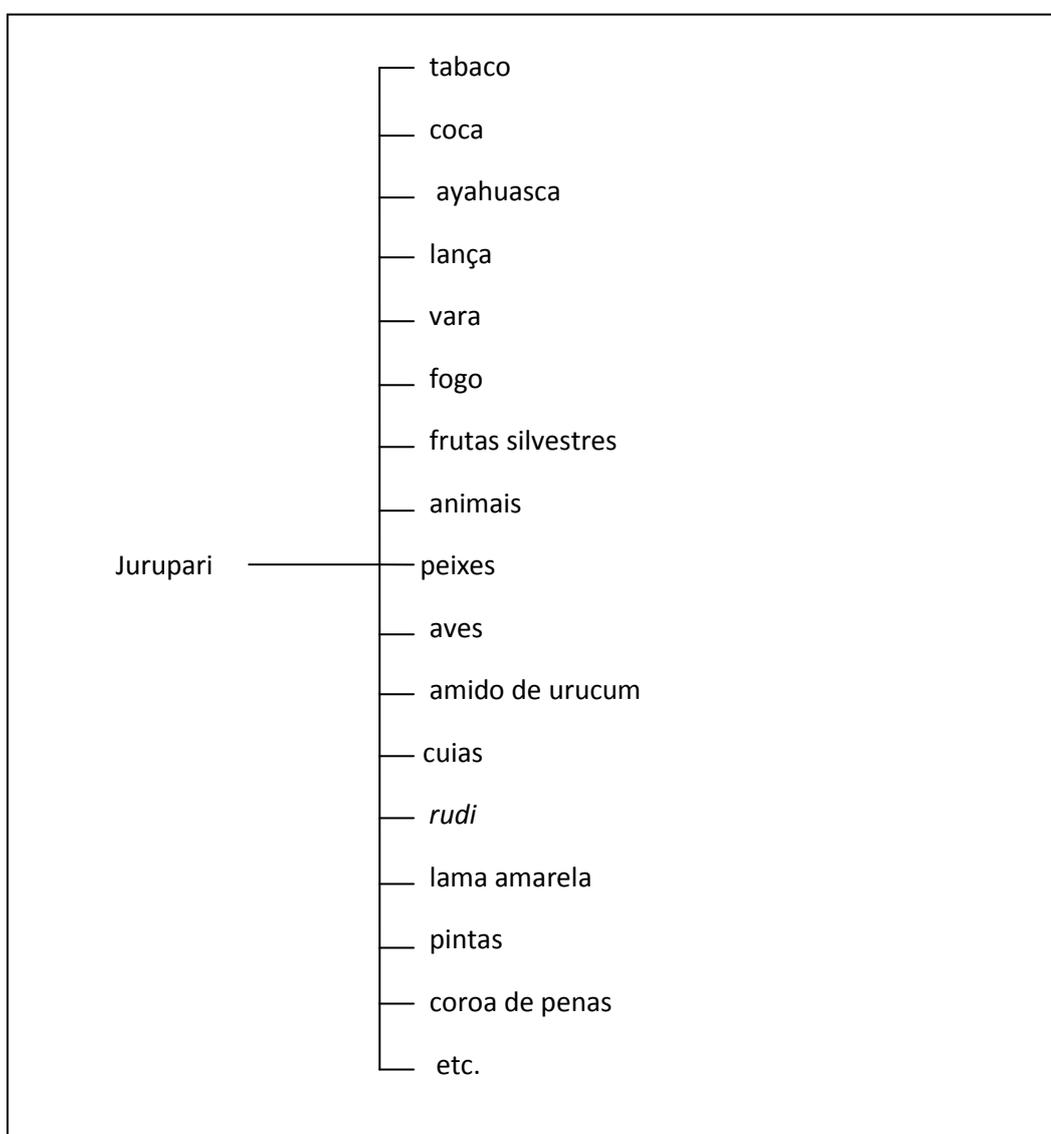
Se se faz referência aos componentes relacionados a um ser primordial, se usa a palavra *gaye* (“o de”, “o que surge de dentro de”). Por exemplo, se dizemos *he gaye* (o de jurupari), aí incluímos todos os componentes derivados dos espíritos onças de jurupari como *rudi*, amido de urucum, lanças, varas, carvão, fogo, argila amarela, frutas silvestres, pintas, instrumentos, peixes, aves, coca, tabaco etc. (ver Quadro 13), e o mesmo ocorre com qualquer ser primordial e com as posses inalienáveis de um grupo, então, se dizemos *Idehino makü gaye* estamos nos referindo a tudo que nasce, brota e é propriedade dos *Ide masã*. É por essa mesma razão que também alguns lugares sagrados se consideram como propriedade de algum ser primordial, já que neles se encontram alguns de seus elementos característicos. Por exemplo, se é um lugar de qualquer dos espíritos de jurupari, é porque ali se pode encontrar uma cuia com urucum ou um dos seus cocares de penas; então, se se está curando exclusivamente o jurupari se nomeiam os lugares em que estão seus componentes derivados, o que implica que se faça uma viagem particular dentro do caminho do Pensamento que inclua todos esses lugares. Por isso, sempre, na linguagem de cura, se diz em sequência o nome do lugar, de que ser primordial são os componentes que ali se encontram, o tipo de seres que ali vivem e quais os componentes receberam, que doenças causam e se se pode comer ou não.

No início do capítulo fiz uma analogia entre os componentes e nossa tabela periódica, já que em ambos os casos se trata dos elementos constitutivos da vida de acordo com cada sistema de explicação. Assim como nosso conhecimento químico mostra que os elementos se relacionam entre si para formar moléculas e células de tudo o que existe, as associações existentes entre os diferentes tipos de componentes evidenciam um dos princípios da teoria Makuna de mundo: em tudo o que existe há uma relação entre substâncias, objetos, lugares, tempo e origem. A maneira como os Makuna chamam esta relação é *üsi oka*, literalmente “palavra de vida” ou “linguagem de vida” e que eu traduzi por vitalidade. *Üsi oka* demonstra a coexistência em um mesmo ser de múltiplos princípios vitais simultâneos que são as manifestações transformadas do jurupari primordial e outros seres primigênicos. Por exemplo, o Sol se originou do fígado de *Kirükühino*, órgão que por sua vez era um pedaço de *werea* (cera de abelhas); logo, o Sol deu seu cocar de penas a vários seres, como o tapuru pequeno, e, portanto seu próprio fogo. Além disso, alguns desses seres podem ter recebido uma lança de jurupari e a menstruação de *Rõmikũmu*, com o qual sua composição completa reúne vários princípios vitais de diferentes seres primordiais. Por isso, o trabalho

xamânico e as práticas sociais estão orientados a manipular, potencializar, neutralizar, minimizar ou eliminar as ações possíveis dos componentes dos seres sobre a vida humana. Por isso, a cura ou a feitiçaria são possibilidades sempre subentendidas, uma vez que outro dos princípios dos componentes é sua mutabilidade, sua capacidade de ser transformados em outros para algum fim, por meio da linguagem de cura e dos sopros xamânicos.

Quadro 13

Desdobramento dos componentes de um ser



Assim como os elementos da tabela periódica estão ordenados por tipos (metais, não metais, gases nobres, halogênios etc.), os componentes também são ordenáveis por tipos, é claro, por escolha analítica. Mas, antes, não se pode perder de vista que eles dependem e estão combinados com os seres primordiais dos quais se originaram, com as épocas e os lugares de onde provêm, assim como com as doenças e efeitos que causam. Às vezes os componentes que têm mais *hünirise* estão relacionados com os fluidos corporais dos seres primordiais e com seus objetos rituais. Há outros casos em que são originados posteriormente a partir de uma característica de outro ser, como, por exemplo, quando se fala que um peixe recebeu “tabaco das frutas silvestres”. Alguns que fazem referência a algo líquido têm uma manifestação sólida, como o sangue e o carajurú (pintura vermelha), ou a urina, o veneno e o sal; encontrar essas equivalências é frequente, mas ainda não me arrisco a estabelecer a sequência de suas correspondências. A partir de minha informação, ainda que parcial, sobre o tema, mostrarei em seguida alguns dos elementos básicos que constituem os seres na teoria makuna do mundo, elementos que fazem funcionar o universo por meio do Pensamento. Estes são elementos com os quais os Makuna pensam tudo que existe no mundo, são as ferramentas com que constroem suas teorias e manipulam e atuam sobre os processos vitais. Dividi os componentes em: fluidos corporais, líquidos, venenos, pós e amidos, objetos rituais e xamânicos, incensos, armas, partes de plantas, argilas, cores, elementos da maloca e atitude. Então temos:

Fluidos corporais: sangue, leite, sêmen, sangue menstrual, urina, fezes, cordão umbilical, *rudi*, fogo (no caso do sol), cabelos.

Líquidos: água, ayahuasca, pintura *we*, suco de ingá, suco de pupunha, suco de *wahü*, caxiri.

Pós e amidos: coca, rapé de tabaco (incluindo *kutã*, *wihõ*, tipos de paricá), carajurú, sal, amido de mandioca, amido de urucum.

Venenos: veneno de caça, veneno de pesca (*timbó*), veneno para matar gente.

Objetos rituais e xamânicos: flautas de jurupari, caixa de plumagem, cocar de penas, bracelete de penas, cintos de asas de besouro, bastões rítmicos, maracás, chocalhos, flauta de Pã, banco, suporte de cestaria, cuia para coca e tabaco, colar de

dentes de onça, colar de cristal de quartzo, vara *hetawaso*, panela de ayahuasca, panela de caxiri.

Incensos: *werea* (cera de abelhas), *ideri*, *eogühe*

Armas: lança, flecha, vara *hota hai*, vara *tõmisi*, *bisú romio*, rede, armadilhas.

Partes de plantas: pé de pimenta, pé de mandioca, pé de tabaco, pé de coca, cipó de ayahuasca, pupunha, umarí, ingá, frutas silvestres (*wahü*, *simĩõ*), flores, algodão, urtiga, folhas de pintura *we*, *üko* (remédios vegetais para causar fascinação, conhecidos regionalmente como *chundú*), entre outros.

Argilas: *bodea*, *ewu*, *ewuñirise*, *guhiriti*

Cores: *goñari*, *mamari* (branco, vermelho, amarelo, negro).

Elementos da maloca: porta, postes, viga, panela de ayahuasca, canoa de caxiri, bancos, rede, fogão, chapa, zarabatana, estojo de flechas, prateleira, ralador de mandioca, pilão de coca, cacete para pilar.

Atitudes: intrigas, guerra, tristeza, doenças (engordurar, ferrões, tumores, deformações etc.).

Todos estes componentes são, digamos, dinâmicos e mutáveis: produzem efeitos particulares, estão em movimento e podem ser transformados. Todos eles sempre estão em relação a elementos mais fixos, que são os que determinam as maneiras como estes atuam. Estes elementos mais fixos são os lugares, o tempo (época, dia, noite), os seres primordiais (*jurupari*, *Rõmikũmu*, Sol, Lua, Sucuris ancestrais, *Waso makü*, Trovão, Arco-Íris, inimigos dos *Ayawa* – Preguiça Gigante, Curupira, Gambá, *Sihi*, Harpia etc.-, *Osoyai*, gente estrela, sucuris e onças primigênios, como as onças de água, entre outros) e as categorias gerais de seres (humanos, gente árvore – frutas silvestres, palmeiras –, peixes, animais de caça, lagartas, sapos, insetos, *rĩmüa*, pedras). Nas combinações que se dão entre todos estes componentes, e outros que desconheço, estão as chaves para entender a complexa teoria *makuna* do mundo. Como se pode ver, uma das características desta forma de explicação do mundo é a incomensurabilidade. É tão complexa e difícil como adentrar-se nas propriedades físicas e químicas de átomos,

moléculas e células; por isso, são poucos os xamãs que conseguem abarcar esse conhecimento imenso. Tenho tentado mostrar trechos de umas poucas páginas do livro da vida segundo o que tenho entendido dos Makuna. Vou manter o livro aberto para em seguida apresentar fragmentos que concernem à relação que os humanos têm com os componentes que aqui foram descritos. Meu corpo ainda abriga uma lança dos peixes.

CAPÍTULO 6

PESSOAS DE VERDADE

Nesse tempo, eu tinha uns 27 anos. Um dia, eu e a Silvia Monroy, minha ex-mulher e interlocutora existencial e antropológica permanente, discorríamos sobre o que pensávamos que significava ser homem e ser mulher. Não nos termos de um relacionamento como casal, mas em concepções mais abstratas. Recordo que a gente falava sobre os rituais de passagem e percebíamos que na nossa sociedade nenhum deles marcava uma morte simbólica e uma renascença. Eu dizia, por exemplo, que a pesar de ter servido o serviço militar, onde se passa por processos de formação de um corpo de soldado para a criação de um *habitus* militar ao largo do período como recruta, o término da instrução, marcada por uma cerimônia de juramento para defender à pátria com a própria vida, não operou nenhuma transformação do meu conceito próprio de pessoa. Embora eu saiba que muitos dos meus colegas de batalhão poderiam discordar de mim, o fato de ter aprendido a usar um fuzil, definitivamente, não me fez homem. Então, de repente, eu tive plena consciência de que a minha passagem de adolescente para homem adulto ocorreu na floresta durante minha primeira temporada de campo. Mesmo que a sociedade não nos ofereça a oportunidade de marcar dramaticamente algumas das transformações do nosso ser, a vida mesma pode encarregar-se disso, implacável e inesperadamente. Não tem como fugir. Veio à minha cabeça uma história que apenas foi resenhada em um parágrafo no meu primeiro diário de campo, mas que, ao ser revivida na memória cinco anos depois, evidenciou meu ritual de passagem pessoal.

Uma manhã de novembro de 1995, quando eu estava a quase três meses no campo, Arturo Makuna perguntou para mim se eu o acompanhava até o porto do Miriti-Paraná para entregar um frasco de coca que tinha lhe encomendado um médico que vinha subindo pelo rio. Eu aceitei. A maloca do Arturo ficava a uns quinze minutos do núcleo de Centro Providência, e nela passei a maior parte do tempo dos meus trabalhos de campo de 1995 e 1997. Tinha um lugar plano ao redor da maloca, no qual crescia uma roça nova. Quando este terminava, entrávamos na floresta descendo por um tronco grosso

e cumprido que ia até um riacho onde eu tomava banho todos os dias. Atravessando o riacho, seguia-se um caminho estreito que conduzia à aldeia. Em Centro Providência havia muitas casas nessa época, um grande campo de futebol e uma quadra de basquete, formando em conjunto um espaço grande e aberto. Ainda hoje, após atravessar o campo de futebol chega-se ao caminho que conduz ao porto do Miriti. Este caminho é amplo e muito utilizado, não só porque, nesse tempo tinha muitas roças e capoeiras no entorno imediato da aldeia, senão porque desde o tempo dos primeiros seringueiros serve para conectar o Apaporis com o Mirití e o Japurá. Isto quer dizer que é um dos pontos básicos para interligar algumas aldeias do baixo Apaporis como o povo de La Pedrera, onde se concentra o comércio regional. Depois da zona de roças, o caminho se torna tortuoso, atravessa um bosque alto e alguns riachos que aparecem ao final de colinas íngremes, até chegar de novo a uma parte plana próxima do Mirití. Durante os 7 ou 8 quilômetros de percurso, Arturo ia me mostrando algumas coisas: “dessa colmeia que está aí se tira *werea*”; “nesse buraco vive um diabo”; “essa é uma árvore de seringa e nós usamos as frutas como isca para pescar”; “aqui comeu uma onça. Estes ossos e pelos foram vomitados por uma onça. Deve ter sido ontem”. Chegamos à margem do Mirití um pouco antes do meio dia e nos sentamos à espera do médico.

As horas transcorreram leves, sem maior movimento. Por volta das 5 da tarde, supúnhamos que o médico não ia passar nesse dia, mas decidimos esperar um pouco mais. De pronto, Arturo me perguntou: “Luis, você trouxe lanterna?”. “Não”, respondi, “E você?”. “Também não”, disse, e ficou pensativo. O sol estava caindo e Arturo me disse para eu começar a regressar à aldeia, entretanto, ele visitaria a maloca de sua irmã Isabel, próxima do porto, para pedir uma lanterna e que rapidamente me alcançaria. Também me disse que se chegasse a chover, em uma das primeiras roças que encontraria, tinha um pequeno rancho onde poderia me refugiar e me abrigar. Aceitei a proposta, confiante, pois já tinha feito o caminho outras vezes, uma delas só, mas durante o dia. Entrei na floresta, e foi uma grande surpresa comprovar que o bosque estava muito mais escuro que a margem do rio, ainda clara, pois, como é óbvio, as copas das árvores diminui a intensidade da luz solar. Duvidei por uns segundos, mas pensei que Arturo me alcançaria em dez ou quinze minutos. Caminhei, perdido em alguns pensamentos, e

percebi também que meus óculos para ver de longe não estavam comigo. Até esse momento, nunca me pareceu que a miopia fosse um obstáculo.

Eu estava tranquilo até que me senti observado por todos os ângulos e logo senti um cheiro forte e penetrante; sem dúvida, um cheiro corporal desconhecido que impregnava o espaço. Por minha cabeça não passaram outras opções: um tamanduá, um porco do mato, uma anta; pensei que era uma onça e senti terror. À medida que o medo começava a me paralisar, só a ideia de terminar meus dias devorado por uma onça e sentir a iminência da morte me fez lembrar todas as orações aprendidas em meus anos de colégio com os agostinhos. Rezei mentalmente, como nunca tinha feito, nem sequer nos anos inocentes da infância, e com devoção entregada acelerei o passo. Lembrei-me, já com a noite as costas, que não muito longe dali havia um grande tronco que servia como ponte. Ingênuo, pensei que se me sentasse na metade do tronco ou entrasse na água a onça não me atacaria, e que daria tempo para que Arturo me alcançasse. Então, decidi que ia esperar por ele nesse lugar. Um pouco antes de chegar ao tronco, olhei para o chão e justamente vi os ossos e pelos vomitados que Arturo tinha me mostrado no caminho de ida. Só nesse instante rememorei as excelentes qualidades predatórias das onças, tão eficientes nos ataques aquáticos como subindo nas árvores. Em meio da concentração refinada que gera a luta pela sobrevivência, continuei minha marcha acelerada.

Minhas súplicas pareceram ser escutadas, pois pouco depois começou a chover. De novo, com ingenuidade, pensei que a onça se acovardaria pelo aguaceiro e desistiria de sua perseguição; não porque isto seja certo, ou não, senão porque preferi pensar assim. E me senti muito tranquilo, benzido pelas águas e pela divindade. Comecei a caminhar com calma, entretanto, a chuva ficava mais forte. Já nesse momento, a escuridão se havia apoderado da floresta e, com admiração, descobri que meus olhos tinham se adaptado a ela e eu lograva diferenciar algumas formas grandes, como as árvores, que me permitiam caminhar sem grandes inconvenientes, pois via os contornos do caminho. No entanto, com os minutos, a chuvarada se tornou em tormenta. Fiquei cego quando caiu o primeiro raio e só quem esteve na selva pode saber que lá o trovão alcança uma majestade terrificante, porque se prolonga por muito mais tempo e vem acompanhado por tremor em seu estrondo, como um rugido de onça, que parece produzido por grandes árvores

caindo, uma atrás da outra, como gigantes peças de dominó. Nesse instante não senti tanto medo de morrer fulminado por um raio, já que apesar de sua brutalidade, essa perspectiva era menos indolor e angustiante que as fauces e garras da onça. O que começou a intranquilizar-me foi a cegueira, pois eu só via o caminho quando o brilho dos relâmpagos iluminavam a trilha. A cegas, tropecei em raízes e galhos, me cortei com espinhos, escorreguei na lama, rolei trechos das ladeiras. Caminhar se tornou muito penoso e lento; não houve outra opção que encarar o desafio com afínco e continuar.

Em algum momento a chuva diminuiu e os raios se distanciaram até se tornaram centelhas que iam iluminando meus passos; assim, se alternaram a cegueira com a visão do caminho e isso me permitiu andar pequenos trechos, de memória, quando caía na escuridão. De novo, com tranquilidade segui caminhando com dificuldade, mas com a certeza de que estava próximo de chegar às roças perto da aldeia. Repentinamente, comecei a escutar uns assobios. Pensei que Arturo finalmente se aproximava, mas quando pensei em responder veio a minha cabeça outro fato aterrador. O fato recente de um homem da comunidade ter ser perdido quando saiu para caçar e foi encontrado meio atordoado, dias atrás me contaram sobre a existência de uns espíritos da floresta chamados “assobiadores” que tomavam a forma de uma pessoa conhecida e se aproximavam depois de que um caminhante solitário respondesse aos seus assobios. Estes seres raptam as pessoas para devorá-las e atuam por meio de um encantamento que elimina a vontade e o discernimento. Então, o medo vestiu sua cara mais aterradora, a metafísica, e entrei em pânico. Já não queria mais ser alcançado por Arturo, pois era evidente que o assobiador se aproximaria de mim transformando em meu amigo e era impossível supor qual seria meu fim, posto que me encontrasse frente ao desconhecido. Voltei às orações piedosas, como penitente repetindo ladainhas em uma procissão, tentei acelerar passo com a esperança de chegar às roças que anunciam a proximidade da aldeia, mas estes não apareciam e eu caminhava e caminhava. Foi tanto o pavor que minha torpeza aumentou e continuei resvalando e cortando-me, pois o único que desejava era escapar de qualquer maneira e meu raciocínio estava absolutamente bloqueado. Este medo foi muito mais aterrador para mim do que o que senti da onça. E o que hoje mais me surpreende dele é que quicá a possibilidade de morrer pelas garras de uma onça era muito mais possível que ser raptado por um espírito, contudo, nunca se sabe. Enquanto o

céu ia se abrindo, dando passagem a uma lua crescente que clareou o caminho, comecei a ver as roças e deixei de escutar os assobios.

A luz da lua e a proximidade da aldeia me acalmaram, ainda que meu coração continuasse muito agitado e meu corpo embevecido em adrenalina. Quando cheguei a Centro Providência e vi seu campo aberto, senti paz e segurança. Bastava me aproximar de qualquer casa para pedir uma lanterna e ir até a maloca de Arturo, mas não. Por uma estranha razão, decidi continuar só e as escuras até a maloca. Quando entrei no caminho estreito que conduzia até ela fiquei absolutamente cego, pois a luz da lua não adentrava o bosque e eu já estava sob o efeito de seu esplendor. Andei pela escuridão total, com passos curtos e firmes, tratando de seguir o tortuoso caminho até chegar ao riacho onde eu sempre me banhava. Ali, respirei fundo, me senti vitorioso e forte, entrei completamente vestido no riacho e submergi durante alguns minutos, como esfriando o corpo e desacelerando o espírito, tratando de processar o que havia ocorrido durante as últimas 2 ou 3 horas. Encostei-me dentro da água, a senti correr como um abraço emocionado, recuperei as forças. Limpo do barro e do suor, sai para caminhar os últimos metros do meu périplo. Entrei na maloca, tirei as roupas molhadas e, pouco trêmulo, me agachei ao lado do fogo, em silêncio. Uns 20 minutos depois, Arturo chegou e pergunto com insistência: “Onde está o branco?, onde está o branco?”. Quando lhe disseram que eu estava ao lado do fogo, me disse que ele havia pensado que eu estaria abrigado no rancho na roça, de qualquer forma parecia incrível que eu havia caminhado na escuridão sem que ele tivesse me alcançado. Insistiu que seu passo tinha sido rápido.

Isso não foi uma aventura ou um ato heroico, foi um desafio; considero que esta situação que enfrentei foi uma prova pessoal que me pôs a vida. Um problema real e não um problema de um jovem burguês que sofre por não ter dinheiro suficiente para comprar um disco ou ir a um show de rock, que requeria decisões das quais dependia a responsabilidade da própria sobrevivência. Pode ser que no caminho não houvesse onça nenhuma, nem assobiador, e só interpretei paranoicamente alguns sinais do entorno por projeção dos meus próprios medos atávicos, de meus temores e preconceitos sobre a vida e a floresta, do pavor à solidão, do terror de morrer longe de casa, de sentir a minha fragilidade e irrelevância frente a forças e seres da natureza. Só o fato de sentir a

iminência da morte e lutar por minha vida, tendo que enfrentar e dominar o medo aterrador e paralisante, bem fosse produto da minha cabeça, para depois renascer em meio as águas, me deu força interior para enfrentar outras coisas difíceis após aquele dia. Senti ao mesmo tempo a fragilidade e a força da vida. Isso me amadureceu como homem, me deu consciência sobre os processos vitais e sobre essa mescla de fragilidade e força que nos compõe. O curioso é que só percebi os alcances deste forjar do espírito vários anos mais tarde e definitivamente sei que foi uns dos momentos chave da minha vida, minha iniciação. Os Makuna, a floresta e a antropologia têm me dado privilégios como este e por isso me custa separar o exercício profissional das vivências transformadoras que passei no campo, o antropólogo do homem. Está é a história do meu rito de passagem existencial, de um dos momentos definitivos que me fizeram ser a pessoa que sou hoje, de uma transformação pessoal fundamental. As transformações da pessoa são o centro deste capítulo e por isso vou falar dos processos relativos à formação das pessoas makuna, onde se incluem as explicações fundamentais sobre sua construção, seus componentes e seu funcionamento durante as diferentes etapas do ciclo vital, as profissões sociais, as maneiras como atuam as enfermidades, as concepções de morte, as práticas alimentares e as formas adequadas de conduta; em outras palavras, todo o necessário para ser *masã goro*, pessoas de verdade.

O caminho de água e o canal da vida

Quando estava ajudando a elaborar o plano de manejo ambiental de Puerto Antonio, revi alguns dos papéis da comunidade e encontrei um formulário com uma lista de sintomas e diagnósticos que deve ser preenchido pelo jovem que desempenha a função de secretário dos pajés em cada aldeia depois de que estes realizam alguma cura. Estes formulários são para registrar por escrito o trabalho dos xamãs para que eles possam receber alguma remuneração econômica. Quando as organizações indígenas começaram a receber as transferências do estado, em meados da década de 1990, boa parte do dinheiro era invertida no pagamento dos líderes da organização, professores e promotores de saúde. Com passar dos anos, os pajés reconhecidos pela comunidade reivindicaram ser incluídos dentro dos pagamentos e a partir de então, recebem uma pequena soma anual

por seus labores. Isso também levou a que os cantores-dançarinos fizessem a mesma solicitação. Por isso, atualmente, a maioria especialistas rituais recebem dinheiro por desempenhar as atividades tradicionais.

É claro que a lista de sintomas foi feita de maneira discutida e se chegou a um consenso entre os pajés e hoje se aplica em todas as aldeias do Pirá. Dentro da lista de sintomas estão: dificuldade para respirar (*üsi bogurise*), inchaços e abcessos (*mihirise*), febre (*yarise*), vômito (*müñori*), dor de estômago (*heraga hüni*), enjoos (*mekürise*), dor de cabeça (*rihoga hüni*), brotoeja (*wäkĩrĩsẽ*), dor nos olhos (*kahea hüni*), dor de ouvido (*gãmõrõ hüni*), palidez (*yühü karorise*), debilidade (*gaha huare*), dor nas costas (*süko tadi*), conjuntivite (*kahea sümĩ*), febre e calafrios (*üsarise*), gastrites e gases (*ñēmẽ hiarise*), hemorragia vaginal (*rõmia ñarise*) e tosse (*sodirise*). Uma vez indicados os sintomas, logo aparece a lista de diagnóstico das enfermidades. Estas são: gripe (*ẽhõ*), desnutrição (*wisire*), lanças e flechas (*ñoseri*), abcesso (*mihirise*), sarna (*büküra*), engasgo com espinha de peixe (*gãgãre*), dor nos olhos (*kahea hüni*), diarreia (*hãkũãri*), feridas na boca (*rise kami*), golpe recebido pela queda de uma árvore ou galho enquanto ela é derrubada para uma roça (*tani oka*), picada de cobra (*aña oka*, *aña kunire*), furar o pé com um tronco (*hudi oka*), hérnia umbilical (*wai hotoa*), malária (*ñoori*), inundação ou ataque de *sõrĩ*¹ (*sórĩ oka*), sarampo (*buruari*), catapora (*kara buruari*), engordurar durante a gravidez (*roka rohorise*, *üküre*), picada de insetos (*toa ekore*), feridas nos seios (*õhẽã kami*) e dificuldades de parto (*ria hosare*).

Os formulários têm uma utilidade adicional, porque servem para constatar que se realizou o tratamento tradicional nos casos em que as pessoas estão muito graves e devem ser remitidas a Mitú para serem atendidas no hospital, ou mesmo em Bogotá, dependendo da gravidade da situação ou se é para alguma cirurgia. Digamos que os formulários servem para harmonizar o sistema de saúde indígena com o sistema obrigatório de saúde colombiano nesses casos especiais, uma vez que o estado é quem paga os deslocamentos e tratamentos externos por meio das secretarias de saúde dos departamentos. É evidente que os tratamentos hospitalares dos brancos podem servir como complemento às curas

¹ *Sõrĩ* é um ser mítico que produz inundações repentinas (ver Århem et. al 2004: 518-521), e atua por meio dos *sõrĩ yai* (onças da inundação) ou *ide yaia* (onças da água).

xamânicas, embora muitas vezes seja resultado do fato de que a pessoa pode ter uma doença grave originada por qualquer coisa relacionada com os brancos (mercadorias, por exemplo), o qual se sabe quando o tratamento tradicional seguiu todos seus passos sem chegar a uma melhora do paciente.

Da mesma forma como acontece entre nós quando um paciente vai de médico em médico, de especialista em especialista, de exame em exame, sem encontrar um diagnóstico definitivo, um tratamento eficaz ou a cura de uma doença, há casos em que os Makuna dizem que lhe mandaram curar com tal pajé, com tal outro e com tal outro, mas que “a doença não obedeceu”. Em grande medida, isto é resultado do método de cura, porque este segue certos passos de acordo com a maneira como estão hierarquizadas as doenças; além disso, os Makuna quase nunca usam plantas como remédios (só vi uma vez o uso de uma casca em efusão para parar a diarreia de um bebê), mas sim sopros xamânicos sobre certas substâncias. A possibilidade inicial e menos grave é a de que algum dos componentes da época tenha produzido a doença. Nesse caso, enquanto assopra em uma cuia, o pajé faz um caminho de cura relacionado com os lugares do grupo ao que pertence o paciente, depois faz uma pausa para que o paciente beba a água, cheire o incenso ou se unte a urtiga sobre a qual o xamã está soprando. Depois, o pajé volta a soprar a substância e faz um caminho no qual nomeia os lugares de seu próprio grupo. Quando termina, faz que o paciente beba, cheire ou se unte o que restou da substância que o xamã está soprando. Se a doença não aliviar, é solicitada novamente uma cura dias depois. Nesta se faz outro caminho de cura, pois a enfermidade pode ser produto de “pagamento de comida” (*bare waha*), o qual causa *wisire* (desnutrição) e é proveniente de comer algo indevido ou sem curar. Nesse caso, o pajé olha o que o paciente comeu, por exemplo, peixe com ferrão, de escamas, de couro, ou se era assado ou moqueado. Se não tiver solução, em uma cura posterior, pensa-se que o paciente comeu algo de algum lugar sagrado e se deve fazer o caminho de *wai huna* (“lugares onde os peixes causam dor”). Se de novo não funcionar, já é algo bastante grave e deve recorrer a um pajé mais poderoso, um *kũmu*, pois pode tratar-se de uma “doença do mundo” (*ũmũari gaye*), na qual se faz um caminho de cura muito mais completo, revisando minuciosamente seres e lugares de onde pode provir a enfermidade. Se não houve alívio, então se pensa que a doença é resultado de *rohor*, maldição de algum pajé.

Nesse caso, um *yai* (pajé sugador de doenças) deve sacar a enfermidade sob a supervisão do *kũmu* para que este identifique o pajé agressor e decida o que fazer. Nesses casos, o *yai* pode extrair tabaco em pó ou de fumo, uma borboleta ou algum tipo de pó no corpo do paciente. O *kũmu* pode decidir se queima a enfermidade, ou a coloca em alguma parte do cosmo, ou se a devolve ao agressor. Se ocorre este último, o agressor adocece e lhe manda curar ao *kũmu*, quem o aconselha para que não volte a fazer maldições e o ameaça de morte se chegar a repeti-las. Quando o pajé agressor é jovem, geralmente obedece, mas quando é velho, pode dar início a uma guerra de Pensamento com o *kũmu*, o qual é uma forma de medir o poder de ambos.

Os sintomas das doenças são ocasionados pela ação dos componentes dos seres, dos lugares e das épocas. Os menos graves, porém, mais comuns são: dor de cabeça, diarreia, vômito, enjôo, fraqueza e dores no corpo, os quais podem ser produzidos por componentes como cores, pinturas, cocares de penas ou pés de pimenta, enquanto que os sintomas mais graves que produzem *ñõsêrĩ* (ferrões) ou *kami* (chagas) são gerados pelas lanças e flechas ou pela ação deliberada de algum ser. Estes últimos tipos de enfermidades atacam as partes mais profundas do ser, enquanto as primeiras são, digamos, mas superficiais. Porém, nem todas as lanças e flechas produzem estas doenças graves, pois isso depende de sua origem. No meu caso pessoal, os xamãs dizem que tenho *wai masã bisú oka* (palavra da lança da gente peixe), um tipo de lança de comida (*baré bisú*), a qual produz cálculo renal e foi causada pela ingestão de alimentos sem cura nas minhas primeiras temporadas de trabalho de campo. Não é uma doença grave, mas sim incômoda, que só pode se curada com outras quatro sessões de extração de enfermidades com um *yai*, já que ao passar do tempo ela se enraizou em meu corpo sem que chegue a ser mortal.

Há outros tipos de doenças muito mais perigosas, as quais podem produzir a morte como *waha bosare* (morte por pagamento) e *yai oka* (palavra de onça). *Waha bosare* ocorre quando um caçador mata alguma caça em uma maloca de animais sem negociação xamânica prévia ou quando um pajé rouba algum poder daqueles lugares sagrados sem dar nada em troca, motivo pelo qual deve dar uma vida humana como pagamento depois da queixa do espírito dono do lugar. *Yai oka* sucede quando o corpo

acumula muita gordura (*üyészãhãri*), o qual desencadeia o ataque invisível dos *ümüari yaia* (onças do mundo), que podem ser distintos tipos de seres, onças de jurupari ou onças d'água, as quais devoram as pessoas em Pensamento e as levam a uma morte repentina e fulminante por algum motivo aparentemente simples, como cortar o pé com um pedaço de pau.

A maneira como atuam os componentes que produzem as enfermidades pertencem à relação entre a forma como está constituído o corpo humano e o cumprimento das restrições alimentares e rituais para seu cuidado. Em um sentido amplo, o que deve ser cuidado é o *ketioka* depositado em uma pessoa desde seu nascimento. O crescimento e a maturidade fisiológica, a aprendizagem e a consolidação do conhecimento estão imbricadas, razão pela qual a manutenção de uma boa saúde e evitar as enfermidades são pontos fundamentais. Como é lógico, os componentes que produzem doenças não só atacam a dimensão material do corpo mas também se dirigem principalmente a suas partes invisíveis. Como no caso Makuna não é satisfatório falar de corpo e alma, não só para não reproduzir dicotomias herdadas, prefiro usar a palavra pessoa para me referir em conjunto às dimensões simultâneas que constituem os seres humanos. A dimensão material e visível da pessoa, ou seja, algo semelhante ao que nós chamamos corpo, se denomina *rühü*. Este permite caminhar, trabalhar e fazer qualquer tipo de atividades, é um meio de ação. As partes do corpo se encontram encaixadas por meio das articulações a partir dos pés e os órgãos internos são *üsi oka* (ver Quadro14). No Pensamento (*ketioka*), as partes invisíveis da pessoa remetem a dois conceitos muito abstratos que evocam uma totalidade: *kanama* (“canal da vida”) e *ide ma* (caminho de água). Assim, *rühü*, *kanama* e *ide ma* são os conceitos usados para referir-se aos estados de existência simultâneos dos seres humanos e a sua corporalidade.

Estas três dimensões estão unidas por meio de vários componentes específicos. Os Makuna afirmam que as pessoas humanas estão compostas de *tüōmarise* (inteligência), *üsi* (ar, sopro vital, respiração, alma, espírito), *hoatuti* (defesa interna), *künigaye* (defesa externa), *gãmōwitō* (pele ou camisa de algodão que reveste os ouvidos e permite “gravar” o conhecimento), *ketioka* (Pensamento), *kahea maküri* (vista), *rí* (carne), *rì* (sangue), *wiro* (pele), *gõã* (ossos) e *gõã badi* (“massa dos ossos”, tutano). Além disso, ser uma

Quadro 14

Partes do corpo humano

Pés	<i>gübo</i>	Pescoço, garganta	<i>ãmuma</i>
Dedos dos pés	<i>gübo wãsoãrĩ</i>	Pomo de Adão	<i>amükatütia</i>
Unhas	<i>gübowe</i>	Queijo	<i>okaga</i>
Veias dos pés	<i>gübo wamarĩ</i>	Boca	<i>rise</i>
Calcanhar	<i>gübo üsiga</i>	Dente	<i>gühi</i>
Tornozelo	<i>gübo tĩgã</i>	Molar	<i>baga</i>
Canela	<i>ñikügü</i>	Língua	<i>ñemerõ</i>
Tíbia	<i>ñikügü gõã</i>	Nariz	<i>ĩguẽã</i>
Gêmeos	<i>ñikügüriga</i>	Fossas nasais	<i>ĩguẽã gohe</i>
Joelho	<i>riho münia, rodo</i>	Bochechas	<i>wayuga</i>
Rótula	<i>riho münia büado</i>	Maça do rosto	<i>wayubuga</i>
Joelho por detrás	<i>ñikü hedoroka</i>	Olhos	<i>kahea</i>
Virilha	<i>wadero hüdo</i>	Pestanas	<i>kahea hoa</i>
Coxa	<i>sagaro</i>	Sobrancelha	<i>kaheatü gümü</i>
Quadril	<i>sagaro hüdo</i>	Globo ocular	<i>kahea ahega</i>
Nádegas	<i>hĩkõgã</i>	Orelhas	<i>gãmorõ</i>
Pênis	<i>pĩ (eufemismo)</i>	Ouvido	<i>gãmo gohe</i>
Testículos	<i>waheria</i>	Costa	<i>gãkõhoe</i>
Escroto	<i>waheria bahu</i>	Testa	<i>rioweka</i>
Vagina	<i>taa (eufemismo)</i>	Cabeça	<i>rihoga</i>
Clitóris	<i>taa</i>	Cabelo	<i>hoa</i>
Cintura	<i>hĩkõ kũmurõ</i>		
Umbigo	<i>sõmügã</i>	Órgãos e fluidos corporais	
Ventre	<i>heraga wiro</i>	Cérebro	<i>riho badi</i>
Diafragma	<i>üsi</i>	Esôfago	<i>ãküyurama</i>
Peito	<i>kotiga</i>	Estômago	<i>güda bahu, heraga</i>
Seios e mamas	<i>õhẽã</i>	Tripas	<i>güda misĩ</i>
Coluna e vértebras	<i>süko</i>	Coração	<i>ügüamü</i>
Costelas	<i>warübü</i>	Pulmão	<i>wakü</i>
Costelas por detrás	<i>warübü torea</i>	Fígado	<i>ñemeriti</i>
Omoplata	<i>siohõrõ</i>	Rins	<i>kõmerete</i>
Ombro	<i>rika hüdo</i>	Baço	<i>kãneã hãĩ</i>
Clavícula	<i>gagõã</i>	Bexiga	<i>gõnegã</i>
Antebraço	<i>rika</i>	Lágrimas	<i>yago ide</i>
Cotovelo	<i>sãrikã</i>	Saliva	<i>go ide</i>
Braço	<i>rika hãĩ</i>	Muco	<i>ĩguẽã badi</i>
Veias dos braços	<i>rikawa</i>	Cera de ouvido	<i>gãmo gohe badi</i>
Mão	<i>ãmo</i>	Leite materno	<i>õhẽgõã</i>
Munheca	<i>ãmohãma</i>	Urina	<i>gõne</i>
Palma da mão	<i>ãmokotiro</i>	Fezes	<i>güda</i>
Dedos	<i>ãmowãsoãrĩ</i>	Menstruação	<i>bedi</i>
Unhas	<i>ãmowe</i>	Sêmen	<i>rĩã</i>
Veias da mão	<i>ãmowa</i>	Sangue	<i>rí</i>
Nuca	<i>ãmututu</i>		

pessoa verdadeira (*masã goro*) também implica a aprendizagem e a prática de certas condutas sociais adequadas, aprendidas mediante conselhos e dietas. O processo para converter-se em pessoa de verdade se inicia no parto e termina ao completar-se a aprendizagem de uma profissão social. Esse longo processo envolve o trabalho xamânico e ritual durante diferentes etapas da vida. A carne, o sangue, a pele, os ossos e o tutano são os componentes materiais e visíveis do corpo. Estes estão associados a diferentes substâncias: o tutano é amido de tabaco, o sangue é carajurú (pintura vermelha), a pele é folha seca de tabaco enrolada, como para fumar. Os componentes invisíveis também estão associados a substâncias como pintura negra (*we*), carajurú, incensos, coca, tabaco, ayahuasca, frutas cultivadas e aos objetos próprios de cada profissão social, como explicarei adiante.

A pessoa em sua totalidade tem outras características e está referenciada espacialmente tal como o cosmos. A vida e a morte simulam o percurso diário do sol. Assim como o sol sai todos os dias pelo oriente, onde fica *ide sohe* (porta d'água) no começo do mundo, percorre o rio de leite – eixo aquático primordial – durante o dia, e se oculta pela porta do ocidente para atravessar *Wamü riaka* (rio de umarí), o rio do submundo, durante a noite para retornar a *ide sohe* no seguinte amanhecer, toda pessoa se origina na porta d'água e se vai transformando em humano ao percorrer xamânicamente o Apaporis durante seu nascimento, antes que a cura desemboque a outros rios, ao morrer vai para a maloca dos mortos (*bohori masã wi*) no submundo e uma parte de seu ser regressa à casa de nascimento do grupo. Esta comparação não deve ser entendida com um tipo de reencarnação, mas sim como a fusão do espaço-tempo para referir-se ao fluxo contínuo da vida-morte na experiência humana como totalidade, como algo cíclico e interminável como o percurso solar. Este tipo de analogias, e não correspondências literais, pode ser vista em outros aspectos. As portas do oriente e do ocidente se correspondem com as cachoeiras *Yuisi* (La Libertad) e *Hasa hüdiro* (Jirijirimo) no Apaporis, quando se faz referência ao nível cósmico que ocupam os Makuna. *Yuisi* é concebida como a porta d'água e Jirijirimo como a porta do ocidente. A pessoa humana e o universo têm uma mesma orientação geográfica: os pés são concebidos como a cepa (*hüdo*), tal como a porta d'água ao leste e a cabeça como a ponta (*gaha*), tal como a porta do ocidente pelo qual se põe o sol ao entardecer. A semelhança do eixo aquático

primordial, a cepa e a ponta da pessoa estão conectadas por um canal ou caminho denominado *kanama*, o qual pode ser traduzido como “canal ou caminho da vida”.

Kanama também pode ser traduzido mais literalmente como “caminho da fruta *kana*”² ou “caminho da mamãe” (*kana* é o vocativo para mãe, *hakó*) e que, nesse sentido, se associa as vezes com o umbigo e cordão umbilical. *Kanama* é a parte mais profunda do ser, e por isso, é o elemento que vincula uma pessoa com tudo o que é bom para ela; no ritual de cura se denomina *sahari kanama* (canal da vida do bem-estar). O *kanama* se constrói durante a cura do nascimento com o incenso *ẽõgũhe* ou o incenso *ideri*, ambos resinas vegetais, e deve manter-se limpo para que o conhecimento e poder da pessoa funcionem de maneira adequada. Quando se come comidas proibidas o *kanama* se suja, o que afeta o Pensamento das pessoas. Durante a infância, as enfermidades as quais chegam até o *kanama* são mais fáceis de curar do que na idade adulta, porque na idade adulta as pessoas já têm conhecimentos de sua profissão, por este motivo, as doenças mais graves impedem a aprendizagem e o exercício pleno do seu conhecimento e do seu poder. Mas em um sentido mais profundo, *kanama* está fazendo referência a *ide ma* (caminho de água) um conceito de território mais abstrato, ou se preferir-se a leitura xamânica do mesmo, a vinculação do território próprio do grupo com os sentimentos mais forte de pertencimento tanto ao grupo quanto ao território e as veias do corpo. Como já expliquei no Capítulo 4, existe o *ide ma* do jurupari no igarapé *hotaseña* (Anzol) que deságua no igarapé *Suaña* (Vermelho), *ide ma* do clã *Tabotihehea* do qual depende a vitalidade de todos os *ide masã*, o que por sua vez entrega suas águas ao igarapé Toaka, *ide ma* dos *Wiyua* e *Sairã*, os outros clãs da Gente de Água. No caso de uma pessoa, o fato de ter como componente profundo o *ide ma* é equivalente a pertencer a um grupo e território específicos, ou seja, é a conexão íntima de um indivíduo com a identidade de seu grupo e com seu espaço vital. *Ide ma* é o sangue que corre pelo corpo, é a água do próprio território, é a conexão entre o espaço, a noção de pessoa e a vitalidade do grupo.

² *Kana* (*sabicea amazonensis*) é uma fruta silvestre cujo arbusto cresce nas capoeiras. De acordo com a história da criação, foi a primeira fruta criada por *Kirükühino* e por ela se começa a cura das frutas silvestres. Segundo c. Hugh-Jones (1979), os Barasana usam esta fruta durante a cura do nascimento e está associada à abertura da experiência visual do bebê. Ao mesmo tempo *kana* está relacionada com *ĩsũ* (*ĩsi* em barasana), em suas acepções de alma e coração, pelo qual *kanama* é um “caminho doador de vida” que evoca a analogia entre a viagem das *sucuris* ancestrais pelo sistema hidrográfico e o cordão umbilical do neonato.

Para que as pessoas tenham boa saúde é indispensável que tudo funcione bem com seu *ide ma*, o qual se constrói durante a cura do nascimento com carajurú, pois do contrário pode ser geradas doenças. Tanto *kanama* como *ide ma* são as partes mais profundas da pessoa e ambos são conceitos xamânicos muito abstratos que fazem referência à inseparabilidade dos componentes visíveis e invisíveis da pessoa, evocam um ser omnímodo, à pessoa em todas as suas dimensões e a uma conexão íntima com o território, já que na língua makuna se usam expressões como *ide mari* para dizer que uma pessoa está saudável, *ide mari kati* para falar de boa saúde, e *ide mari manirise* para referir-se a uma pessoa débil e amarela.

A estrutura do cosmos, do território, da maloca e da pessoa tem as mesmas referências geográfico-espaciais e conceituais. São estruturas análogas e fractais³. Todas elas se correspondem também com os movimentos da criação do mundo, quando os demiurgos *Ayawa* percorriam o eixo aquático primordial, desde *Yuisi*, para criar todos os lugares usando o jurupari. Isto significa que o cosmos se construiu ao longo do eixo oriente-ocidente, tal como o *kanama* e o *ide ma* das pessoas se constroem desde os pés até a cabeça; por isso, as narrativas de origem da linguagem de cura codificam a história e poderes do espaço e do macro-território, assim como contém o conhecimento dos lugares para a construção xamânica das pessoas segundo suas profissões sociais. De maneira análoga à noção de espaço como um cipó de ayahuasca, os conceitos *ide ma* e *kanma* demonstram que assim como os rios estão conectados por cipós de ayahuasca, as pessoas estão ligadas a seu *ide ma*, como se tivessem um cordão umbilical conectado a este. Vale a pena recordar que uma das acepções de *kanama* tem haver com o cordão umbilical (lembramos que o cordão umbilical do jurupari primordial era um cipó de ayahuasca). Por meio desta conexão, as pessoas estão referenciadas e ligadas ao seu território: nas águas de seu *ide ma*, as pessoas vão se banhar, vão se alimentar, vão ser fortes, vão vomitar água para ser saudáveis. Assim como as águas do território devem fluir bem, a circulação do sangue das pessoas, suas vias urinárias e digestivas também devem fazê-lo. Quando se usa timbó para a pesca é necessário curar o veneno para que as águas dos rios do território se convertam em leite materno e não afetem a saúde das

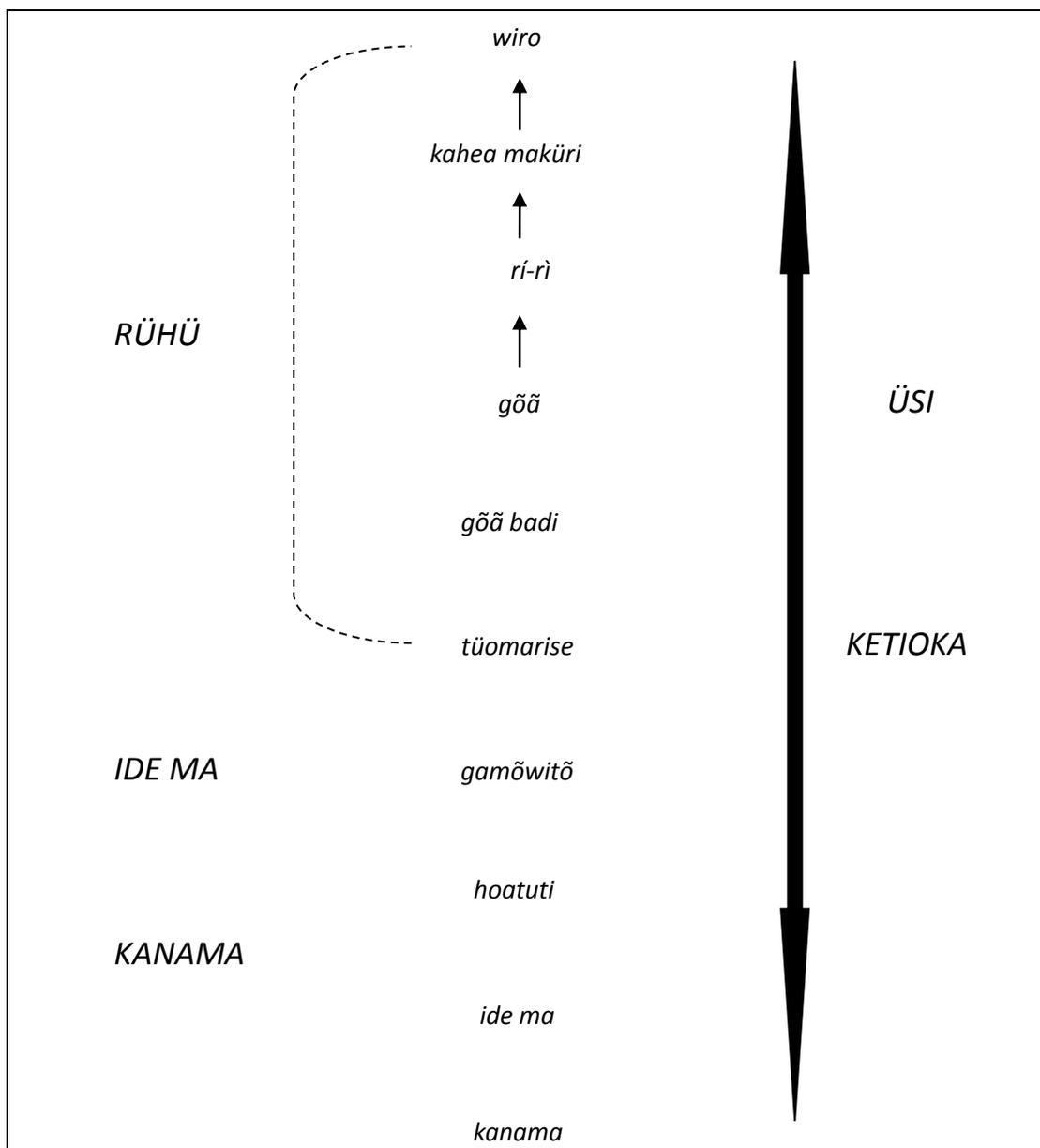
³ Sobre as propriedades fractais da pessoa, ver Strathern (2006 [1988]), Wagner (1991), Kelly (2001).

pessoas. Isso se chama *õhẽgõã kanama* (canal da vida de leite materno); assim, se o *ide ma* do grupo está bem, as pessoas e seu funcionamento fisiológico também estão.

Os outros componentes da pessoa estão em cima de *kanama* e *ide ma*. Assim, *hoatuti* corresponde a uma série de quatro camisas, peles ou capas sobrepostas que têm como função proteger as pessoas das doenças. As capas de *hoatuti* estão relacionadas com os objetos próprios da profissão da pessoa e com substâncias protetoras como a pintura *we*, como explicarei adiante. Também há outra camisa ou pele chamada *gãmõwitõ* (algodão dos ouvidos) que está relacionada com a capacidade de aprendizagem, principalmente com a de memorizar auditivamente o conhecimento. Diz-se que o *gamõwitõ* também dá a capacidade de discernir e interpretar o conhecimento. Sobre estas capas se encontra *rühü*, a materialidade ou corporalidade das pessoas (ver Quando 15). O princípio vital *üsi* e o *ketioka* estão dispersos por todas estas capas, mas sua fonte se encontra localizada em *kanama* e *ide ma*. A proteção exterior da pessoa se chama *künigaye* e não está dentro de nenhum dos outros componentes, já que *künigaye* é tudo aquilo que está relacionado à pessoa para protegê-la das enfermidades. Por exemplo, quando um caçador está no mato, o cachorro que o acompanha é *künigaye*, ou quando um xamã está curando, os espíritos onças de seu colar são *künigaye*. As articulações, as pontas das mãos e dos pés e axilas são *keari masã soheri* (porta de cura das pessoas), que é por onde saem todos os componentes negativos dos alimentos, já que o funcionamento fisiológico está relacionado com a entrada e saída de substâncias que circulam entre as diferentes partes do corpo (S. Hugh-Jones 2001, disse que estas partes são tubos), e que passam de um lado a outro como entre os buracos de um balaio. A ideia é que só se coma alimentos sem componentes *hünirise*, e por isso é que a comida se transforma em frutas cultivadas ou produtos elaborados de mandioca pelo xamanismo.

Quadro 15

Os componentes da pessoa



Como expliquei no capítulo anterior, a ideia de vitalidade ou *üsi oka* (palavra de vida) é a relação positiva existente entre substâncias, objetos, lugares, tempo e origem; por ele, as substâncias e objetos associados à *kanama*, *ide ma* e *hoatuti* são *üsi oka* das pessoas. Porém, existe a inversão da mesma relação, a qual se chama *moahiore*,

“transmitir por contato”, e que é um conceito chave para entender a teoria makuna do funcionamento fisiológico e da ação das doenças. A forma mais leve de enfermidade por *moahiore* ocorre quando uma pessoa que acaba de comer um alimento proibido para outra pessoa, toca o beiju ou a cuia para beber sem ter lavado as mãos. Os objetos ficam impregnados dos componentes da comida e se transmitem quando a outra pessoa entre em contato com eles. Por este motivo, uma das regras de etiqueta principais da vida cotidiana é não tocar as coisas de uso geral sem lavar as mãos depois de ter comido algo potencialmente proibido na dieta dos outros, pois os componentes *hünirise* da comida entram por contato direto nas capas de *hoatuti* ou no *gãmōwitō* e as cobrem de gordura (*üyēsāhāri*), fechando “as portas de cura” e impedindo a eliminação dos componentes *hünirise*. A gordura, especialmente, pode chegar ao *kanama*, o que é considerado uma doença bastante grave. O contato com esses elementos debilita as capas de *hoatuti* ou *gãmōwitō* e faz com que na dimensão de *ketioka* adquiram o aspecto da comida proibida. Ao se tornar visíveis, as pessoas podem sofrer o ataque de um ser que se alimenta de tal comida. Por exemplo, há épocas em que é proibido comer formigas tostadas. Se alguém o faz, suas capas de *hoatuti* deixam de ser invisíveis no Pensamento e para os outros seres parece que a pessoa carrega um balaio de formigas tostadas. Essa comida é bastante apetitosa para certas cobras, as quais vão picar a pessoa com a intenção de tira-lhe o balaio de formigas, porque elas se deparam de repente com sua comida. Então, para curar uma picada de cobra não só é preciso fazer o procedimento para aliviar a picada em si, mas também reconstruir a capa *hoatuti* afetada ou limpar e trocar a camisa de *gãmōwitō*, pois do contrário a pessoa continuará carregando um balaio de formiga tostadas no Pensamento e estará exposta perigosamente. Algo similar ocorre quando se comem alimentos assados (*soere*), fritos (*gaterere*) ou moqueados (*asü*), pois a pessoa adquire o cheiro e o sabor dos alimentos dados pelo processo de cozimento; nesses casos, a pessoa começa a enviar seu *üsi*, seu princípio vital, a algum dos fogões dos pontos cardiais, onde começa a ser moqueada ou assada, soltando a gordura (*üyēsāhāri*) que atrai os *ümüari yaia* (onças do mundo), os quais podem devorar a pessoa em Pensamento.

Transmitir por contato é o mecanismo principal pelo qual atuam as doenças. *Moahire* é outro dos conceitos fundamentais da teoria makuna do mundo, já que permite a transmissão dos componentes de um ser a outro. Quando qualquer animal se alimenta

de outro ou de uma planta adquire os componentes de sua comida, mas isso não afeta a quem os come porque os animais não necessitam curar seus alimentos. Quando se pesca com isca, a isca e o anzol se transmitem ao peixe que vai ser comido, e por isso, para que uma pessoa possa alimentar-se com segurança deve curar o peixe, a isca e o anzol. Quando um homem derruba árvores, o látex e os cheiros grudam em seus componentes e podem adoecê-lo. Quando uma mulher está na roça, o contato com o sol vai transmiti-la seus elementos e ela pode sofrer dor de cabeça. Quando um pajé cura uma enfermidade grave ou uma picada de cobra deve fazer a mesma dieta do paciente, pois do contrário, pode aumentar a dor e a gravidade da enfermidade para a outra pessoa. Tudo funciona sob a mesma lógica. Então, *moahire* é uma relação que se da por contato entre os seres e implica a transmissão de componentes *hüinirise*. No lado oposto está *üsi oka* que é a mesma relação de transmissão por contato, mas especificamente da vitalidade e bem-estar.

Como os componentes *hüinirise* são os responsáveis pelas doenças, as pessoas devem estar bem protegidas para não receber estes elementos. Isto significa que as pessoas devem ser invisíveis para os demais seres, principalmente em *ketioka*. Esta invisibilidade se adquire pelas curas protetoras dos xamãs sobre *we*, pintura negra, e por cumprir as dietas e outras restrições de comportamento, como o não sair da maloca durante a menstruação. Na dimensão do Pensamento, *kanama* e *ide ma* das pessoas são fileiras de bancos associados a diferentes substâncias e elementos, como explicarei mais adiante, e esses bancos são invisíveis. Quando se perde a invisibilidade se abre a possibilidade de ficar doente ou de ser atacado por qualquer ser. Assim, como há doenças por contato, outras provêm da intenção específica de algum ser, como algum dono de lugar sagrado, e outras quando no Pensamento se abre inesperadamente uma fissura em qualquer lugar da terra (algo que recorda os buracos da minhoca da física quântica) da qual sai um animal, como um grilo ou uma aranha, por exemplo, que olha uma pessoa e lhe transmite seus componentes.

A teoria makuna sobre fisiologia está ancorada no funcionamento de *ketioka*. Isto significa que os processos respiratórios, circulatórios e digestivos são explicados a partir dos conceitos do Pensamento e estão associados às substâncias e aos lugares. Por

exemplo, sangue, carajurú e *ide ma* estão associados e são uma única coisa, mas que se manifesta de formas diferentes. Quando o sangue fica sujo pelo consumo de comidas proibidas, as pessoas engordam, para curá-las, é soprado o carajurú e são mencionados os lugares relacionados com a boa circulação das águas. Os processos fisiológicos nunca estão limitados ao funcionamento orgânico e biológico do corpo, pois o que faz funcionar as coisas é a relação entre pessoas, substâncias e lugares. Isto significa que as substâncias e os lugares fazem parte constitutiva das pessoas e estão dentro delas, assim como as pessoas estão nas substâncias e nos lugares. Isto se torna mais complexo quando as pessoas têm suas profissões sociais, pois os objetos associados à profissão e aos lugares se incorporam à pessoa. Digamos que o Pensamento se corporifica na pessoa, nos objetos, nas substâncias e nos lugares. E este é um processo de construção xamânica que explicarei em continuação.

Nas malocas do despertar: gestação e nascimento

Um dos objetivos principais de minha última temporada de campo era trabalhar a cura do nascimento das crianças para analisar a relação entre formação da pessoa e os lugares sagrados. Rapidamente, percebi que tocar nesses assuntos era estar frente a uma fronteira intransponível, no limite do conhecível. Para este tema não há uma história ou uma narrativa que explique o processo, pois é um procedimento xamânico que torna humano um bebê. É *ketioka* puro e quem pergunta é alguém que quer aprender a fazer o procedimento, por isso, várias vezes tive que calar e baixar a cabeça enquanto me reprendiam porque esse não é conhecimento para um branco. Só o seria, se esse branco quisesse roubar o conhecimento ou se ficasse vivendo com eles para sempre. É uma espécie de zombaria, uma afronta. Ainda assim, me deram algumas explicações gerais sobre o assunto que corrigiram alguns dos meus pensamentos anteriores sobre o tema e só para satisfazer minha curiosidade com o compromisso de não entrar em detalhes. Desapontado, deixei de perguntar sobre o assunto e me conformei com o que descreverei nos próximos parágrafos. Contudo, o estar lá permitiu observar coisas que nunca havia visto, pois tive a oportunidade de acompanhar a última etapa da gravidez de Fabiola, a esposa de Maximiliano, o nascimento de Elio, a *couvade* e a própria cura de nascimento

feita por Antonio Makuna. Com isso, consegui esclarecer as etapas do processo, colaborei com maior intensidade em algumas tarefas de manutenção e assumi brevemente algumas responsabilidades menores da maloca durante a *couvade*, pois estávamos praticamente sozinhos e contávamos unicamente com a ajuda de César, um jovem karapana da aldeia, o qual ajudou a pescar, cozinhar e preparar coca em meio às restrições dos pais e da minha falta de traquejo.

No Pensamento, a maturidade sexual masculina e feminina se entende como o florescimento de uma planta de tabaco (*muno rüküi*) e uma planta de cabaça (*tugakoa*), respectivamente. Uma mulher fica grávida quando está cheia de sêmen, processo que se entende como a chegada de uma semente de tabaco (se é um menino) que se aloja no lado direito do útero, ou de uma semente de cabaça (se é uma menina) que germina na parte esquerda do útero. As mulheres são *ümiari rihĩ kumurõ* (banco de nascimento do mundo) e seu útero pode ter a forma de uma cuia ou cabaça circular para coca ou cabaça em forma de coração para qualquer bebida: se é a cuia de coca, a mulher terá um varão, do contrário terá uma menina. Por isso, um xamã pode trocar a forma das cuias de acordo com o desejo dos pais ou mesmo do xamã. Essa possibilidade de influir na escolha do sexo fez com que o tema da fertilidade feminina seja um dos campos privilegiados para as maldições xamânicas e as relações políticas entre grupos e clãs, pois por vinganças, guerras de Pensamento ou planejamento de futuros casamentos, um xamã pode esterilizar as mulheres de um determinado grupo ou fazer com que deem a luz unicamente a meninas. Isso pode levar à extinção de um grupo ou clã, ou a sujeitar sua fecundidade a outro grupo, o qual pode dispor, em certa medida, da descendência feminina dos afetados para manipular negociações de intercâmbio de mulheres, favoráveis ao seu grupo local, por exemplo (Cayón 2004a, 2004b).

A teoria mais difundida sobre a gestação é que o sêmen forma os ossos do bebê e o sangue menstrual, que não escorreu neste período, forma a carne do feto, pois as mulheres quando descobrem sua gravidez usam a expressão *bedi raka ruheayo*, “com a menstruação está formando a criatura” (Mahecha 2004: 172). As cópulas contínuas durante a gestação proporciona o sêmen que vai formar as características físicas do bebê,

ao tempo que vai contribuir na produção de leite materno (S. Hugh-Jones 1995)⁴. Por isso é comum escutar piadas entres homens quando o futuro pai escuta de seus companheiros comentários burlescos, mas que são injuriosos para as mulheres, como “eu fiz a orelhinha de seu bebê”. Para os Makuna, gerar filhos não é só questão dos pais, pois o *ria*⁵ *gu* (o que da vida às crianças) ou o xamã de cura do nascimento intervêm de maneira decisiva durante o processo, e em especial, durante o parto e nos dias seguintes porque é aquele que torna humano o recém nascido.

Durante a gravidez, a mulher manda curar a comida várias vezes para que o consumo de alimentos não prejudique o feto. Nessas curas, o xamã também vai acondicionando a mulher para que produza leite em abundância e relaciona seu funcionamento fisiológico e sua *kanama* com o *ðhẽgõã riaka* (rio de leite), para que o leite corra como as águas desse rio, e sua vagina com *Ide sohe*, a porta d’água. Também me disseram que a mulher tem como umas mangueiras que o xamã conecta a suas mamas e desconecta quando deixa de amamentar. A gravidez é um período em que a mulher deve ter muitíssimos cuidados, não só com a alimentação, já que deve manter certas posturas corporais adequadas e deve evitar certo tipo de comportamentos para não ter complicações durante o parto ou na formação do bebê, já que pelos princípios de funcionamento de *moahiore* podem ocorrer muitas coisas com a mãe e o feto. Por exemplo, a mãe não deve sentar-se sobre pedras para que seu filho não nasça sem ânus; não deve comer nada que tenha sido caçado com a ajuda de cachorro porque o bebê pode ficar preso no momento de nascer; não pode misturar peixe, inhambu e rã na mesma panela porque pode ter gêmeos; não deve tirar o tronco principal do fogão em brasa porque o filho pode nascer com o pênis desproporcionado; não pode comer certos animais que roubam comida de outros, como o tucano, a cutia pequena ou o macaco prego, porque pode ser que o bebê nasça com tendências ao roubo; não pode comer caminhando de um lado para outro porque as contrações podem ser prolongadas, entre muitas outras coisas (ver Mahecha 2004: 176-179). Os detalhes da gravidez são de domínio exclusivo das mulheres e é de péssima educação perguntar a uma mulher sobre

⁴ Sobre o ciclo vital para os Makuna, ver Århem (1980, 1984), Århem et al (2004), Cayón (2002). Especificamente sobre os temas do parto e da criança, ver Mahecha (2004).

⁵ A palavra *ria*, que significa criança, também se relaciona com as palavras *sêmen (ria)*, ovo (*ria*), sangue (*ri*), carne (*ri*) e rio (*riaka*).

sua gravidez. De fato, meu momento mais tenso em campo foi durante minha primeira temporada quando fiz duas perguntas a uma mulher sobre sua gravidez, que para os brancos seriam de cortesia e até ingênuas, e seu pai e irmãos se irritaram muitíssimo comigo, quase ao ponto de ter que abandonar a maloca.

Quando chega o momento do parto, as mulheres se afastam da maloca e vão sozinhas ou com outra mulher para receber o bebê em um capoeira próxima à casa. Em casos excepcionais, quando não há ninguém que ajude a mulher, o marido pode auxiliá-la. Para esse momento, o *ria gu* (que pode ou não estar na maloca) já fez uma cura com *werea* (cera de abelhas) para limpar o lugar do parto, para impedir que qualquer ser não humano deseje roubar ou comer o bebê - em especial *Waso makii* que tem predileção por raptar recém nascidos e mulheres parturientes e menstruadas para convertê-las em ornamentos rituais de suas malocas-, e para familiarizá-lo com todos os seres deste mundo. A acompanhante queima *werea* para que o cheiro da cera purifique o lugar. O curador também cura a água para que a mãe não sinta dores e o bebê nasça com facilidade, e carajurú para proteger a mãe e o filho de qualquer perigo.

O parto é de cócoras, com a mãe apoiando-se em um facão. Depois de cortar o cordão umbilical, a placenta – a qual é concebida como a casa do bebê – se enterra. A mãe deve avisar antes de entrar na maloca para que os homens tirem da casa todos os elementos rituais ou de uso exclusivo masculino, porque o *rudi* do bebê, ou seja, todas as sobras da placenta e do parto que cobrem o recém nascido, pode se aderir invisivelmente a estes elementos e fazer-lhes perder seu poder ou causar enfermidades a seus proprietários. Antes que a mãe entre na maloca, se abre um espaço próximo à porta feminina e se cobre uma pequena parte da casa com esteiras ou mantas para que fique recolhida com o bebê durante os primeiros dias, pois ninguém, com exceção do esposo ou algumas mulheres adultas, pode vê-la nesses momentos. Uma vez a mãe e seu filho estejam resguardados, os objetos voltam para dentro de casa. Na cura, o *ria gu* familiariza o bebê com todos os objetos da maloca, pois o bebê é muito vulnerável e elementos como o fogo do fogão pode enlouquecê-lo. Os pais começam a dieta e a *couvade*, pois não podem sair da maloca nem banhar-se até que ocorra a cura do nascimento (*riaka wãñrê*) porque qualquer coisa com que entrem em contato pode produzir enfermidades ao bebê.

Se, por exemplo, o pai parte lenha é como estar golpeando ao neonato. Durante a *couvade* os pais não podem sair ao sol ou se molhar na chuva e não podem entrar em contato direto com nada que possa ser tocado por outras pessoas.

O nascimento é um acontecimento cósmico não só porque todos os seres do universo estão vendo o parto, mas também porque é uma viagem dos confins do cosmos até o centro do mundo. Nesse primeiro momento, o bebê é considerado como uma massa de ar que deve ser formada pelo *ria gu*. O curador começa a trazer o bebê da profundidade da porta d'água e, nesse sentido, o processo de gestação é uma viagem desde o ponto de origem do universo, através do rio de leite, para aparecer neste mundo. Considera-se que o *ria gu* está fazendo *masã yuhiore*, ou seja, tirando o bebê desde algum lugar do mundo de baixo (*hakaga tuti*) para colocá-lo no *hoega wi* (maloca de cima) ou *katirã wi* (maloca dos vivos)⁶. Ao contrário dos Barasana (S. Hugh-Jones 1979), os Makuna dizem que o bebê não provém do estado *he* e que a única maneira de pensar essa associação é porque o recém nascido não pode ser visto durante alguns dias, assim como o jurupari não pode ser visto por todo mundo durante o ritual. De fato, durante a cura do nascimento deve se evitar a menção de *he* porque é algo muito forte que o bebê ainda não está preparado para receber.

O momento precedente ao parto, com já disse, o *ria gu* cura *werea*, água e carajurú para começar a formar o novo humano. Nessa parte, ele percorre os lugares que estão entre *Ide sohe* e *Yuisi* para trazer o bebê nesta dimensão. A construção do universo e da pessoa são processos homólogos. Poucos dias depois, é feita uma cura maior com outras substâncias, e que é a cura do nascimento em si. Esta cura é feita a partir do quinto dia de nascimento, porém, não mais além do décimo, segundo a decisão do xamã, e dura quase toda uma noite. A cura que acompanhei começou por volta das oito da noite e terminou um pouco depois das duas da manhã. Em toda cura de nascimento, o *ria gu* cura *butü* (“cupim queimado”, poeira derivada da queima de um cupinzeiro) em uma cuia que também contém *ëogühe* ou *ideri* (incensos obtidos da resina das árvores de mesmo nome), várias vezes. Durante esta parte, o curador faz três intervalos, nos quais o pai, a

⁶ *Katirã wi* se opõe ao mundo dos mortos ou *bohori masã wi* (Maloca da gente de tristeza) que se localiza no submundo.

mãe e o bebê chupam um pouco de *butii*. A cura termina com a pintura negra (*we*), a qual se untam os progenitores e o recém nascido. Esta pintura serve para fazê-lo invisível aos seres não humanos que podem querer comê-lo ou levá-lo. Uma vez finalizada esta parte, termina a *couvade* e na ocasião se cura pimenta defumada para que os pais possam começar a comer outros alimentos. Depois de untada a pintura, se banha pela primeira vez o bebê para que as demais pessoas possam vê-lo, e este banho indica o final do ritual de cura. Durante esses dias, o *ria gu* cura o leite materno para que não faça mal ao bebê e cura a alimentação dos pais. Durante o primeiro ano de vida se devem fazer, ao menos, mais três curas, nas quais se cura a comida dos pais, em especial a da mãe e do bebê. Depois da quarta cura, outro xamã pode curar a criança se por casualidade quem o curou no nascimento esteja ausente.

Em termos cósmicos, o xamã utiliza o carajurú, o *butii*, os incensos e a pintura negra (*we*) para formar o bebê, a partir de uma viagem iniciada nas profundezas da porta d'água. No contexto de nascimento, esse lugar é *masã yuhiri wi* (maloca do despertar das pessoas) e ali, na profundidade, há quatro bancos: um para o xamã, outro para o pai, outro para a mãe e outro para o bebê. O xamã parte desse lugar carregando sobre suas pernas os outros três e vai parando nas diferentes malocas invisíveis que ficam no mundo subaquático, nas quais se originam as coisas deste mundo antes de sair para esta terra. Essas malocas subaquáticas como *Manoakawi* (Manaus) ou *Riabiki sáníro* também são malocas do despertar das pessoas. Além disso, está apresentado o bebê a todos os seres do universo para que não lhe façam mal nem queiram comê-lo; todo este processo se chama *rĩhĩ masore* (“torna-lo gente”). Quando o bebê nasce fisicamente, se diz que a vagina da mãe é a porta d'água e é o momento em que a cura chega a *Yuisi*. Nesse lugar, em umas das quedas da cachoeira fica uma manifestação física de *Rõmikũmu*, a mulher primordial, que nesse contexto se denomina *Bokeru*. No tempo da criação, os demiurgos *Ayawa* tocaram o jurupari em *Yuisi* e transformaram esta mulher em pedra, deixando-a com as pernas para cima. As pernas são a queda d'água e ali há um buraco que é sua vagina. Quando o bebê chega a *Yuisi*, sai para este mundo por essa vagina e o xamã faz *üsi rumure* (dá-lhe ar). A chegada do bebê a esta dimensão implica em mudança de respiração, pois sai do ambiente uterino para respirar ar pela primeira vez. Nesse sentido, a gestação e a primeira parte da cura, na qual se realiza a viagem subaquática, estão

relacionadas: a viagem subaquática, tal como a das sucuris ancestrais, se referem ao momento em que a pessoa começa a se formar antes de sair para esta terra. De fato, a relação entre placenta, cordão umbilical e bebê evoca a simultaneidade dos estados da existência: a placenta é o estado primordial, o cordão umbilical é o estado de Pensamento que vem em forma de sucuri pelo mundo subaquático, e o bebê é o estado material em forma de humano.

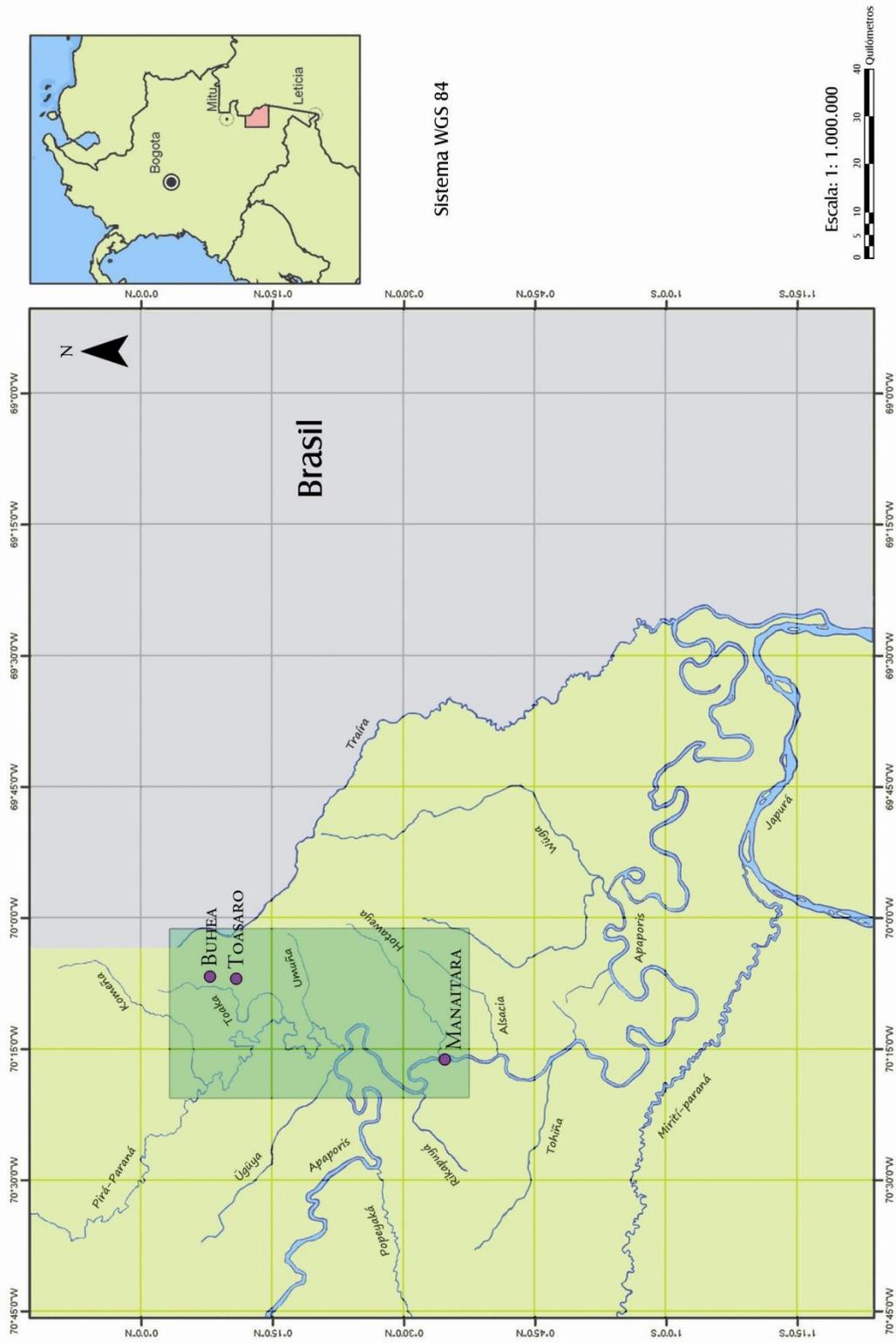
Em *Yuisi*, o Pensamento do neonato sai à dimensão visível da realidade e começa a viajar pelo ar e a parar em um maior número de malocas e lugares sagrados para que seja apresentado aos diferentes lugares e aos seus donos para receber mais proteção e defesa. *Yuisi* se denomina neste contexto *masã yuhiri sohe* (Porta de saída do despertar das pessoas). A partir daí se encontram vários lugares que são para fortalecer *hoatuti e künigaye* do bebê, e para mostrar-lhe o *ketioka* que existe em cada lugar para que quando cresça possa manejá-los bem com seu Pensamento. Quando a cura chega a *Manaitara*, que é a casa de *Idehino*, a sucuri ancestral dos Makuna, e que se considera como a própria *masã yuhiri wi* (maloca do despertar das pessoas) da Gente de Água, a casa de nascimento do grupo, a cura se detém de novo e é esse o momento mais importante. O *riagu* faz ao bebê *üsi runure* (dá-lhe ar) e *godoweore* (o converte em pessoa); nesse instante, considera-se que o bebê já surge como humano nesta vida. Em *Manaitara*, o curador atribui um nome de cura (*keti wame*), que é secreto, para relacionar o bebê com os ancestrais do grupo, pede uma vaga em *Toasaro*, a maloca dos mortos, para que tenha onde ir quando morrer, e atribui um poder específico para que possa cumprir com alguma das profissões sociais (se é homem pode ser dono de maloca, cantor-bailador, curador de jurupari, sugador de doenças, caçador, artesão, etc.; se é mulher pode ser dona de maloca, mãe de comida, cantora, mãe de jurupari, trabalhadora, etc.). Na maloca de *Manaitara* há muitos quartos, cada um associado a uma profissão e que contém os objetos característicos dela. Quando o curador advinha a profissão, entra com o bebê no quarto e lhe mostra os objetos que estarão em seu poder quando crescer, pois não pode entregá-los ainda porque o Pensamento do bebê é muito frágil. Também, o nome de cura atribuído depende da profissão que o bebê vai ter. Tal nome pertence a algum dos filhos e filhas de *Idehino*, ou ao conjunto de nomes masculinos e femininos próprios do grupo e que não podem ser usados por outros grupos. Em Geral, o nome se transmite da geração dos avôs

ou bisavôs, o qual cria a replicação do conjunto de nomes e impede remontar genealogias a mais de 7 ou 8 gerações, pois os laços se perdem na atemporalidade dos ancestrais. Uma vez o bebê tem nome e profissão, é dado a ele o *gãmōwitō* para que possa aprender tudo relacionado com sua profissão.

De *Manaitara*, a cura continua subindo pelo Apaporis, depois ao Pirá-paraná, segue para o Toaka e termina em um local chamado *Buheá*, o centro do mundo dos *Ide masã*. Nessa fase do ritual se cura a comida e se apresenta o bebê aos seres que habitam diferentes lugares sagrados. Dessa forma, o ritual de cura além de relacionar o neonato com outros lugares do cosmos, se concentra nos lugares do território específico do grupo do bebê para transmitir-lhe suas qualidades particulares, isto é, o conecta com seu *ide ma* (caminho de água). Cada pausa no ritual de cura significa a chegada a um ponto importante como *Yuisi*, *Manaitara* ou *Buheá*, e o mais interessante do assunto é que esta sequência de viagens e paradas se repetem durante as curas do ciclo vital, embora já com diferentes substâncias como coca, tabaco ou pimenta. Se incluirmos a *Toasaro*, a maloca dos mortos, como destino final, estes lugares constituem o espaço de vida dos *Ide mã* (ver Mapa 8).

Durante o ritual de cura, a sequência em que são sopradas e curadas as diferentes substâncias segue uma ordem: água, carajurú, *butü*, incensos e *we*. Aliás, cada uma serve para coisas diferentes: a água é para aliviar as dores do parto, a pintura negra (*we*) é a água do corpo do bebê e sua proteção, o carajurú é seu sangue e sua valentia, o incenso *ideri* transforma o bebê nas águas do rio de leite para que cresça bem, o incenso *ëogühe* é o Pensamento e coração do bebê, ou seja, poder em potência para aprender uma profissão, e *butü* constitui seu *gãmōwitō* (algodão dos ouvidos), mas que neste contexto é renomeado como *butü gãmōwitō* (algodão dos ouvidos de *butü*) e permite ao bebê aprender durante sua primeira etapa de crescimento. O mais interessante do caso é que ao

MAPA 8 - ESPACIO VITAL DE LOS MAKUNA



tempo em que se vai percorrendo o cosmos, passando por cada maloca e lugar que contém *ketioka*, o *ria gu* cura e sopra sobre estas substâncias e cada uma delas constrói todos os componentes do bebê desde os pés até a cabeça, nomeando, por exemplo, pés de pintura negra, joelhos de pintura negra, etc., e repetido a mesma sequência com as outras substâncias. O que primeiro é construído no bebê é seu *kanama* e sobre este se constroem os demais componentes como capas envolventes, uma em cima da outra, por isso, é impossível pensar na inseparabilidade do corpo e da alma, como faríamos os ocidentais.

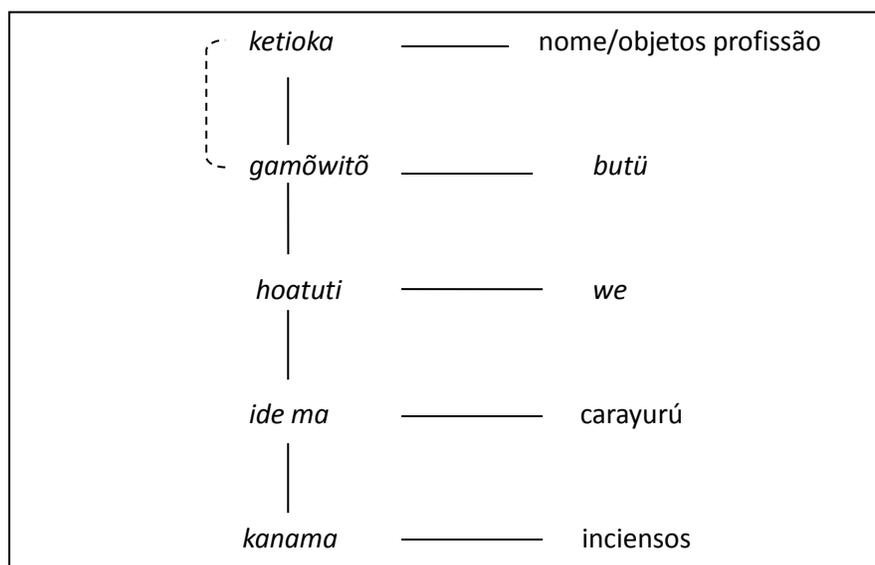
A cura do nascimento é o que torna humana cada pessoa e por isso a atribuição de humanidade se deriva dos processos xamânicos e não é dada por nenhum feito orgânico nem por nascer com corpo de humano. Por este motivo, quando um bebê morre antes de ser concluída a cura, não há luto nem pranto fúnebre, pois ainda não era humano. Ao final do processo de cura das crianças (*riaka wanore*)⁷, o *ria gu* já construiu a pessoa e seu potencial para o futuro. O curador fez o *sahari kanama* do bebê por meio do incenso *ëogühe*, e também lhe construiu o *kanama* de *butü* com o pó do cupinzeiro, *kanama* de *we* com pintura negra e *kanama* de cura (*keti kanama*) com incenso *ideri*, assim como o *ide ma* com carajurú (ver Quadro 16). Também deixou prontos os bancos de nascimento do bebê, onde se apoia a vida do recém nascido e se constituem tanto seu Pensamento quanto suas defesas e suas potencialidades para desenvolver seu poder de maneira correta quando crescer. Esses bancos são *öhegõã kumuro* (banco de leite materno), *butü kumuro* (banco de “cupim queimado”), *günañe kumuro* (banco de carajurú) e *yago kumuro* (banco de lágrimas), e estão relacionados com os braços e pernas da mãe, que é onde ele vai passar boa parte de seu tempo. Para que estes bancos se mantenham sãos, a mãe deve cumprir com certas restrições alimentares durante o aleitamento, posto que possa transmitir doenças aos bebês, ou fazer mal a seu poder, caso como algo proibido. Por último, cura o leite materno para que o bebê possa se alimentar sem problemas. Ressalta-se que durante a cura, e segundo o grupo a que pertence o bebê, o *ria gu* não só nomeia os diferentes lugares relacionados com as propriedades da cada grupo e com dos lugares do grupo da mãe, como também, cura de acordo com o “leite de nascimento” próprio de

⁷ Nota-se que a palavra *riaka* também significa rio. Assim, poderia ser traduzida alternativamente como “cura do rio”.

cada grupo. Este leite, na realidade, é uma fruta silvestre que está relacionada com o *ketioka* de cada grupo, com a base e estilo de cada tipo de poder. Por exemplo, para os *Ide masã* é *wãsõa* (seringa), para os *Heañarã* é *mimi* (inajá) e para os Barasana é *kana*.

Quadro 16

Componentes e substâncias de um bebê



À medida que o bebê vai crescendo, o *ria gu* reforça a cura do nascimento e cura os alimentos que começam a ser incluídos na dieta do bebê. A quantidade de anos da dieta depende do tipo de profissão que foi atribuída ao neonato, por exemplo, se vai ser xamã, deverá manter a restrição de alimento por volta de 15 anos depois da iniciação, enquanto, após uns poucos anos da iniciação um caçador pode comer qualquer alimento. Isto significa que na sociedade Makuna cada especialista forma um tipo de pessoa diferente segundo o poder atribuído e a intensidade das dietas que devem ser cumpridas. Desta forma, a finalidade das práticas alimentares vão muito além do simples cuidado com o corpo ou com a saúde, já que o que se busca com elas é o cuidado do Pensamento e sua adequada aprendizagem para que, por meio do trabalho suplementar e articulado das profissões, os mecanismos geradores da vida ativados nos rituais assegurem o funcionamento e perpetuação do cosmos.

Aprendendo a viver neste mundo: a infância

Quase todos os dias no final da tarde, quando homens e mulheres já concluíram suas atividades y, além disso, o sol diminuiu sua feroz intensidade, as pessoas passam um tempo em descanso e lazer. No pátio, próximo à porta feminina da casa, as mulheres, acompanhadas pelas crianças pequenas, se reúnem e se sentam no piso para verificar suas cabeças e ver se os piolhos e lêndeas decidiram se alojar nelas, após ter passado boa parte do dia nas roças ou na floresta, ou para tão somente pentear-se mutuamente. Às vezes estão muito concentradas, outras vezes conversam e riem. Na verdade, sempre me pareceu que esse é o momento apropriado para dar e receber afeto dentro de uma aparente carência de contato físico entre os parentes e até entre maridos e esposas. Aquelas carícias no cabelo são de um prazer quase paralisante, quase extático. Antes de iniciar as sessões diárias no espaço masculino da maloca para conversar, comer coca, fumar cigarros e cheirar rapé, os homens repousam em suas redes, escutam rádio e brincam. Aos Makuna encanta rir e contagiar-se de alegria com gargalhadas longas e estrondosas, tão peculiares como indescritíveis pela escrita.

Depois do crepúsculo já é hora de dormir para as crianças. Quando uma criança é pequena, o pai se deita com ela na rede, a abraça e canta para que durma. Essas canções são fragmentos dos cantos dos rituais e é um momento propício para que as crianças comecem a aprendê-los, assim como serve de revisão para os pais. Muitas vezes, desde suas redes, outros jovens e homens adultos unem suas vozes aos cantos. Com frequência, nesse momento prévio que antecede às falas entre os homens, momento que o antropólogo espera o dia inteiro, eu também me deito na rede, comendo coca e fumando um cigarro, e escuto os cantos com atenção. Fecho meus olhos, apesar de que a escuridão já se apoderou do espaço e só se vêem as brasas dos fogões ou a luz da casca de copaíba. Concentro-me tal como quando quero perceber as variações da sinfonia noturna dos cantos dos grilos e sapos durante aquelas noites em que não consigo dormir cedo. Às vezes trato de desafiar minha compreensão da língua, assim saiba que a linguagem dos cantos é uma forma arcaica que tem consoantes que já não existem no makuna contemporâneo. Então, tento entender sobre qual assunto tratam, mas ao final, se é que

meus pensamentos não se apoderaram totalmente de minha mente, fazendo das melodias uma espécie de banda sonora selvática, quase sempre, de maneira despercebida, me deixo capturar pela cadência da música, entro nela, relaxo e, inutilmente, tento memorizá-la. Tenho desejos de cantar com eles, mas não sei a letra, então a balbucio. Isso sempre me pareceu um momento muito especial durante minha convivência com os Makuna, um dos instantes mais sublimes e que me produz muitas saudades deles quando minha memória evoca aquelas tardes. Lembro que em um dia qualquer, enquanto escutava Maximiliano cantando, pensei que esses instantes não são simples canções de ninar e é algo mais que dar afeto aos filhos, pois também são uma maneira de transmitir alguns conhecimentos gerais desde a mais tenra infância. E é assim, porque realmente os Makuna não falam a seus filhos a meia língua e nem os tratam como se não tivessem nenhum discernimento, como nós, e sempre estão tratando de explicar-lhes as coisas e os comportamentos segundo o que as crianças tenham capacidade de compreender segundo cada idade, e por isso mesmo as crianças também assumem obrigações e responsabilidades. A infância não é um estado alheio ao mundo adulto, mas sim, um processo de fazer-se uma pessoa verdadeira.

Em geral, as pessoas se tratam entre elas por termos de parentesco, o que é uma norma fundamental de educação. No entanto, existem uns termos gerais que denotam momentos diferentes do ciclo vital. Um menino novo é chamado de *rüümü*, “diabinho”, um termo que pode ser usado até que ele tenha uns 3 anos; quando começa a engatinhar pode se dizer *hagü* se é menino e *hago*⁸ se é menina, e quando começa a caminhar é chamado de *wakü* (o). É chamado de *makuaka* (menino) até a iniciação, quando troca esse nome pelo de *gamü* (o), noviço ou iniciado; no período seguinte, até mais ou menos os 13 ou 14 anos, é *haituha süagü* (o), depois é *haituhagü* (o), jovem, até que termina seu aprendizado e muda para *haituha rëtañogü* (o), adulto. Durante essa etapa pode ser *manahõ makü* (o), solteiro, ou *manahõ kutigü* (o), casado. Depois dos 45 ou 50 anos é *bükügü* (o), velho. Todos os termos se diferenciam só pelo sufixo que marca o sexo e somente parece existir alguma distinção entre eles no caso de *rüümü* y *makuaka*. Quando o menino tem entre dois e três anos recebe seu segundo nome⁹, em makuna, que é um

⁸ Na língua makuna, o sufixo *-ü* denota o sexo masculino, o sufixo *-o* o feminino, e o sufixo *-a* o plural.

⁹ Sobre onomástica Tukano, ver S. Hugh-Jones (2002).

sobrenome derivado de algumas das suas características físicas ou de seu comportamento; esse nome pode ser de um animal, um objeto ou uma planta, e vai ser seu nome de uso comum e público. O terceiro nome, em espanhol, é pensado desde o nascimento, ainda que possa ser trocado depois por vontade dos pais ou para aproximá-lo foneticamente ao segundo nome; em certas ocasiões, o nome em espanhol é pedido a um branco, tarefa que eu já fiz uma vez, e que é entendido como um presente.

Na verdade, com o passo dos anos cada sexo vai se aperfeiçoando nas atividades peculiares que devem cumprir durante toda a vida, como o trabalho na roça e a elaboração de alimentos derivados da mandioca brava para as meninas, e a pesca e a caça para os meninos, o que não quer dizer que durante essa etapa os meninos estejam excluídos do mundo feminino, pois frequentam assiduamente as roças com suas mães e as ajudam, situação que muda radicalmente após a iniciação. Por isso se diz que logo após a iniciação, os meninos mudam de vida e passam a ter *hakore akabohara kumurõ* (banco de esquecimento da mãe).

A infância é um período durante o qual vão se realizando curas graduais de comida sem que se produzam mudanças fundamentais nos componentes das pessoas. Durante o aleitamento (*ũhũorẽ*), as mães devem abster-se de comer comida moqueada e capturada com flechas e venenos, pois poderiam transmitir ao bebê por meio do leite os elementos *hünirise* da comida, dos instrumentos da caça e das substâncias, e ele adoecer. No caso de qualquer doença do bebê, o xamã cura o leite materno dentro de uma cuia pequena em forma de coração, assim como seu *butii*, carajurú e incensos. O curador deve curar pimenta defumada para a mãe cada vez que ela incorpore um alimento novo à sua dieta para eliminar qualquer perigo. As primeiras curas que são feitas ao bebê depois da cura do nascimento dependem dos tipos de alimentos que começarão a ser consumidos pela criança, por exemplo, beiju e farinha, algumas frutas cultivadas e alguns tipos de peixes, aves e mamíferos pequenos e sem gordura. Nessas curas, o pai convida ao curador e lhe prepara coca para que faça o ritual em casa. Muitas vezes, as datas desses rituais são estabelecidas com anterioridade pelo curador. Nelas ele cura *butii*, carajurú, incensos e pimenta defumada, elementos que a mãe deve levar a qualquer lugar que viajem durante esse tempo, pois eles são como seu kit de primeiros socorros.

No primeiro ano de vida, são curados beiju, formigas, sardinhas, sargos pequenos e *müha bahu*, um tipo de jacundá. Supõe-se que a mãe deveria se alimentar exclusivamente destes alimentos até que o bebê comece a comer alimentos diferentes do leite materno. Depois que a criança já come os alimentos citados, são curadas para ela uvas-da-amazônia e bananas para fazer mingau. Quando ela tem dois ou três anos, são curados peixes como *sũãrõ* y *bodedüria* (dos tipos de uaracu), aves como jacutinga, perdiz, jacamim e tinamu, mamíferos pequenos como as cutias, e produtos cultivados como inhame, abiu e suco de ingá. Cerca dos nove anos ou perto do ritual de iniciação ou menarca, já pode comer um tipo de tatu (*hãmõga*), caititu, jacaretinga (*güso*), rãs *üma*, sapos *tüha* e a cobra *wamüsüagü*, estes quatro últimos são a comida própria dos *Ide masã*. São-lhes terminantemente proibidos os porcos do mato, as antas, as pacas, os veados vermelhos, os macacos, a maioria das aves e um grande número de peixes. Em termos práticos e em outro plano, isso significa que as atividades de caça e pesca dos pais tem muitas limitações segundo as presas potenciais e lugares de acesso, no entanto, quando um caçador mata um animal proibido para as crianças, as pessoas que não têm restrições o comem. Quando se chega à etapa da iniciação e à menarca, tem que curar de novo toda a sequência de alimentos, como se a pessoa fosse um menino pequeno, pois esses momentos são como voltar a nascer.

Como falei, o cumprimento das dietas é fundamental para cuidar do poder que a pessoa recebeu e para que não sofra doenças. A maioria das pessoas afirma que o contato com os brancos e a escola atrasa gravemente todo este processo de aprendizado, porque quando as crianças vão aos internatos, não são tidas em conta as restrições alimentares que eles devem cumprir e são obrigadas a consumir comidas proibidas. No entanto, as dietas não são as únicas práticas para manter e cuidar do conhecimento. A passagem da infância à idade adulta requer um processo de endurecimento do corpo, o qual é conseguido com os banhos diários. Não é em vão que grande parte do tempo de brincar das crianças ocorre no rio, onde eles descobrem toda uma série de práticas associadas ao banho. Durante boa parte da vida esses banhos ocorrem pelo menos antes do café da manhã, ao meio dia e ao final da tarde, contudo antigamente também era fundamental o banho de madrugada (*gua yuhire*), ao redor da uma ou duas da manhã. Antes da chegada do sabão, eram usadas as folhas *rini*, as quais produzem abundante espuma. Com estes

banhos, o frio da água vai, digamos, adentrando e fixando na pessoa. Por esse motivo, os guerreiros antigos passavam a maior parte do dia tomando banho, e de fato o termo *guamü*, traduzido hoje como “forte” ou “guerreiro” significa mais literalmente “o que toma banho”. Os Makuna asseguram que as dietas e o banho eram tão importantes para a guerra como o conhecimento das táticas de defesa e ataque, pois o banho endurecia o corpo como se fosse uma palmeira a qual não entravam as flechas e as dietas mantinham o sangue limpo, o que retardava os efeitos dos venenos para matar pessoas (*masã rima*).

Durante os banhos no rio é usual mexer na água, movimentando continuamente uma quantidade da água com mãos e braços, os quais se cruzam por baixo da água, em um movimento ascendente, e saem à superfície produzindo um golpe seco. Este é um verdadeiro exercício de fortalecimento muscular e serve para esquentar o corpo enquanto se está na água fria durante bastante tempo. Tão importante como o banho é a prática de vomitar água (*ide muñore*), a qual pode ser considerada como uma forma de tomar banho por dentro. Ainda que esta prática venha perdendo frequência e rigor, é tida como fundamental. Idealmente, deve ser feita antes de cada refeição e é absolutamente obrigatória depois do parto e da menstruação, e durante a preparação e o resguardo dos rituais de jurupari. Antes do banho, enche-se uma cuia de água e se bebe o mais rápido possível para que não se assente no estômago. Uma vez que se está cheio, e o corpo não aguenta mais, tem que se inclinar para frente, apertando o baixo ventre e fazendo um movimento muscular na área do estômago que produz um vômito controlado: a água deve sair de forma ininterrupta, como se fosse o jato tênue de uma mangueira. O procedimento se repete quantas vezes se queira, e dizem que após 30 ou 40 vezes é possível ter visões, já que, como dito antes, a água é ayahuasca. Em certas ocasiões, os jovens pajés competem entre eles para ver quem aguenta vomitar mais água, pois, como pode se imaginar, é algo bastante forte para o corpo, mas que produz capacidade de resistência. Experimentei este método algumas vezes, sem chegar sequer a controlar a saída da água e sempre tive que induzir o vômito com um dedo. Apesar de ser uma experiência muito forte, ela produz uma sensação de bem-estar e fortaleza posterior. Nunca superei a quarta cuia. As finalidades desta prática, além de endurecer por dentro, são: a de fortalecer a respiração, o que é de muita utilidade para soprar uma zarabatana, cantar dias e noites inteiras e tocar as flautas de jurupari, descartar os restos de alimento

que estão no estômago, o bagaço da comida como eles falam, e purificar-se e eliminar tanto os elementos *hünirise* que potencialmente se encontram no organismo quanto à preguiça e o sonho. Ajuda também a eliminar os odores que possam ter sido absorvidos durante o corte das árvores, e que são *hünirise* delas. Algumas pessoas dizem que ao vomitar água se deve olhar para acima, e não para a terra ou para água, para que o seu Pensamento não escape. Além do banho e vomitar água, também existem práticas relacionadas com a estética, as quais são concebidas tal como uma forma de cuidar do Pensamento e da saúde, uma vez que são formas de reforçar *hoatuti*. Estas práticas são inalar pimenta (*bia wihire*), por meio de um cone, e lavar a face com cipós *sômõmisi* para que a pele produza uma gordura que permita fixar os desenhos de carajurú. Eu nunca vi nem inalei pimenta.

Junto com as dietas e as práticas de banho que são aprendidas e interiorizadas durante a infância, as crianças vão adquirindo gradualmente as habilidades para as práticas de subsistência. Desta maneira, as meninas aprendem tudo relacionado com a mandioca e a roça, pois aos poucos elas vão se envolvendo nos passos necessários do processamento; quando tem uns três ou quatro anos já ajudam a arrancar, descascar e ralar os tubérculos, e quando tem uns 8 ou 9 já sabem preparar a maioria dos derivados. Os meninos começam a praticar o uso da zarabatana como um jogo, aprendem a confeccionar flechas e dominar os fundamentos da pesca, estes últimos também aprendidos pelas meninas. Todos aprendem a remar e a pilotar uma canoa, a caminhar sobre troncos finos e escorregadiços, a subir nas árvores, a manipular desde muito novos facas pequenas e facões sem se cortar ou machucar, a nadar no meio da força da correnteza, a imitar os cantos e conhecer o comportamento dos animais, a reconhecer o uso das árvores e plantas, a se orientar na floresta. Exceto por um acidente, uma criança de 7 anos pode caminhar por muito tempo sozinha no mato sem se perder; por isso, é tão admirável quanto engraçado quando às vezes uma ou duas crianças fogem da escola e aparecem repentinamente na casa de seus pais a várias horas de caminho. Com o passar dos anos, as crianças vão se incorporando ativamente nas responsabilidades da casa, pois tem a obrigação de buscar água e lenha, lavar sua própria roupa e colaborar nas tarefas de sustento da casa. Com a chegada da juventude, os varões são os que mais tempo empregam nos trabalhos de caça e pesca.

A todo isto se soma o aprendizado dos comportamentos morais apropriados, pois gera muita vergonha para os pais que seus filhos não saibam se comportar nas malocas durante os dias de baile e com as visitas, ou que não saibam receber uma pessoa em casa, ou que roubem algum objeto, ou que lhe faltem ao respeito aos adultos. São ensinados a não gracejar dos idosos, a não pescar, caçar ou tocar as coisas dos lugares sagrados, a não abusar dos pertences alheios, a respeitar as dietas e o que os pajés dizem, entre um sem número de coisas, pois a etiqueta makuna está cheia de detalhes sutis. Quando um filho se comporta de modo errado é repreendido por meio de conselhos nos quais se mostra que as pessoas de verdade não se comportam assim e se compara seu comportamento com o de algum animal. Eventualmente pode existir um castigo físico. Também é permitido que as crianças experimentem diretamente as coisas, exceto as que possam ser muito perigosas, como comer massa de mandioca brava sem ter eliminado o veneno, e por isso ninguém vai repreender uma criança de três anos que se aproxime do antropólogo e peça a ele uma pitada de cigarro.

O jurupari, a menstruação e os mistérios do parto são temas vedados às crianças, no entanto, eles recebem explicações com eufemismos porque não estão prontos ainda para entender a profundidade das coisas. As crianças se sentem atraídas pelos assuntos referentes à sua profissão e começam a decorar o conhecimento quando escutam os mais velhos. Por exemplo, um menino que vai ser cantor-bailador presta muita atenção aos cantos e gosta de participar das danças, ou, desde muito novo, um menino que vai ser pajé, e é filho de um pajé, senta do lado do seu pai enquanto ele faz uma cura pública; mesmo que caia rendido pelo sonho em algum momento, lentamente vai se costumando à disciplina de um curador. As crianças também costumam brincar imitando o comportamento dos adultos na maloca, e os envergonha ser surpreendidos pelos adultos, por isso se ocultam para essas brincadeiras (Mahecha 2004: 268-269). Os pais contam a eles algumas narrativas de origem, de maneira simplificada, e as explicam para que comecem a familiarizar-se com a lógica de interpretação de *ketioka*. Os significados profundos das narrativas serão compreensíveis só após da iniciação e serão aprofundados durante a formação da profissão correspondente por meio dos sonhos ou por instrução direta dos *he bükürã yaia*, as onças de jurupari. Algo similar ocorre com o aprendizado dos lugares sagrados, pois como não se trata somente em memorizar uma geografia na

qual se deve saber onde pode ou não fazer alguma atividade, também deve aprender o porquê eles existem, por que há restrições e que seres moram lá; os pais transmitem este conhecimento de maneira simples às crianças quando saem para pescar ou para visitar alguns parentes.

Por todas estas razões, muitos adultos consideram que a escola é um obstáculo enorme para as formas de aprendizado tradicionais. De qualquer forma, quando as crianças saem de casa para ir a escolas e internatos, o conhecimento que eles têm é ainda parcial. Quando retornam das férias, os pais reclamam que as crianças não estão cumprindo as dietas, são desobedientes e preguiçosos, e muitas vezes se sentem superiores aos seus pais e parentes. Ainda que todos reconheçam a utilidade de aprender a ler e escrever para se relacionar com os brancos, a impossibilidade do aprendizado correto das práticas e dos conhecimentos próprios do grupo cria um paradoxo intransponível no qual predomina um sentimento de, como eles dizem, “perda da cultura”, ou seja, o esquecimento gradual de algumas práticas e conhecimentos típicos dos *Ide masã*. Hoje em dia, nas aldeias do Pirá e do Apaporis, tratam de adequar um tipo de ensino em que o aprendizado elementar nas escolas das aldeias, que vai até o terceiro ano do ensino fundamental, concilie o conhecimento do branco com o do indígena. E por conta disso, são feitas reuniões frequentes com os professores, os xamãs e os pais para pensar nos paradoxos. Pelo menos, já conseguiram que as classes sejam em língua makuna e que o calendário escolar se adapte às particularidades do ciclo anual; por isso, a época de jurupari é de recesso. Em várias das reuniões que acompanhei no último campo, as conversas estavam dirigidas à importância de resgatar o costume de tomar banho de madrugada e incentivar o de vomitar água, atividades as quais corresponderia aos professores supervisionar antes de iniciar cada jornada de aula. A infância é o momento do ciclo da vida em que se estabelecem as bases para que as pessoas aprendam os fundamentos da forma de vida na floresta, a ser autônomas e auto-suficientes com relação à subsistência, e as prepara para a seguinte etapa, na qual vão viver a mudança mais profunda na sua conformação, e quando finalmente vão iniciar seu contato direto com o Pensamento para exercer suas profissões.

Os bancos de Pensamento: da puberdade à transformação em adulto

Nunca participei de um ritual de jurupari. Não tive o privilégio, como outros antropólogos que trabalharam na região, de conseguir ver o jurupari. Nas minhas últimas duas viagens ao campo sempre correu a fofoca de que voltei para ver o jurupari, que vou pagar muito dinheiro por isso, que vou aprender *ketioka*. Sempre foi um rumor falso. Eu acho difícil que algum dia os Makuna me convidem a participar do ritual, e há anos parei de desejar e de me preocupar com isso. No final, é algo muito íntimo que pertence exclusivamente a eles; eu só o admiro e o respeito. Depois de que em Puerto Antônio concluiu o resguardo posterior ao ritual jurupari no qual fui enviado com as mulheres e as crianças, Jesús Makuna, jovem pajé e capitão da aldeia, se aproximou de mim, me deu um apertão de mãos e me disse: “Luis, muito obrigado. Você respeita nossa cultura”. Esta foi a primeira e única que vez em que algum makuna falou algo parecido para mim: “finalmente perceberam”, pensei aliviado. A verdade é que todo o relacionado com o jurupari e a iniciação de homens e mulheres está guardado com muito zelo. É algo muito delicado, do qual não falam abertamente nem sequer entre eles mesmos, pois é um momento de transformação das pessoas no qual elas estão muito vulneráveis a todos os seres do universo. São tão frágeis como os recém nascidos e revelar os segredos não é uma boa ideia, muito menos para um branco. Portanto, o conhecimento que eu tenho sobre esta etapa da vida é o resultado de conversas abstratas sobre o tema.

As curas da puberdade são vividas de maneira diferente para mulheres e homens, pois para elas são individuais e para eles coletivas, porém são considerados como estados idênticos; desse modo, a palavra usada para referir-se a ambos os sexos, neste momento da vida, é a mesma: *gamii* e *gamo*. Não vou entrar em todos os pormenores e detalhes destes rituais, pois isso já foi feito amplamente em outros lugares (Cayón 2002, Århem et. al 2004) e o que é de interesse para esta análise é a parte relacionada com a construção da pessoa. No caso feminino, a chegada da menarca implica o confinamento da menina durante alguns dias e o início de um período de dieta. Antigamente, a menina se retirava a um pequeno refúgio ao lado da casa onde ninguém podia vê-la e, atualmente, se lhe faz um compartimento fechado dentro da maloca para que ninguém, com exceção do curador e de uma mulher que faz as vezes de madrinha (*kamüküko*), que pode ser sua própria

mãe, pode vê-la. A reclusão durava cerca de um mês, mas hoje é muito mais curta e dura entre uma e duas semanas. Corta-se o cabelo da menina e quando este cresce até a altura dos ombros já está em idade de se casar. Durante o resguardo, é instruída sobre tudo o relacionado com a vida sexual, o manejo da menstruação e da maternidade, ao tempo que recebe toda uma série de conselhos sobre como deve se comportar em relação aos homens, a seu marido e filhos e às demais pessoas. S. Hugh-Jones (1979: 201-202) afirma que os orifícios corporais das mulheres são abertos durante a primeira menstruação e, com isto, elas aprendem a controlá-los para não serem fofoqueiras, nem curiosas em relação a ver as flautas sagradas, nem licenciosas sexualmente. O mesmo autor diz que a menstruação é concebida como uma mudança de pele que aproxima as mulheres a uma espécie de semi-imortalidade, pois elas representam a regeneração da vida e a sucessão geracional, ideia compartilhada pelos Makuna, que afirmam que as mulheres são as donas da vida, são mais fortes que os homens e têm uma vida mais longa porque “veem jurupari cada mês”. Quando termina o resguardo, já podem tomar banho e voltar à maloca, momento no qual são tirados todos os objetos masculinos tal como quando uma mãe que acaba de parir entra na casa.

No caso dos homens, as coisas são muito mais complexas. O ritual de iniciação masculina é mais elaborado. A diferença do que normalmente se pensa, o processo de iniciação não se limita a participar do ritual de jurupari, pois, na realidade, é uma sequência de passos diferentes que não necessariamente têm uma ordem preestabelecida. Os jovens devem dançar com os enfeites de plumas quatro vezes, ver *herika samarã* (jurupari de frutas silvestres) quatro vezes e participar de *he tire* (olhar jurupari) quatro vezes para completar todo o processo de iniciação, e isso pode durar muitos anos, pois se começa, por exemplo, com os enfeites de penas, tem que fazê-lo duas vezes pelo menos antes de participar em *herika samarã* ou em *he tire*. O que também implica em um longo tempo de dietas e restrições sexuais para os iniciados. A diferença mais geral entre estas três possibilidades é o tempo de resguardo e a dieta posterior, sendo que após dançar com os enfeites de penas se faz jejum uns cinco dias, depois de *herika samarã* se faz jejum cerca de uma semana e depois de *he tire* se faz jejum entre duas semanas e um mês. As diferenças mais profundas têm a ver com a intensidade do poder com o qual se entra em contato e a transformação dos componentes dos jovens. Como disse anteriormente, os

ornamentos de penas são manifestações visíveis e menos fortes do jurupari, e seu uso nos rituais maiores, como *nahü basa* (dança do beiju) ou *gaweta* (dança do gavião), implica no consumo de ayahuasca, substância também usada durante *herika samarã* e *he tire*, que tem a capacidade de abrir o acesso à dimensão do Pensamento. Com o passar do tempo, o uso dos ornamentos de penas é mais uma forma de reafirmar e expandir o conhecimento, ao passo que o uso das flautas de jurupari implica o contato direto com os *he bükiirã yaia* (onças de jurupari), quem são os verdadeiros mestres das profissões sociais. A diferença entre *herika samarã* e *he tire* é que no primeiro apenas são usados poucos pares de instrumentos, entram frutas silvestres na maloca, frutas consideradas como um presente que o jurupari dá para as crianças, e dura apenas uma noite, ao passo que no segundo se usa a maioria dos pares de flautas e o contato com elas dura três dias.

O ritual de jurupari cria o mundo de novo. É vida e nascimento, pois dá vitalidade ao mundo e a todos os grupos da região. É feito para proteger o mundo e para tirar todo o *hüinirise* que existe no universo. É como mudar ou reforçar seu *hoatuti*. Só é realizado durante *he oka rodo* (época de jurupari) e tem que se guardar uma dieta restrita, pois nele se revive o momento no que *Kirükühino*, o jurupari primordial, foi assassinado e queimado. Por esse motivo, o mundo ficou cheio de tristeza e impregnado de *hüinirise* pela fumaça da fogueira em que foi incinerado. Como o mundo se comporta da mesma maneira todos os anos, todo o que existe vira *hüinirise* nessa época e pode produzir a morte das crianças se não for cumprida a dieta. O *he gu* (o que da vida a jurupari), xamã oficiante, tem que proteger às pessoas de todos os efeitos do jurupari e prever qualquer tipo de perigo.

Este é um clássico ritual de passagem porque após ele os jovens iniciados se convertem em adultos. Os iniciados têm que participar várias vezes do *he tire* para assumir suas responsabilidades adultas; só a primeira vez que o assistem, o ritual denomina-se para eles *gamoã samarã* (jurupari de iniciação). Durante a infância, as crianças não têm acesso a outro tipo de *ketioka* e acompanham a sua mãe à roça. À medida que elas vão crescendo, precisam obter mais conhecimento, porque o que tem na sua meninice não é suficiente e não vai se prolongar. Esta ruptura no ciclo vital está marcada pelo jurupari, porque nesse momento elas deixam de ser parte da vida da mãe e

entram na vida masculina. Depois de que um jovem olha jurupari, deve estar com seu pai e seus irmãos mais velhos, e deixa de estar com sua mãe e suas irmãs, tem que começar a pensar como homem adulto, acede a algum tipo de conhecimento e inicia as dietas para consolidar seu aprendizado.

Considera-se que na etapa infantil, as crianças só têm o *ketioka* que o *ria gu* lhes deu no ritual de cura do nascimento. No ritual de jurupari se recria, se recompõe e se acomoda o *ketioka* dado pelo *ria gu*. Por meio do jurupari, as crianças voltam a nascer e o processo de cura é bastante similar ao que é feito durante o nascimento; o *he gu* segue a mesma ordem para a cura e começa a percorrer o caminho do Pensamento desde *Ide sohe*. O jurupari é como uma segunda mãe e é curado da mesma forma que uma pessoa; por isso, a transformação das crianças implica trazer à maloca o Pensamento de *Kiriükühino* e os curar desde o nascimento de jurupari, seguindo suas etapas de crescimento até o momento de sua morte quando brotou como as palmeiras das que foram construídos os instrumentos sagrados após o queimarem. Em outras palavras, os iniciados são vinculados e consubstanciados com o mundo, replicando neles mesmos a história do jurupari primordial e, isto é, os ligando ao ciclo anual e a todos os seres que nasceram de *he*, como frutas silvestres e animais, para depois continuar a cura conforme os movimentos de criação da Maloca-Cosmos e dos lugares sagrados.

O ritual também logra que os iniciados consubstanciem-se com sua sucuri ancestral (S. Hugh-Jones, 1979), pois a maloca na qual é celebrado *he tire*, tal qual os ornamentos rituais e os participantes, se transformam no corpo da sucuri ancestral: os instrumentos sagrados são seus ossos, os sons dos instrumentos são sua respiração, a caixa de plumagem é seu coração, o teto é sua coroa de penas, a ayahuasca é seu sangue, a coca e o tabaco são sua pele, e os participantes seus órgãos internos. Uma vez consubstanciados com seus ascendentes, os noviços formam um único corpo com seus antepassados e com seus parentes consanguíneos, reafirmando a identidade patrilinear do grupo. Por tanto, a ideia é que participem só os membros do mesmo grupo, o que nunca ocorre. Sempre participam pessoas adultas e jovens de grupos afins, principalmente as pessoas que vivem na mesma aldeia. Então, é dada prioridade à transformação em adulto e não à consanguinidade com o antepassado.

A preparação para participar em *he tire* é muito forte para os iniciados. Durante uma ou duas semanas eles ficam sob supervisão do *kamükükü* (padrinho) e juntam-se a todos os homens que vão participar do *he tire*. A maloca é dividida em duas partes, a maioria das vezes com uma esteira, onde os homens se isolam e não podem ter nenhum contato com as mulheres e as crianças. Os noviços passam a maior parte do tempo na floresta onde recebem conselhos do *kamükükü* sobre as implicações da vida adulta, que além disso, os instrui na manufatura dos objetos de cestaria necessários para o processo de transformação da mandioca brava. É um tempo para ser disciplinado, pois é proibido para eles se coçar com a mão, as horas de sonho diminuem e devem tomar longos banhos e vomitar água. Os homens dizem que os noviços chegam a chorar de desespero e de frio durante o banho da madrugada, pois devem cumprir com tudo o que diz o *kamükükü* sem reclamar, e ele não os deixa sair da água por mais frio que sintam. Esse banho começa cerca das duas da manhã e vai até o amanhecer, deixando os noviços quase desfalecidos e com o corpo totalmente mole, como um recém nascido. Um pouco antes do ritual e após o longo banho, eles são obrigados a se sentar, lhes pisam os pés e os puxam das mãos, fato que produz um estralo forte da coluna vertebral, para que cresçam.

Nos dias do ritual, os iniciados cobrem-se completamente com *we* (pintura negra), devem permanecer em posição fetal durante horas, recebem pancadas com uma vara nas panturrilhas, braços e costas, bebem ayahuasca e cada um deles vê o par de instrumentos de jurupari associados com sua profissão. O momento principal do ritual é quando os noviços tomam banho com os instrumentos no rio, como se as flautas fossem suas mães, e os adultos os carregam até a maloca, na qual entram como recém nascidos. Quando o ritual acaba, inicia-se o resguardo, não podem ter contato com o sol e com a chuva, passam os dias na floresta procurando palmito de açai e formigas que é o único que podem comer, recebem explicações sobre o jurupari e conselhos para a vida adulta. Não podem comer nada quente, nem sal, menos ainda peixes ou carne moqueada, pois correm o risco de adoecer gravemente e de ser devorados pelas onças de jurupari. Também não podem comer frutas silvestres nem ter relações sexuais porque podem ficar grávidos¹⁰ e

¹⁰ Quando alguém transgrede estas regras, tanto o homem quanto a mulher ficam grávidos do jurupari. Essa gravidez é muito longa e difícil de curar. No momento da morte, dos ombros saem duas palmeiras de paxiúba.

morrer. Nem sequer podem ter o menor contato físico com as mulheres porque podem lhes transmitir o *rudi* do jurupari e deixá-las doentes. O resguardo termina com a cura para comer algo quente (*asirise bare*), feita com pimenta e manicuera, a que segue uma dança de beiju. Os iniciados pela primeira vez devem manter as dietas e participar de novo nos rituais até que estejam preparados para concluir o aprendizado de suas profissões, pois na primeira cerimônia lhes é entregue o poder de sua profissão, e se eles cumprirem corretamente a dieta, o *he gu* lhes entrega os objetos próprios da profissão durante a segunda cerimônia, em meio das visões de ayahuasca.

Quando as pessoas dos dois sexos chegam à puberdade, é feita uma cura que transforma os componentes das pessoas e troca os bancos de nascimento pelos bancos de Pensamento, também agrega novos *kanama*. Como eu afirmei anteriormente, no Pensamento, a pessoa é uma fila de bancos invisíveis associados a substâncias e objetos. Na dimensão visível, o tipo de banco ao que estou me referindo não é unicamente um troço de madeira comum para se sentar, mas um objeto que só é usado por xamãs e donos de maloca, pois além de ser um elemento cuja possessão marca hierarquias, também tem muitos significados. O banco é a mesma maloca, é um objeto no qual é guardado parte do poder de um xamã para que fique escondido e protegido, um dos instrumentos, junto com a coca e o tabaco, que possibilitam o exercício do Pensamento, e o suporte que sustenta os componentes invisíveis da pessoa. O banco¹¹ é a cadeira do Pensamento.

No caso das mulheres, seu curador de nascimento, a quem chamam de *guga* (“o que me deu vida”, padrinho), realiza a cura na menarca. Aí é replicada a cura do nascimento considerando novas substâncias, assim como lugares sagrados que contém componentes exclusivos para as mulheres, para suas especialidades e para as mesmas substâncias, e reforçam *gāmowitō* e *hoatuti*. Após a cura, as mulheres passam a ter *kirükü* *kumurō* (banco de mandioca), *ote kumurō* (banco de frutos cultivados), *bedi kumurō* (banco de menstruação), *müino kumurō* (banco de tabaco), *kahi kumurō* (banco de coca), *we kumurō* (banco de pintura negra) e *güinañe kumurō* (banco de carajurú). Por exemplo,

¹¹ A imagem de um homem sentado em um banco, pode se pensar claramente que é um xamã, é um dos motivos iconográficos mais repetidos e importantes na América indígena desde tempos imemoriais, como o atestam diferentes estilos cerâmicos e ourivesaria de distintas sociedades mesoamericanas, andinas e amazônicas.

quando a menina vai ser dona de maloca e de comida, o curador nomeia diferentes *kanama*¹²:

<i>iso butü koa kanama</i>	“ela tem <i>kanama</i> de cuia de <i>biütü</i> ”
<i>iso weriükü kanama</i>	“ela tem <i>kanama</i> de planta de <i>we</i> ”
<i>iso biariükü kanama</i>	“ela tem <i>kanama</i> de pé de pimenta”
<i>iso kirüükü kanama</i>	“ela tem <i>kanama</i> de pé de mandioca”
<i>iso tuayiñaroti</i>	“ela vai a ser cuidadora”
<i>iso tuayiñari maso</i>	“ela é cuidadora”

Para os homens, é realizado o ritual de iniciação masculina onde vão ter contato com os instrumentos-espíritos de jurupari, que vão lhes ensinar diretamente a profissão que foi designada no nascimento. Esse ritual é oficiado pelo *he gu*, que além disso, fertiliza o mundo y reconstrói o universo durante o ritual. O *he gu* reforça *gãmōwitō* e *hoatuti* dos iniciados, os faz renascer e, em geral, constrói para eles *müno kumurō* (banco de tabaco), *kahi kumurō* (banco de coca), *günañe kumurō* (banco de carajurú), *kahima kumurō* (banco de cipó de ayahuasca) e *he kumurō* (banco de jurupari). Dependendo da profissão designada, eles vão ter *bia kumurō* (banco de pimenta) se vão ser donos de maloca, *werea kumurō* (banco de cera de abelhas) e *we kumurō* (banco de pintura negra) se vão ser *he gu*, *basa kumurō* (banco de dança) se vão ser cantores-bailadores, e *sebari kumurō* (banco de caça) se vão ser caçadores. Além disso, os curadores têm *keti kumurō* (banco de cura). Com os *kanama* acontece do mesmo modo, pois eles vão ter *kanama* de tabaco, coca, ayahuasca, jurupari, dança, *werea*, *ketioka* e comida (*bare kanama*). Novamente, cada substância e profissão vão ter associados lugares específicos. Entre outras coisas, as substâncias associadas aos componentes marcam características de identidade, pois, por exemplo, eles afirmam que nós, os brancos, temos *papera kumurō* (banco de papel) e que por essa razão é muito fácil nos curar, mais ainda, porque temos tão só um par de lugares associados.

¹² O fragmento desta cura pode ser achado em Mahecha (2004: 219). A tradução que ela faz não é, desde a minha perspectiva, totalmente apropriada com relação à palavra *kanama* já que ela relaciona esta palavra com a fruta *kana*.

Na cura do jurupari se replica a cura do nascimento e o tempo que se percorre o universo, se constroem os componentes da pessoa conforme à substância ou elemento que compõe cada banco e *kanama*. Por exemplo, fazendo referência ao tabaco, e considerando que a mesma lógica é aplicada a tudo:

“Vem [o curador] da banca muito distante e nomeia *müno hüdoa sohe* (porta do começo [oriental] de tabaco) onde sai o sol; *müno gakoä sohe* (porta do sul de tabaco) ao lado direito; *müno warua sohe* (porta do norte de tabaco) ao lado esquerdo, e onde se oculta o sol *müno huna sohe* (porta de terminação [ocidental] de tabaco). O corpo de uma pessoa, o que vem curando primeiro... Contando bem, da cepa do corpo vem *müno gubokama* (pé de tabaco), o pé; *müno ñikügü* (canela de tabaco), a canela; *müno rodori* (joelho de tabaco), o joelho; *müno guhurisama* (pênis de tabaco), o pênis; *müno gudamisi* (tripas de tabaco), as tripas; *müno gudamigama* (intestino delgado de tabaco), a tripa pequena; *müno ügüamü* (coração de tabaco), o coração; *müno amümatuti* (garganta de tabaco), a garganta; *müno gurisekama* (lábio de tabaco), lábio; *müno ñemero* (língua de tabaco), língua; *müno ñguẽã* (nariz de tabaco), nariz, e *müno gãmögohe* (ouvido de tabaco), o ouvido; *müno kaheamaküri* (vista de tabaco), os olhos. Até lá, *müno huna sohe* (porta de terminação de tabaco), a ponta [cabeça], aí termina”. (Arturo Makuna, abril 23 de 1997).”

Como temos visto até agora, os diferentes componentes da pessoa apesar de ser invisíveis têm uma referência no material, e constroem à pessoa desde os pés como uma série de camadas ou peles sobrepostas e interconectadas. Se olharmos detidamente as coisas, todas essas camadas conectam ou articulam-se com o *kanama*, pois este é o eixo que, ao tempo que sustenta o ser também cria a unidade entre todas as dimensões de existência das pessoas. Como estes aspectos confluem no conceito de *kanama*, acho que é possível associar os bancos de Pensamento com os componentes mais abstratos da pessoa, mencionados acima. Porém, antes de entrar nesta análise, vale a pena dizer que em algumas ocasiões, tais como as curas coletivas e os rituais, o uso das pinturas corporais parece uma materialização do invisível, uma forma de fazer visíveis algumas das camadas sobrepostas invisíveis que constituem a pessoa.

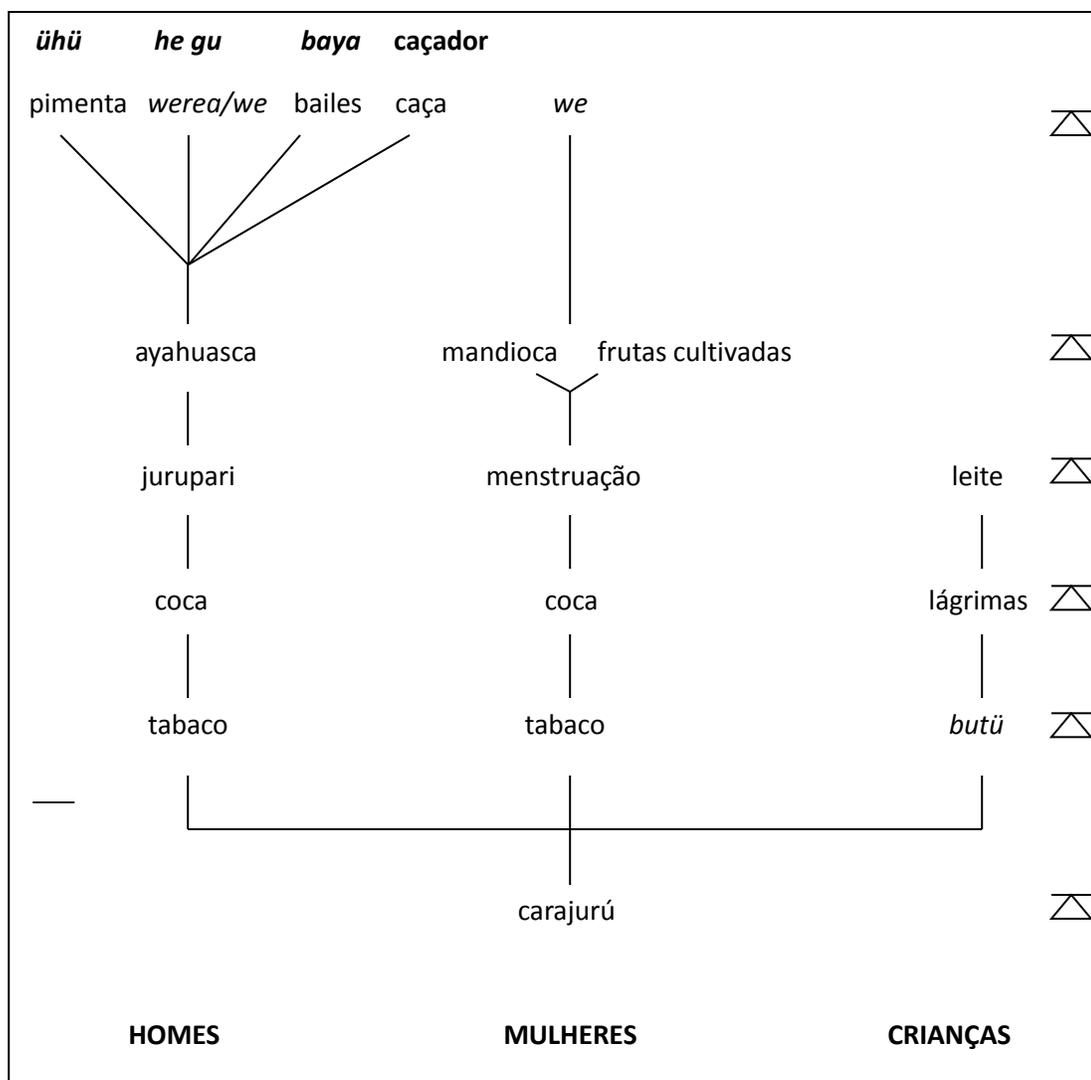
Com relação aos bancos de Pensamento e os componentes das pessoas, para começar, podemos ver que tanto crianças quanto mulheres e homens têm em comum o banco de carajurú, associado com o sangue e que pode fazer referência a *ide ma, üsi*, a alma, espírito ou princípio vital das pessoas, ao tempo que com *hoatuti*, a defesa ou

proteção interna. Tem que se salientar que o carajurú é o sangue de *Kirükühino*. Por sua vez, homens e mulheres também compartilham os bancos de tabaco e coca, substâncias essenciais do xamanismo y concebidas como comida xamânica, e que são associadas com as capacidades de aprender e ter poder, por isso podem se associar a *tüōmarise* (inteligência), *ketioka* e *gãmōwitō*; inclusive, o tabaco pode associar-se com a pele (*wiro*) e com a medula dos ossos (*gõã badi*). Contudo, cada sexo tem um banco que o diferencia radicalmente do outro e que faz referência às capacidades reprodutivas de cada um; estes são o banco de menstruação e o banco de jurupari, os quais podem se associar a *üsi*, *ketioka* y *hoatuti*. Nos homens, o banco de ayahuasca se relaciona com as capacidades de aprendizado e poder, ou seja, *tüōmarise*, *ketioka* y *gãmōwitō*, enquanto que nas mulheres o banco de mandioca e o de frutas cultivadas se relaciona com os mesmos componentes, e também com *üsi* e as defesas interna e externa, pois se as plantas de mandioca e os cultivos ficam doentes, o mesmo ocorre com a mulher. O equivalente para os homens acontece nos bancos de tabaco, coca e com os referentes a cada profissão, pois os Makuna costumam dizer que o ofício próprio é a vida (ver Figura 17). Este tipo de conexão interdependente entre as pessoas, os lugares, as substâncias e os objetos associados a cada profissão é *üsi oka* (palavra de vida).

Agora bem, se pensarmos nas diferenças entre as pessoas makuna e as pessoas dos grupos vizinhos com as que eles se relacionam e trocam mulheres, bens e rituais, ditas diferenças devem se encontrar em porções da composição do tipo de pessoa particular de cada um destes grupos. Como já tinha mencionado, cada grupo Tukano descende de um antepassado mítico e existem algumas possessões exclusivas (língua, território, casas de nascimento e morte, objetos rituais, etc.), que desde a perspectiva de cada grupo, permitem uma consubstanciação entre os vivos e seu antecessor mítico, e são o *ketioka* e o *üsi* de cada um; aqui é onde está o sentido cósmico do que é *ide ma* (caminho de água). Isso quer dizer que cada grupo étnico possui seu próprio *ketioka* em concordância com o território que lhe foi designado em tempos primordiais e que estão associados com alguns instrumentos de jurupari específicos, cujas características únicas

Figura 17

Os bancos da vida



se articulam com as dos outros grupos que compartilham o mesmo macro-território xamanístico, ou seja, o lugar do universo construído durante o mesmo processo de criação mítica. Existem segmentos das narrativas de origem que fazem referência a todos os grupos em geral, enquanto que outros segmentos referem-se a cada grupo em particular. Os demiurgos construíram primeiro os limites amplos da Maloca-Cosmos e depois construíram o território específico para cada grupo, estabeleceram um centro do mundo e entregaram os instrumentos de jurupari.

Como expliquei anteriormente, no caso Makuna os *Ayawa* deixaram ao jurupari no igarapé Toaka, mais exatamente no poço de um riacho que é o *ide ma* do jurupari. Então, as águas desse riacho, que são a mesma maloca do jurupari, estão cheias do *ketioka* de jurupari e no seu fluir o transportam aos afluentes e ao rio Toaka. Todos os animais e plantas que nascem, crescem e se alimentam no território do igarapé Toaka tem o mesmo *ketioka* que os *Ide masã*, e quando este chega a outros rios maiores como o Pirá-Paraná e o Apaporis, junta-se com os *ketioka* dos outros grupos, lembrando novamente a ideia do espaço como um cipó de ayahuasca. Isto significa que os poderes de fertilidade e vitalidade do cosmos se misturam no Apaporis fazendo um movimento de águas abaixo e indo da especificidade de cada poder de um território à generalidade do cosmos, enquanto que na cura de nascimento da pessoa, e de qualquer etapa do ciclo vital, é feito um movimento contrário que começa em direção de águas acima e vai da generalidade das formas de vida do universo à especificidade de cada tipo de pessoa de um grupo, ou seja, desde compartilhar os fundamentos da formação da pessoa com os outros seres do mundo a partir da porta d'água, até que só fica para os humanos, e finalmente só para o grupo específico. Isto significa que os poderes de fertilidade e vitalidade do cosmos se misturam no Apaporis em um movimento de águas abaixo, indo da especificidade à generalidade, enquanto que as curas do ciclo vital fazem um percurso águas acima, indo da generalidade à especificidade.

Os percursos das curas do ciclo vital seguem três etapas: na primeira, a viagem subaquática, a formação da pessoa compartilha uma origem no Pensamento com os outros seres não humanos (frutas silvestres, animais, peixes, etc.) até chegar aos lugares onde emergiram as diferentes formas de vida nesta realidade, águas abaixo de *Yuisi*, porém, bastante perto. A segunda etapa começa na cachoeira *Yuisi*, lugar desde o qual a viagem é feita pela água e pelo ar, recebendo alguns atributos gerais que são comuns para todos os grupos da região. Para os Makuna, a terceira etapa começa em *Manaitara* aonde os *Ide masã* recebem suas características distintivas para enfatizá-las depois no igarapé Toaka e ressaltar suas especificidades. Esta terceira etapa é diferente para cada grupo, pois depende da casa de nascimento particular de cada um e do igarapé que é seu território próprio. Então, onde a pessoa se diferencia das pessoas de outros grupos é no seu *ide ma* e isso faz referência a seu *kanama*, isto é, às particularidades dos componentes

de cada indivíduo e seu grupo, ao tipo de conhecimento e poder que lhe é característico em um contexto interétnico no qual são tecidas as relações sociais. Então, o que se encontra no sistema regional são as conexões entre os diferentes caminhos de água, e elas são as que poderiam explicar o seu funcionamento xamânico. Por enquanto só se tem os dados dos Makuna, no entanto eles revelam a lógica subjacente. De forma análoga, um tipo de pessoa makuna se diferencia de outros tipos de pessoa makuna pelas particularidades de sua profissão, ou seja, na construção xamânica de cada *kanama* e dos bancos de Pensamento.

O *kanama* de um makuna faz referência a seu *ide ma*, ao igarapé Toaka e seus afluentes, porém, estes conceitos também incluem outros lugares que estão fora de Toaka. Em uma análise preliminar dos mais de 700 nomes de lugares que coletei, é claro que muitos dos lugares são considerados *hoatuti* e *künigaye* das pessoas, outros são lugares associados com alguma profissão, assim como outros com cada sexo; outros são lugares que estão relacionados com o jurupari, outros pertencem aos grupos vizinhos, outros pertencem a distintos seres não humanos, e outros estão associados à cura de doenças específicas. Por exemplo, existe um lugar chamado de *Guasaro* que é uma maloca onde se encontram as reservas de *gãmōwitō*, ou um morro chamado de *Kirüküwadi* (Maniva) onde está o poder para curar as manivas e a fertilidade das mulheres; outro cerro é chamado de *Weküaburo* (Cerro de anta) onde se diz que há uma espécie de “depósito de ferramentas” onde estão as peles de onça e os demais instrumentos invisíveis usados pelos xamãs. Na cabeceira do igarapé *Umuña* fica *Imiñakuri*, lugar de origem dos bastões de dança, e no Pirá-paraná fica a cachoeira de Beiju (*Nahü gohe*) que contém os cantos do grupo. As mulheres e os homens estão conectados com estes lugares, pois os componentes das pessoas estão dispersas pelo cosmos, e estão em uma relação de *üsi oka* (vitalidade). Um cantador-bailador, por exemplo, tem parte de sua pessoa em *Imiñakuri* e na cachoeira de Beiju, assim como em outros lugares associados com sua profissão (lugares de origem da maracá, do chocalho, dos enfeites de penas, etc.). Se esses lugares estão em bom estado, a pessoa terá boa saúde. Então, os componentes das pessoas têm a característica de estar simultaneamente dentro e fora em uma relação de *üsi oka* interconstitutiva, no interior e no exterior, por assim dizer, e qualquer atividade humana que afete esses lugares produz doenças, porque o dano a um lugar associado com alguma

pessoa transforma *üsi oka* em *moahiore* (transmissão por contato). Ao intervir em um lugar sagrado está se intervindo negativamente nas pessoas, por exemplo, a extração de ouro no rio Traíra tem gerado problemas de visão nos pajés porque o ouro é sua vista (*yaia kahea makiri*), então quando eles estão curando e nomeiam algum dos morros que foram destruídos pelos garimpeiros, eles não veem nada e ficam a escuras sem poder identificar algum elemento das doenças. Este ponto revela um dos postulados mais complexos e sofisticados da teoria makuna do mundo: a pessoa esta inscrita no cosmos e o cosmos esta inscrito na pessoa; a pessoa tem o espaço dentro dela e ao mesmo tempo esta dispersa no espaço por uma relação de mutua constituição.

As profissões sociais e seus componentes: a vida adulta

Com o passar dos anos me surpreendi gratamente com as mudanças na maneira de pensar as coisas de vários homens que são mais ou menos meus contemporâneos. Como eu os conheci durante a juventude, quando alguns pensavam em viver nos vilarejos de fronteira e queriam trabalhar na mina de ouro do rio Traíra ou como pescadores para os comerciantes de La Pedrera, com o fim de comprar mercadorias e ganhar dinheiro, enquanto outros queriam se especializar nas novas profissões, como professores, promotores de saúde ou membros das organizações indígenas locais para ganhar um salário, e, incluso, se adaptar à vida dos brancos, me impressionou muito reencontrar alguns muito mais maduros e serenos, assumindo profissões rituais, construindo malocas, cantando nas danças. Para muitos deles, sua juventude foi uma forma de descobrir e conhecer o mundo dos brancos com suas vantagens e defeitos, com suas seduções e abominações, para refletir sobre o significado de sua própria vida. Eu pensei ingenuamente que essa vontade de sair era coerção resultante do contato, mas agora penso que justamente durante a juventude é que as pessoas saem de suas aldeias e malocas para descobrir outros mundos, já que os jovens de hoje agem e pensam à semelhança dos que fizeram os que regressaram. Em seus périplos, muitos deles tiveram contato com produtores de cocaína, políticos regionais, garimpeiros, prostitutas, missionários, antropólogos e até com a violência que assola a Colômbia. Alguns viajaram a diferentes cidades, conheceram vícios, aprenderam e trabalharam em vários ofícios

como carpintaria e mecânica, conheceram pessoas de diferentes nacionalidades. É esse tipo de experiência pessoal que permite ter ou afiançar uma posição no lugar de origem, para qual se deve ter conhecido o mundo exterior e seus perigos, como o príncipe que sai para matar o dragão nos contos de fadas.

Os homens de que falo tem reflexões e discursos muito mais profundos sobre o contato e os brancos. Parece que sabem ponderar algumas coisas, e com isso as organizações locais estão politicamente melhor equipadas na atualidade. Outros homens, que não decidiram assumir nenhum papel tradicional, aprofundaram seu conhecimento e experiência como professores ou promotores de saúde, gerando ideias novas para as escolas e organizações. No fim das contas, entre os Makuna cada qual escolhe a maneira como quer viver: se quer ser um especialista reconhecido ou não, se quer viver isolado com sua família ou vive com os demais parentes e cunhados em uma aldeia, mas de qualquer forma colabora com o que pode dentro das preocupações coletivas. Colabora de igual forma a quando ajuda a seus parentes a derrubar floresta para uma nova roça, construir uma casa, fazer coca para um ritual. Para as mulheres as coisas são muito diferentes posto que elas se casam mais jovens e em geral permanecem na floresta assumindo suas responsabilidades com as roças e os filhos desde mais tenra idade. Quando elas saem ao mundo dos brancos, quase sempre, é quando devem viajar para um tratamento médico ou para acompanhar seus filhos pequenos quando estão muito doentes, algo diferente ao que ocorre com mulheres de outros grupos da região mais próxima a Mitú e que se convertem em empregadas domésticas em diferentes partes do país.

A vida adulta alcança sua plenitude com o exercício consolidado das profissões sociais e isso tem implicações nos fundamentos políticos do grupo, mas discorrerei sobre isso no próximo capítulo. Além de assumir as responsabilidades de ter uma família, um homem adulto entra em contato com outras dimensões e seu conhecimento se expande para manter relações sociais mais amplas com outros grupos e outros seres. No caso dos xamãs mais poderosos, dizem eles, o Pensamento expande-se ao mundo inteiro e tão pouco deixa de ser certo que com os anos todos os homens se convertem, em certa medida, em xamãs. O que estou querendo dizer é que com o tempo os homens começam a ter uma presença mais ativa e permanente na dimensão de *ketioka* e vivem parte de sua

vida na dimensão invisível da realidade. E isto só é possível por conta das transformações nos componentes da pessoa e o contato direto com o jurupari. Isto também significa que a partir de uma primeira profissão pode-se adquirir outras no decorrer da vida para aumentar o conhecimento.

Existem várias profissões sociais para homens e mulheres. Estas abarcam desde a elaboração de objetos para possibilitar a vida cotidiana até os mais complexos assuntos xamanísticos. Ainda que um observador não veja grandes diferenças durante a vida cotidiana, pois cada pessoa é responsável pela subsistência e atividades de sua casa, as profissões estão hierarquizadas, porque há umas mais importantes que outras e aqueles que ocupam as principais são os personagens mais reconhecidos publicamente e quem tem mais poder político. É possível também que várias pessoas tenham a mesma profissão, mas somente uma a deve exercer em público embora haja uma competição potencial entre eles por prestígio. Ter uma profissão atribuída desde o nascimento não é um destino fatal, se não uma possibilidade de “chegar a ser”, pois as escolhas individuais determinam o porvir de uma pessoa, e essas escolhas dependem da maneira como se assumem responsabilidades com a família ou com o grupo. De fato, boa parte dos especialistas se saem mal durante a fase de aprendizagem por razões diferentes que vão desde o roubo do poder até a sedução pela vida citadina. Dentro das profissões há os artesões, trabalhadores, acendedores de cigarros, comediantes que divertem os outros durante as celebrações, caçadores, mães da comida, donos e donas de maloca, cantores-bailadores, xamãs de diferentes tipos, mãe do jurupari, padrinhos e madrinhas, entre outras, e antigamente havia guerreiros e cantoras. Em algumas ocasiões uma profissão masculina tem uma contraparte feminina e, em outras, isso não ocorre. A ideia é que todas as profissões estão articuladas para constituir as unidades cosmosprodutoras e realizar um trabalho complementar que se manifesta na preparação e celebração de rituais.

Os cuidados com a alimentação e a troca dos bancos de nascimento pelos bancos de Pensamento produzido durante as curas da puberdade são o primeiro passo para relacionar-se mais intimamente com a profissão atribuída. Os Makuna dizem que o processo de aprendizagem para chegar a exercer uma profissão é igual ao estudo

universitário dos brancos, a diferença é que na aprendizagem indígenas os espíritos de jurupari, os sonhos, a ayahuasca cumprem um papel pedagógico fundamental que é reforçado pela instrução que pais e tios dão em determinados momentos. Ainda assim, alcançar o êxito na formação de uma profissão é uma tarefa muito difícil e muitos podem não chegar a concluí-la, enquanto outros nem se quer a iniciam. Às vezes, ocorre que quando o poder é entregue a um iniciado, algum pajé presente no ritual pode sentir inveja do jovem ou guardar alguma animosidade e rouba ou lhe confunde o Pensamento. Então, o jovem não logra memorizar nem aprender as coisas ou começa a se interessar por outras atividades, como trabalhar para os brancos, por exemplo. Em outros casos, a dificuldade para cumprir as dietas, as restrições sexuais e fugir de certas armadilhas que se apresentam no Pensamento tornam muito difícil esta etapa de aprendizagem, principalmente para aqueles que vão ser xamãs, cantores-bailadores e donos de maloca. Durante os sonhos, aparecem mulheres menstruadas que convidam os aprendizes a ter relações sexuais, aparecem espíritos que oferecem comidas proibidas ou aparecem manifestações de seu próprio Pensamento que os convidam a lutar contra si mesmo. Então, o aprendiz pode ficar doente, morrer ou, em algumas ocasiões, deve pedir a um pajé que extraia o poder da profissão. Essas tentações e provas são uma maneira de aprender a ter discernimento, posto que, por exemplo, podem conduzir a que um pajé só aprenda *ketioka* para fazer maldades.

Por questão de espaço, não posso me estender tanto nos detalhes sobre todas as profissões, assim, escolherei somente as mais destacadas para explicar a maneira como uma profissão gera um tipo de pessoa diferente dentro da totalidade do grupo. As profissões mais importantes são *ühü* (dono de maloca), *üho* (dona de maloca), *he gu* (curador de jurupari), *ria gu* (curador de crianças), *he hakó* (mãe do jurupari), *baya* (cantor-bailador) e *yai* (pajé onça). Não menciono o *kũmu*, um especialista fundamental sempre citado nas etnografias da região, pois de minha perspectiva *kũmu* é uma categoria muito ampla que inclui diversos tipos de especialistas xamânicos, o que requer esclarecimentos. S, Hugh-Jones (1994), propôs a existência de uma oposição entre *yai* e *kũmu*. Dita oposição obedece respectivamente a dois tipos diferentes de xamanismo: horizontal e vertical. O xamanismo horizontal se baseia nas características tradicionais das atividades xamanísticas como o transe e a possessão, sendo uma ocupação

temporária, enquanto que o xamanismo vertical implica um trabalho de tempo integral e “um conhecimento esotérico transmitido dentro de uma pequena elite” (S. Hugh-Jones 1994:33) cimentado no cânone mitológico e associado a rituais com matracas ou flautas e trombetas sagradas que envolvem uma comunicação entre os ancestrais e os membros vivos do grupo para a reprodução da sociedade.

Meus dados sugerem que tal oposição não é de toda adequada para ser aplicada aos Makuna, já que, em muitos casos, *yai* é uma etapa de aprendizagem xamânica que pode transformar-se com os anos, fazendo que tal especialista possa converter-se em quase qualquer outro que faça parte da categoria *kũmu*. Também, se sustenta o mesmo conhecimento esotérico, tem uma função específica nos rituais de iniciação e seu exercício não necessariamente implica que seja um trabalho temporário. A minha maneira de ver, *kũmu* é equivalente a pajé poderoso e se diferencia de um *yai* porque tem mais discernimento. Um *yai* tem vista de onça (*yai kahea makiuri*) para localizar as enfermidades e extraí-las dos pacientes e com essa vista pode ver o que há nas malocas dos animais podendo trazer coisas de lá para este mundo, enquanto que um *kũmu* não se deixa enganar pelo que vê, já que em um dos seus olhos tem a vista de onça e no outro a vista humana. De fato, os Makuna dizem que os *yaia* são a proteção do *kũmu*. Portanto, *kũmu* é uma categoria para referir-se genericamente aos pajés que detêm certos tipos de conhecimento e especialidades que se manifestam em contextos específicos como o *basa gu* (curador de danças), *hota gu* (curador da dança de máscaras), *herika samarã gu* (curador de jurupari de frutas silvestres), *he gu* (curador de jurupari) e *guari kũmu* (curador de guerra). Dentro dessa categoria também se pode incluir o *ria gu* (curador de crianças) e se excluem os curadores de enfermidades menores. É muito possível que um *yai* ao mesmo tempo seja *basa gu* ou *herika gu*, pois são conhecimentos que não são excludentes, ainda que também seja possível que um *kũmu* nunca tenha certos conhecimentos característicos de um *yai*. E como sei que um *he gu* é o topo do conhecimento xamânico que reúne os outros saberes de *kũmu*, prefiro usar *he gu* para poder falar também do *ria gu*, se não o uso de *kũmu* seria muito amplo e difuso.

Cada profissão está associada com alguns objetos característicos que contêm o poder e conhecimento (*ketioka*) da especialidade. Recordemos que no ritual de cura do

nascimento, o *ria gu* advinha a profissão do bebê quando ambos estão em *Manaitara*. Dentro da maloca há muitos quartos, um para cada profissão e o curador mostra ao bebê os objetos associados à sua especialidade. Nesse momento, o curador não os entrega, mas somente lhe diz que quando crescer terá que manejar estes objetos. No primeiro ritual de jurupari, os jovens têm contato com as flautas-espíritos relacionadas com sua profissão. Após cumprir corretamente a dieta de um ano, na segunda vez que os jovens vêm jurupari, o *he gu* entrega os objetos da sua profissão, em Pensamento (*ketioka*), durante as visões de ayahuasca, e estes objetos são os mesmos que foram mostrados no quarto de *Manaitara* quando bebê. A aprendizagem continuará durante anos e os espíritos de jurupari serão os principais mestres nesta etapa. Quando a pessoa está preparada para começar a exercer sua profissão em público, o jovem deverá confeccionar alguns dos elementos, outros os obterá com ajuda de parentes, e outros podem ser herdados de um parente próximo. A primeira vez que exercer sua profissão, ele já terá todos seus objetos prontos e o xamã que oficia o ritual fará uma cura para a pessoa comece sua “carreira” profissional. Em seguida, deverá fazer a mesma dieta que fez na infância e depois da iniciação até consolidar sua aprendizagem, ou seja, passarão vários anos para que o profissional se consolide, pois se espera que ele assuma o temperamento característico do espírito de jurupari que seja o protótipo de sua profissão. Este caminho de aprendizagem conecta claramente os três estados de existência das pessoas, pois o primeiro passo é o contato com o jurupari, o segundo é receber em Pensamento os objetos de *Manaitara* e o terceiro é possuir os elementos em sua forma material. E recordemos que os dois primeiros passos correm paralelos com as mudanças no *kanama*, *ide ma*, *hoatuti*, bancos de Pensamento e todos os demais componentes da pessoa.

Todas as pessoas têm um pequeno coco com o carajurú (seu sangue e *ide ma*) e guardam os incensos (seu coração e *kanama*) que foram curados durante o nascimento. Com as profissões se somam objetos que são manifestações visíveis de seus *ketioka*, *gãmōwitō* e *hoatuti*. Todas as profissões importantes citadas têm um colar de dentes de onça (*yai guhi*) no qual habitam os espíritos onças que acompanham cada especialista (cada dente está cheio com carajurú), um banco (*kumurō*) e um caracol para guardar tabaco (*süêga*). Em todos estes objetos está o Pensamento (*ketioka*) de cada especialista. Eles dizem que esses espíritos onças são o Pensamento da pessoa e fazem parte do grupo

das onças de jurupari. Os objetos da profissão recebidos pelos especialistas, no Pensamento, são: *werea* (breu), banco e vara (*hetáwaso*) para um *he gu* e uma *he hakó* (mãe do jurupari) -também se diz que os *yaia* são *hetáwaso* do *he gu*-; suporte de cestaria para cuias (*sānirō*), pintura *we* e *butü* (pó de cupinzeiro) para um *ria gu*; banco, cuia de coca e cuia de tabaco para um dono de maloca; bastão de dança (*weká*), chocalho para os pés (*kamoka*) e *riká yasi* (adorno de plumagem para os braços) para um cantor-bailador; e vista de onça (*yai kahea maküri*), *amoyori* (malha de ouro para receber as enfermidades), *amiükama* (um tubo de ouro para a garganta para receber enfermidades) e *wawe* (pele ou camisa de onça) para um *yai*. Alguns dos objetos do *he gu* e do cantor-bailador, como os bancos e instrumentos de dança, ficam guardados na maloca sob o cuidado do dono da maloca. Os xamãs têm uma pequena mochila chamada *awiruka* onde guardam seu colar de dentes de onça e outros elementos.

Os objetos de cada especialista têm uma relação de *üsi oka* com seu proprietário. A mútua constituição do espaço e da pessoa se expande da mesma maneira à pessoa e aos objetos de sua profissão. Tais objetos podem adoecer, o que também faz que seu dono adoça, inclusive, em alguns destes objetos os *yaia* podem sugar e tirar enfermidades. Os objetos de cada profissão são *üsi* do proprietário e também constituem uma de suas capas de *hoatuti*; neles está contido o *ketioka* de cada pessoa. Então, estes objetos são indissociáveis das pessoas e estão simultaneamente dentro e fora do que nós denominaríamos corpo. Adicionalmente, todos esses objetos estão conectados com seus lugares de origem, por exemplo, o bastão de dança nasce em *Imiñakuri*, e com os demais lugares associados a cada profissão. A pessoa é o ponto de confluência das relações entre seus componentes, lugares, objetos e substâncias. E nesse sentido, uma pessoa humana está construída de forma análoga às pessoas não humanas, mas se diferenciam em alguns dos objetos, substâncias e lugares os quais as compõem. Por sua parte, as pessoas compartilham todos os componentes (*kanama*, *ide ma*, etc) e alguns lugares, objetos e substâncias mais gerais, como o banco e o tabaco, mas se diferenciam na maneira como os lugares, objetos e substâncias próprios de uma profissão constituem os componentes da pessoa, em especial das capas de *hoatuti* e o *ketioka*. Por exemplo, uma das capas de *hoatuti* de um dono de maloca está composta de cuias de tabaco e coca, suportes de cestaria para cuias, bancos, etc., enquanto que a capa de *hoatuti* equivalente para um

cantor-bailador está composta de bastões de dança, maracás, chocalhos, adornos de braços, etc.

Se projetarmos os tipos de pessoas em outra escala, podíamos dizer analogamente que dentro de uma maloca o dono é o banco, as cuias de coca e o tabaco, o cantor-bailador é os bastões e os elementos contidos na caixa de plumagem, o *he gu* é o breu e a caixa de plumagem (manifestação do jurupari), o *yai* é a vara *hetáwaso*, a dona de maloca é a chapa e o ralador, o caçador é a sarabatana e as flechas, e assim por diante. Se projetarmos à Maloca-Cosmos, as analogias seriam do seguinte tipo: o *he gu* é o Porto de jurupari e *Yuisi*, o dono de maloca é *Manaitara* e *Buheá*, o cantor-bailador é a cachoeira de Beiju e *Imiñakuri*, o caçador é *Wümi hoa* (a maloca dos animais). Nesses dois casos, o caminho contrário também é possível. Mas há que aclarar que estas são analogias para mostrar o tipo de associação que cria a teoria makuna do mundo, essa fractalidade da qual tenho falado, e estas não são associações literais, mas sim equivalentes. O importante é a maneira como o Pensamento de uma pessoa está conectado consigo mesmo e com o mundo, pois ambos se auto-compõem. Ser uma pessoa verdadeira só é alcançado na vida adulta, não unicamente pelo exercício adequado de uma profissão, senão também pela autoconsciência que se adquire com sua prática.

Na maloca da tristeza: a morte

Em janeiro de 2001, tive o privilégio de entrevistar a Mariquiña Barasana no igarapé Toaka. Mariquiña era a esposa de Mariano, que era o dono de maloca principal dos *Ide masã* no momento do contato mais intenso com os seringueiros; ambos foram os pais de Roberto García e os avós de Maximiliano. Para mim, era muito importante falar com ela, não unicamente por sua idade avançada, entre 80 e 90 anos, e sua memória lúcida, senão porque durante décadas foi a *he hakó* dos Makuna. *He hakó* (mãe do jurupari) é a profissão ritual feminina mais importante porque ela é a única mulher que está presente no ritual de jurupari. Embora ela não veja as flautas e esteja sempre de costas, insiste aos espíritos onças que lhe mostrem muito *ketioka* aos novos iniciados e, no contexto do ritual, ela é *Rōmikūmu*, a mulher primordial, e por tanto a contrapartida do

he gu. Mariquiña me contou a história de sua vida: como enterrou sua mãe quando era criança, como lhe atemorizavam os primeiros brancos que viu, como foi pedida em matrimônio e levada ao rio Popeyaká, como teve seus filhos e ficou viúva, em que lugares viveu, como se converteu em *he hakó*, como estava vivendo sua velhice (ver Århem et. al 2004: 410-418). Dois ou três dias mais tarde, me enviou uma mensagem, solicitando um pacote de miçangas brancas como intercâmbio pela entrevista. Um par de meses depois enviei as miçangas com Maximiliano, e cerca de um ano e meio mais tarde soube da sua morte. Em meu regresso ao campo em 2007, uma de suas netas me contou que quando Mariquiña morreu houve uma grande ventania e o dia se escureceu porque o jurupari se pôs triste; também me contou que quando estava agonizando, as pessoas que estavam juntas a ela, alguns dos seus parentes próximos, começaram a tirar seus colares, o que é normal desde que a pessoa deixe, e quando tentaram pegar o colar que ela fez com as miçangas brancas que lhe enviei, ela moveu sua mão, o agarrou e não permitiu que ninguém ficasse com ele; aquele colar a acompanhou à tumba. Dias depois, ela apareceu em um sonho de uma parenta e explicou que ninguém podia ficar com o colar porque esse era o pagamento pela história de sua vida. Ao escutar o relato, me arrepiou a pele e senti entre tristeza e emoção porque Mariquiña depositou o significado de sua própria história de vida nesse colar e o escolheu como companhia para sua viagem final a *Toasaro*, a maloca dos mortos, a maloca da tristeza.

Toasaro é a maloca dos mortos própria dos *Ide masã* e a ela se dirigem todos os makuna ainda que tenha morrido longe do seu território, pois desde a cura do nascimento já se havia reservado uma vaga para eles ali. Um dos lados da maloca de *Toasaro* se chama *Guasaro*, que é aonde vão os mortos que foram cunhados dos Makuna nesta vida. Entre os *Ide masã*, a única ideia aproximada de morte natural está relacionada com o fato de que, pela idade, as capas de *hoatuti* se acabaram e a pessoa não tem mais proteção interna. As capas de *hoatuti* vão desgastando com o tempo e se considera que por volta dos 50 anos as pessoas começam a deixar esta vida e a conectar seu Pensamento com a maloca dos mortos, a qual também se denomina *büküa wi*, “maloca do profundo”, pois fazer referência ao submundo; nesse sentido, a velhice é o único período da vida em que não se tem quase restrições alimentares. As demais causas da morte são resultado de um ataque de outros seres, da impossibilidade de curar alguma enfermidade e das maldições

dos pajés. Com exceção das mortes por pagamento (*waha bosare*), quando as pessoas vão viver nas malocas de *Waso makii* ou dos animais, os outros tipos de morte conduzem as pessoas a *Toasaro*.

Sempre que um makuna se recupera de uma enfermidade diz que “quase se morreu”, pois as doenças produzem uma espécie de desagregação do princípio vital (ver Taylor 1996), o qual deve se re-agregar com uma cura. Quando uma pessoa adoce gravemente, a doença vai subindo dos pés até a cabeça. Se a morte acontecer, algumas pessoas dizem que *üsi* sai pela boca e outras dizem que sai pela fontanela, o que significa em termos espaciais que a pessoa morre no sentido leste-oeste, simulando o caminho solar diário. Durante os momentos finais da agonia, os parentes se aproximam para despedir-se e falam ao moribundo das boas coisas que fazia em vida, como organizar danças, curar, dar comida aos outros, e que não vai sofrer mais trabalhando nesta terra. Uma vez morto, os parentes falam em tom de reprovação e se recriminam entre si por seus maus comportamentos com o defunto, enquanto outros choram e falam dele. Um xamã deve fazer uma cura à terra e aos coveiros para que estes não sintam tristeza durante a tarefa do sepultamento. A tumba se abre dentro da maloca, de acordo com o lugar em que o defunto dormia, embora se fosse o dono da casa poder-se-ia enterrar no centro da mesma, o qual pode implicar o abandono quase imediato da maloca. Após abertura do fosso, se escava uma câmara lateral onde se coloca o morto em posição fetal, envolto em sua rede, e a câmara é coberta com um pedaço de madeira. Depois se fecha a tumba usando toda a terra escavada e depois se pisa em cima para que o solo fique nivelado. Durante a abertura da tumba, os parentes choram e repetem esses prantos quando se encontram com outros parentes, enquanto dure o luto, período em que deve se evitar a menção do nome do defunto.

Assim como para o estado é importante fazer autopsias em certos casos para determinar a ação de um possível assassino e sua captura, os Makuna têm seu próprio método para descobrir morte por feitiçaria e se requerer a vingança. Antes que os presentes ao enterro saiam da casa, se joga cinzas sobre a sepultura e uma pessoa desce até o porto e traz uma cuia cheia de água. Nesse momento, os outros já saíram da maloca para banharem-se e quem traz a cuia a põe em cima da tumba, a cobre com um balaio e

sai de casa sem olhar para trás. Após tomar banho, é preciso esperar uma cura para que as pessoas possam comer beiju ao entrar na maloca, e mais ou menos uma hora depois de tal banho, se descobre o balaio e se observa as cinzas e a cuia de água. Como em uma investigação policial, se não há rastros, não houve feitiçaria, embora seja possível que o feiticeiro saiba camuflar bem o seu ataque. Se aparece coca ou tabaco flutuando dentro da cuia de água é que a maldição foi feita com alguma dessas substâncias; se há pegadas de onça ou rastros de uma minhoca é que a pessoa morreu por maldição de um pajé de um grupo distante; se há pegadas de rato é que o feiticeiro já está morto; se há um pé de homem ou de mulher é que a maldição veio de alguém que vive próximo e a pegada aponta a direção da moradia do feiticeiro ou de quem ordenou o malefício. Então, o pajé consegue determinar quem foi o agressor e o prende com seu Pensamento. Se o agressor for um pajé muito poderoso, dificilmente será descoberto, mas se têm poder equivalente ou menor, os dois xamãs se encontram em *ketioka* e o que está investigando pergunta ao agressor as razões do malefício, ao que se pode responder qualquer coisa, incluindo que foi porque o defunto “mesquinhou a mulher”, ou seja porque o defunto não “emprestou” sua mulher para fazer sexo com o agressor, algo que se considera tão grave como absurdo.

A vingança se faz segundo o tempo de sofrimento do defunto. Leva-se uma panela com pimenta à mata e se começa a cozinhar. O cozimento atrai abelhas e outros insetos, os quais vão se matando e se jogando na panela. Como a panela está fervendo, tira-se a panela do fogo de tempos em tempos, tira os bichos que caíram, depois volta a cozinhar e se continua matando abelhas que caem na panela com pimenta. Isto tem a intenção de que quando o malefício de vingança está atuando, o agressor acredita que se alivia do mal, porém, logo voltará a ficar doente, o que ocorrerá várias vezes para que o feiticeiro sinta o sofrimento do morto. O feitiço de vingança termina quando uma mariposa das que soltam pó chega à panela. A mariposa é morta, se joga na panela e nesse momento tapa-se a panela; imediatamente depois a panela é quebrada para consumir a vingança. Com o tempo, o feiticeiro morrerá.

A morte encerra muitos perigos, pois as poses do morto e os lugares que frequentava ficam cheios de tristeza (*bohori*). A tristeza pode contagiar a alguns parentes,

e aqueles podem morrer por causa dela. Então, quando alguém morre é necessário uma cura que reúna os componentes da pessoa e os coloque ou devolva a seus lugares de origem. Na morte, se enterra *wiro* (pele) e as pessoas liberam *wüho* (sombra) e *riimii* (espectro, fantasma) a partir de seu cadáver e defesa interna. O espectro ou a sombra percorre os lugares pelos quais o falecido andava em vida e pode fazer coisas contra algumas pessoas que o maltrataram. Pensa-se que nos meses posteriores à morte, o finado tem a capacidade de levar alguém com ele para a maloca dos mortos e pode responder perguntas se lhe são feitas na tumba. O xamã faz duas curas denominadas *bohoritare* (jogar fora a tristeza) e *bohori koare* (cura da tristeza) para que a sombra e o espectro desapareçam e não roubem a vida de ninguém. Nessas curas, o xamã separa o morto de seus objetos pessoais, ou seja, quebra a relação de *üsi oka* do dono com seus objetos de poder para que algum filho ou sobrinho possa herdá-los e usá-los no futuro. Também se desagregam os componentes da pessoa falecida: *üsi* e *tüömarise* são conduzidos pelo rio do submundo até *Toasaro*, onde a pessoa renascerá em outra dimensão como *bohori masã* (Gente de tristeza); *ketioka*, o nome de cura e o poder da profissão são devolvidos à maloca de jurupari e a *Manaitara* para que possam ser usados de novo pelas pessoas que nascerão; os demais componentes são colocados em alguma das portas que limitam o universo.

Quando a pessoa falece, seu *üsi* deste mundo se transforma em *üsi* da maloca dos mortos. Esse processo de transformação inicia-se quando o pajé manda o *üsi* do defunto em direção a *Toasaro* e marca o caminho que deve percorrer, já que *Toasaro* é uma colina que, nesta dimensão, fica em Toaka, mesmo que no Pensamento, a maloca esteja localizada no submundo, bem debaixo da colina. O defunto empreende sua viagem final, acompanhado pelos objetos com os quais foi enterrado, descendo pela porta do ocidente e atravessa o rio do submundo (*wamü riaka*) até chegar à maloca da tristeza. Enquanto o morto vai em direção a *Toasaro*, seu *üsi* vai em forma de cuia de coca e é tomado pelos *ümiiana*, um dos seres que habitam o mundo de cima e que seriam semelhantes aos anjos, os quais o depositam dentro de *rihĩ sotü* (panela de nascimento) e colocam para cozinhar. Esta panela fica fechada e produz um ruído especial que se escuta, inesperadamente, de vez em quando na floresta. Às vezes é ouvido durante o dia, é um estrondo de trovão no meio de um dia de sol que não vem acompanhado por raio. Quando ocorre esse

fenômeno, os Makuna sempre dizem que alguém em algum lugar morreu e que os *ümiiana* estão o cozinhando. Este processo de cozimento do *üsi* do morto faz com que ele renasça no mundo dos mortos depois de vários dias.

Na maloca da tristeza não se necessita do parto e o morto aparece como um menino que é recebido por seus pais e parentes próximos. Ali vai crescer e realizar as mesmas atividades que fazia nesta terra, com a diferença de que lá não há fogo e as coisas não requerem nenhum esforço. Em certas ocasiões, os mortos querem sair para caçar ou visitar os filhos que deixaram e aparecem nesta dimensão da realidade transformados em cutias que visitam as roças de seus familiares vivos e comem mandioca, por essa razão, nunca se mata uma cutia encontrada na roça. Também pode sair transformado em onça para visitar os lugares que frequentava em vida. De fato, os Makuna não consideram as onças como animais propriamente ditos, mas sim como espíritos de jurupari, como espíritos dos mortos ou como o Pensamento dos pajés quando percorrem o mundo. A vida em *Toasaro* dura muito mais tempo que a vida humana nesta terra, pois ali só se morre depois que um morto sai a esta dimensão transformado em abelha ou lagartixa e, de repente, é devorado por qualquer animal. Ali acaba toda existência, o que me parece ser uma bela metáfora para referir-se ao momento em que não há mais rastros do morto na memória dos vivos, ou seja, quando este se uniu ao eterno e desindividualizado mundo dos ancestrais.

O mundo da morte é completamente separado do mundo dos vivos e praticamente não tem nenhuma intervenção na vida humana. Os únicos casos excepcionais ocorrem quando a sombra e o espectro vaga e assusta por meio de ações físicas àqueles que o maltrataram em vida, podem inclusive levar alguém à maloca dos mortos, ou quando o morto quer comunicar algo (uma vontade ou um poder específico) que não conseguiu transmitir em vida a alguns de seus filhos e aparece em sonhos, ou quando avisa a proximidade da morte de outra pessoa. Neste último caso, o defunto aparece oferecendo comida durante os sonhos a quem está em risco de morrer e se este aceitar os alimentos adoece; nos casos extremos, as pessoas deixam de comer nesta vida porque já se alimentaram com comida da maloca dos mortos, o qual é um sinal claro de sua morte iminente.

Todos os anos, durante a época de cultivos (*oté oka rodo*), os mortos viajam desde *Toasaro* até *Manaitara* para participar da dança de máscaras. Um compartimento da maloca subaquática de Sucuri de Água está destinado para que os mortos assistam a festa, e os vivos, ou seja, os pajés que assistem a ela em Pensamento, não podem ter nenhum contato com eles, pois do contrário vão morrer e permanecer, dançando para sempre, em *Manaitara*. Tal fato ressalta a separação radical entre os vivos e seus ancestrais, mas também sua unidade como membros de único povo. De fato, o dono de *Toasaro* é *Idera* (Frio como a água), filho de Sucuri de Água e ancestral do clã *Tabotihehea*. *Idera* vive com seu irmão *Soto*, ancestral do clã *Sairã*, e se considera que *Idera* foi o primeiro homem dos *Ide masã* nesta terra. Saiu da maloca de seu pai, ainda em forma de sucuri, brotou como humano em *Buheha*, o centro do mundo para os Makuna, nas imediações de Toaka, fez sua vida ali, e logo se mudou até *Toasaro* para converter-se em seu dono. Com seu percurso, *Idera* marcou o caminho da vida humana para qualquer makuna nesta dimensão do mundo: desde o nascimento até a morte, desde a maloca do despertar até a maloca da tristeza, desde *Manaitara* até *Toasaro*. Desta maneira, a vida humana inicia-se nas profundezas da porta das águas, transcorre nesta dimensão e se conclui no submundo. Como temos visto, as curas que se realizam durante as diferentes etapas do ciclo vital seguem seus próprios caminhos, assim como a chegada ao mundo dos mortos segue seu próprio caminho, então, toda existência da pessoa transcorre ligada a esses caminhos, igual a como acontece com seu *ide ma* e *kanama*, os caminhos que a compõem mais internamente. Como galhos de uma única árvore, a vida e a morte estão conectadas. Assim, as pessoas, lugares, vida e morte são uma multiplicidade de conexões, nas quais a morte apenas é transformação a um estado de existência que se desliga do humano, onde jurupari já não importa mais. Agora veremos a maneira como funciona e se atribui vitalidade ao mundo através do trabalho integrado de duas das profissões sociais e dos trabalhos xamânicos, e como esta atribuição de vitalidade se expressa na maloca por meio das curas e rituais orientados à geração de vida no universo.

CAPÍTULO 7

COSMOPRODUÇÃO

“Luis, traga seu caracol de tabaco”, me disse Maximiliano por volta da meia noite. Levantei-me do banco dos visitantes e caminhei até o poste principal do lado masculino da maloca e entreguei meu caracol. Maximiliano o encheu, depois de ter enchido outros dois caracóis com rapé recém curado, o seu próprio e o do velho Isaac, que estava curando na época dos cultivos, nesta noite de dezembro de 2007. Quando Maximiliano me entregou o caracol, agarrou minha mão e então fiz parte de um diálogo cerimonial, em makuna, em que ele falava muito rápido e me dizia algo, como me explicou outro dia, no seguinte estilo: “Desde o princípio, os antigos plantavam tabaco para fazer rapé e para fumar. Eles não usavam apenas para fumar ou para cheirar, pois o tabaco é para aprender, para curar a comida, para curar as enfermidades. Com o tabaco é que as pessoas conectam seu pensamento (*ketioka*) com tudo o que existe, com o jurupari, as malocas dos animais, das frutas silvestres, dos peixes. Com o tabaco se faz *üsi wasoare* (intercâmbio de vitalidade) com esses seres para que fiquem tranquilos. O tabaco é para dar vida ao mundo. O tabaco que se cheira se conecta com a planta do tabaco primordial que está em *Manaitara*, à maloca do nosso avô *Idehino*. Esse é nosso tabaco; o tabaco próprio dos *Ide masã* desde a origem do mundo. Os antigos usavam o tabaco para curar, nós fazemos o mesmo hoje em dia. Sempre temos que oferecer rapé quando se come coca à noite e nas festas. Mas não é para oferecer toda hora porque aí se torna um vício e não serve para o Pensamento. Existe uma hora apropriada para oferecer e o Pensamento é que avisa o momento adequado. O tabaco é para o Pensamento. Este rapé é seu. Eu estou dando este rapé para que ofereça às pessoas, para que compartilhe com as pessoas. Não seja mesquinho. Agora já pode oferecer rapé às pessoas”.

Esse dia foi a primeira vez que vi meu amigo Maximiliano atuando como dono de maloca, e eu senti por dentro uma enorme satisfação. Maximiliano e eu temos a mesma idade, nos conhecemos em uma tarde de agosto de 1998 no corredor do Departamento de Antropologia da Universidad de Los Andes em Bogotá. Eu levava apenas alguns uns meses como antropólogo graduado e estava na Universidade pela mesma razão que Maximiliano: estávamos esperando Kaj Århem para conversar. Kaj

estava iniciando um ano como professor visitante, eu já era seu assistente de docência e estava esperando para falar sobre algumas questões práticas do curso, enquanto Maximiliano queria conhecê-lo pessoalmente, pois na época em que Kaj trabalhou com os Makuna do Komeña, Maximiliano era muito pequeno e só sabia dele por referências. Essa primeira conversa entre Kaj e Maximiliano deu origem a outras conversas que foram configurando o esboço de um projeto de investigação que por volta de mais de um ano depois se concretizou sob o nome de “*Makuna Conversation: Fieldwork in city*”, e que participamos nós três juntos a Gladys Angulo, amiga e colega, que também trabalhou com os Makuna do Apaporis e também era assistente de docência de Kaj.

Desde essa época, Maximiliano e eu começamos a construir uma relação que hoje vai muito além da simples interlocução por causa da investigação. Convertemo-nos em grandes amigos, sempre entrando em contato quando as distâncias se encurtam e temos disponível um telefone ou internet para nos atualizarmos sobre nossas vidas: aconselhamo-nos, rimos, falamos sobre nossas famílias e amizades, sobre nossos problemas íntimos e nos ajudamos quando as situações o requerem, entre muitas outras coisas normais de uma amizade profunda e sincera. O tempo nos fez inteligíveis e, de alguma maneira, nossas formas de aprendizado na vida tem ocorrido de forma paralela desde então. Em 1998, Maxi vivia em Bogotá. Alguns anos atrás, ele havia se tornado professor indígena, logo depois de ter participado dos cursos de profissionalização realizados pela Fundação Gaia Amazonas e se transformou em um jovem líder da ACIYA (Associação de Capitães Indígenas do Yaigojé-Apaporis). Durante os cursos de formação se apaixonou por uma jovem antropóloga, casaram-se, se instalaram em Bogotá e tiveram um filho, algum tempo depois que eu o conheci. Como é natural, Maximiliano tratava de encontrar trabalho para ajudar a sua família, mas o fato de ser indígena na cidade fez com que enfrentasse discriminações de muitas pessoas, inclusive as de alguns parentes políticos. As coisas não eram muito fáceis para ele. Mas, esse tempo difícil, lhe deu um conhecimento elevado e uma fluidez profunda no castelhano, revelando-lhe muitas coisas que não conhecia sobre os brancos e a forma de vida urbana, pois já havia trabalhado na selva com garimpeiros e comerciantes, entre outros. Como Maxi é um antropólogo nato, grande observador e pensador muito refinado, em todos os sentidos, a vida em Bogotá mostrou um grande contraste entre as diversas formas de ser e viver dos brancos, não só colombianos, fazendo com que reunisse suas experiências para repensar sua própria sociedade. Sem pretender, fez o mesmo caminho

que todo bom etnógrafo reflexivo faz quando em imersão profunda, a alteridade conduz uma volta a si mesmo e a sua própria sociedade desde óticas diferentes, obtendo como contraprestação a maior consciência de si e do mundo, em um sentido amplo.

Em meados de 1999, ganhei uma chamada, de orçamento pequeno, para Jovens Investigadores da Universidad de Los Andes com um pequeno projeto que se converteu na fase experimental de *Makuna Conversations*. Maximiliano e eu nos reunimos com muita frequência, durante 6 meses, para termos conversas sobre temas diversos, apesar de que minha preocupação principal nessa época era aprofundar-me acerca dos intercâmbios entre humanos e não humanos, pois estava trabalhando na crítica do modelo energético tukano de Reichel-Dolmatoff (ver Cayón 2001a, 2002). Geralmente, o cenário dessas conversações era o apartamento de Silvia Monroy, ponto intermediário, para que nenhum dos dois tivesse que atravessar a cidade. E antes e depois das nossas conversas, que algumas vezes incluíam almoço, falávamos sobre qualquer coisa, tipo formula-1 ou política nacional. Nessa época começamos a estreitar nossa amizade, nos convidávamos para visitar nossas respectivas casas e passar à tarde de algum sábado sem as pressões das investigações. Com o tempo, comecei a perceber que minhas perguntas sobre os Makuna estavam criando uma nova curiosidade em Maximiliano. Suas explicações e seus conhecimentos às vezes encontravam brechas, então me dizia que ia pensar a resposta, dias depois me dava uma explicação ou me dizia que não sabia e que iria perguntar aos mais velhos. Ao final desse ano, Maxi conseguiu trabalho como professor no Pirá e começou a alternar longos períodos na selva com visitas esporádicas à Bogotá, e nas vezes que via a sua família, se reunia comigo para aclarar suas dúvidas das conversações anteriores. Para essa época, obtivemos financiamento para *Makuna Conversations* por 2 anos e a partir daí começamos a programar nossa forma de investigação.

Nesses encontros, comecei a perceber que a curiosidade pelo conhecimento do seu próprio grupo estava intensificando-se no pensamento de Maximiliano: explicações mais profundas e detalhadas de narrativas e conceitos, conexões mais amplas, e um pensamento mais crítico e denso. Tudo isso foi se fazendo cada vez mais forte, e era lógico, pois estava iniciando uma imersão no seu próprio mundo. Deixou de ser o jovem ofuscado pela cidade e passou a se interessar em aprender e assumir uma profissão dentro de seu grupo. Seu Pensamento (*ketioka*) começou a crescer. Em meados de 2000, Maxi foi a Bogotá com Roberto, seu pai, dono da maloca principal dos *Ide masã* e

membro hierarquicamente superior do clã *Tabotihehea*. Toda a equipe de investigadores de *Makuna Conversations* trabalhou intensamente durante uma semana, e logo depois do regresso de Roberto à selva, Maximiliano aprofundou as explicações de seu pai durante outra semana. Ali foi quando o universo makuna se expandiu em minha mente e comecei a fazer outras conexões, talvez mais detalhadas e centradas nos mecanismos que permitem os processos vitais. Em janeiro de 2001 viajamos juntos até o igarapé Toaka, um desejo que demorei 6 anos para realizar. Além de conhecer a própria terra dos *Ide masã* e de estar nas águas de jurupari, que me recebeu com dois arco-íris simultâneos, pude ver de perto a atuação do Roberto e conhecer outras pessoas importantes do grupo como Mariquiña, Ismael e Marcos. Na saída dessa curta viagem, Maxi e eu tivemos que esperar um teco-teco e aguardar juntos e famintos durante 11 dias em uma aldeia do Pirá. Como era início de ano, não havia ninguém no internato e havíamos deixado todos os bens de troca em Toaka. Ao chegar a Piedra Ñi não tínhamos como trocar mercadorias por alimentos com os habitantes, e salvo alguns convites eventuais que nos fizeram para comer um pouco de peixe, tivemos que nos sustentar com farinha e água, literalmente. Mais foi justo ali que fiquei impressionado com o aprofundamento da aprendizagem de Maximiliano, quando durante horas ensinou algumas estrofes da dança de máscaras a um pajé dessa comunidade, mais velho que ele, e rebatia com explicações as narrativas de origem e as variações que o pajé estava apresentando. Ver algo assim não é tão normal, diria eu, e nesse momento a explicação não estava em que Maxi era filho de Roberto, que também era considerado grande cantor do baile de máscaras, mas sim porque Maximiliano havia sido curado em seu nascimento para ser cantor-dançarino -embora nunca completou o aprendizado, como muitos dos jovens da sua geração, por dinâmicas internas e por suas saídas ao mundo dos brancos, ele sabe alguma parte substancial do repertório-, e porque já estava dominando a maneira de falar e transmitir o conhecimento erudito.

Em 2003, Maxi se separou da sua esposa antropóloga e decidiu que ia passar a maior parte de seu tempo na selva, para trabalhar como professor e para aprofundar seu conhecimento. Vimo-nos rapidamente no começo de 2004 antes da minha viagem à Brasília, e me contou que queria ser dono de maloca. Até meados de 2007 trocamos e-mails e me interei que havia se casado com sua prima cruzada patrilateral, que havia construído uma maloca na desembocadura do igarapé Umuña e que era professor na escola Kabiyaquí, no rio Cananarí, afluente do Apaporis. Nessa ocasião lhe disse que

estaria indo fazer trabalho de campo em Toaka, mas ele me contou do falecimento recente do seu pai. Então, me convidou para conhecer sua maloca e fazer meu campo em Puerto Antonio. Encontramo-nos em Mitú, em novembro do mesmo ano, e organizamos a viagem para o Pirá. Depois de passar dois dias em Puerto Esperanza para recolher a sua esposa e seu filho, chegamos a sua maloca. Uma maloca de bom tamanho, de estrutura retangular arredondada na parte feminina, rodeada de um cultivo grande de mandiocas e com árvores de caju amarelo para colheita. A maloca tinha seus próprios elementos rituais (bancos, cuias de coca e tabaco, breu (*werea*), as bases dos adereços de plumas, entre outros), além disso, todos os objetos relacionados com a subsistência cotidiana. Nos meses em que a casa esteve desocupada, as ervas invadiram grande parte do pátio, razão pela qual ele teve que se dedicar durante semanas na limpeza da horta e dos arredores da casa. Era muito importante fazer uma cura para o regresso, posto que Maximiliano já havia organizado um baile com plumagem em sua maloca. E porque se estava entrando na época dos cultivos, Maximiliano convidou Isaac, como curador, à maloca, assim como aos seus outros parentes.

A maloca de Maxi se transformou em minha base durante o campo. Eu alternava meus dias de trabalho em diferentes malocas e casas de Puerto Antonio, e mesmo indo eventualmente a outras aldeias, sempre voltava à casa de Maxi com essa sensação de regressar a um lugar mais confortável emocionalmente, pois já podia compartilhar minhas angústias, temores e ideias com ele. Assim, Maximiliano me deu apoio e me ajudou em todos os meus problemas embora, às vezes, ele tenha se colocado em algumas situações incômodas com seus parentes. Com frequência, Maxi recebia visitas de parentes de Toaka e Bocas do Pirá ou dos seus cunhados de Puerto Esperanza, que passavam alguns dias da semana conosco; nessas visitas era fácil perceber as atitudes que todo dono de maloca deve ter, como ser generoso e organizar certas atividades de colaboração para o sustento da casa. Em outras ocasiões, como sua maloca ficava uma hora a remo, águas acima, do núcleo principal da aldeia, não tínhamos visitantes de outros lugares ou da mesma aldeia durante a noite e nós dois nos sentávamos para conversar, que é algo que os homens sempre devem fazer dentro de uma maloca. Fumávamos, cheirávamos rapé e comíamos a coca que nós mesmos coletávamos e preparávamos; conversamos sobre pesquisa ou sobre coisas que ele queria entender melhor dos brancos, até que, como o protocolo exige, me dizia que nós devíamos ir descansar. Não só no que me contou mais no que eu pude ver, Maxi me deu grandes

lições de como deve ser um dono de maloca. E isso me permitiu ver coisas que não havia entendido sobre a política local.

Em quase dez anos de amizade, vi que Maximiliano se transformou de um jovem que buscava adaptar-se à cidade a um jovem dono de maloca, ao ponto de ser, junto com seu irmão mais velho, os dois candidatos mais apropriados para substituir seu pai na atualidade. Em outras palavras, Maxi já estava em posição de converter-se em dono de maloca principal dos *Ide masã* da nova geração. Tudo isto tinha sido resultado de um processo de consolidação de um tipo de pessoa makuna, a do dono de maloca, que além de responder às formas de comportamentos, também implica uma série de curas e práticas que conduzem ao êxito e ao desempenho dessa profissão. Com o conhecimento adquirido em sua vida em Bogotá, excepcional frente a qualquer um dos seus parentes, junto aos conhecimentos de uma profissão tradicional, Maximiliano se perfila, cada vez mais, como um grande líder da nova geração, um articulador de dois mundos que esperamos consiga consolidar-se.

E justamente nesse ponto está a chave dos desafios políticos que as organizações enfrentam hoje. A rivalidade relativa que caracterizou as posições das autoridades tradicionais com a dos jovens líderes, características da última década e meia, começou a se dissipar quando a transição da autoridade tradicional começou a cair em mãos desses jovens líderes, quando chegou a hora de assumirem as posições outorgadas pelas profissões atribuídas nas curas de nascimento, dentro das dinâmicas políticas internas; isto obrigou os jovens líderes a empregar as ferramentas e a linguagem ritual do próprio grupo. Ao final, se essas dinâmicas internas de complementaridade entre as profissões sociais, para buscar um mesmo fim, não estão harmonizadas de alguma maneira, não é tão simples enfrentar as dificuldades da política interétnica, uma vez que esse fim é a base do discurso político local. Então, aquele fim, que não é outro senão a produção da vida no universo, seria impossível sem o trabalho articulado das profissões sociais. Para entender a maneira em que o mundo está em movimento necessitamos adentrar em outros princípios de funcionamento do cosmos, os quais incluem as bases das dinâmicas políticas do grupo, na maloca, que é o lugar onde as profissões convergem, e nas atividades rituais que essa convergência produz, temas inter-relacionados que serão tratados neste capítulo final e que falam das maneiras como se dá vitalidade ao grupo, as pessoas e aos seres do universo.

O “ovo” da vida: sobre a vitalidade do grupo

No transcurso do contato com os brancos surgiram alguns ofícios como capitão, catequista, professor, promotor de saúde, secretário ou líder de organização indígena, segundo certas “necessidades” conjunturais relacionadas, em vários sentidos, com a mudança de um modelo de assentamento baseado em malocas dispersas a um focalizado em aldeias, que implicou ajustes na organização interna dos grupos residenciais. Com os anos, alguns desses ofícios se consolidaram, enquanto outros se extinguiram, como, por exemplo, os catequistas. Essas novas profissões são o reflexo da expansão e das relações dos indígenas com o mundo dos brancos e, em muitas ocasiões, tem servido para que as pessoas que não tinham muito espaço adquirissem prestígio dentro da estrutura social e por isso tenham conseguido entrar, com certa força, nas dinâmicas políticas locais e, com isso, se tem criado certas fissuras e atomizações internas. Isto ocorre, entre outras coisas, porque algumas atividades características destes ofícios podem sobrepor-se com certas características fundamentais aos ofícios tradicionais; por exemplo, quando um professor ou um auxiliar de saúde recebe seu salário, pode usar boa parte deste para cumprir um papel como re-distribuidor de mercadorias, função que tradicionalmente corresponde a um dono de maloca, e a partir dele gera laços de obrigações que podem traduzir-se em prestígio e influência política, que pode entrar em tensão ou conflito com os outros pólos políticos relacionados com a hierarquia dos clãs ou as atividades rituais.

Em outros casos, as sobreposições dos ofícios têm sido muito mais explícitas, por exemplo, até pouco menos de uma década todos os capitães das aldeias eram pajés poderosos (em alguns casos continuam sendo, mas a tendência está mudando). Hoje em dia, se prefere algum homem mais jovem, que fale melhor castelhano e que cumpra com as tarefas administrativas e que encare o mundo dos brancos para que os pajés possam se dedicar com maior atenção o seu trabalho interno. O fato de que até pouco tempo os capitães foram pajés já era reflexo de outro momento de ressignificação deste ofício, pois quem era capitão até o começo de 1970 era diferente. “Capitão” foi um termo que criaram os portugueses durante sua expansão pela Amazônia, no século XVII e XVIII, para denominar os índios encarregados de coordenar os trabalhos de extração de *drogas do sertão*. Com o passar do tempo, o capitão se tornou equivalente a chefe ou cacique, na época dos seringueiros foi um termo usado exclusivamente para os coordenadores indígenas, um para cada grupo, dos trabalhos de extração de látex. Inicialmente, os

capitães dessa época eram os donos de maloca que ocupavam uma posição de “chefes” do grupo, e mediante eles se fazia a mediação entre os patrões e os trabalhadores. Nesse sentido, e apesar de situações de repressão para os indígenas, a estrutura social conseguiu manter a hierarquia interna e responder, desde seus parâmetros, temporalmente. No entanto, o acesso indiferenciado às mercadorias, as dispersões das pessoas do mesmo grupo por diferentes acampamentos e a impossibilidade de realizar os rituais nos momentos adequados, desajustaram o papel desse tipo de capitães-donos de maloca, os quais foram substituídos por quem falava melhor castelhano, embora não tivesse capacidade suficiente para mobilizar os trabalhadores. Em certo sentido, esses capitães nomeados por patrões acompanharam a queda dos seringueiros e de seu predomínio.

Com o fim do segundo auge da borracha, missionários e comerciantes tiveram mais influências sobre os indígenas e, segundo contam os Makuna, os missionários começaram a nomear como capitães os xamãs prestigiosos, como uma maneira de obrigá-los a sair das malocas e diminuir sua importância ritual, fazendo-os cumprir tarefas, como a organização da remoção de crianças para os internatos e suas viagens de regresso durante as férias. Com os anos, esses capitães se converteram em interlocutores frente ao estado, durante os processos de reivindicações de terras na década de 1980. E nessa direção, os capitães-xamãs começaram a ter maior peso político com relação ao mundo dos brancos, embora lhes cause um desgaste interno pela impossibilidade de cumprir os requisitos rituais, ao tempo em que acumularam algumas responsabilidades próprias dos donos de maloca. Como mostrarei um pouco mais adiante, estas sobreposições são possíveis em planos abstratos e ideais dos fundamentos políticos do grupo, mas não da maneira como as conjunturas de contato o estabeleceram.

As complexidades das tarefas derivadas do reconhecimento das terras, como a administração de recursos financeiros, foram mostrando que os velhos capitães-xamãs não eram as pessoas adequadas para firmar documentos nas sedes dos governos *departamentales* nem para se encarregar das minúcias burocráticas, o qual levou o papel de capitão passar para pessoas mais jovens, alfabetizadas e com menos obrigações dentro da vida ritual. Não obstante, hoje, esses velhos capitães-xamãs participam ativamente das reuniões das organizações indígenas e são peças-chaves na hora de tomar decisões, assim como os professores e auxiliares de saúde que têm viajado mais e têm maior conhecimento sobre os brancos. Diferente de 15 anos atrás, hoje não se

percebe tanta tensão entre as profissões tradicionais e as derivadas do contato. Parece que com o tempo, os novos especialistas se deram conta que o segredo está em cumprir suas funções específicas, pois é impossível se inserir dentro do aparato ritual, conformado pelas articulações das diferentes profissões tradicionais, embora possam ajudar e complementar outros processos. Mesmo que tenha a possibilidade de influenciar em alguns aspectos do ciclo vital, em especial professores e auxiliares de saúde, não podem participar dos processos geradores de vida com suas profissões, pois não tem curas especiais nem componentes da pessoa específica para tais profissões. Ao fim e ao cabo, em qualquer ritual um professor não é mais um professor e sim um dançarino, por exemplo. Cada vez mais, os novos especialistas buscam harmonizar suas funções com a estrutura preexistente e, por assim dizer, trabalhar para ela.

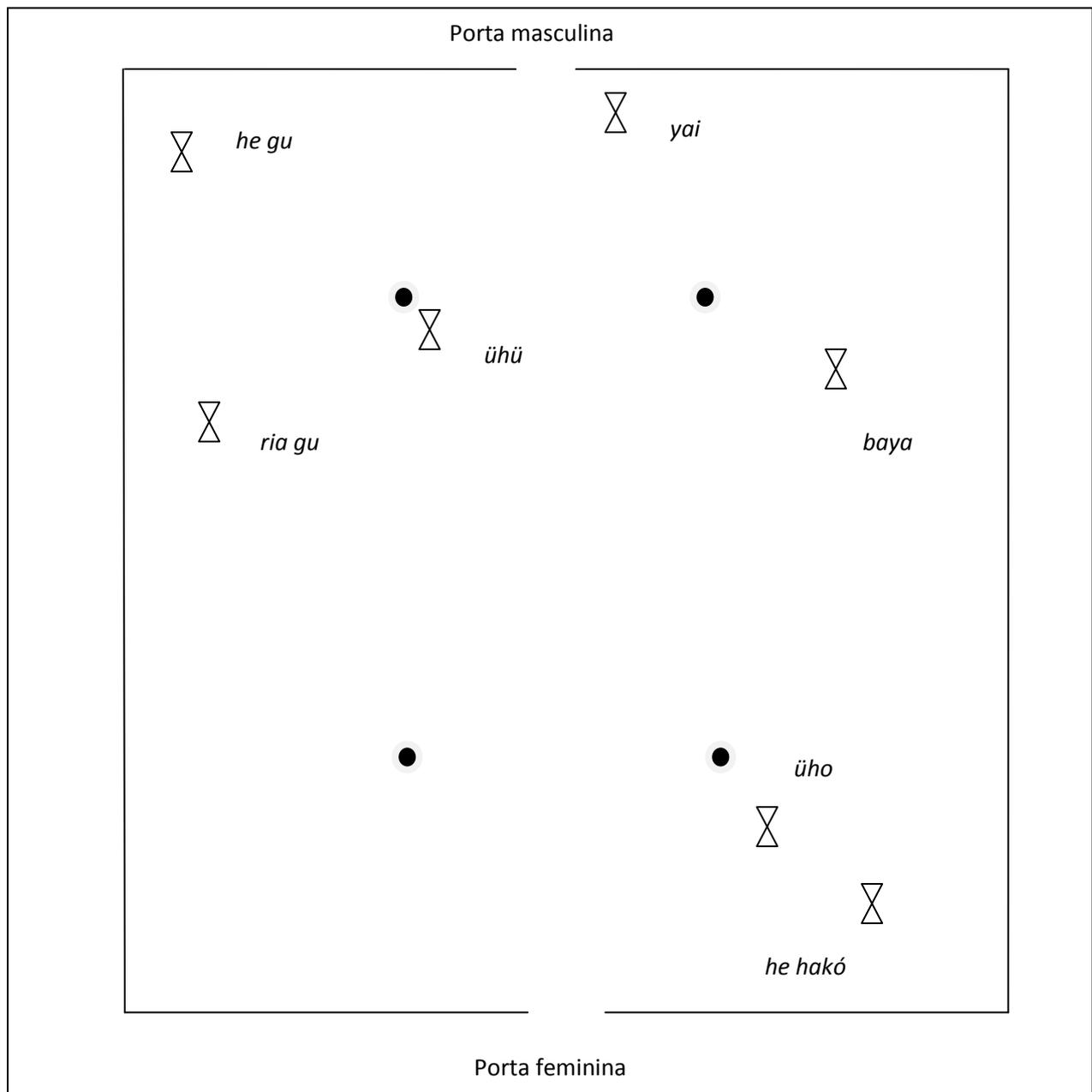
Na literatura etnográfica sobre os Tukano orientais é comum citar cinco especialidades básicas (dono de maloca ou chefe, cantor, guerreiro, xamã e trabalhador) associadas às partes do corpo da Sucuri ancestral de que se originaram os clãs, mas, se vemos mais detalhadamente as coisas, a lista é muito mais ampla. Em uma das reuniões em que se discutia o futuro da escola de Puerto Antonio, professores e alguns pais, que participavam ativamente na comunidade, decidiram fazer uma lista sobre as profissões sociais. A lista realizada não foi construída em ordem hierárquica e se diz que os antigos especialistas sociais eram: *He gu* (curador do jurupari), *aña gu* (curador de picadas de serpentes), *ühü* (dono de maloca), *soherigagu* (“O das portas”) o *yai* (pajé), *he hakó* (mãe de jurupari), *üho* (dona de maloca), *ewa masü* (caçador), *riã gu* (curador das crianças), *kamükükü* (padrinho), *kamüküko* (madrinha), *baya* (cantor-dançarino), *basa rômio* (cantora), *moari masã* (trabalhadores), *guamü* (guerreiro) e *yuamü* (narrador), como apontou um xamã *itana* presente e que é uma especialidade própria dos *Yibá masã* e Barasana, não da Gente de Água. Na reunião se explicitou que várias dessas profissões estavam debilitadas e que algo deveria ser feito para fortalecê-las e recuperá-las. As preocupações principais eram com os donos de maloca, a mãe de jurupari, os curadores de picadas de serpente, e os padrinhos e as madrinhas, pois as cantoras e os guerreiros acabaram há muitos anos atrás. Na reunião mencionaram-se unicamente os especialistas mais importantes, pois também existem os *bare hakó* (mães de comida), os *ñarise kenari masã* (curadores de enfermidades menores), artesãos (*heri masã*) e outros ofícios menores, que são necessários para os rituais e que podem ser desempenhados por qualquer pessoa segundo a ocasião, como o *basa bühari masü* (acompanhante do

cantor dançarino principal), o *mühiürĩ siã suari masũ* (o encarregado de manter a casca de copaíba para iluminar a maloca), os *he ñora* ou *kamiüküitire masã* (os que mostram os jurupari aos noviços), os *mahã hoá hanari masã* ou *mahá hoá heori masã* (os que põem a plumagem nos dançarinos) e os *sia heori masã* ou *ehabiüari masã* (os ajudantes que preparam beiju, coca, tabaco, etc).

Dando uma olhada rápida pode-se ver que todas as profissões citadas estão relacionadas com a vida ritual, as tarefas cotidianas e as atividades xamanísticas. De fato, os momentos em que se pode ver todas elas funcionando articuladamente é durante a preparação e execução de rituais, onde também ocupam certos espaços específicos dentro da maloca (ver Quadro 18). Os donos de maloca e as donas de maloca organizam os trabalhos e fazem os convites; o xamã curador do ritual negocia as presas de caça com os espíritos donos das malocas dos animais; os caçadores vão caçar e pescar; os trabalhadores e mães da comida vão aos cultivos para coletar mandioca e coca, assim como frutos cultivados e silvestres segundo o ritual, para depois processar os produtos, e fazer outros trabalhos como limpar os caminhos e adequar um lugar para o banheiro. Nos dias da festa, o dono e a dona da maloca recebem os convidados e ordenam o momento de distribuição dos produtos; o xamã principal faz a cura do ritual e coordena outros xamãs presentes para que ajudem a proteger outros participantes e atuem no caso em que alguém adoeça ou possa ser mordido por uma cobra; o cantor dançarino principal organiza o resto dos dançarinos que vão acompanhá-lo e a distribuição dos objetos rituais; o padrinho, enquanto conta piadas, anima os presentes para que despertem cedo e tomem banho; nos rituais de jurupari e nos bailes com plumagem, a mãe de jurupari prepara os alimentos para iniciados e dançarinos com plumagem. Antigamente, os guerreiros se instalavam nos caminhos e portas de acesso da maloca para prevenir um possível ataque dos inimigos, e os *yaia emoa* e *makú* se instalavam respectivamente na porta da maloca e no pátio para prevenir qualquer ataque ao xamã principal, provenientes de qualquer ponto do universo. Hoje em dia, não há guerreiros e os xamãs *emoa* e *makú* já não fazem parte operativa do sistema, embora pajés de outros grupos, sempre cunhados dos *Ide masã*, têm ocupado parcialmente os espaços deixados pelos *Emoa*. Esta é a maneira e o contexto na qual todas as especializações se articulam para dar sentido de totalidade às unidades cosmoprodutoras.

Quadro 18

Distribuição espacial dos especialistas principais da maloca em um dia de baile



A unidade cosmoprodutora ideal é a do grupo patrilinear reunido em seu território ancestral, com a hierarquia e especialização dos clãs, marcada com uma maloca própria de cada clã, especializada em algum dos rituais principais do ciclo

anual, com seus ornamentos plumários e objetos rituais próprios circulando entre elas para ativar, especialmente com o jurupari, todo conjunto de mecanismos que dão vida ao grupo e aos seres que povoam o universo. Alcançar este ideal parece realmente utópico por quem desconhece os padrões básicos de segmentação social, tão claros nas narrativas de origem. A simples presença de pajés *emoa* e *makú* dentro de um modelo ideal, isso sem contar com esposas e cunhados de outros grupos que se ocupem de alguns trabalhos, já desvanece a busca em alcançar um ideal patrilinear perfeito. Como já mencionei no Capítulo 3, as profissões contidas nos pares de instrumentos de jurupari oferecem um modelo de sociedade exclusivamente masculino, que determina a relação entre as profissões fundamentais de uma unidade cosmoprodutora: dentro das flautas de jurupari existem conhecimentos e poderes para xamãs de vários tipos (*he gu*, *ria gu*, *yai*, *aña gu*, etc), para os donos de maloca, os cantores-dançarinos, os guerreiros, entre outros, e os espíritos onças que detém esses poderes estão organizados de igual maneira dentro da maloca de jurupari.

De maneira semelhante, *Manaitara*, a maloca de Sucuri de Água e casa de nascimento do grupo, está organizada pelas profissões masculinas, mas com a diferença que também inclui as especialidades das mulheres, com a qual se converte em outro modelo prototípico de sociedade. *Idehino* e sua esposa são os donos de maloca e seus filhos e filhas têm todas as demais profissões do grupo: *Menerã* é o *he gu*, *Meneyawiri* é cantor-dançarino, *Idera* é dono de maloca, *Soto* é guerreiro, *Wiyu* é *heri masü* (que fabrica coisas) e *aña gu*, *Yawira* é mãe do jurupari. Isto significa que em *Manaitara* se cumpre o ideal patrilinear perfeito da unidade cosmoprodutora mais ampla, porém no Pensamento. No entanto, e ao mesmo tempo, é ali onde se assentaram as bases dos intercâmbios matrimoniais com os casamentos entre *Yawira* e *Yibá* e a qual deu origem aos *Yibá masã* e possibilitou o intercâmbio de mulheres e a chegada da agricultura a esta dimensão do mundo. E com a chegada da agricultura também se iniciaram os intercâmbios rituais para a humanidade. De novo, os três estados de transformação da existência mostram sua simultaneidade nas concepções e nos modelos de sociedade humana: uma sociedade masculina fundamentada no jurupari e sua maloca, uma sociedade idealmente patrilinear modelada na maloca de *Manaitara*, e uma sociedade com intercâmbios rituais e matrimoniais prescritivos, como a atual, que se expressa na

maloca que deveria se localizar idealmente no igarapé Toaka. Essa conjunção ideal seria, na realidade, a unidade cosmoprodutora mais ampla que podemos imaginar¹.

Embora os Makuna exaltem discursivamente os ideais patrilineares, a conformação atual das malocas e aldeias evidencia que o que encontramos são segmentos de grupos consanguíneos e afins que convivem juntos, resultando na importância da aliança na conformação dos grupos residenciais. Ao entender as unidades sociais como unidades cosmoprodutoras estou tratando de mostrar que realmente o mais importante não é centrar-se em discussões sobre as tensões entre filiação e a aliança, essa é uma preocupação antropológica e não dos índios, mas sim nos mecanismos rituais que conduzem à reprodução social dos seres do mundo. Então, independente das intensidades com que a filiação e aliança se manifestam em uma ou outra aldeia, o mais importante é a criação de mecanismos rituais para dar vida e isto se alcança por meio das articulações das profissões sociais, cumprindo em parte com os postulados dos modelos ideais de sociedades. Tal articulação relativiza-se em um lugar ou outro, se os especialistas pertencem ou não a um mesmo grupo de filiação ou se são cunhados. Como o fundamental é gerar vida, então o que temos que construir é a maneira de organizar rituais, e isso implica associações entre especialistas. Logo, uma unidade cosmoprodutora é composta por relações entre profissões. É simples: se uma aldeia não tem a maneira de celebrar rituais, não terá muito peso nas dinâmicas políticas, o que inclui dependência de uma aldeia que celebra rituais. Se uma aldeia tem um ou dois especialistas de muito prestígio sua importância política e ritual é maior, e muitas vezes isso ocorre quando se tenta uma aproximação ao modelo ideal que marca patrilinearidade, significando que os princípios hierárquicos dos clãs adquirem mais valor nesses contextos. Às vezes ocorre que um pajé poderoso pode ser ao mesmo tempo um dono de maloca importante, razão pela qual não depende de associar-se com outros, e seu prestígio e poder político serão maiores se o mesmo controla os elementos rituais próprios de seu grupo.

No plano ideal, a relação fundamental entre profissões deve se dar entre o *he gu* (curador de jurupari) e o dono da maloca principal do grupo. Este dono de maloca é diferente dos outros, pois esta posição é ocupada por ordem de primogenitura dentro do

¹ Segundo minhas informações, nunca houve um ritual que pudesse expressar a totalidade mais ampla da fátia, que reunia os *Roe'a*, *Würia*, Letuama e Makuna com suas especialidades, por grupo, evidenciando sua origem comum de *Buyawasu*, o pai das Sucuris ancestrais destes grupos (ver Capítulo 2).

clã; a diferença de qualquer dono de maloca (*ihü*) se denomina *wi ihü*, que podemos traduzir como “chefe” ou “capitão de maloca”. O *wi ihü* tem o poder de resolver as diferenças e conflitos entre os membros do grupo, que deve aceitar suas decisões, que é o único que pode repreender diretamente o *he gu*, e é quem deve officiar como dono de maloca durante os rituais de jurupari. Apesar de ser um chefe em determinados contextos, com características e funções particulares, se comparamos a outros donos de maloca, em relação ao manejo da casa, não vamos encontrar diferenças. Isto significa que existe um princípio de hierarquia operando, e ao mesmo tempo existe um princípio de igualdade relativa entre os especialistas.

Como todo xamã que cura rituais, não necessariamente um *he gu*, deve estar associado pelo menos a um dono de maloca, existe a possibilidade de competência política por prestígio e poder ritual. Assim é possível que um xamã sustente boa parte do seu poder político fazendo curas e rituais em diferentes malocas. Supõe-se que alguém constrói uma maloca, justamente para que um xamã faça curas e dê vida e proteção para as famílias e agregados do dono ao participar dos rituais, soprando sobre a comida, pintura, coca e tabaco que as pessoas consomem durante as festas. Quando falo de vida e proteção que um xamã dá, em especial o *he gu*, estou me referindo exatamente a que este dá *üsi*, *hoatuti* e *künigaye* às pessoas com suas curas. Para os Makuna, a vitalidade para os humanos se dá por doses homeopáticas, ou seja, a importância de fazer os rituais em cada época do ciclo anual radica no fato de que, com cada ritual, as pessoas vão ganhando vida por meio do fortalecimento do seu princípio vital e de suas camadas de proteção internas e externas, como explicarei mais adiante.

Por isso, o *he gu* é percebido como o “pai de toda gente”: no Pensamento (*ketioka*), a maloca é seu corpo e os habitantes são seus membros. Desse ponto de vista, deve existir uma relação única e íntima com o *wi ihü*, idealmente um parente muito próximo, com quem organiza o ritual de iniciação masculina. O *he gu* pode ser convidado para celebrar rituais em diferentes malocas, mas só pode efetuar a iniciação na casa do seu contraparte oficial e na época adequada, porque dele se deriva a ordem cósmica e os ritmos da vida social. Portanto, a associação eficiente entre ambos especialistas constituem o eixo de poder político entre os Makuna, a qual se fortalece com a participação de um cantor-dançarino prestigioso.

A relação *wi ühü/he gu* está repleta de atitudes rituais marcadas por formas específicas de trato e maneiras especiais de falar altamente formais, que evidencia o respeito e afeto mútuo. Dentro delas se destacam os oferecimentos de coca, em especial quando os dois fazem *kahi koa büsibüare*, ou seja, começam a falar ao mesmo tempo e muito rápido sobre o nascimento e o processamento da coca antes de iniciar uma conversação formal com os demais homens, por meio de um convite formal para comer coca no centro da casa. A isto se soma que o dono de maloca deve sempre ter disponível coca e tabaco de fumar e cheirar para o *he gu*. Por sua parte, o *he gu* é o único que pode pedir alguma coisa ao dono de maloca na sua casa, pois supõe-se que todo *ühü* sempre deve oferecer o que tem a seus visitantes. O *wi ühü* é o único que pode fazer reclamações ao *he gu* quando este se excede em qualquer conduta. Também tanto um como outro podem solicitar a organização de um ritual ou alguma cura pública. Durante os rituais, cada um ocupa um lugar específico na parte masculina do centro da casa, e dialogam formalmente cada vez que o *he gu* conclui uma etapa de cura, sendo o dono da maloca quem se dirige depois aos participantes para antecipar atividades como comer, banhar, cheirar tabaco e comer coca. O *he gu* estabelece as regras de conduta para a maloca, sobretudo relacionadas com certas atividades culinárias, jejum e comportamentos para mulheres menstruadas, iniciados e doentes, enquanto o dono de maloca organiza as atividades de manutenção da casa. Quando o *wi ühü* morre, seu substituto é escolhido pelo *he gu* entre os filhos do primeiro.

Tais atitudes rituais que denotam respeito e carinho se devem a que a relação *wi ühü/he gu* passa pelo parentesco, já que tal relação só é efetiva dentro de uma mesma geração; desta maneira, algum dos dois será, indistintamente, *bai* (irmão mais velho), real ou classificatório do outro, e ambos se identificam como irmãos. As relações entre irmãos obedecem à distinção por ordem de nascimento que define um *bai* (irmão mais velho) e um *kia* (irmão mais novo); essa distinção se estende aos parentes de uma mesma geração, aos clãs e a outros grupos vinculados miticamente, mas não sempre, como no caso Makuna, tem grandes implicações hierárquicas, como supõem alguns dos etnógrafos da área (Goldman 1968 [1963], S. Hugh-Jones 1979, Jackson 1983, Chernela 1993), na medida em que só denotam a posição de cada indivíduo na estrutura social, e ao mesmo tempo permite ver seus laços genealógicos com as gerações ascendentes; assim, por exemplo, um adulto pode ter um parente que chame de *bai* e este seja um recém nascido, porque a relação entre os pais, os avôs e os clãs é o que opera nesse

caso. Na verdade, quando penso em princípio hierárquico nesta sociedade sempre remeto ao xamanismo e à estrutura ritual.

Não obstante, a relação entre irmãos mais velhos e irmãos do mesmo pai encerra um princípio de competência relacionado com a possibilidade de conseguir esposas. Como o sistema de intercâmbio matrimonial é exogâmico e implica o intercâmbio recíproco de irmãs verdadeiras ou classificatórias, os irmãos mais velhos têm maiores opções de encontrar esposas; por sua vez, os irmãos mais novos podem recorrer a um intercâmbio diferido ou o rapto. A tensão entre os irmãos mais velhos e irmãos mais novos pelas mulheres é um dos temas mais recorrentes das narrativas de origem, visto que o irmão mais novo sempre quer roubar a esposa de seu irmão mais velho ou levar com ela uma relação alterna e secreta que desemboca em um sem número de conflitos, aos quais geralmente terminam com maldições xamânicas mútuas e com a morte, inclusive, de todo um clã ou um grupo.

É evidente que no mundo makuna há muitos donos de maloca e xamãs. Os donos de maloca competem para influenciar politicamente localidades vizinhas e manipular intercâmbios matrimoniais que sejam benéficos para sua família ou grupo próximo de parentes e agregados. Tal competência é eminentemente ritual e tem relação com a capacidade de mobilizar indivíduos para a produção das condições materiais das cerimônias, a chamada de muitos assistentes às mesmas e sua satisfação graças ao um oferecimento abundante de comida, coca, tabaco e, em algumas ocasiões, bebidas fermentadas. Nesse sentido, o poder de um dono de maloca está em jogo em cada ritual e, na verdade, é muito difícil que possa ser permanente. Isto sugere a igualdade relativa e simétrica dos indivíduos, a qual está de acordo com a alta segmentação dos clãs; vale dizer, que boa parte da segmentação social obedece a conflitos entre irmãos e parentes consanguíneos. Talvez por esta razão é que exista um *wi ühü* que atua como uma espécie de âncora durante os conflitos internos. Na realidade, os poucos especialistas, muito reconhecidos publicamente estão associados ao controle e/ou posse dos objetos e os conhecimentos rituais mais importantes para um grupo. Isto quer dizer que há um clã ou um segmento que tem o monopólio de tais objetos e conhecimentos e, por isso, tem maior hierarquia que os demais; a razão disto pode estar no fato de que têm permanecido mais coesos durante algumas gerações e não tem se segmentado dramaticamente.

A importância dessa relação complementar, que não significa que seja uma relação potencialmente conflitiva, é que dela depende a cura do mundo (*iimiari wãñõrê*), o motor da vitalidade cósmica, na qual se dá a vida a todos os seres do universo por meio do ritual de jurupari. Esta cura fundamenta a ordem social e explicita os três níveis complementares e simultâneos da realidade: a dimensão primordial, a dimensão do Pensamento e a dimensão visível ou material. Há três identificações entre *wi ühü/he gu* que são fundamentais dentro da teoria makuna do mundo e que, além de evidenciar princípios epistemológicos também denotam relações sociais diferentes²: como irmão mais velho e irmão mais novo, pai e filho, iniciado e companheiro. Essas três identificações são simultâneas nas relações internas dos demiurgos *Ayawa*, pois são entre si irmãos mais velhos e irmãos mais novos, pais e filho³, e companheiros para tocar o jurupari. As três identificações sempre têm como referência a organização da maloca e implicam diferentes graus de hierarquia; não existe uma diferença marcada entre ambos e sempre se ressalta sua interdependência e complementaridade, assim em caso de conflito entre eles, cada um pode enfatizar mais em alguns destes aspectos para defender essa posição. Por isso, apesar de que existam princípios de hierarquia, estes tendem a controlar-se mutuamente e, por ele, as relações entre si tendem a ser simétricas. Também por esse motivo, as possibilidades de rivalidade e competência obedecem ao plano da relação entre irmãos com sua tensão natural.

As três identificações parecem responder a certas características do pensamento makuna no plano ideal: por um lado, enfatiza que tudo o que existe pertence a uma maloca; por outro lado, o grupo se concebe idealmente como uma unidade cosmoprodutora patrilinear que projeta sua imagem como uma maloca na qual se realizam processos de consubstanciação, não só entre pessoas mas com os objetos rituais, o território e demais propriedades do grupo. Com respeito à primeira característica, a forma em que se leva a cabo a negociação entre um espírito dono de animais e o xamã é análoga à relação que se dá entre os donos de maloca, quando um está convidando outro para participar de um ritual. E nesse sentido, podemos afirmar que, a nível cósmico, *he gu* é o dono da maloca do grupo, ou se preferimos, quem dirige a política do grupo com relação aos seres que habitam o universo.

² Esta análise foi inspirada em Bateson (1990 [1936]).

³ Recordemos que quando os quatro *Ayawa* perderam um dos seus, inseminaram *Rõmikũmu* por meio de uma fruta de abiu, da qual nasceu *Bokaneá*, que é simultaneamente filho e irmão mais novo dos outros *Ayawa*. Ao completar o grupo dos quatro *Ayawa*, estes puderam tocar novamente dois pares de jurupari.

Isto só é compreensível ao entender a segunda característica do pensamento Makuna a que me referi. Ao conceberem-se como unidade que está consubstanciada, todos os bens que pertencem ao grupo, como os instrumentos sagrados, a casa de nascimento, os encantamentos e bailes próprios, a caixa de plumagem, o território atribuído miticamente, os objetos e desenhos de cultura material particulares, também são consubstanciais aos membros do grupo pela filiação patrilinear. Tal consubstanciação se expressa na concepção de território, como a maloca do grupo e esta se relaciona com as malocas de outros grupos por meio da organização de rituais; nesse plano, o *wi ühü* é o dono da maloca principal. Isto significa que o *he gu* é o dono de maloca na dimensão do Pensamento e o *wi ühü* é o dono de maloca da dimensão visível da realidade. Então, a complementaridade simétrica entre ambos é um reflexo da articulação de ambas as dimensões.

No entanto, essa ideia de consubstanciação nega os princípios da segmentação social, a qual se sustenta na competência entre irmãos. Quer dizer, cada filho de um pai pode constituir uma nova maloca; geralmente, os irmãos se separam porque algum dos irmãos mais velhos herda os bens rituais de seu pai e exclui os demais, podendo levar uma vida ritual. Nesse caso, os que se separam tentam iniciar algum projeto ritual aparte com a ajuda de seus afins e de outros parentes. O mesmo sucede ao nível dos clãs, pois uns dos grandes blocos de população makuna atual (a maior parte do clã *Sāirā* que é *junior* dos *Tabotihehea* e sua especialidade ideal é ser guerreiros) vive em outro território e a causa de sua separação se deu porque eles também queriam ter o direito de manejar os conhecimentos xamânicos e os objetos rituais do grupo, os quais estavam monopolizados por um segmento dos *Tabotihehea*.

Com isto quero dizer que as únicas relações claramente hierárquicas e complementares do grupo se dão entre o *he gu* e o *wi ühü*, juntos como um bloco, em oposição às demais pessoas do grupo, o qual é uma consequência prática de suas posições estruturais: idealmente, a vitalidade do grupo depende deles dois e os demais ficam excluídos e relegados. Ali tem um princípio mais forte de hierarquia que entra em tensão com aqueles que são equivalentes na posição estrutural, seguindo o modelo de relação de tensão entre irmãos, produzindo fenômenos de segmentação social. Daí que seja impossível que o grupo tenha uma unidade política como tal, dada a igualdade existente entre irmãos mais velhos e mais jovens. De fato, a articulação entre profissões é uma manifestação desse princípio de igualdade, uma vez que se pensa hoje que a

ordem ideal para atribuir profissões a quatro filhos varões de um único homem segue a sequência dono de maloca, cantor–dançarino, xamã, caçador.

É evidente que a tensão competitiva inerente à relação entre irmãos só explica as possibilidades dos processos de segmentação social. A ideia da unidade cosmoprodutora não é efetiva para neutralizar tal potencialidade de conflitos e nem a segmentação. Então, qual é o princípio que enfatiza a solidariedade e a harmonia para neutralizar os conflitos entre irmãos, clãs ou entre *wi ühü* e *he gu*? Creio que a resposta está em outra característica do pensamento makuna, segundo a qual tudo o que existe tem um companheiro, um *baba*, porque nada nesta vida se pode fazer sozinho. Isto se constata em múltiplos exemplos: cada espírito-instrumento de jurupari é conduzido por pares, quando os quatro demiurgos *Ayawa* perderam um dos seus, se viram obrigados a criar um novo para que pudessem tocar os dois pares de instrumentos sagrados com que criaram o mundo; *Waso makü* sempre está acompanhado com uma coruja que é sua *baba*; para coletar os frutos de pupunha, os Makuna se valem da árvore de ingá para derrubar os frutos, já que o tronco da palma de pupunha tem muitos espinhos: a árvore de ingá é o *baba* da pupunha; os espíritos donos de animais ordenam a seus *baba* para que os membros das malocas dos animais trabalhem e recolham os frutos que irão entregar depois da negociação xamânica.

A relação com um *baba* é estabelecida em um ritual de iniciação, quando a cada iniciado se atribui um companheiro com o qual vai ter uma relação próxima pelo resto de sua vida, e que deverão tocar juntos, sempre que possível, o mesmo par de jurupari. Desconheço se aqueles que serão dono de maloca principal e xamã principal se iniciam juntos, mas o que é claro é que a partir de tal relação, a qual se cria em um momento de fortes emoções individuais que podem estabelecer laços duradouros não submetidos às tensões das relações entre irmãos, se estrutura o trabalho complementar entre *wi ühü* e *he gu*. A relação entre o iniciado com seu *baba*, levada da maneira correta durante o ritual de iniciação, serve para modelar a relação de companheiros *wi ühü/he gu*. Só desta maneira podemos entender que o grupo, em seu modelo ideal, se concebe mais como uma unidade cosmoprodutora do que uma unidade política, unidade patrilinear ou unidade residencial, e enfatiza o vínculo de companheiros de seus principais especialistas para que atuem juntos.

A relação entre ambos especialistas gera o modelo de relação ideal que estrutura a ordem social, ou seja, entre aquele que faz a vida ritual (*he gu*) e aquele que oferece os meios (*wi ühü*), articulando a partir de tal relação fundamental os demais especialistas. Tal ordem social se torna tangível ao ser dramatizada ritualmente e que ali adquire, como diria Geertz (1991), sua força motriz. O teatro metafísico, que expressa a visão da realidade e modela as condições de vida existente em consonância com a tal realidade, se apresenta para os Makuna durante o ritual de iniciação masculina, concebido como o centro da ordem social, já que, parafraseando Geertz (1997: 184) existe uma função entre ideias e instituições dominantes para criar o cenário que influi, de maneira fundamental, na vida dos membros da sociedade.

O ritual de jurupari transforma à maloca, onde se efetua, em um verdadeiro microcosmos, em uma “estrutura-imagem de pensamento” composta por uma grande quantidade de objetos e substâncias carregadas de significados polissêmicos que permitem aos iniciados apreender, ao mesmo tempo, a ordem do mundo e a ordem social, uma vez que os outros participantes os reafirmam. Aí não só se rememora a criação do mundo, mas também se evoca o universo inteiro e toda a estrutura social ideal, harmonizando a relação entre a maloca de jurupari e a sociedade humana, via maloca de *Manaitara*, ao possibilitar a consubstanciação do grupo: todos os participantes são atores de tal teatro metafísico e são, em si, elementos rituais.

O *he gu* e o *wi ühü* se neutralizam graças às mediações entre pelo menos dois níveis, onde intercalam sua centralidade e evidenciam sua interdependência estrutural. No primeiro nível, o jurupari é levado até a maloca, convertendo-se no cenário da criação do universo, e mais especificamente do território makuna, pois se tem as referências geográficas exatas que delimitam o espaço da vida social, uma vez que estabelece a ordem do cosmos: ali, as duas portas da casa são as portas leste-oeste do mundo (cachoeiras de *Yuisi* e *Hasa hüdiro*) separadas pelo rio Apaporis (eixo aquático primordial do mundo), o espaço central da maloca- onde estão os participantes- é a cachoeira de *Manaitara*, maloca de *Idehino*, o ancestral do grupo; ao lado direito e esquerdo se encontram *Guasaro* e *Toasaro* (a maloca dos mortos), os postes são as montanhas que sustentam o cosmos, o teto é o céu, e o espaço onde está oculto o *he gu*, em um dos seus extremos do lado masculino, é o Porto de jurupari (*he hetari*), a maloca do jurupari. Dali, o centro do mundo, o *he gu* está fertilizando o cosmos para dar continuidade à vida e transformando no Abelhão do Pirá (*Waiyaberoa*) -alguns dizem

que é o próprio jurupari primordial (*Kirükühino*)-, o principal dos espíritos-instrumentos de jurupari dos *Ide masã*, que só pode ser visto pelo dono da maloca, que é Tatu, o espírito- instrumento de jurupari que é o *ühü* da maloca de jurupari; aqui o *wi ühü* está subordinado pelo *he gu*, pois o primeiro está em posição de irmão mais novo com relação ao segundo, o que já é uma inversão da relação normal entre ambos especialistas. No segundo nível, o poder de jurupari é englobado pela ordem social explicitada na própria maloca, pois a casa, os participantes e os objetos cerimoniais evocam a maloca de *Manaitara* para permitir a vinculação consubstancial dos participantes com seu ancestral; ali, o *he gu* é Mata de ingá, o filho mais velho de Sucuri de Água, ou seja, o primeiro *he gu* do grupo, que se transformou em espírito-instrumento de jurupari que, como é óbvio, é o *he gu* da maloca de jurupari, enquanto o *ühü* é o próprio *Idehino*; aqui o *he gu* está subordinado pelo *wi ühü*, pois este último está em posição de pai com relação ao segundo. Por isso, é enfatizando a relação entre *baba* que se pode ter uma harmonia que neutraliza as hierarquias. Essas formas de neutralização hierárquica mútua têm certo sabor às sociedades contra o estado de Clastres (2003 [1974]).

Estas associações destacam o caráter do centro da vida social, que se relaciona com a unidade cosmoprodutora ideal mais ampla, só tangível parcialmente no ritual dada à verdadeira dispersão espacial dos segmentos dos clãs, dos membros masculinos do grupo, assim como com sua unidade e a da própria vida derivada da cura do mundo. A continuidade da ordem social pode ser constatada no fato de que entre os iniciados estão os futuros donos de maloca e *he gu*, já que graças ao contato com os instrumentos sagrados e a mediação do curador se transfere o poder aos especialistas das gerações seguintes. Todos os objetos rituais, incluídos os participantes, estão repletos de *ketioka*, e ademais, com suas profissões, são os elementos próprios de tal unidade, permitindo a criação da ordem social aos indivíduos, a qual se faz possível porque estes elementos constituem um conjunto fixo de relações associadas às ideias e práticas que condensam uma série de preceitos, ideais, valores e comportamentos que, em sua interrelação e posta em cena ritual, dão e tomam significado na realidade, transcendendo a atomização dos segmentos do grupo e gerando uma consciência de pertencimento e identidade coletiva única, projetada institucionalmente na maloca.

A ordem social se faz visível ao vincularmos os instrumentos sagrados, os filhos de *Idehino* e as profissões específicas que se conectam aos iniciados; também se deve

ter em conta que a exclusão das mulheres evidencia a maneira como elas se inserem dentro da ordem social, pois enquanto os homens estão no ritual as mulheres estão reunidas com os filhos pequenos em um lugar próximo à casa, antes de entrar na maloca à noite. Assim, do ritual se depreende que o centro da ordem social apresenta um caráter masculino e patrilinear relacionado com o centro da maloca, como marca da unidade interna do grupo, rodeado por um entorno feminino associado com a vida doméstica e os intercâmbios matrimoniais com os afins. Isto talvez explique porque os Makuna acham que um grande problema, como o enfraquecimento do poder do grupo, tenha a ver com o fato de que pessoas de outros grupos adquiriram poderes e profissões dos *Ide masã*, já que se desajusta o plano ideal. Mas, na verdade, isto evidencia que o fundamental, desde o ponto de vista prático, é criar as condições propícias para pôr em movimento a vitalidade do universo, e, nesse sentido, os cunhados podem acessar as profissões e poderes dos Makuna, como se vê em várias aldeias da região.

O que me parece mais chamativo na interpretação dos dados e sua relação com o poder político na sociedade Makuna, é que a existência simultânea dos três níveis da realidade cotidiana, relacionadas com o estado primordial, com as flautas de jurupari e o Pensamento, e com o visível, físico e a vida social centrada na maloca, mostra a presença de uma hierarquia xamânica em constante tensão com a igualdade relativa dos donos de maloca. A dispersão espacial dos segmentos do grupo torna impossível a centralização do poder e permite a luta pelo o prestígio político entre vários donos de maloca, e é claro que aqueles que não têm acesso direto aos bens próprios do grupo têm poucas opções de encontrar um papel destacado no jogo pelo poder, mesmo que tentem imitar os princípios básicos da vida ritual convidando o *he gu* a officiar outros rituais em suas malocas ou se resistam a depender do poder gerado pelo “centro oficial” que monopoliza os instrumentos sagrados.

A percepção da realidade se expressa nos dois níveis descritos, com a alternância das respectivas centralidades entre os especialistas; também esta se reflete na interdependência entre as funções do *he gu* e o *wi ühü*, que já descrevi, e que são ressaltadas no rito. É como se a tendência à hierarquização tivesse que ser controlada da mesma maneira como se deve controlar o potencial que se deriva do lado destrutivo do jurupari, e que poderia aniquilar a sociedade se este saísse de controle. E nesse sentido, é importante que a maloca envolva, contenha e neutralize os comportamentos *hünirise* de jurupari. Ao evocar o macrocosmos, a maloca como centro totalizante da ordem

social e cósmica limita a periculosidade de *he* e canaliza seu poder de geração de vida em benefício da continuidade de tais ordens. Desde este ponto de vista, o englobamento mútuo é útil para caracterizar a constituição do centro da vida social para os Makuna: a maloca humana e a Maloca-Cosmos envolvem e contém jurupari. Tanto o *he gu* como o dono de maloca são os representantes do centro da ordem social e este englobamento também é evidente em sua relação porque o *he gu* entra para curar na maloca. Então, é possível ver que nesta sociedade o poder xamânico e político andam juntos e atuam através da relação interdependente entre o *he gu* e o *wi ühü*, expressa na polissemia do ritual, transformando a maloca em uma instituição-estrutural do pensamento que contém a unidade ideal do grupo, assim como toda a informação necessária sobre as ordens social e universal.

Um dia no ano 2000, Maximiliano me disse: “Todos nós Makuna podemos morrer, mas se fica apenas o *wi ühü* e o *he gu* a cultura não se acaba. Eles são o ovo da vida do grupo. Os antigos faziam o ritual chamado *basa bükü* (baile grande), que agora não existe mais, para todo mundo morrer, e só deixavam vivos os novos *he gu* e *wi ühü* para que tudo renascesse outra vez. Eles dois são a semente que faz crescer o grupo”. Isto pode explicar porque durante a época da captura de escravos, no século XVIII e XIX, os próprios grupos da região entregaram seus parentes em troca de mercadorias, visto que preservaram seus especialistas principais para continuar com a reprodução e regeneração do grupo, enquanto que os outros não eram indispensáveis e podiam ser levados. Isto reforça o ponto que, para os Makuna, a produção da vida é o objeto principal de suas reflexões, o que é explicado por seu conhecimento e o que é o centro de suas práticas.

“Comer a cura” e dançar: sobre a vitalidade das pessoas

Dentro dos vários tipos de casas que os Makuna constroem, a mais importante é a maloca. Pode ser retangular, retangular com a parte detrás arredondada, ou circular, esta última é a mais impressionante do ponto de vista arquitetônico e, se é muito grande, produz uma sensação de imensidão similar à que pode produzir uma catedral gótica. A maloca também pode estender-se como uma ferramenta conceitual que descreve com suficiência tudo o que existe no universo indígena desta região. Em primeiro lugar é o fundamento da reprodução social, pois o grupo étnico, os clãs, as famílias, os grupos

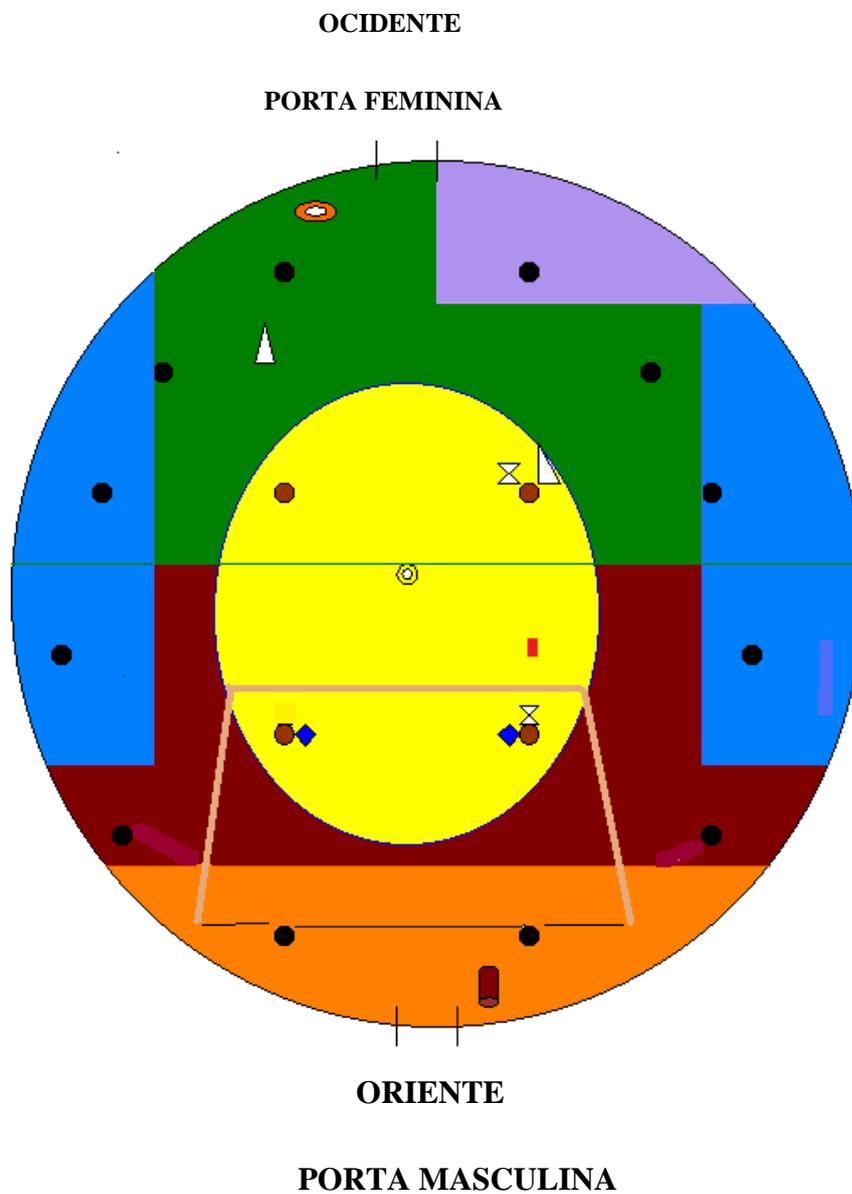
residenciais e as aldeias podem personificar-se como uma maloca; é a base da produção econômica e expressa as relações de matrimônio e aliança com outros grupos, assim como tem, segundo C. Hugh-Jones (1979) certas associações simbólicas relacionadas com o corpo humano, principalmente com a reprodução feminina e o sistema digestivo; é o fundamento do poder político local, pois seu proprietário organiza rituais que são o fundamento da vida social e do intercâmbio entre diferentes grupos, uma vez que implica o controle sobre certas pessoas; no ritual de iniciação se transforma no corpo dos antepassados míticos e no próprio universo; o território também é concebido como uma maloca.

No entanto, para o que quero explicar neste caso, não importa tanto sua forma nem sua capacidade de condensar múltiplos significados e sim sua função principal: a vida ritual coletiva é possível unicamente em uma maloca; por isso, os Makuna a denominam *hahe wi* (casa grande) ou *basa wi* (maloca de baile). Sempre gostei de estar dentro de uma maloca, não só para admirar seus detalhes, examinar sem pressa seus objetos, apreciar suas dinâmicas cotidianas, surpreender-me com os imprevistos, ajudar a preparar coca ou sentar-me para conversar, comer coca e fumar com os homens pela noite, porque me dá uma sensação, ao mesmo tempo, de intimidade, de individualidade e de companhia; por isso, para mim como etnógrafo é um bom lugar para alternar as melancolias e alegrias que nossa permanência em campo traz. Em uma maloca, o visitante sempre terá um lugar para si, onde está sua rede para retirar-se, ficar sozinho ou em silêncio, ao mesmo tempo em que se o deseja pode compartilhar espaços coletivos com os donos e os visitantes.

Em geral, em uma maloca habita o dono com seus filhos casados e solteiros, o que pressupõe uma divisão determinada do espaço para localizar a família, segundo as idades e o *status* de casados e solteiros, assim como para separar os filhos iniciados e solteiros da parte onde dormem sua mãe e suas irmãs solteiras, e para localizar os visitantes, dependendo de seu nível de proximidade de parentesco com o dono; também se separa o espaço de produção doméstica feminina do espaço masculino associado com os objetos rituais e as conversações noturnas em que se come coca, se cheira rapé e se fumam cigarros (ver Figura 13). O uso desses espaços e os comportamentos passam por uma série de regras e proibições que devem ser cumpridas para não criar problemas como desgosto, fofocas, recriminações, e para não levar mais males que possam afetar

Figura 13

Distribuição dos espaços da maloca



Camino del baile		Espacio hijos casados		Copay	
Espacio hijos solteros y visitantes		Bancos		Caja de plumaje	
Espacio femenino		Soportes de cestería		Tiesto	
Espacio masculino		Pilón de coca		Rallador de yuca	
Espacio del dueño de la maloca y su familia		Trípode para colar la yuca			
Espacio para comer coca		Banco de los visitantes			

os moradores da casa nem os objetos rituais. Por exemplo, uma mulher não deve tocar os elementos masculinos quando está menstruada, ou depois que a menstruação acaba e ela toma banho, não deve entrar na maloca com o cabelo molhado, ou não se pode moquear nem assar alimentos dentro da casa. Tudo isto porque de acordo com os princípios de transmissão por contato (*moahiore*) o sangue menstrual e a gordura dos animais se impregnam nos elementos rituais e fazem adoecer seus donos ou a própria maloca.

Na realidade, a maloca está imbuída de *ketioka* e muitos de seus elementos rituais e de uso doméstico se consideram pessoas com Pensamento e, por isso, contém elementos *hünirise* derivados dos materiais dos quais se confeccionaram, como argila, cipós, troncos, pinturas, etc. Quando estes elementos se curam entram para fazer parte da maloca se convertendo em *üsi oka* dela. Ao mesmo tempo, a maloca se considera uma pessoa. Todo seu processo de construção e de início de funcionamento passa por etapas de cura como se fosse uma criança pequena. Para construir uma maloca deve-se escolher um terreno apropriado, próximo a um curso d'água, mas a uma distância suficiente para que não se inunde nas enchentes; depois, o dono visita um xamã e lhe pede que cure para poder construir no lugar. O xamã cura breu (*werea*) e o dono o queima no lugar escolhido para casa, pois o pajé já negociou o espaço com os espíritos donos das árvores e, além disso, tem “tomado” para este mundo uma maloca da casa de origem das malocas, em *Yuisi*. Logo, com ajuda de seus parentes e cunhados, o dono derruba as árvores, aplaina o terreno e busca os materiais para a construção: árvores específicas para os postes, ramos para fazer as cercas, cipós para amarrar as estruturas, folhas de palmeiras de pui (*mühiño*) para fazer o trançado do teto.

Quando estiver pronta, se faz a primeira cura com um baile pequeno que dura apenas uma noite. Depois deve realizar outros bailes do mesmo estilo, ao menos quatro, para que a maloca vá se fortalecendo e amadurecendo, até que esta esteja preparada para receber bailes com plumagem, ao menos quatro vezes, e logo depois destes, o de jurupari. Este processo de amadurecimento e crescimento da maloca demora alguns anos, mais é necessário para que seu dono possa acumular experiência e prestígio, já que em um grande ritual a maloca pode abrigar mais de cem pessoas. Não obstante, deve existir uma maloca principal do grupo construída com o único fim de ver o jurupari e na qual deve officiar o *wi ühü*, assim a maloca não pertença a ele. Essa maloca principal se denomina *he mühi wi* (maloca *mühi* de jurupari), e sem ela não há como

“fantasiar” qualquer uma das outras, denominadas genericamente *seabari mühi wi* (maloca de *mühi* de caça), para esse fim. Essa maloca principal é na que mais devem se respeitar as restrições e controlar os comportamentos, pois ao ser apenas para o jurupari as pessoas podem adoecer com maior facilidade se desrespeitam as regras. Os Makuna dizem que essa maloca é a mais “brava” ou “forte”, pois contém muito *ketioka* de jurupari.

Um dia, Maximiliano me perguntou a razão pela qual os antropólogos sempre diziam que a maloca era igual ao corpo humano. E respondi que a partir dos diferentes planos simbólicos a maloca poderia ser entendida dessa maneira. Citei minhas próprias interpretações (Cayón 2002) e as que estão no trabalho de C. Hugh-Jones (1979) e no artigo de S. Hugh-Jones (1995), onde se disse que as portas equivalem a orifícios corporais, que a maloca reconstitui o corpo da Sucuri ancestral, e que pode representar, por uma parte, um corpo masculino e, por outro, um feminino. Ele me disse que não é que isto estivesse de todo equivocado, mas que parecia que a comparação entre o corpo humano e maloca não devia ser tão literal. Ele me disse que nós brancos confundíamos as comparações dos indígenas, pois tomávamos literalmente coisas que não eram, e tomávamos como metáforas coisas que para eles, em nossas palavras, seriam questões literais. Com ele, entendi que o desconforto que Maximiliano sentia era com a palavra “corpo”, já que o assunto é bastante complexo como temos mostrado até agora, e, além disso, me deu algumas pistas para que eu tentasse entender como seria a analogia entre a maloca e a pessoa. Maxi contestou fazendo-me pensar e disse que a maloca tem *üsi*, *ketioka* e *hoatuti*, e que com tudo que eu já sabia sobre a pessoa e a maloca, por exemplo, que esta era uma versão do macrocosmos, eu poderia tirar conclusões observando com cuidado as curas realizadas nas malocas.

Depois de esta pista, observei minhas anotações e registrei as seguintes curas em que estive. Embora haja variações no número de vezes de um ritual a outro, ou de um curador a outro, se faz uma pausa para que as pessoas inalem, comam ou se untem de algumas das substâncias curadas, e tais substâncias são invariáveis: rapé de tabaco, coca, breu (*werea*), pintura *we* e pimenta. A cura de cada uma dessas substâncias tem uma finalidade específica, que explicarei um pouco mais adiante, mas agora só irei mencionar que com relação à maloca a que mais importa é *werea*. No Capítulo 3 mencionei que o sol foi criado a partir do fígado do jurupari primordial, sendo o fígado um pedaço de breu -S. Hugh-Jones (1979) fez uma análise de seu uso e significado

dentro do ritual de jurupari, relacionado com *Rõmikũmu* e sua vagina, e com a transformação que sofrem os iniciados-. O breu é uma cera produzida pelas abelhas *werea*, que não tem ferrão, e a entrada de sua colméia, dizem os Makuna, se assemelha a uma vagina. Cada dono de maloca tem um bloco dessa cera, a qual se raspa em finas lascas que se queimam em determinados momentos das curas; o dono de maloca toma um abano ou um leque feito de plumas de jacu e vai percorrendo o espaço central da maloca, dispersando o humo do breu. Esse humo tem um odor muito agradável, que produz uma sensação muito reconfortante e estimulante, pois dá prazer e desperta os sentidos; a mim parece que há algo de vaginal nesse odor mais não é predominante, pois só se percebe ao final, como quando descobrimos um sabor afrutado ou de madeira em um vinho segundos depois de um gole. O fato é que *werea* é um tipo de incenso e um dos elementos rituais mais importantes. Na cura, o breu é depositado dentro de uma cuia com coca, e o xamã sopra sobre este e por momentos lhe dá voltas dentro da cuia, untando-lhe de coca. Há um momento em que o xamã entrega a cuia ao dono da casa, que convida os presentes a aproximar-se da cuia; então, cada um unta seu dedo indicador com a coca e o chupa.

Logo depois de ter visto várias vezes, me dei conta que a cura conjunta do breu e a coca são análogas à cura de *butü* (pó de cupim) e dos incensos *ideri* e *ẽõgũhe* durante a cura do nascimento, os quais se curam juntos dentro de uma mesma cuia. Logo, o *butü* e os incensos são, no nível da pessoa, equivalentes à coca e ao breu, ao nível da maloca. Ou seja, se sobrepormos isto aos componentes da pessoa, *werea* é o coração, *üsi* e Pensamento da maloca, o *kanama* da casa, e a coca é como o *gãmowitõ* (algodão dos ouvidos), onde está parte de seu *ketioka*. Nessa direção, o rapé de tabaco é o equivalente na maloca ao carajurú das pessoas, os postes e os objetos rituais e domésticos são as camadas de *hoatuti* (defesa interna), os cultivos do seu entorno são *künigaye* (defesa externa), o teto e a circunferência são sua manifestação material, sua corporalidade (*rühü*). Tanto as pessoas como as malocas se constroem de maneira análoga por meio da cura de substâncias similares, como os incensos, e de igual modo a coca e o tabaco, o que não significa que exista uma correspondência literal entre a pessoa humana e o corpo humano com a maloca. É só a maneira como a lógica fractal do pensamento makuna se encaixa em diferentes escalas a partir de princípios análogos e correspondentes. Se vemos as correspondências estruturais nestas escalas, devemos recordar que a distância entre a porta masculina e feminina da maloca é o eixo aquático

primordial, análogo do rio de leite, do Apaporis, do igarapé Toaka (na escala do próprio território), de *kanama* e *ide ma* de uma pessoa. Então, podemos pensar que o Apaporis é *kanama* e *ide ma* do mundo ou que o sol é o breu do mundo. E estas não são propriamente metáforas, são manifestações diferentes em escalas diferentes dos mesmos princípios de constituição de tudo o que existe.

Essa similaridade diferenciada na constituição de todos os seres, os componentes dos que falei no Capítulo 5, é o que permite que nas curas se operem as transformações dos componentes, para o bem ou para o mal, por meio da linguagem de cura (*keti oka*), do baile e do uso de substâncias sopradas pelo xamã, principalmente coca e tabaco que parecem ser o mínimo divisor comum da composição de todos os seres, um equivalente das bases nitrogenadas que formam o DNA de qualquer ser. Curar é a forma de pôr em relação tudo que constitui o mundo com as pessoas humanas, e para que exista e se mantenha a vida. E para que isto seja possível em grande escala se requer um espaço propício para ele: a maloca. Por isso, há uma diferença entre as curas individuais e as coletivas.

As curas individuais são necessárias em determinados momentos do ciclo vital, como quando vão curando progressivamente a comida de uma criança ou quando alguém fica doente. Os Makuna dizem que as enfermidades acompanham as pessoas durante a vida e os xamãs ou curadores tem que lutar contra elas como uma maneira de recriar seu conhecimento e manter a vitalidade das pessoas. As curas são uma maneira de interatuar com os espíritos e agentes geradores de tais enfermidades, assim como com todos os seres do cosmos. Em geral, os males que afetam a saúde humana mudam dependendo da época do ciclo anual, então são devolvidos pelos curadores a suas respectivas malocas de origem ou são expulsos do mundo por alguma de suas portas. Recordemos que as enfermidades são geradas pelos elementos *hünirise* de outros seres, e que as flechas, as pedras, cocares de plumas e demais objetos que entram na pessoa, causando dor, podem ser o resultado de quando as pessoas não cumprem corretamente com as dietas ou tem comportamentos equivocados, ou porque comeram algum alimento proibido sem curar, ou porque tomaram algo de um lugar sagrado sem a permissão do espírito dono.

As curas buscam eliminar os elementos patogênicos, que no caso das enfermidades graves são chupadas e cuspidas por um xamã do tipo *yai*. Tanto para as

enfermidades graves como para as simples, segundo as características de cada uma, se faz uma cura com água, urtiga, incensos ou alguma fruta na qual o xamã sopra para que o paciente tome *sahari*, ao tempo em que percorre o caminho do Pensamento para devolver-lhe a vitalidade. Os xamãs nem sempre recorrem a mesma rota ou caminho principal; o percurso de cada cura pode ser muito diferente, mas para a grande maioria das curas importantes se percorre toda a rota, e dependendo do tipo de cura que se faz, um mesmo lugar sagrado pode ser denominado de maneira diferentes. Por exemplo, se é uma cura relacionada com a alimentação, cachoeira de Beiju (*Nahü gohe*) pode ser chamada também de *Idehino makü bare huna wi* (maloca da finalização da comida dos filhos de Sucuri de Água) em lugar de *basa huna wi* (maloca da finalização do baile) como se chama na cura dos bailes, ou, no caso de *Manaitara* é, cura de comida, *bare wi* (maloca da comida) em lugar de *masã yuhiri wi* (maloca do despertar das pessoas) como é chamada na cura de nascimento ou *Idehino büküa wi* (maloca de Sucuri de Água) em outras curas.

As curas têm diferentes níveis; algumas implicam trazer o poder ou uma qualidade de algum ser primordial às pessoas, em especial, às crianças, outras se usam para proteger, algumas se fazem por etapas em momentos distintos da vida, e outras são para corrigir e “alinhar” ou harmonizar a vida do paciente com determinados lugares do território, associados com sua profissão. Em outras palavras, são para fortalecer ou para corrigir diferentes componentes da pessoa. Nas curas, os xamãs têm que saber bem a origem de tudo o que existe no mundo, os componentes e efeitos de cada ser e lugar. Ao terminar de nomear tudo aquilo no Pensamento e soprar algumas substâncias ou pedaços de comida, dá-se de comer ao paciente o que se curou. Em termos simples, uma cura é transformar algo que é *hünirise* em *sahari*. Sempre que se cura, se faz *kenore* (arrumar) e também se deve fazer *üsi wasoare* (intercambio de vitalidade) a tudo o que existe para que os seres do mundo não ataquem às pessoas. Mediante *üsi wasoare*, o curador se encarrega de fechar todas as portas das malocas não humanas, em especial as dos animais, e lhes oferecem uma cuia grande de coca ou tabaco a seus espíritos donos para que fiquem satisfeitos e não resolvam aparecer ou enviar algum mal. Também deve oferecer coca a *Rômikümu* e outros seres primordiais, assim como aos espíritos de jurupari para que não mandem enfermidades nem problemas e ajudem a proteger as pessoas.

Toda cura está sustentada na linguagem da cura e no sopro. Dessa maneira, o curador une seu conhecimento e poder por meio da recitação mental, que às vezes também é cantada mentalmente, das expressões da linguagem de cura, às quais são transferidas a uma substância por meio do sopro. Em outras palavras, o xamã transfere *ketioka* e *sahari* à substância curada através de seu sopro, na qual também passa um pouco de *üsi* (princípio vital) do pajé à substância. Quando esta é ingerida pelo paciente, se deve produzir o alívio. Nas curas coletivas, um dos pontos fundamentais é “comer a cura” (*Keti bare*) do pajé, muitas vezes as pessoas assistem certo ritual unicamente para comer a cura de certo pajé com prestígio, já que ao comer a cura é que o pajé dá vida às pessoas. No entanto, justamente o sopro e a recitação mental do pajé é que pode esconder uma má intenção, pois as pessoas nunca sabem com exatidão que foi o que o pajé curou e se fez ou não o sopro de cura ou feitiçaria, caso em o que o xamã coloca algum elemento *hünirise* na substância curada para que o paciente sofra certo mal posteriormente.

Os Makuna têm diferentes tipos de sopros, cada um com uma função específica, e cada cura pode alterar alguns desses sopros, partindo sempre de um primeiro passo que é fazer o *üsi wasore* (intercâmbio de vitalidade) para oferecer a coca e o tabaco aos seres que vão ajudar com a cura. *Wãnõrẽ* serve para purificar, limpar e prevenir enfermidades de determinadas ocasiões. Faz-se com *werea* para os outros seres e com *we* ou *carajurú* para as pessoas, quando algo no mundo está mal e é necessário que se retorne à sua ordem e curso normal. Existem três tipos de cura derivados deste sopro: *ümüari wãnõrẽ* (cura do mundo), *rodori wãnõrẽ* (cura de épocas) e *waukuri mārĩ wãnõrẽ* (cura de prevenção de enfermidades que podem se atravessar no caminho de viagem). Depois que tudo foi corrigido e limpo se deve curar comida por meio de *bare keare*, sopro que se deve fazer sobre a pimenta para as curas coletivas, e nas curas individuais é sobre pedaços pequenos de comida. Essa cura muda de acordo com a profissão da pessoa, pois deve fazer referência específica aos objetos de cada profissão e seus lugares. Sua finalidade é devolver os componentes dos animais às suas malocas de origem. Na etnografia regional é dito que está cura deve ser realizada depois da caçada e que qualquer homem adulto a conhece, mas não é exatamente assim. O ideal é que seja feita por um pajé e só é necessária quando o animal caçado ou pescado está proibido para alguma pessoa da casa; então, se não existe um xamã próximo, qualquer homem pode fazê-la. *Kenore* ou *Kenoyire* serve para ajustar situações muito específicas como

problemas de parto⁴, enfermidades que afetam a profissão, ou diminuição da fertilidade de peixes ou animais. Para os homens se faz com rapé, para as mulheres se faz com pimenta, para os peixes com as sobras da coca, para os animais, com tabaco e para os cultivos com cigarros de tabaco. Este sopro também serve para consertar os problemas; por exemplo, serve para devolver as coisas que alguma pessoa pode ter tomado de um lugar sagrado.

Também existe *bohoritare* que é o sopro que serve para eliminar a tristeza produzida por uma morte ou para remover uma depressão que pode sofrer algum especialista quando um morto levou consigo algum elemento importante de sua profissão para a maloca dos mortos; por exemplo, se um dono de maloca principal morre e leva o *wi üsi oka* (palavra de vida da maloca), os demais donos de maloca podem começar a sentir depressão e tudo pode andar mal com as casas, fato que motiva o xamã a eliminar a tristeza dessa morte e trazer de novo a vitalidade das malocas. Este sopro se faz sobre *werea*. *Sõrẽ* é um sopro para acalmar e serve para dar *sahari*, pois, por exemplo, pode converter o calor em frio, ou “forte” em doce. Na sequência dos lugares sagrados, depois de vários lugares com *hünirise* sempre há um lugar que é *sorẽ* e que serve para acalmar todos os elementos *hünirise* dos lugares anteriores. Este sopro se faz sobre os incensos *ideri* e *ẽõgühe*. *Koarẽ* é o sopro que serve para depositar as coisas nocivas por alguma das portas do universo, como as enfermidades provenientes de um xamã de um território distante ou a tristeza de uma morte. *Üyékoere* serve para eliminar a gordura adquirida pelos componentes dos animais durante certas épocas. *Roharẽ* é o sopro para fazer maldições.

Além das curas individuais, existem curas coletivas que são justamente os rituais, os quais são denominados *basa* (bailes) pelos Makuna. Igualmente as curas individuais, trazem os poderes dos personagens místicos às pessoas, as protegem de perigos, evitam problemas e desajustes do cosmos, e realizam processos de amadurecimento das pessoas ou das malocas em diferentes etapas. O baile é uma forma de desenvolver e fortalecer componentes da pessoa e dar vida ao grupo, aos cultivos, aos animais, às frutas silvestres e tudo o que existe. Por todas estas razões, quando se dança tem que fazê-lo do princípio ao fim porque, exceto quem está cantando, se está dando vida aos humanos e a todos os seres.

⁴ O xamã especializado em corrigir os problemas de parto e tudo que está relacionado com a fertilidade feminina se denomina *rõmia kenoyire* (o que conserta mulheres).

Os bailes contêm conhecimentos e poderes. Em *ketioka*, os bailes são pessoas que chegam a dançar e os cantos são convidados à maloca. O baile e as estrofes em que se dividem têm muitos componentes *hüinirise* que podem trazer males às mulheres e às crianças, de igual modo o uso dos ornamentos rituais contidos na caixa de plumagem (cocares de plumas, cinturões de asas de besouro ou de dentes de onça e braceletes de plumas) se são vistos antes de serem curados. Os bailes são organizados em determinadas épocas porque se são realizados com frequência, envolvem as pessoas com todos os perigos que estes trazem e é mais difícil protegê-los. Por este motivo, a cura geral do baile só pode ser feita uma vez na época de bailes. E os bailes especiais das outras épocas são resultados dessa cura e só podem ser realizados em tais momentos, como já expliquei no Capítulo 5.

As temáticas de cada baile são diferentes, contudo estão orientadas para dar vida, seja dos cultivos a uma porção específica da selva ou a alguns animais em particular, e também se realizam para afastar os males do mundo como a guerra e as fofocas. Os temas tratam dos sucessos dos tempos da criação do mundo que, em alguns casos, estão relacionados com a origem de algum clã e com a forma específica em que se deve manejar algum ser do universo. Por esta razão, no baile se recriam os tempos originais, os participantes se transformam em seres primordiais, se canta na linguagem dos antigos (*bükü oka*) e se come a comida dos antepassados (Århem, 1981). Também se ressalta a utilidade de certas espécies, por exemplo, se é um baile que trata sobre uma árvore, se começa a cantar a maneira em que esta nasce, como vai crescendo, de que substâncias se compõe, de que se alimenta, como vive, a utilidade que prevê, como é utilizado pelos humanos e que animais se relacionam com ele para pôr seus ninhos ou comer seus frutos.

Os bailes estão organizados em quatro grandes estrofes ou em múltiplos de quatro, dependendo da cura de cada rito; cada estrofe está composta por diferentes canções que vão por pares para conservar a simetria complementar do masculino e do feminino. Cada estrofe se considera *rodori* (época ou articulação), pois à medida que se avança, o corpo da “pessoa baile” vai crescendo e amadurecendo, desde os pés até a cabeça. Assim, a primeira estrofe vai dos pés aos tornozelos, a segunda até os joelhos, a terceira dali até o quadril, e a quarta deste até a cabeça. Isto é, de novo, um reflexo da lógica fractal já que, como vimos antes, o corpo humano, e em geral todo corpo, possui uma orientação geográfica igual a do universo, que também se manifesta no território e

na maloca: os pés são oriente, a fontanela é o ocidente, os braços abertos estabelecem as direções norte-sul e a frente e o dorso são o acima-abaixo. Recordemos que os Makuna consideram que as enfermidades entram pelos pés, e quando se está morrendo estes vão subindo lentamente até a cabeça até chegar o momento da morte quando o *üsi* do defunto sai pela fontanela ou pela boca, e é por isso que nos bailes os pés de todos os participantes são cobertos com pintura *we*, já que os componentes *hünirise* dos bailes ficam no solo da maloca e, por ele, é necessário invisibilizar as pessoas, assim como derramar água no piso de 6 em 6 horas, aproximadamente.

Os bailes se dividem em: *basa kürise* (bailes grandes) e *basa müütäkã* (bailes pequenos). Nos bailes grandes, diferente dos pequenos, se dança com a plumagem, se toma ayahuasca e dura mais de uma noite. Por exemplo, um baile grande se inicia à noite, continua durante o dia, segue pela noite e termina em algum momento do dia seguinte, assim pelo menos dura um dia inteiro e pode ser estendido por até três dias. Os participantes descansam por intervalos, mas se supõe que as pessoas não devem dormir, embora as mulheres e as crianças o façam, porque é um tempo para estar alegre; de fato, minha experiência pessoal me mostrou que a redução do sono é fundamental nesses rituais já que a mescla entre a coca, rapé, cantos, bailes e insônia provocada durante vários dias, cria um cenário na qual se produz uma alteração ou mudança na percepção da realidade, onde os objetos transformam suas formas e os sentidos se aguçam ao ponto de sentir outras presenças, nem sempre visíveis e que pertencem a *ketioka*. Desde minha perspectiva, poderia dizer que isto se assimila em alguns pontos com as experiências lisérgicas.

Dentro dos bailes grandes se encontram *boho basa* (baile de cacho de coco silvestre, alternativamente de tristeza), *nahü basa* (baile de beiju), *gaweta basa* (baile de gavião), *sudi basa* (baile de ovos de lagarta) e *rümüa sãhãre* (baile de máscaras). Os bailes pequenos são realizados quando se precisa fazer uma cura de época, quando as pessoas da maloca ou uma aldeia querem se divertir e preparam caxiri, ou quando se vai devolver a vitalidade à selva por haver derrubado uma porção da floresta para fazer uma roça ou construir uma casa. Dentro deles estão *wekü basa* (baile de anta), *wakü basa* (baile de embaúba) e *rãme basa* (baile de gavião pequeno). Cabe notar que há muitos mais bailes que pertencem a outros grupos e que eventualmente os Makuna dançam. Em algumas festas importantes para os brancos, como natal, ano novo e a festa da independência, se faz bailes de branco (*gawa basa*). E nele se faz cura com *we* e coca

para que não haja brigas, se prepara caxiri e se alternam fragmentos dos bailes tradicionais com momentos de música popular colombiana e brasileira, como vallenato, axé, calipso e merengue.

Considera-se que os grandes rituais encerram poderes fortes e perigosos, pelo qual, o curador deve ser muito preciso na cura porque, do contrário, viriam enfermidades, nasceriam guerras e haveria mortes. O fato de utilizar cocares de penas e de tomar ayahuasca está diretamente relacionado nos bailes grandes com o jurupari, contudo são um pouco menos perigosos. As penas são obtidas de araras, tucanos e garças, que se consideram filhos de jurupari, evocam os espíritos onças, também são manifestações de *he* que podem ser vistas pelas crianças e pelas mulheres depois de uma cura para proteção. O consumo de ayahuasca só se dá sob estas circunstâncias, ao qual implica que os rituais dos homens continuam com o processo de aprendizagem depois da iniciação masculina.

Para estas grandes cerimônias, geralmente se convida pessoas de diferentes comunidades e malocas e, em alguns casos, se realizam intercâmbios cerimoniais de comida (*dabucurís*, na língua regional) entre diferentes aldeias para reafirmar as alianças, e inclusive oferecer a oportunidade dos jovens conhecerem potenciais maridos ou esposas. Além de confirmar o prestígio político do dono da maloca organizador e as habilidades do *baya* (cantor-dançarino) que entoia os cantos e dirige os dançarinos, é a oportunidade para que o xamã, associado com a maloca, faça uma cura pública, que por sua vez lhe brindará com um reconhecimento superior aos limites de sua localidade, ao tempo em que os participantes comerão a cura que ele fez para receber mais vida.

Os intervalos que indicam as diferentes fases de amadurecimento do baile têm relação com momentos marcados pelo xamã oficialmente através do dono de maloca, nos quais os participantes devem cobrir suas mãos e seus pés com pintura *we*, devem inalar rapé, comer coca curada e consumir pimenta curada. Em traços gerais, isto se toma como defesa e proteção das pessoas e como uma maneira de reproduzir as espécies que participam, como alimento e bebida, no ritual. Antes de começar o baile, se faz uma noite de cura para proteger os participantes e para trazer o *ketioka* de cada baile. Quando se faz um baile grande, a noite de cura se acompanha de um baile pequeno para que as pessoas se divirtam enquanto o xamã faz seu trabalho, e nos dias do baile se faz a cura específica do baile grande, a qual inclui uma cura para o uso dos elementos rituais, outra

para a ayahuasca e outra para as substâncias importantes de cada ritual, como o mingau da fruta *wahü* ou o suco de pupunha.

A cura geral se inicia logo que o dono da maloca convida os participantes masculinos para tomar um banho coletivo e depois os convida para comer beiju com qualquer outro alimento para que não sintam fome (a falta de comida é uma das coisas que pode prejudicar o prestígio de um dono de maloca e pode ocasionar agressões xamânicas contra ele). Uma vez finalizada a comida, o xamã começa a curar rapé de tabaco em uma cuia pequena para purificar a maloca. Em geral, o xamã fará cada procedimento duas vezes, e enquanto ele termina, as pessoas bailam ou tocam as flautas de Pã e dançam; então, quando acaba alguma parte, o xamã chama o dono de maloca para que este se dirija aos convidados e se aproxime da cuia. Em algumas ocasiões, as mulheres e as crianças vão primeiro, em outros, os homens. Sucessivamente, cada participante toma um pouco de rapé em seus dedos e inala. Depois dessa cura, o xamã cura rapé em uma cuia grande para proteger as pessoas, e se repetem as chamadas aos participantes. Logo segue a cura com coca, duas vezes, para purificá-la; segue a cura com o breu na qual o dono dispersa seu humo na maloca, e serve também para relacionar-se com os demais seres do mundo. Esta, talvez, seja a sequência mais ampla ou longa e demora várias horas. Depois cura *we* para proteger e defender os componentes do corpo da pessoa. Por último, o xamã cura pimenta para que as pessoas possam comer sem perigo. A cura de pimenta só se faz uma vez e encerra a sequência já no final do baile. Consumir todas estas substâncias é o que se considera como *keti bare* (comer a cura), e com ela as pessoas ganham mais vida até a próxima cura coletiva. A vida de qualquer pessoa depende de comer estas curas, do contrário ficarão vulneráveis às enfermidades ou aos ataques dos outros seres. Por isso é que, como foi dito antes, para os Makuna, a ideia de vitalidade é acumulativa.

Adicionalmente, o fato de dançar é, em si, uma forma de dar vida. Ao dançar sempre se gira ao redor do centro da maloca fazendo um caminho chamado *basa ma* (caminho do baile). Isto pode ter dois significados importantes: por um lado, as repetições e a complexidade dos bailes que se efetuam em uma maloca, estão relacionados com o processo de amadurecimento da maloca, pois a casa depende das curas e das atividades xamânicas que se desenvolvem em seu centro, e de consolidar as profissões para os aprendizes; por outro lado, os bailes buscam fertilizar o território e o mundo. Então, o xamã está curando a parte masculina do espaço central, (mais próximo

à porta do oriente da maloca), que é, em termos cósmicos, a maloca de jurupari, ou seja, o centro da maloca-território. Dele emana a vitalidade, e é apoiado pelo *ketioka* contido nos cantos e objetos rituais, poder que se manifesta pelo grupo dos dançarinos. Desta maneira, a vitalidade reunida na conjugação entre a cura, os cantos, os bailes, os objetos rituais e as pessoas, todos inter-relacionados, se expande ao mundo enquanto se dança ao redor do centro da casa. Com ele, se fertiliza todo o território e o mundo, pois é como dançar em torno das portas que são os pilares do cosmos. Considera-se que o cantor-dançarino está cantando simultaneamente nas malocas dos animais e que eles estão participando ativamente do mesmo, o qual é uma forma de dar-lhes vida, pois compartilham os cantos, os bailes e a cura. Também, na cura dos bailes, o xamã leva em conta todos os nomes de cura (*keti wame*) dos presentes e o grupo ao qual pertencem, e, no Pensamento, forma uma fila para ele encabeçá-la. Assim, toda a trajetória da cura que o pajé faz pelos lugares associados ao baile, se transforma em um passeio em fila de todos os participantes, encabeçados pelo xamã, pelo universo, como se fossem uma grande sucuri que percorre o mundo, em que simultaneamente os humanos dão vida aos lugares e aos seres, ao tempo em que recebem vida deles.

Uma aliança perpétua: sobre a vitalidade dos seres do universo

Como temos visto até o momento, a vitalidade humana e a dos demais seres do universo estão totalmente inter-relacionadas e dependem do trabalho ritual. A cosmoprodução é resultado da relação e trabalhos complementares das diferentes profissões durante os rituais, assim como a ativação de poderes realizada pelos xamãs nas curas e bailes através dos elementos rituais e das substâncias curadas, com o qual se dá *üsi oka* (palavra de vida, vitalidade) e proteção para os componentes da pessoa, assim como para os dos não humanos. Para entender como se faz para dar vitalidade aos não humanos, devemos fazer algumas considerações sobre o processo xamanístico chamado *üsi wasoare* (intercâmbio de vitalidade) e sobre as práticas de caça e pesca.

Os xamãs dão vida aos não humanos por meio da coca e do tabaco que entregam nas diferentes malocas dos lugares sagrados e que deixam dentro das cuias da fertilidade de cada casa. Animais, plantas e humanos tem uma cuia de fertilidade que deve permanecer em bom estado e deve ser cuidada pelos xamãs. Ao nível geral, todos os seres vivos têm uma cuia geral da fertilidade em *Yuisi*, pois é o lugar de origem do

universo, mas também contam com cuias de fertilidades em alguns lugares específicos, ou seja, nas malocas destes seres e nos lugares em que emergiram a esta dimensão. Isto gera intercâmbio entre os humanos e não humanos cuja lógica é similar ao intercâmbio de mulheres entre dois grupos.

A cuia da fertilidade humana está em *Yuisi* e se chama *üümüari rihi koa* (cua do útero do mundo), enquanto a cuia específica de cada grupo se localiza nas respectivas malocas de nascimento; então, a dos Makuna se encontra em *Manaitara*. O jurupari nutre as cuias da fertilidade humanas porque ali está, no Pensamento, a vida dos grupos. Isto se reflete em outras práticas sociais, como nos *dabucurís* ou rituais de intercâmbio da comida, quando se convida afins e parentes, e por meio do intercâmbio de alimentos (oferecidos por quem organiza a festa) e de coca (levada pelos convidados, em especial os afins) os dois grupos, na realidade, estão dando vida tanto ao jurupari quanto à cuia da fertilidade, perpetuando e renovando os laços de troca exogâmica entre eles. O desaparecimento de um grupo pressupõe o abandono de seu jurupari e a perda de sua cuia de fertilidade. Segundo histórias antigas de guerra ou de maldições, as cuias se rompiam com o Pensamento pela ação malévola de algum xamã. Isto implicava que algum rival podia fazer, para um grupo de cunhados, que a proporção de mulheres fosse maior que a de homens, deixando mais mulheres disponíveis para o grupo do agressor; com ele também podia diminuir o número de mulheres para trocar com os cunhados atacados xamanicamente e, assim, expandir os intercâmbios a outros grupos de afins reais ou potenciais.

Quando o objetivo não era aniquilar, as cuias se rachavam para debilitar os cunhados. Isso provocava casos, em que a vitalidade do grupo dos cunhados debilitados começava a depender do jurupari do agressor, que, se quisesse, poderia fazê-los desaparecer da face da terra. Alguns grupos atuais afins da Gente de Água, quase extintos, como os Yauna ou a Gente de Dia (*Üümüa masã*) tem tido que subjugar sua vitalidade aos Makuna para poder sobreviver, pois não tem o seu território, jurupari e *ketioka* próprios. Isto mostra que o controle demográfico que pode fazer um determinado grupo faz parte da política e do xamanismo, orientados em neutralizar e manipular os cunhados e suas cuias da fertilidade para produzir mais mulheres que beneficiem a reprodução dos agressores, e não para manter as cotas de exploração do entorno e o acesso à proteínas como sugere o modelo materialista de Reichel-Dolmatoff (1997d [1985]). Entre outras coisas, isto significa que um xamã também

pode manipular as cuias da fertilidade das malocas dos animais, mas nenhum teria a malevolência de destruir essas cuias, pois com relação aos não humanos se deve cumprir o princípio ético de não destruí-los.

Esse princípio ético se expressa no fato de que os humanos jamais entram em guerra com os animais, em contraste do que pode ocorrer com os afins e outros grupos humanos. Embora se compartilhem a maioria dos padrões lógicos das relações com os animais e com os afins, principalmente no que tange às trocas matrimoniais e à linguagem eufemística da caça, onde a relação presa-caçador pode ser descrita com metáforas sexuais e de afinidade, há pelo menos uma diferença sutil, porém significativa. A reciprocidade é a base de todas as relações sociais, mas esta toma formas diferente em ambos os casos. Basta examinar os termos na língua para percebermos. Quando se trocam mulheres, a expressão é *rōmia wasoamire* enquanto que quando se troca vitalidade com os humanos se diz *üsi wasoare*. A diferença entre os verbos *wasoamire* e *wasoare*, verbos cognatos, é que o primeiro se usa também para qualquer tipo de intercâmbio ou transação, por exemplo, de mercadorias, enquanto que o segundo se utiliza para referir-se ao empréstimo de objetos ou a troca de peças de vestir. Se virmos as definições do dicionário da Real Academia da Língua Espanhola, a diferença fundamental entre intercambiar e emprestar é que no intercâmbio se troca uma coisa ou um serviço por algo equivalente, enquanto que no empréstimo se espera que a coisa emprestada seja devolvida. Isto implica que, dependendo do objeto e da carga emocional que este tem para seu proprietário, o empréstimo requer um nível de confiança maior. E o que *üsi wasoare* parece aludir, com maior claridade, é exatamente uma relação de confiança entre os humanos e os não humanos.

Como anotei no Capítulo 2, as formas de matrimônio entre os Makuna respondem a três possibilidades diferentes: intercâmbio adiado, intercâmbio direto de irmãs e rapto de mulheres. Como já afirmou Århem (1989), essas três possibilidades de matrimônio manifestam formas diferentes de reciprocidade: o intercâmbio adiado corresponde à reciprocidade generalizada, o intercâmbio direto à reciprocidade balanceada, e o rapto à reciprocidade negativa. Se observarmos os dois pólos destas possibilidades, vemos que o rapto pode levar a estabelecer novas redes de intercâmbio, ou ao contrário à guerra e o conflito, enquanto que o intercâmbio adiado implica uma relação de confiança entre dois segmentos de grupos afins entre si, que têm realizado intercâmbios matrimoniais exitosos durante algumas gerações, que os converte em

aliados. Isso permite que uma mulher possa ser dada aos afins sem criar responsabilidades imediatas de restituição, já que o pagamento da dívida por essa mulher possa ocorrer uma ou duas gerações depois sem que crie conflitos entre as duas partes. Mas se a dívida de uma mulher não é ressarcida, ali pode ocorrer um conflito grave entre os aliados que conduz à ruptura da aliança, às maldições xamânicas ou a guerra. Em grande medida, a guerra surge da negação da reciprocidade. Agora, com os não humanos existe uma relação similar a que existe entre os segmentos aliados, porém é tão arraigada e profunda que a guerra não é uma possibilidade.

Na realidade, o que existe entre os humanos e não humanos, se me permitem o trocadilho, é um empréstimo vitalício, não só por que é um empréstimo permanente de vitalidade, mas por que este é para sempre. Os humanos e não humanos vivem emprestando vitalidade, mas quando a humanidade quebra eventualmente o acordo com os não humanos, estes podem realizar uma vingança, pois o que se trata é de se dar vida mutuamente. O empréstimo de vitalidade é também um gesto de boa vontade e evidencia certo espírito pacifista ou de boa vizinhança, pois entre diferentes grupos humanos só se faz *üsi wasoare* quando um xamã de um grupo deixa coca e tabaco nos lugares sagrados que marcam as fronteiras de Pensamento entre diferentes grupos. Não invadindo o território de outros xamãs demonstra respeito e dá força aos xamãs de outros grupos.

O empréstimo de vitalidade implica um complexo intercâmbio (usado aqui em um sentido amplo) de substâncias que são possíveis pela transformação de umas em outras, no Pensamento. na cura do mundo, a coca que o *he gu* entrega para preencher as cuias da fertilidade dos distintos seres é transformada pelos espíritos donos nos elementos característicos que contém as cuias de suas malocas. A cuia de fertilidade dos peixes é *müsa bede koa* (cuia de amido de urucum), embora faça referência às frutas silvestres e não ao urucum dos humanos. Segundo a espécie de peixe, a cuia contém massa de uma fruta silvestre particular, que é a fruta preferida por tal espécie; por exemplo, a das matrinxinhas é de amido de seringa, dos pacus é de amido de *mamita*, dos guracús é de amido de *bohorikürika*, das sardinhas é de amido de flores, e assim por diante. Isto quer dizer, que a classe de frutas com os quais se alimenta cada espécie de peixe constitui o amido do qual depende a fertilidade dos mesmos e das frutas, por que os peixes compartilham a cuia da fertilidade com as frutas silvestres, dada uma relação de interdependência; as épocas de escassez e abundância de ambos os grupos de seres

são as mesmas. Se os xamãs reproduzem grande quantidade de frutas silvestres, a pesca será abundante: se há mais peixe, há mais fruta, comida e alegria, dizem os Makuna. Para as aves e os animais de caça suas cuias de fertilidade se chamam *herika bede koa* (cua de amido de frutas silvestres) e *kahi bede koa* (cua de amido de coca) respectivamente.

Na época de jurupari, a totalidade dos seres não humanos também está em um período de dietas e em jejum para observar os instrumentos de jurupari de suas respectivas malocas. As dietas e os rituais das pessoas concentram toda a vitalidade dos humanos purificada (livre de gordura, fumaça ou qualquer elemento *hünirise*), a qual também se entrega para estes seres com as curas graduais de alimentos realizadas durante o período de reclusão, posterior ao ritual e a saída do mesmo. O *he gu* faz a cura do mundo (*ümüari wānōrē*) para que se possa caçar e pescar cotidianamente durante todo o ano, por que as cuias da fertilidade dos não humanos ficam cheias. Depois disso, qualquer pessoa poderá pescar e caçar sem perigo, sempre e quando não esteja em um lugar sagrado. Ademais, só é necessário fazer uma negociação direta entre o xamã e o espírito dono da maloca dos animais quando se quer muita comida para um baile e se caça diretamente em tal maloca. Por isso, há que diferenciar a caçada cotidiana da caçada para os rituais, pois manifestam formas diferentes de empréstimo de vitalidade.

No entanto, às vezes ocorrem situações não desejáveis com relação à caça. Há que recordar que os peixes e os animais são pessoas que possuem seus próprios conhecimentos, poderes e *ketioka* manifestos visualmente em suas cores, odores, sons ou habilidades, mas que são simultaneamente os componentes de seus tipos de pessoa, ou seja, ornamentos rituais, lanças, etc. Quando um animal é caçado em um lugar sagrado, na vida cotidiana, este tem todos esses ornamentos postos e é como invadir uma maloca para matar uma pessoa vestida para um baile, o qual implica uma afronta e merece uma vingança. Por isso, nesses casos, há que estabelecer a reciprocidade entre os humanos e os animais mediante uma cura que devolva esses elementos à maloca dos animais, já que o caçador ou algum dos seus parentes pode adoentar-se ou morrer por esse consumo direto ou pela transferência dos componentes *hünirise* dos animais. Se não há cura, a infração se nivela com a morte do caçador ou de algum dos seus parentes. Algo similar ocorre quando um caçador mata uma grande quantidade de animais de uma espécie sem fazer *üsi wasoare*, pois este considera que seus parentes tenham sido assassinados ou suas mulheres tenham sido roubadas pelo que devem tomar vingança já

que, dentro das regras sociais, a vingança está prescrita para os casos em que se rompe a reciprocidade simétrica. Se, por exemplo, os animais de caça cobram uma vida humana como vingança, o princípio vital da pessoa se transforma em parafernália ritual, com a que os animais possam reproduzir a si mesmos em suas malocas, fato que demonstra, que fora do contexto da negociação xamânica, os humanos tem influência reprodutiva sobre os não humanos. Os Makuna supõem que os animais não vão gerar um ataque sobre os humanos por nenhuma razão, já que eles só reagem contra a humanidade quando alguém tem feito algo indevido contra eles, seja nas práticas de caça e pesca, pelos roubos de objetos de suas casas que às vezes fazem alguns pajés, ou porque uma pessoa comeu algo indevido e se faz visível para eles. Por isso, uma particularidade da relação entre os humanos e os demais seres é evitar o conflito potencial inerente a qualquer relação social, sem chegar à guerra: as pessoas devem tratar de conquistar seu espaço vital enfrentando o conhecimento e poder dos outros, mas, em lugar de destruir as demais formas de vida, estabelece intercâmbios recíprocos para manejar suas relações sociais. Para manter a ordem do universo, os xamãs devem preservar a fertilidade das distintas espécies, onde a coca e o tabaco, e às vezes o carajurú, são o principal meio de intercâmbio de vitalidade com os espíritos donos.

A caça e a pesca cotidiana são referidas a partir de metáforas da sexualidade, justamente para disfarçar a intenção de caçar ou pescar, o qual pode afugentar as presas. Então, o caçador percebe sua presa como uma mulher matrimoniável, o que tem haver com o fato de rastrear, atrair (imitando o som dos animais) e esperar com paciência a presa para matá-la; neste contexto, o rastreio é igual à sedução e a morte à cópula, a qual dará vida a um novo animal. Mas não é pelo uso dessas metáforas que se considera que estas práticas dão vida. Na realidade, o caçador humano é imperceptível aos olhos dos animais, que vem a ser zarabatana e o arco como uma serpente, as flechas como os dentes e o curare como o veneno. A presa sente que foi atacada por uma cobra caçadora e fica adormecida pelo efeito do veneno. Assim, seu princípio vital (*üsi*) regressa com tranquilidade à sua maloca para regenerar-se em outro corpo. O fato mais interessante é que, ademais, o animal leva as armas com que foi caçado. Quando o animal chega à sua maloca, entrega as armas a seu dono. A partir do *üsi* e das armas, elementos cozinhados dentro de um grande pote, surgem novos animais. E no caso das armas, estas se empregam assim: a zarabatana é utilizada para construir os ossos, as flechas para fazer a coluna vertebral e o veneno para obter as pintas e cores da pelagem, quer dizer, seu

ketioka e componentes. De igual modo ocorre na pesca: o náilon serve para fazer as veias e o anzol para fazer as espinhas de um novo peixe. Isto significa que por cada animal morto nascem dois: um da devolução do princípio vital e outro das armas usadas. Além disso, nas seguintes ocasiões, os animais e peixes devolvem aos humanos as armas com que os mataram anteriormente, estabelecendo um intercâmbio eterno de armas, que pode ter relação com as antigas guerras interétnicas e com os acordos de paz. Mediante este intercâmbio recíproco, ou melhor, empréstimo vitalício, se conserva e aumenta o número de indivíduos das espécies. O contrário ocorre quando se caça com espingarda ou se pesca com azagaia ou redes, pois os animais vêm que de repente caiu um raio que os aniquilou. Isso impede que o *üsi* regresse à sua maloca para regenerar-se. Por isso, as técnicas tradicionais de caça e pesca⁵ podem manter a quantidade da espécie sem temor ao extermínio. Mas por culpa das armas introduzidas, os animais se vingam com mais frequência dos humanos, pois ao ver que seus parentes estão sendo assassinados devem cobrar vidas para saldar contas de vitalidade com as pessoas. Porém, isto está mudando, pois os xamãs afirmam que os donos dos animais já estão transformando, por exemplo, o chumbo da munição em parte dos animais. Então, na caça e pesca cotidiana o empréstimo de vitalidade toma a forma de um intercâmbio de armas.

No caso de caçar e pescar para rituais é diferente. Os efeitos regeneradores da cura do mundo são reforçados pelos diferentes bailes que se realizam durante o ciclo anual, mesmo que nem todos os bailes demandem carne de caça ou peixe em abundância, tal negociação ocorre principalmente na época dos cultivos. Nos bailes, a interação com os não humanos não abarca a totalidade dos seres, mas centra-se em intercâmbios com peixes e animais, de acordo com as especificidades de cada ritual. E nesses casos, se realizam intercâmbios diretos com algumas das malocas dos animais de caça. A premissa básica é a de negociar entre malocas e pessoas, e se uma maloca não quer negociar, o xamã se dirige a outra onde se aceita o intercâmbio. Isto quer dizer que em troca de coca e dos bailes necessários para que os animais se reproduzam, a carne entregue aos humanos tornará possível a realização do ritual e a obtenção de alimentos para os participantes. A relação é de interdependência, semelhante aos rituais de intercâmbio entre grupos exógamicos, porque a reprodução de humanos e animais está ligada com o fato de manter as cuias de fertilidade de ambos preenchidas.

⁵ Sobre as práticas de caça e pesca entre os Makuna, ver Århem (1977) e González (2008).

Com os peixes, o intercâmbio de vitalidade (*üsi wasoare*) se realiza principalmente durante a época da pupunha. O xamã anuncia aos peixes com antecipação a realização do baile de máscaras que é também um baile que pertence aos peixes (*wai masã ye*). O xamã cura uma cuia de coca, a joga no rio, e esta é levada às casas dos peixes (*wai wiri*). A maloca principal dos peixes fica em *Yuisi*, onde se encontra uma mãe dos peixes (*wai hakó*) que permanece procriando. Existem outras malocas ao longo do Apaporis, como em *Manaitara*, foz do Pirá (*Waiaya hido*) e *Boraitara*. Nessas casas, a coca é recebida pelo dono de cada maloca, que a transforma em amido e a deposita na cuia de fertilidade para preencher o espaço que ocupa a quantidade de peixes que vão pescar. A cuia sempre deve ser mantida com a mesma quantidade de “fertilidade ou vitalidade”.

Desta forma, o espírito cumpre o mesmo papel de um dono de maloca humana que irá organizar um ritual: envia seus “trabalhadores” matrinxãs, matrinxinhas e guaracús (peixes-homens) e recolhe em seu cultivo o alimento: frutas ou flores, e logo lhe pede aos pacus (peixes-mulheres) que preparem a massa de amido dos frutos coletados para depois entregar o combinado com os humanos. A massa de frutas silvestres ou as flores, que no mundo dos peixes é a mandioca e a frutas de seus cultivos, toma a aparência física dos peixes. O dono acompanha os peixes que serão capturados com anzóis, e nunca é capturado por que é quem leva de regresso os componentes dos peixes para sua maloca. Na visão humana, se capturaram peixes, mas, no Pensamento, as pessoas vão recolher e comer balaios cheios de amido de frutas silvestres. Nesse tipo de intercâmbio, a coleta das frutas dos cultivos dos peixes e seu posterior processamento são equivalentes ao intercâmbio entre anfitriões e convidados a um *dabucurí*.

Na época do baile de máscaras há uma piracema. Os xamãs explicam que, no Pensamento, quando o rio começa a encher, saem os peixes reprodutores, dois por espécie, a desovar e não se devem pescar, distinguindo-se dos outros por serem gordos e gordurosos. Os produtores são os cantores-dançarinos principais, enquanto que os outros peixes acompanhantes são os dançarinos que trazem diversão. Esta é sua época de dança e vão celebrando o baile de máscaras em diferentes malocas ao longo do Apaporis: primeiro dançam na desembocadura do rio, logo em *Boraitara*, depois em *Manaitara*- o qual indica que os humanos já podem fazer o ritual em suas malocas-, logo depois dançam na desembocadura do Pirá, e daí alguns dançam em alguns lugares

do Pirá e outros o fazem no Apaporis, embora ali o baile mude sua *ketioka* e comece a pertencer a outros grupos. Ao pescar com anzóis, os humanos participam do baile e consomem o que os peixes colheram em seus cultivos, quer dizer, frutas silvestres. Se a pesca se realiza com facões ou azagaias é como cortar a árvore de frutos silvestres. Neste tempo não há restrições de pesca e consumo e inclusive se pode utilizar o timbó. Quando se usa este, os caranguejos e camarões, considerados os xamãs dos peixes, escapam e levam para sua maloca o *üsi* de todos os que são presos. No mundo dos peixes, os que caem em mãos humanas são excedentes de fruta e deles não depende a reprodução, assim pode-se pescar um grande número de indivíduos sem prejudicar o processo de fertilidade. Quando um pescador prende peixes em excesso fora desta época em lugares proibidos, está violando a reciprocidade. Por essa razão, estes podem cobrar a vida do infrator ou de algum membro da sua família. Antes que isso ocorra, pode-se prender peixes com seios ou bocas humanas, uma maneira de advertência para realizar a compensação necessária. Se não é assim, o dono dos peixes transforma os humanos em peixes produtores para substituir o vazio na cuia de fertilidade de sua maloca por meio de morte ou de um acidente inexplicável.

O intercambio de vitalidade com os animais de caça segue a mesma lógica, pois, na troca de coca, os animais entregam massa de fruta silvestre às pessoas. Na realidade, os humanos se alimentam nos rituais de massa de frutas silvestres. Os animais de caça têm sua maloca geral de vitalidade em *Yuisi*. Para celebrar um baile, os xamãs devem comunicar primeiro, nesse lugar, a intenção de negociar animais. Logo vão à *waibüküira wi* (maloca dos animais de caça), também chamada maloca de comida (*bare wi*), que no caso Makuna é *Wümi hoa* (mato de *Wümi*), localizada entre o igarapé Ruduya e o rio Traíra em pleno território makuna, ou também pode negociar em alguma das malocas das antas. Em *Wümi hoa* vivem quase todos os animais terrestres: quadrúpedes, trepadores e as aves; cada grupo possui um comportamento especial, um dono particular (*kamökükü*) e uma cuia de fertilidade específica. Todos estão sob a proteção de *Wümi bükü* (Velho *Wümi*), o dono geral da maloca.

O xamã negocia com ele e lhe oferece uma cuia de coca; no ato seguinte, este encarrega ao dono particular de cada compartimento certa quantidade de cestas de amido de mandioca, beiju ou massa de frutas silvestres e cultivadas, como *wahü*, pupunha ou abacaxi, e logo se acorda o dia e a hora de entrega dos produtos. *Wümi bükü* ordena aos donos particulares recolher e processar o que o xamã solicitou e lhes dá o

pagamento: a cuia de coca substituirá os animais capturados. À semelhança dos peixes, os animais recolhem os frutos de seus cultivos e os processam. Uma vez feito o pedido, os animais partem acompanhados por seu *kamokiikii*, que sempre some com os componentes dos abatidos. O caçador atira e os animais jogam as cestas ao solo, quer dizer, morrem, e como a ideia é colher a maior quantidade de massa de mandioca ou de frutos possível, se busca matar o maior número de presas. Na realidade, os homens não estão matando e sim estão recolhendo o encargo do xamã. Por isso, se o caçador falha, os animais dizem: “já entregamos e não quiseram receber”, caso em que se deve repetir a negociação.

As negociações se realizam principalmente com macacos, queixadas⁶, caititus e com as antas. Animais pequenos como roedores e aves são excluídos das negociações, pois sua vitalidade depende das espécies mais importantes, porque estes são a “sobra” ou o “lixinho” dessas malocas. Essa ideia de que existem sobras ou lixo entre os animais, e também entre os peixes, ajuda a compreender o que ocorreu no tempo da captura dos escravos, pois os donos de maloca entregaram aos grupos aliados dos portugueses o “lixinho” ou “sobra” de sua própria gente, ou seja, aqueles que não têm um papel fundamental na reprodução do grupo. Então, os Makuna elaboraram inicialmente à época da caça de escravos a partir da lógica do empréstimo de vitalidade (*üsi wasoare*) praticado entre os humanos e não humanos.

Com relação à coleta de elementos dos lugares sagrados, que idealmente devem permanecer intactos, pode-se necessitar algo deles em alguns momentos, como recolher folhas de palmeira para as malocas ou coletar frutas silvestres. Isto requer também que se faça *üsi wasoare* com o espírito dono do lugar para que não haja nenhuma vingança, de maneira idêntica que com os peixes e os animais de caça. No entanto, há uma relação conflitiva com as árvores, principalmente quando se derruba a selva para um novo cultivo. Derrubar árvores é como lutar contra elas: as árvores que serão tombadas são as

⁶ Considera-se que as queixadas tem muitos componentes *hünirise* e que estão muito relacionados com os humanos, embora não intervenham na história de origem makuna, pois se agrupam em manadas numerosas, fazem festas e dietas, vêem jurupari, coletam frutas para os bailes, ralam-nas, fazem e enterram a massa e preparam mingau. Em geral, as queixadas permanecem recolhendo frutas nos lugares sagrados porque sabem que os humanos não podem tocar nada em tais lugares. Seu consumo estava proibido em tempos antigos e se considerava que caçá-los enquanto comiam era como assassinar pessoas que estavam pescando com tombo ou coletavam frutas para um baile. Na atualidade, seu consumo é muito eventual e se consideram perigosos. As queixadas são poderosas porque depois do roubo das flautas sagradas foram os primeiros seres a cheirar o tabaco e tomar a ayahuasca de jurupari. Estes animais são, na realidade, o jurupari dos animais.

mulheres guerreiras (*yukü rômio*), a seiva que elas borrifam, o odor que emanam, os galhos que caem ou as resinas que lançam são armas que podem machucar os homens. Quando o homem regressa à sua casa, deve tomar banho e vomitar água para desfazer-se do efeito destas armas. Mais isto não significa que exista uma guerra *stricto senso* com eles, posto que uma vez que está preparado o terreno do cultivo e seu plantio, pode realizar o baile da árvore (*yukü basa*) ou qualquer outro baile menor para restituir a fertilidade das árvores caídas. Não obstante, as árvores se sentem molestas e ressentidas, e deixam seu *hünirise* no terreno; por isso, os pequenos troncos ou as pontas saídas e amorfas que ficam na roça sempre são perigosas para as pessoas, pois as feridas que ocasionam podem infectar e causar febres e mal estar, uma vingança que em ocasiões termina com a morte.

O fato de fazer *üsi wasoare* com animais, peixes e árvores frutíferas para os bailes, nos permite ver que as atividades “destrutivas” são uma forma humana de participar nos rituais dos animais e dos peixes para garantir sua reprodução assim como eles o fazem em forma de alimento nos rituais humanos. Essa é uma maneira de compartilhar a sua vitalidade com a humanidade: a chave da mútua dependência entre os seres vivos está em compartilhar tanto o espaço como a vida. Por isso o vínculo vital entre um território específico e seus habitantes faz com que as negociações sejam um empréstimo vitalício que criam os marcos de relações sociais específicas e idealmente pacíficas.

Parece-me que a aliança perpétua entre os humanos e os não humanos deve ser entendida desde os parâmetros do pensamento makuna, sem ter que passar por alguma projeção de nossas preocupações e ideias. Neste ponto, os autores perspectivistas se perguntariam, partindo do fato que os não humanos são pessoas, o que implica comer outro humano, e a partir disso a argumentação resvalaria até uma lógica canibal e falariam sobre um processo de objetificação da presa para eliminar sua qualidade de sujeito; também poderia pensar, junto com S. Hugh- Jones (1996), que para os Tukano haveria uma ambigüidade com relação a comer carne, que sempre deve converte-se simbolicamente em comida vegetal, fato que manifestaria uma espécie de má consciência por matar outro tipo de pessoa; ou também poderíamos dizer, seguindo a Descola, que a reciprocidade expressa em tal aliança é um dos esquemas de interação que refletem certos valores na práxis social dentro de uma variação possível do animismo; ou quem sabe, se seguimos Overing e seus alunos, esta aliança é uma

exaltação das virtudes morais e da estética das relações inter-pessoais para canalizar os perigos do mundo exterior e transformá-los em benefícios para os grupos humanos. Todos estes são caminhos analíticos absolutamente plausíveis e sérios, mas desde minha preocupação teórica prefiro formular outros tipos de perguntas partindo da importância fundamental que tem os processos vitais para os Makuna, como temos visto até agora: Por que os *Ide masã* afirmam que matar e comer é uma forma de dar vida? Por que não é possível uma guerra com os animais?

Já vimos que a caça e a pesca, os bailes e as curas são atividades doadoras de vida. Isso pode significar que as atividades destrutivas ou predatórias, se limitarmos o termo predação à relação existente entre um predador e sua presa, talvez não seja estritamente o que nós podemos pensar naturalmente. Os Makuna afirmam que os predadores, como uma onça ou uma sucuri, são os pais dos animais e os peixes de determinados lugares; também dizem, quando se pergunta por que não comem mais suas comidas típicas, como a serpente *wamüsuãgũ*, eles dizem que a comida que mais se produz é a que mais se come porque as curas dos xamãs preenchem mais as cuias de fertilidade de tais animais. Para eles, o que nós chamamos de predação é, na realidade, uma forma de reciprocidade, por que quando se mata se está fazendo um intercâmbio de armas e de substâncias que permitem a regeneração, e quando se cura para comer, os elementos *hünirise* dos animais são devolvidos ao seu lugar de origem para que renasçam. Matar e comer faz parte de uma mesma ação. Mas, se for visto como isolado, um ato destrutivo ou predatório, matar tampouco é um problema; o problema é consumir um ser carregado de *hünirise* porque produz doenças. A questão tem mais haver com o cuidado que deve ter uma pessoa consigo mesma e com sua família para manterem-se sãs e vivas, tomando precauções diretas com os componentes de seu próprio ser, que com as categorizações ontológicas ou com rotular a predação como um tipo de relação fundadora exclusiva das modalidades de socialidade. Se não for assim, as pessoas ignorariam as restrições de caça e pesca nos lugares sagrados e em determinadas épocas. O que está em jogo são as forças produtoras de vida do cosmos, sua manutenção e as relações sociais efetivas entre os humanos e os demais seres, nas implicações ontológicas do que chamamos predação. Isto é mais uma questão ética que de caracterização ontológica, posto que se centra na forma como as relações devem se dar e manter-se em permanente atividade, o que engloba a maneira como se formulam intelectualmente as caracterizações dos seres implicados em tais relações.

Como temos visto, o universo makuna não é um sistema em equilíbrio e distancia muito de sê-lo, mas a ordem é perseguida como um ideal permanente. As ações deliberadas dos xamãs, a desobediência das dietas e as restrições, os excessos nos lugares sagrados, a realização de rituais fora do tempo e as doenças sempre presentes, entre outros, são reflexo de um mundo difícil de ser balanceado, mas que mesmo assim permite a continuidade dos processos vitais. Mal ou bem, com ajustes e acomodações que desafiam os modelos ideais, com conflitos entre seus personagens principais, com vazios nas profissões sociais, as unidades cosmoprodutoras trabalham e mantêm seus princípios de funcionamento. De fato, a cosmoprodução tem o potencial de sua própria negação, com o qual auto-afirma seus princípios. E isto é a guerra, a negação da reciprocidade, a qual pode configurar temporalmente outra forma de ser do mundo, e isto é resultado da manifestação destrutiva que possui o jurupari.

A guerra (*guari*) é concebida como uma força componente do cosmos, já que sob certas condições pode se converter em um estado semi-permanente em que prevalecerá a aniquilação. Não obstante, sabendo-se manejar a guerra ela leva a expansão das relações de intercâmbio matrimonial ou a reformulação das relações de parentesco entre os grupos envolvidos. Assim, a guerra bem levada se parece à caça e produz vitalidade, enquanto que ao contrario só deixa destruição, mesmo que a caça e a guerra sejam muito diferentes em suas armas e técnicas. Os Makuna assinalam que nunca foram guerreiros, mas no passado estiveram envolvidos em confrontos quando foram provocados. Diferente da caça, a guerra **sempre** requer o xamanismo, pois não é algo cotidiano. A ação xamânica para a guerra consiste em transformar os guerreiros em onças por que vão fazer *masã siare* (matar gente); a transformação se faz depois de um ritual de guerra como *gaweta* (baile de gavião) ou *boho basa* (baile de cacho de coco silvestre, ou baile de tristeza) ou de ver jurupari para a guerra, em que os guerreiros comem uma pimenta curada especialmente para imbuir-se de *guari oka* (palavra ou poder de guerra), com o que o xamã lhes coloca uma “camisa de onça” e lhes proíbe comer qualquer coisa depois de matar até que tal “camisa” não lhes seja retirada. A diferença de como se faz sempre, é que esses bailes são para ir à guerra, a cura muda, não se usa plumagem e no lugar de pinturas protetivas se usa carvão, porque o mundo vai encher de tristeza (*bohori*). Desta forma, os guerreiros matam sem compaixão, e pelo fato de matar, ao mesmo tempo comem o *üsi* (princípio vital) de seus inimigos, razão pela qual devem esperar uma cura para poder comer qualquer alimento, iniciar um

resguardo e seguir algumas restrições para voltar a seu estado normal; do contrário, pelos princípios de transmissão por contato (*moahiore*), todo alimento consumido será como comer carne humana, e todas as defesas xamânicas que compõem a pessoa dos inimigos mortos se transmitiriam aos guerreiros e terminariam lhes matando rapidamente, de maneira semelhante a uma pessoa que mata um animal em um lugar sagrado sem ter feito uma negociação xamânica.

Na guerra, o xamã que cura os guerreiros (*guari kumu*), que pode ser o mesmo *he gu*, come o *üsi* do grupo atacado, no Pensamento, antes do ataque propriamente dito. Depois de um ataque guerreiro, os inimigos mortos não vão à maloca da morte de seu grupo, mas desaparecem no mundo sem deixar memória alguma, sem devolver seus nomes para seus descendentes, e se algum fica vivo, a sobrevivência de seu grupo está em risco. O consumo de *üsi* dos inimigos, na aparência, não nutre nem fortalece as qualidades reprodutivas dos guerreiros, já que ao ser só comida para as onças da guerra (*guari yaia*) suas propriedades “alimentícias” se vão junto com as “camisas”. Então, este tipo de canibalismo de Pensamento expressa um estado extremo e completo de destruição que pode ser alcançado por qualquer pessoa ou grupo, um autêntico devir jaguar resultante da ruptura da reciprocidade, um extremo nunca desejado. Sabemos que a caça e a guerra pode transformar uma na outra dependendo de se a orientação é regenerativa ou destrutiva, o que significa, de novo, que o que chamamos predação na realidade é uma forma de reciprocidade. Então, a guerra e seu canibalismo associado marcam as possibilidades que podem ter as relações sociais de acordo com a afirmação ou negação da reciprocidade. A guerra, como componente do cosmos, também está orientada para a produção da vida se a manejam sabiamente, se não, há o aniquilamento.

Em suma, o pensamento makuna exalta a geração de vida e os processos vitais, e conhece bastante bem seu lado escuro. Por isso eles tratam de manter-se longe de deste. A simples possibilidade de adquirir um estado extremo de guerra aniquiladora entre os humanos reforça a impossibilidade de projetá-la aos não humanos, pois se estes forem aniquilados cessaria a existência humana. É mais fácil trocar de afins que romper a aliança eterna com os não humanos, pois, ao final, tem no jurupari primordial, e nos caminhos de Pensamento, e nos componentes de suas pessoas uma origem de existência comum.

A cura do mundo: sobre a vitalidade do cosmos

A cosmoprodução é um vínculo de vida entre todos os seres, suas possibilidades de existência no espaço que compartilham, a expressão estética de uma forma de viver, a manifestação intelectual e prática de uma epistemologia única e complexa, a política do cosmos, a ética de um povo, entre muitas outras coisas. Logo, a cosmoprodução é *he*, a manifestação e o fim único da força criativa do cosmos, e esta se expressa com toda a sua intensidade durante o ritual de jurupari, quando se faz a cura do mundo (*ümiari wãnõrê*). A cura do mundo é um acordo de reciprocidade entre os humanos e os demais seres que habitam o universo. Isto ocorre por que o *he gu* garante a fecundidade das frutas silvestres, dos peixes e dos animais, uma vez que estes se transformam no alimento de que dependem os humanos. Isto é assim para garantir a sobrevivência de todas as formas de vida e expressar tal interdependência.

O dar e receber vida é mais apoteótico na cura do mundo (*ümiari wãnõrê*), o qual faz parte fundamental do ritual de jurupari e a cura mais complexa de todas. Nela, o *he gu* deve fertilizar o cosmos e os dançarinos rodeiam o centro da maloca tocando as flautas de jurupari. Esta cura se originou nos tempos primordiais quando *Rõmikũmu* e as mulheres manejavam o jurupari, antes que este ficasse nas mãos dos homens, logo que os *Ayawa* roubaram os instrumentos sagrados. Não obstante, o conhecimento absoluto de tal cura era possuído por *Rõmikũmu*, que amaldiçoou o mundo pelo roubo; os *Ayawa* não a apreenderam em sua totalidade e sentiram o efeito da maldição até o final da criação quando, fartos de fofocas, guerras e enfermidades, se afastaram deste nível cósmico. Para os Makuna, ocorra o que ocorrer, o mundo sempre terá muitos problemas por que o mesmo se sucedeu aos demiurgos durante a criação, assim a cura do mundo tem como uma de suas finalidades afastar as calamidades da sociedade humana até onde seja possível.

Em oposição aos males como guerra, fofocas e doenças, está o bem estar que é entendido pelos Makuna como a possibilidade de “viver bem”, com os alimentos necessários para subsistir, realizando os rituais e curas nos momentos adequados para viver dentro de um mundo ordenado onde cada ser deve ocupar a maloca que lhe corresponde para organizar a continuidade da vida. Então, a cura do mundo pode ser definida como um procedimento xamanístico que repete os eventos da criação do mundo para reconstruir a Maloca-Cosmos e o próprio território, assegurando a sucessão

ordenada das épocas do ciclo anual, a reprodução de todos os seres do universo e para garantir a sobrevivência dos seres humanos, eliminando os elementos *hünirise* de todas as coisas que existem no mundo, transformando o universo em *sahari* e protegendo o território e sua gente a partir da ideia de que cada grupo recebeu das mãos dos *Ayawa* o *ketioka* e o alimento “para manejar a terra, a cultura e viver bem”. Nesse sentido, o *he gu* se chama *ümiari gu* (o que dá vida ao mundo), o curador do mundo.

Para curar o mundo, o *he gu* deve sentar-se, em Pensamento, no centro da maloca de jurupari, enquanto na maloca humana ele está dentro de um pequeno quarto construído para a ocasião, e ali está protegido pelos objetos de jurupari e rodeado dos espíritos onças e de seus aprendizes *yaia*, que vigiam os pontos cardeais para que não chegue nenhuma doença ou haja algum ataque de xamãs inimigos. Nesse quarto, o *he gu* pendura seu colar de dentes de onça sobre um suporte de cestaria e os dentes começam a pulsar se vêem algum inimigo; também utiliza seu próprio tabaco (*he müno rükü*) e seu breu especial (*werea gu*), “breu que dá vida”, para fazer a cura. Nesse dia deve haver quietude: não devem cair raios e nem deve haver ventanias.

Logo depois de acalmar o mundo, o curador deve visitar as “mulheres da fofoca” (*okayoharioka römio*), irmãs de *Römikümü* ou manifestações dela mesma, que a acompanhavam quando ela curava o mundo, e faz *üsi wasoare* (intercâmbio da vitalidade) com elas. Estas mulheres estão localizadas nos quatro pontos cardeais e se chamam *Okayoharioka Rayo*, *Okayoharioka Beasego*, *Okayoharioka Rasebomo* e *Okayoharioka Watako*. Elas se balançam nas redes onde fazem fofocas (*okayoharioka hügu*) com as pernas abertas mostrando a vagina; entretanto, renegam mirando à terra, e por isso se diz que as mulheres são fofoqueiras. Enganam o curador do mundo e só dizem frases insinuantes e sexualmente provocadoras como “olhe minha perereca”, referindo-se às suas vaginas, para persuadir o curador para que tenham sexo. O curador sopra a coca nas quatro direções e viaja em seu Pensamento para o lugar onde habitam as mulheres da fofoca. Primeiro visita a que está no oriente, logo depois a do norte e posteriormente a do sul e finalmente a do ocidente. Quando vai onde estão cada uma, não pode observar a vagina porque lhe prejudica a visão; desata as redes, põe de volta as mulheres para que não olhem para a terra, enche suas cuias de rapé de tabaco e coca, lhes dá breu para cheirar e lhes fecha as pernas. Elas ficam com as bochechas repletas de coca, satisfeitas com o cheiro de breu e com o tabaco. Nesse instante deixam de molestar e começam a colaborar com a cura. Se não lhes satisfaz o que lhes brinda o

curador, podem cair raios e isto significa que o mundo não está totalmente curado, e de novo poderiam zoar do *he gu* ufanando-se do seu poder pois elas em princípio manejavam o mundo. Nesta dimensão, o curador vai curando com breu e sopra.

Depois, o *he gu* começa a percorrer o caminho do Pensamento desde *Ide sohe* para reconstruir a Maloca-Cosmos, como descrevi no Capítulo 4. Também, se detém em cada lugar sagrado e oferece coca e tabaco aos espíritos donos, e preenche todas as cuias de fertilidade que se encontram nos lugares. Desta maneira, elimina os efeitos *hüinirise* do sol, da água, do vento, da terra, dos lugares sagrados, e dos animais da floresta, das aves, dos peixes, das frutas cultivadas e das frutas silvestres para que estes não tragam danos aos humanos, mas ao mesmo tempo reforça esses elementos *hüinirise* para esses seres, ou seja, lhe dá mais ayahuasca aos lugares sagrados, mais fogo ao sol, e assim por diante. Isto significa que lhes dá *üsi, we* e carajurú para que reforcem seus próprios componentes. Também ordena o tempo e programa a queda dos raios fertilizadores correspondentes a cada momento de transição de uma época a outra. Pede e recebe de *Idehino* o poder para proteger as pessoas segundo uma ordem, em parte hierárquica: xamãs, donos de malocas, cantores, mulheres, crianças e homens, respectivamente. Dá-lhe tabaco e coca para encher as cuias de fertilidade dos demais grupos. O que na realidade faz o *he gu* com tudo isto é reconstruir e manter a ordem do cosmos.

Também oferece coca e tabaco aos espíritos de jurupari e aos xamãs de outros grupos vizinhos, que podem estar supervisionando e coordenando esse trabalho conjunto no caminho do Pensamento. É fundamental entender que com exceção dos dias do ritual, os instrumentos sagrados permanecem submersos na água durante todo o ano e estes só entram na maloca nos três dias da celebração; isto quer dizer, que excepcionalmente estarão na terra durante esses dias, então está-se levando à casa os elementos que tem o maior conteúdo de *hüinirise* no universo para transformá-los em *sahari* e, com isso, purificar e fertilizar o mundo. Adicionalmente, como o ritual se celebra em um momento específico do ciclo anual, todos os grupos que compartilham o macro-território xamanístico o efetuam durante o mesmo período de tempo, e quase de maneira simultânea, sem a necessidade de enviar mensagens, pois os sons do jurupari podem ser escutados em vários quilômetros de distância e, além disso, o mesmo mundo oferece os sinais propícios para fazer as festas, como por exemplo, a aparição de alguma constelação ou a frutificação de alguns frutos silvestres. Isto significa que todos os grupos da região estão curando o mundo quase ao mesmo tempo em uma época

específica. Na realidade, cada curador do mundo fertiliza o território específico que lhe corresponde e o trabalho conjunto do *he gu* de cada grupo torna possível a fertilidade do macro-território mediante a reconstituição do jurupari primordial, pois as partes em que seu corpo foi dividido, ou seja, os instrumentos sagrados, se juntam e concentram todo o seu *ketioka* original; mais é claro, que na atualidade isso não é de todo possível pela a extinção de muitos grupos, ocasionada pelas guerras interétnicas e o contato com os brancos. Mas isto não significa que os grupos atuais, pelo menos do baixo Apaporis e o Pirá-Paraná, não possam dizer com toda clareza e justiça que eles curam o mundo.

A partir da cura do mundo se constroem e marcam os ritmos e dinâmicas da vida social, cujos pontos de continuidade são os bailes realizados durante o ciclo anual. Todas estas curas, em conjunto, se enquadram em uma perspectiva mais ampla que se refere ao manejo do mundo, trabalho que deve ser cumprido por toda unidade cosmoprodutora. E manejar o mundo é, antes de tudo, levar as relações sociais com humanos e não humanos de maneira adequada por meio de intercâmbios recíprocos, o qual assinala que as práticas produtivas devem obedecer a tal lógica e às restrições quando são requeridas. Isto também quer dizer que o manejo do mundo não se limita a caçar ou pescar em determinados lugares permitidos, nem derrubar uma pequena porção da selva para fazer novos cultivos, nem a cura do mundo por ela mesma. O manejo do mundo é tudo aquilo e muito mais, como fazer dietas, amamentar, atender aos visitantes, manter limpa a maloca e o porto, tratar bem os filhos e aos seus cunhados, sentar para falar e comer a coca desde o entardecer, não tocar as coisas dos homens com a menstruação, vingar-se quando a ocasião o requer, divertir-se nos bailes, cumprir com a especialidade social, fazer cestas e cerâmicas, cantar, banhar, não preparar alimentos defumados dentro da casa, lavar as mãos antes de comer um pedaço de beiju para não lhe transmitir *hünirise* da comida às outras pessoas, entre muitas outras coisas. Em outras palavras, manejar o mundo é viver, e viver é resultado das curas que dão vida.

O mais surpreendente disso, e de tudo o que foi descrito e explicado no transcurso desta tese, é que todo o conhecimento contido na teoria makuna do mundo foi construído para lidar com uma maldição que não se pode neutralizar, a maldição de *Rōmikūmu*, a mulher primordial. Na teoria makuna, e de novo recorrendo a uma conhecida figura bíblica como contraponto, o “pecado original” não foi resultado da inspiração feminina, mas sim resultado de um ato deliberado dos homens, de sua cobiça e inveja. Os homens lhe roubaram o conhecimento e o poder absoluto a *Rōmikūmu* e as

mulheres, lhes roubaram as flautas de jurupari. O Éden perdido dos Makuna é um mundo sem morte, doenças, guerras e fofocas; a penitência pelo o roubo do jurupari é que existam elementos *hüinirise* nos lugares, nas épocas e nos seres não humanos, que estes elementos se transmitam por contato (*moahiore*) e conduzam às enfermidades, à morte e à tristeza; o preço é o acesso ao Pensamento e ao jurupari para poder neutralizar os efeitos da maldição temporalmente e tentar dar vida (*üsi oka*) e proteção às pessoas por doses homeopáticas, de igual maneira a como para poder comer tem que fazer intercâmbio de vitalidade (*üsi wasoare*).

O mundo visível e material que conhecemos é a consequência da morte do jurupari primordial e do roubo da flauta de jurupari, pois todos os seres se originam a partir desses eventos. Os planos de *Rõmikũmu* para o mundo eram diferentes, pois ela era a dona do conhecimento absoluto, mas tais planos nunca se concretizaram e só sabemos o que os *Ayawa* originaram. Como a criação do universo é um parto cósmico que permitiu o surgimento do pensamento contido em *Kirükühino*, podemos pensar que na realidade, *Rõmikũmu*, a Mulher Xamã, era a mãe do jurupari primordial. Os *Ayawa* o mataram e logo fizeram as flautas, mas como não tinham conhecimento suficiente para manejar tiveram que roubá-las. Os *Ayawa* também roubaram a *Bokaneá*, o filho de *Rõmikũmu* produto da inseminação com a fruta de abiu, e quem se converteu no *trickster* durante a criação do mundo e foi quem desencadeou todas as doenças e males do mundo (incluindo a origem da feitiçaria), obrigando ao resto de seus pais-irmãos *Ayawa* a criar formas de curar os males que ele criava. Os homens roubaram os filhos das mulheres nos tempos primordiais, o qual poderia explicar-se facilmente como consequência direta do sistema de filiação patrilinear, mas isso é reducionismo.

O fundo da maldição é a usurpação das capacidades reprodutivas das mulheres, capacidades sintetizadas em filhos mortos e desmembrados que continham os conhecimentos. Este fato também está presente nas narrativas de outros grupos Tukano orientais, como quando homens de diferentes grupos acessam os distintos tipos de ayahuasca depois de arrancar um bebê dos braços de sua mãe, a Mulher Ayahuasca (*Gahpí mahsó*), e desmembrá-lo (Reichel-Dolmatoff 1978: 136-138). Assim como os homens nunca poderiam parir, tampouco podem chegar até a origem mais profunda do conhecimento. Talvez por isso, os Makuna digam que o fundamental e mais importante para eles são as mulheres; dizem que elas são mais fortes que os homens e que sua vida é mais longa porque elas vêm jurupari todo mês; ao final, elas têm a menstruação, tem

o jurupari dentro de si. Todo o edifício das curas e complexos processos xamânicos encontram seu limite intransponível nesse fato. Nenhum xamã, por mais poderoso que seja, pode chegar a alcançar o conhecimento absoluto, pois os *Ayawa* não poderiam roubar de *Rômikũmu* a capacidade de menstruar e parir os filhos. Talvez a ameaça da proibição de ver jurupari para as mulheres tenha a ver com o fato de que elas, diferente dos homens, têm o potencial de adquirir o conhecimento absoluto se chegassem a controlar o jurupari. E os homens têm temor de que isso aconteça.

A usurpação masculina se manifesta como simulacro, pois a iniciação é uma maneira de fazer os jovens menstruarem. Mas isso vai muito além, pois há uma manifestação mais perceptível e misteriosa. Entendi isso a partir de vários eventos casuais. Eu sabia que depois do ritual de iniciação, os homens ficam impregnados de um odor característico de jurupari e que vomitar água, a dieta e se defumar com certa madeira é uma forma de eliminar esse odor que é muito perigoso para as mulheres. Um dia, dois anos atrás, conheci uma branca, cujo nome reservo, que viu o jurupari com um grupo Tukano do Uaupés há alguns anos, e me contou a história para que eu lhe iluminasse outros possíveis significados, porque ela sabia sobre meu trabalho. Ela me contou que antes da sua viagem à selva estava de visita em um zoológico nos Estados Unidos e foi urinada por uma onça que havia acabado de chegar da Bolívia. O odor, me disse, era tão intenso e penetrante que nunca poderia esquecer-lo. De fato, quando ela entrou na maloca onde viu jurupari, uma das coisas que mais a impactaram foi que sentiu o odor inequívoco de urina de onça. Eu expliquei que dentro das flautas viviam espíritos onças, algo que ela não sabia. Fiquei perplexo porque o relato da mulher, que não é antropóloga, correspondia muito ao que os Makuna me haviam contado e, além disso, me revelou coisas desconhecidas a partir deste testemunho direto e inusitado, como por exemplo, que ao retornar à cidade depois da cerimônia ela esteve gravemente enferma, quase a ponto de morrer, por uma hemorragia vaginal que não parava e que os médicos não sabiam tratar e que terminou precipitando uma menopausa antes do tempo (uma mulher que vai se tornar *he hakó*, mãe do jurupari, é curada para nunca mais menstruar depois de que participa no ritual pela primeira vez).

Dias depois, encontrei Thiago Chacón, um amigo lingüista que trabalha línguas da família Tukano oriental, e lhe comentei a história. De repente, tive um momento de compreensão sobre o jurupari e veio à minha cabeça uma expressão de *ketioka* muito importante, e a pronunciei em voz alta, senti nesse instante algo entrando na minha boca

e que ficou preso na garganta. Minutos depois, não pude repetir a expressão de novo, porque me travou, tentava dizer, mas a voz não me saía, estava presa em minhas cordas vocais. Foi a única vez que não pude pronunciar uma palavra em toda a minha vida; por isso, não a escrevo. O fato é que aquele componente odorífero característico do jurupari é análogo ao odor da menstruação e, possivelmente, ao odor que tem um bebê depois do parto. Em outras palavras, os homens adquirem, por meio desse odor, as qualidades reprodutivas usurpadas das mulheres. E é bastante provável que todo o sistema de construção da pessoa encontre sua base nestes odores e nas transformações que o Pensamento opera a partir deles. Na verdade, a construção deste mundo, o acesso ao conhecimento e sua recriação, o dar vida, e tudo o que faz parte do Pensamento é o resultado da transformação de uma qualidade originalmente feminina que foi roubada pelos homens. A base do Pensamento é feminina, sua construção e execução é masculina. Até pouco tempo atrás, não havia sequer imaginado que toda a complexidade do Pensamento fosse o resultado das coisas que os homens tiveram que fazer para manejar e neutralizar o poder que roubaram das mulheres, nem que o mundo e seus componentes encontraram seu fundamento mais profundo em princípios femininos, já que algo tão masculino como o jurupari, fonte da vida e de toda a teoria makuna do mundo, belo e aterrorizante, é tão somente uma das manifestações dos poderes criativos de *Rōmikūmu*. Por isso é que há vaginas nas árvores e nas desembocaduras dos rios, e a vida nasce e cresce a partir de uma mesma forma. Os Makuna sabem claramente sobre esse princípio feminino, mas não o tornam evidente. Tentar entender estas coisas é nossa fronteira intransponível, pois a maneira como os homens se apropriam e aplicam este princípio criativo é um segredo inescrutável, pois encerra um poder impossível de manejar. Apenas sabemos que com o Pensamento, os Makuna e seus vizinhos dão vida ao mundo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

COGITO, ERGO CREO

Sou consciente de que as explicações sobre o Pensamento e a lógica de como está construída a teoria makuna do mundo podem transmitir ao leitor a ideia equivocada de que este sistema de conhecimento é estável e imutável, estático. A responsabilidade deste equívoco me é exclusiva, já que é resultado da minha construção do texto, do inevitável aspecto ficcional que impregna qualquer criação escrita de um autor. E essa ficção que a minha explicação pode criar está muito longe do caráter dinâmico que os Makuna atribuem ao Pensamento. Se pensarmos que os homens roubaram parcialmente os poderes criativos das mulheres para construir a realidade, e que o preço daquele roubo é justamente a permanência dos males deste mundo via maldição de *Rōmikūmu*, as ações dos xamãs estão dedicadas a aliviar temporariamente ditos males, tentando reestabelecer uma ordem original que é inatingível. O mundo se desordena com muita facilidade, e para se aproximar dessa ordem é necessário que o *he gu* tenha que contrabalançar periodicamente os efeitos do roubo das flautas de jurupari com uma reciprocidade ritual com as mulheres que foram roubadas nos tempos míticos e que, em troca, prestam ajuda ao *he gu* durante a cura do mundo. Em certa forma, o trabalho dos xamãs para atingir essa ordem parece com a tarefa de Sísifo.

O fato de que em cada cura, seja pública ou individual, se reviva a história da origem do mundo ou alguma das suas partes, assim como se repita a viagem da sucuri ancestral, mostra que o retorno aos tempos míticos não é uma volta a um passado estático senão uma volta a um processo dialético de construção da realidade que tem origem nos tempos míticos, mas que se mantém até o presente. O cosmos sempre deve ser reconstruído e sua vitalidade depende dos humanos. Mas isto não significa que no devir makuna exista uma replicação dos tempos míticos ou que o ideal seja atingir a ordem original, pois isso impediria o transcórre da história e entender as razões pelas quais os Makuna dizem se sentir debilitados. Na verdade, o Pensamento, as flautas sagradas e os outros elementos rituais são as ferramentas ou instrumentos herdados dos tempos míticos para reconstruir o cosmos, enfrentar os eventos e desafios que surgem em diferentes tempos, como guerras ou os diversos processos derivados do contato com os brancos, continuar vivendo geração após geração e ter a oportunidade de se

transformar e atualizar segundo o passo do tempo. Os grandes problemas que perturbam permanentemente aos Makuna na atualidade são um exemplo desse caráter dialético e dinâmico. Por exemplo, a impossibilidade de eles retornarem por completo ao seu território em Toaka é resultado de uma maldição xamânica, que por sua vez enfraquece o poder do grupo porque não sempre podem fazer a cura do mundo lá, o que significa que a revitalização do cosmos e do poder do grupo não é tão forte quanto deveria, e por isso o mundo está alterado e existem mais doenças e problemas. Os xamãs trabalham com suas ferramentas para contrabalançar esses problemas, e os novos que vão surgindo, aplicando seu próprio sistema de conhecimento. Nessa direção, minhas explicações sobre a teoria makuna do mundo são uma tentativa de elucidar parte da lógica contida nela, e como veremos a continuação funciona na própria visão da historicidade que os Makuna têm sobre si mesmos.

Quando terminei de elaborar as tabelas com os nomes dos lugares sagrados para deixar uma cópia em Puerto Antonio e levar outra para mim, para depois digitaliza-las, mostre-as aos membros do grupo de manejo ambiental da aldeia e aos xamãs, pois era a conclusão do nosso trabalho conjunto. Antonio, quem tinha ideado o trabalho e delegou a responsabilidade de leva-lo à frente ao seu filho Jesús, capitão da comunidade, me disse que teríamos que fazer uma conversa na maloca, à noite, porque ele queria dizer algumas coisas sobre o trabalho e para fazer um documento que acompanhara às tabelas, e que eu deveria enviar essa informação mais tarde para que ficasse como material da comunidade. Essa noite havia coca, rapé e cigarros prontos para conversa, e estávamos reunidos eu, Antonio, Jesús e Maximiliano, quem foi mandado chamar por Antonio para que fizesse a tradução. Antonio me fez o pedido inusitado de gravar a conversa. Ao tempo que eu preparava o gravador, comemos coca, inalamos rapé e acendemos uns cigarros, deixando tudo pronto para iniciar a conversa. Falando vivamente, Antonio fez um monólogo incisivo onde explicou as razões do trabalho, a importância deste para a escola, a necessidade de recuperar certas práticas desde a infância para não perder o conhecimento nem a forma de ser dos *Ide masã*, a relevância que os lugares sagrados têm para a saúde e o conhecimento, e o fundamental que era que o governo respeitara as suas terras e sua forma de vida. Contextualizou vários problemas atuais e fez um rápido percurso pelo tempo da criação do universo, para depois enfatizar alguns pontos da história recente dos Makuna e sobre o contato com os brancos.

Nesse ponto, ele fez uma leitura sobre o contato que eu nunca tinha escutado nem imaginado, e que me pareceu surpreendente. Antonio diz que sim, que os brancos fizeram muitas coisas ruins e violentas contra os índios, que o boato de que os brancos iam deportá-los fez sair os avós de Toaka e que muito tempo depois seus descendentes ainda não conseguiram retornar, e que no presente os brancos queriam levar o ouro, o petróleo, os minerais preciosos do seu território e destruir a selva. Ele diz, então, que nem tudo era culpa dos brancos porque nós ignoramos o significado dos lugares sagrados e do ouro, só queremos dinheiro porque nascemos desse jeito desde a origem do mundo, e que não nos importávamos com o fato de que os lugares sagrados fossem as vias urinárias e digestivas, o sistema circulatório e a respiração, a vista e o conhecimento, o *üsi* (princípio vital) e a saúde dos indígenas. Então, ele diz que a culpa também era deles mesmos porque eles sempre souberam todo sobre a sua terra e sobre as regras de manejo do mundo que deixaram os *Ayawa*, e que os brancos somos ignorantes nessas questões. Ele diz que a cultura decaiu porque as pessoas já quase não vomitavam água, não respeitavam as dietas, não cuidavam o seu conhecimento, e que por isso o exercício das profissões tinha se enfraquecido. Também enfatizou que todas as últimas gerações, desde a do seu avô até a dos seus netos, sabia tudo sobre seu território e as práticas para que o mundo estivesse bem, mas não tinham feito nada, já que depois da época da borracha os brancos não tinham mais forçado eles por meios violentos e que os problemas atuais eram resultado de que eles tinham feito mal para si mesmos.

Então, ele explicou que no tempo da borracha, eles tiraram o látex das seringueiras e enfraqueceram o poder das curas porque o látex, pela sua qualidade de colar, era usado no Pensamento para curar as fraturas dos ossos e as feridas. No tempo da caça de peles, eles mesmos mataram muitas onças, algumas delas onças de jurupari, e dessa forma enfraqueceram o *üsi*, a vitalidade do jurupari e produziram-se doenças; também mataram ariranhas que eram *künigaye* (defesa externa) das pessoas, prejudicando sua própria defesa e proteção, além da produção de peixes. No tempo da coca, eles plantaram e colheram folhas de coca para vende-las aos brancos que faziam cocaína, enfraquecendo ao Pensamento e afetando a lucidez dos pajés porque a coca é um dos elementos fundamentais para curar. No tempo do ouro, eles o extraíram, e como o ouro é a vista dos xamãs (*yaiä kahea maküri*), estes começaram padecer enfermidades dos olhos e agora não podem ver com clareza a origem das doenças; aliás, algumas

peessoas que trabalharam nas minas contribuíram com a destruição de alguns morros que sustentam o mundo. E, no presente, ele diz que as aldeias estão sendo construídas nos lugares sagrados e se pesca neles, enfraquecendo o poder e as defesas das pessoas, gerando muitas doenças. Conclui dizendo que a culpa partilhada entre brancos e indígenas havia incidido no manejo do mundo e no bem-estar geral, prejudicando também o aprendizado e o desempenho das profissões sociais, e que eles mesmos deveriam encontrar soluções a esses problemas. Depois da conversa, com o gravador desligado, Antonio me diz que cada vez que eu trabalhasse com as tabelas deveria usar o carajurú que me curou porque os nomes dos lugares eram puro *ketioka* e se eu não o usara nesses momentos, qualquer alimento poderia me produzir alguma doença; recomendação sempre atendida.

Esse relato é, claramente, uma reflexão profunda e sincera derivada da análise que Antonio tem feito sobre a história recente do seu povo. Esta análise é um exemplo contundente da aplicação da consciência teórica contida no sistema de conhecimento dos Makuna, na sua epistemologia, e ressalta a importância de que tudo passa pelo Pensamento. Acredito que o leitor, após ter percorrido todas as páginas que compõem esta tese, não precisara de nenhum elemento adicional para entender o significado das palavras de Antonio, pois nelas estão condensados todos os temas que tratei e expliquei. Ele relacionou os lugares sagrados com a constituição das pessoas, os auge extrativistas com o enfraquecimento da produção de vida no mundo, as doenças contemporâneas como responsabilidade dos humanos por ter enfraquecido a vitalidade de outros seres, incluindo às onças de jurupari, a origem do universo com a história atual, o cumprimento das práticas com a efetividade das profissões, entre outras coisas.

Quanto são diferentes estes argumentos analíticos sobre o contato daqueles que eu aponte no Capítulo 1! As considerações que Antonio faz inter-relacionam uma grande quantidade de coisas em sintonia com seu próprio sistema de conhecimento, enquanto as que eu faço a partir do meu conhecimento dos Makuna, da história regional e das ferramentas analíticas antropológicas me servem para conjecturar alguns efeitos sociológicos pelos quais puderam passar os Makuna e seus vizinhos durante as diferentes etapas do processo histórico do contato, ou para, em um momento excitante de grande criatividade intelectual, lançar a hipótese que os índios tomaram o intercâmbio de vitalidade com os não humanos como modelo para se relacionar com os caçadores de escravos. E não é que as minhas análises estejam equivocadas, pois elas

são bastante plausíveis e interessantes antropologicamente falando, mas não atingem sequer a superfície da densidade do conhecimento makuna. Se eu não os escutasse com atenção, se eu não mergulhasse quase obcecadamente para entender algo profundo desse conhecimento, se eu não fizesse o exercício de examinar as situações do meu dia a dia perguntando-me como os Makuna explicariam as coisas, eu jamais poderia conseguir entender as razões pelas quais a exploração de ouro afeta gravissimamente a constituição da pessoa dos xamãs. Este é só um exemplo muito simples de como a complementariedade entre as formas de análise de sistemas de conhecimento diferentes enriquecem à etnografia e criam um maior alcance explicativo de uma realidade particular. O conhecimento, ao final, não é só para classificar ou criar marcos de compreensão do mundo senão para aplica-lo constantemente.

O que os Makuna têm para nos ensinar vai muito além de descobrir as capacidades curativas e usos potenciais de certas plantas. Seus conhecimentos sobre as propriedades do invisível e sua influência na dimensão visível da realidade são temas que nossa ciência ocidental tenta entender recorrendo aos seus instrumentos e conhecimentos mais sofisticados, como a física quântica. Nessa medida, entender o funcionamento do Pensamento para os Makuna é tão complexo quanto desvendar os segredos das partículas subatômicas o desentranhar os mistérios da genética para a ciência. Mas não só isso, pois os postulados da teoria makuna do mundo, além dos seus aportes à etnologia e à antropologia, têm muito para dialogar com outras concepções filosóficas, religiosas e éticas de suma complexidade, oferecendo contrapontos, semelhanças ou variações.

O fato de que o Pensamento seja uma forma de criar e gerar a realidade, colocando à humanidade em um lugar fundamental para a manutenção da vida no planeta, não é uma ideia de pouco porte. Em um sentido, acredito que os Makuna estão propondo que a realidade que vemos é como uma projeção holográfica do Pensamento, o qual explicaria por quê as propriedades fractais, as de diferenciação e simultaneidade, as de multiplicidade na unicidade, e as de constituição mutua, da sua teoria do mundo, atravessam a constituição do espaço, o tempo e os seres. Justamente, a manipulação dessas propriedades constitutivas do seu conhecimento do mundo é o que permite que os humanos gerem a vida no mundo, pois a humanidade é a depositária do conhecimento e das habilidades para utilizar o Pensamento. Nesse sentido, a possibilidade de criar assim como a de transformar as substâncias e os objetos a partir

do Pensamento mostraria que fenômenos que conhecemos como magia e feitiçaria seriam características intrínsecas da conjunção entre pensamento e linguagem, semelhante a como um arquiteto transforma uma ideia em edifício. Parece-me que para os Makuna, então, o xamanismo, que não é outra coisa que o exercício de Pensamento, vai muito além de transitar e mediar entre os diferentes patamares cosmológicos e os seres que os habitam, para se converter em uma ciência das transformações. Não é em vão que toda atividade realizada pelos Makuna passa necessariamente por uma cura xamânica.

Por eleição pessoal, escolhi como limite deste trabalho a apresentação da teoria makuna do mundo da maneira como a entendo neste momento. Dada sua densidade, não achei oportuno entrar em considerações comparativas e de ordem teórico. Acredito que para isso, os passos seguintes após esta tese devem entender e refletir melhor algumas coisas que aqui escrevi, principalmente para não me deixar levar pela euforia das minhas ideias e incorrer em algum tipo de erros conceituais por falta de ponderação. De qualquer maneira, considero que a partir dos aportes deste trabalho deve se reexaminar a literatura etnográfica do Noroeste amazônico, já que meu recorte explicativo trouxe à tona elementos diferentes aos conhecidos na literatura regional e que constituem o núcleo de todo um sistema de conhecimento que não foi tratado pelas outras etnografias. A importância dos lugares e dos processos transformativos tem sido mencionada em outros trabalhos, mas não têm sido tratados com profundidade. Por isso, fazer considerações comparativas de longo alcance para estes grupos não é uma tarefa para ser realizada neste momento, embora tenho a impressão de que os grupos de Pirá-paraná e o baixo Apaporis concebem os processos transformativos e sua relação com os lugares de maneira diferente dos grupos Tukano oriental dos rios Tiquié, Papurí e Uaupés. Nesses rios, a viagem ancestral parece mostrar que em cada lugar de para das sucursais ancestrais, “as malocas de transformação”, a humanidade foi adquirindo de maneira gradual os elementos distintivos que a constituem, e esses elementos são bastante próximos a o que eu denominei aqui de “componentes”. Isto não está claro na literatura etnográfica regional, e por isso pouco podemos saber para comparar com a constituição de outros seres no sentido mais amplo. Por essa razão, entrar em diálogo com alguns aspectos importantes das teorias etnológicas contemporâneas para Amazônia não é prioritário neste momento, a pesar de que apontei certos aspectos que podem ter

implicações importantes para elas, como por exemplo a característica alo-ontológica existente entre alguns seres não humanos.

Em uma direção diferente, neste trabalho mostrei a maneira como os lugares sagrados são parte constitutiva das pessoas, o que evidencia etnograficamente o que a maioria dos discursos políticos dos indígenas ressaltam: a conexão íntima entre eles e os seus territórios. O problema é que esses discursos tem virado lugares comuns por causa da repetição de expressões como “respeitar a mãe terra” ou “o território é sagrado”, os quais exotizam aos indígenas ou fazem que suas palavras se percam no meio do vácuo. Isto é provocado pela falta de entendimento sobre a profundidade do que implica o que dizem os índios e também por falta de uma demonstração etnográfica que explique como funciona o que eles afirmam. Ao ter feito o exercício de descrever e analisar o exemplo dos Makuna, espero que este trabalho traga elementos para aportar ao discurso político indígena na região.

Na verdade, essa ideia de que estamos conectados aos lugares e que estes nos constituem não nós é alheia. Basta indagar um pouco nas nossas memórias para ver isto conscientemente e a maneira como os lugares tem nos constituído e marcado. Tal vez, isso se fez mais claro para mim pela minha condição de estrangeiro: eu não tenho a menor dúvida de que uma parte do meu ser está em Bogotá, outra parte está em Brasília e outra está no Pirá-paraná com os Makuna, só para falar de três lugares fundamentais da minha experiência vital. Todos esses lugares e pessoas importantes me constituem e levo-os comigo a qualquer outro lugar, assim como meu ser se recria quando estou em e com eles. Por isso, carrego com orgulho e imensa gratidão todos os ensinamentos que os Makuna têm me dado, pois eu não só os levo a sério como base do meu afazer antropológico, senão também como mestres permanentes das minhas vivências diárias e como interlocutores privilegiados das minhas reflexões profundas. Um elo difícil de cortar porque é o eixo favorito do meu pensamento.

BIBLIOGRAFÍA

- ACAIFI (2008). Plan de ordenamiento territorial de la Asociación de Capitanes Indígenas del Pirá-paraná. (Inédito).
- ACIYA (2000). Plan de ordenamiento territorial de la Asociación de Capitanes Indígenas del Yaigojé-Apaporis. (Inédito).
- Acuña, Cristóbal de. [1641] (1994). *Novo descobrimento do grande rio das Amazonas*. Rio de Janeiro: Agir.
- Adonias, Isa. (1963). *A cartografia da região amazônica. Catálogo descritivo (1500-1961)*. V. II. Rio de Janeiro: Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia.
- Albert, Bruce. (2002). “O ouro canibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami)”. In: *Pacificando o branco. Cosmologias do contato no norte-amazônico*. B. Albert e A.R. Ramos (orgs). São Paulo: Editora UNESP. 239-274.
- (1992). “A Fumaça do metal: História e representações do contato entre os Yanomami”. In: *Anuário Antropológico* 89. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 151-189.
- Albert, Bruce y François-Michel Le Tourneau. (2007). “Ethnogeography and Resource Use among the Yanomami. Toward a Model of “Reticular Space”. *Current Anthropology*, Vol. 48, No. 4 (August), pp. 584-592.
- Albuquerque Lacerda, Adolfo de Barros Cavalcanti de. (1864). *Relatorio apresentado a Assembléa Legislativa da Provincia do Amazonas*. Pernambuco: Typographia de Manoel Figueiroa de Faria & filho.
- Almeida, Rita Heloísa de. (1997). *O Diretório dos Índios. Um projeto de “civilização” no Brasil do século XVIII*. Brasília: UnB.
- Amorim, Antônio Brandão de. (1926-28). “Lendas em Nheêngatú e em Potuguez”. In: *Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. 100 (154): 3-475.
- Andrello, Geraldo. (2006). *Cidade do índio. Transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo: UNESP, ISA; Rio de Janeiro: NUTI.
- Angulo, Gladys. (1997). “*Esa gente no sirve. Nosotros si somos buenos*”. *Relaciones interétnicas entre los Yuhup makú y otros grupos indígenas del Amazonas colombiano*. Monografía de Grado, sin publicar. Bogotá: Universidad de Los Andes.
- (1995). *Como mi Dios mismo dijo: Así van a oracionar y así van a curar y así van a comer estos animales*. Trabajo de semestre de campo, sin publicar. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Ârhem, Kaj. (2002). “Prefacio”. En: *En las aguas de yuruparí: cosmología y chamanismo Makuna*. Ediciones Uniandes, Bogotá. 9-13.
- (2001). “Ecocosmología y chamanismo en el Amazonas: Variaciones sobre un tema”. En: *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. 37: 268-288.

- (2000a). "Northwest Amazonia and Guiana: Transformations of Amerindian Social Structure". In: *Ethnographic puzzles: Essays on Social Organization, Symbolism and Change*. London: Athlone Press. 33-54.
- (2000b). "From longhouse to village: Structure and change in Colombian Amazon". In: *Ethnographic puzzles: Essays on Social Organization, Symbolism and Change*. London: Athlone Press. 55-92.
- (1998a). "Powers of place: territory, landscape and belonging in Northwest Amazonia". In: *Local Belonging*. N. Lowell (ed). London: Routledge. 78-102.
- (1998b). *Makuna: Portrait of an Amazonian People*. Washington and London: Smithsonian Institution Press.
- (1996). "The Cosmic Food-Web: Human-Nature Relatedness in the Northwest Amazon". In: *Nature and Society*. P. Descola y G. Pálsson (eds.) London: Routledge. 185-204.
- (1993). "Ecosofía Makuna". In: *La selva humanizada*. F. Correa (ed.). Bogotá: ICAN- CEREC. 109-126.
- (1991). "Los Makuna en la historia cultural del Amazonas". In: *Boletín del Museo del Oro* (Bogotá). No. 30: 53-59.
- (1989). "Cómo conseguir esposa entre los Makuna". *Informes Antropológicos*. (Bogotá). No. 3: 15-31.
- (1984). "Vida y muerte en la Amazonía colombiana: un relato etnográfico Makuna". In: *Anthropos* 79 (1-3): 171-189.
- (1981). *Makuna social organization. A study in descent, alliance and the formation of corporate groups in the Northwestern Amazon*. Uppsala: Uppsala Studies in Cultural Anthropology 4.
- (1980). "Observations on Life-Cycle Rituals among the Makuna". In: *Annals of the Ethnographical Museum of Gothenburg*. (Gothenburg). Annual Report for 1979: 10-47.
- (1977). "Fishing and Hunting among the Makuna". In: *Annals of the Ethnographical Museum of Gothenburg*. (Gothenburg). Annual Report for 1976: 27-44.
- Århem, Kaj, Luis Cayón, Gladys Angulo y Maximiliano García. (2004). *Etnografía Makuna: tradiciones, relatos y saberes de la Gente de Agua*. Acta Universitatis Gothenburgensis. No. 17. Bogotá: Universidad de Gotemburgo e Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).
- Arvelo-Jiménez, Nelly, Morales Méndez y Horacio Castillo Biord. (1989). "Repensando la Historia del Orinoco". In: *Revista de Antropología y Arqueología*. V (1-2): 155-174.
- Azevedo, Miguel y Antenor Nascimento Azevedo. (2003). *Dahsea Hausirõ Porã ukûshe wiophesase mera bueri turi. Mitologia sagrada dos Tukano Hausirõ Porã*. São Gabriel da Cachoeira: UNIRT, FOIRN.
- Barbosa, Manuel Marcos y Adriano Manuel Garcia. (2000). *Upíperi Kalísi. Histórias de antigamente*. São Gabriel da Cachoeira: UNIRVA, FOIRN.

- Barbosa Rodrigues, João. (1890). *Poranduba amazonense ou Kochiyma porandub. 1872-1887*. Rio de Janeiro: G. Leuzinger & Filhos.
- Basso, Keith. (1996b). "Wisdom sits in places. Notes on a Western Apache landscape". In: *Senses of place*. S. Feld & K. Basso (orgs.). Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press. 53-90.
- (1996a). "Quoting the Ancestors". In: *Wisdom sits in places. Landscape and language among the Western Apache*. Albuquerque: University of New México Press. 3-35.
- (1988). "Speaking with names: language and landscape among the Western Apache". *Cultural Anthropology*, Vol. 3, No. 2: 99-130.
- (1984). "Stalking with histories: names, places, and moral narratives among the Western Apache". In: *Text, play, and history: the construction and reconstruction of self and society*. E. Bruner (org). Long Grove, Illinois: Waveland Press. 19-55.
- Bateson, Gregory. (1993). *Una unidad sagrada. Pasos ulteriores para una ecología de la mente*. Barcelona: Gedisa.
- (1991) [1972]. *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Planeta, Carlos Lohle.
- (1990) [1936]. *Naven*. Barcelona: Júcar Universidad.
- Bateson, Gregory y Mary Catherine Bateson. (1989). *El temor de los ángeles. Epistemología de lo sagrado*. Barcelona: Gedisa.
- Bidou, Patrice. (2002). "Do Mito à Lenda: o nascimento da palavra na Aldeia dos Bianaca". In: *Makunaíma e Jurupari. Cosmogonias Ameríndias*. S. Medeiros (org). São Paulo: Perspectiva. 359-395.
- (1976). *Les fils de l'Anaconda Céleste (les Tatuyo)*. Tesis de doctorado, Université de París X.
- (1972). "Représentations de l'espace dans la mythologie Tatuyo (Indiens Tucano)". *Journal de la Société des Américanistes*, 61: 45-105.
- (s.d). *Nacer y ser entre los Tatuyo*. Mimeo. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Bourgue, François. (1976). "Los caminos de los hijos del cielo. Estudio socio-territorial de los Kawillary del Cananarí y del Apaporis". In: *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. 20: 101-146.
- Brotherson, Gordon. (2002). "Jurupari Articulista: o espaço dos Tária e a Ciência da América Tropical". In: *Makunaíma e Jurupari. Cosmogonias Ameríndias*. S. Medeiros (org). São Paulo: Perspectiva. 397-413.
- Brüzzzi Alves da Silva, Alcionilio. (1994). *Crenças e Lendas do Uaupés*. Quito: Abya-Yala.
- (1977). *A Civilização indígena do Uaupés. Observações antropológicas, etnográficas e socilógicas*. Roma: LAS.

- Buchillet, Dominique. (2002). "Contas de vidro, enfeites de branco e 'potes de malária'. Epidemiologia e representações de doenças infecciosas entre os Desana do alto Rio Negro". In: *Pacificando o branco. Cosmologias do contato no norte-amazônico*. B. Albert e A.R. Ramos (orgs). São Paulo: Editora UNESP. 113-135.
- (1983). *Maladie et Mémoire des Origens chez les Desana du Uaupés*. Tese de Doutorado, Université de Paris X. (Inédita).
- Cabalzar, Aloísio. (2008). *Filhos da cobra de pedra: organização social e trajetórias tuyuka no rio Tiquié (noroeste amazônico)*. São Paulo: Editora UNESP,ISA; Rio de Janeiro: NuTI.
- (2000). "Descendência e aliança no espaço tuyuka: a noção de nexo regional no noroeste amazônico". In: *Revista de Antropologia*. V. 43, No. 1. 61-88.
- (1995). *Organização social tuyuka*. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo. (Inédita).
- Cabrera, Gabriel. (2002). *La Iglesia en la frontera: misiones católicas en el Vaupés 1850-1950*. Bogotá: Imani, Universidad Nacional de Colombia sede Leticia.
- Cabrera, Gabriel, Carlos Franky y Dany Mahecha. (1999). *Los Nükak. Nómadas de la Amazonía Colombiana*. Bogotá: Universidad Nacional.
- Caicedo de Cajigas, Cecilia. (1990). *Origen de la literatura colombiana: El Yurupary*. Colección Universidad Tecnológica de Pereira, Serie Humanística No. 4. Pereira: Ed. Gráficas Olímpica.
- Câmara Cascudo, Luís da. (1962). *Dicionário do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, Ministério da Educação e Cultura.
- Carneiro da Cunha, Manuela. (1993). *Política indigenista no século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras.
- (1992). "Política indigenista no século XIX". In: *História dos índios no Brasil*. M. Carneiro da Cunha (org). São Paulo: Companhia das Letras. 133-154.
- (1978). *Os mortos e os outros. Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo: Ed. Hucitec.
- Carsten, Janet y Stephen Hugh-Jones. (1995). "Introduction". In: *About the House*. J. Carsten y S. Hugh-Jones (eds). Cambridge: Cambridge University Press. 1-45.
- Carvajal, Gaspar de. [1542] (1941). *Relación del nuevo descubrimiento del famoso río grande de las Amazonas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Carvalho, Silvia Maria S. de. (1979). *Jurupari: estudos de mitologia brasileira*. São Paulo: Ática.
- Castro Pereira, Márcia Leila de. (2009). "Rios de história": guerra, tempo e espaço entre os Mura do baixo Madeira (AM). Tese de Doutorado. Universidade de Brasília. (Inédita).
- Cayón, Luis. (2009b). "La persona makuna. Más allá del interior y el exterior". In: *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, Vol. 23, No. 40: 279-300.

- . (2009a). “Descubriendo la naturaleza. Derecho Natural y Ordenamiento Territorial Indígena en la Amazonía colombiana”. In: *Anuário Antropológico 2008*. (no prelo).
- . (2008). “Ide ma, el camino de agua. Espacio, chamanismo y persona entre los Makuna”. In: *Antípoda Revista de Antropología y Arqueología*. No. 7, julio-diciembre. Bogotá: Universidad de Los Andes. 141-173.
- . (2006). “Vivendo entre o ‘doce’ e o ‘forte’. Natureza e Sociedade entre os Makuna”. *Anuário Antropológico 2005*. 51-90.
- . (2004a). “Los verdaderos Makuna. Identidad, segmentación social y chamanismo en el Vaupés colombiano”. In: *Pós. Revista Brasiliense de Pós-graduação em Ciências Sociais*. Ano VIII: 128-160.
- . (2004b). “El alma de la filiación. Contribución al estudio de la organización social de los Tukano oriental”. In: *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*. Vol. 35: 92-115.
- . (2003). “De la guerra y los jaguares: aproximación a las guerras interétnicas en la Amazonía”. In: *Revista de Antropología y Arqueología*. Universidad de Los Andes. Vol. 14: 82-120.
- . (2002). *En las aguas de yuruparí. Cosmología y chamanismo Makuna*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- . (2001b). “En la búsqueda del orden cósmico: sobre el modelo de manejo ecológico Tukano oriental del Vaupés”. En: *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. 37: 234-267.
- . (2001a). “Je, la fuerza de la creación: nociones de territorialidad de los grupos Tukano oriental”. In: *Imani Mundo: estudios en la Amazonía colombiana*. C, Franky y C. Zárate (eds). Universidad Nacional de Colombia. Bogotá: 497-521.
- Cayón, Luis y Sandra Turbay. (2005). “Discurso chamánico, Ordenamiento Territorial y Áreas Protegidas en la Amazonía colombiana”. In: *Journal of Latin American Anthropology*. Vol. 10 No. 1: 88-125.
- Chernela, Janet. (1993). *The Wanano Indians of the Brazilian Amazon: A sense of space*. Austin: University of Texas Press.
- Clastres, Pierre. (2003) [1974]. *A sociedade contra o Estado. Pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify.
- Coelho de Souza, Marcela Stockler. (2009). “Três nomes para um sítio só: a vida dos lugares entre os Kîsêdjê (Suyá)”. Paper presentado en el IV Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia.
- Condamine, Charles Marie de La. [1759] (2000). *Viagem na América Meridional descendo o Rio das Amazonas*. Brasília: Senado Federal.
- Cornelio, José Marcellino et al. (1999). *Waferinaipe Ianheke*. Histórias dos Hohodene e dos Walipere-Dakenai do rio Aiari. São Gabriel da Cachoeira: ACIRA, FOIRN.

- Correa, François. (1996). *Por el camino de la Anaconda Remedio: Dinámica de la organización social entre los Taiwano del Vaupés*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional-Colciencias.
- Coudreau, Henri. (1887). *La France équinoxiale: Voyage à travers lès Guyanes et l'Amazonie*. 2 vols. Paris: Challamel ainé éditeurs.
- Couto de Magalhães, José Vieira. (1876). *O Selvagem*. Rio de Janeiro: Typographia da Reforma.
- Davis, Wade. (2004). *El río*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Descola, Philippe. (2005). *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- (1996). "Constructing Natures: Symbolic Ecology and Social Practice". En *Nature and Society*. P. Descola y G. Pálsson (eds.) London: Routledge. 82-102.
- (1992). "Societies of nature and the nature of society". En: *Conceptualizing society*. A. Kuper (ed). London and New York: Routledge. pp. 107-126.
- (1989). *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Quito: Abya-Yala.
- Domínguez, Camilo. (1975). "El río Apaporis: visión antro-po-geográfica". In: *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. XVIII: 127-181.
- Domínguez, Camilo e Augusto Gómez. (1994). *Nación y etnias. Los conflictos territoriales en la Amazonía 1750-1933*. Bogotá: Disloque editores.
- Dufour, Darna. (1981). *Household Variations in Energy Flow in a Population of tropical Forest Horticulturalists*. PhD, diss, State University of New York. (Inédita).
- Dumont, Louis. (2000) [1983]. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco.
- (1975). *Introducción a dos teorías de la antropología social*. Barcelona: Anagrama.
- Durkheim, Emile e Marcel Mauss. (1981) [1903]. "Algumas formas primitivas de classificação: contribuição para o estudo das representações coletivas". In: *Ensaio de Sociologia*, M. Mauss. São Paulo: Perspectiva. 399-455.
- Evans-Pritchard, Edward E. (1977) [1940]. *Los Nuer*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Farage, Nádia. (1991). *As muralhas do sertão: os povos indígenas no rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, ANPOCS.
- Fausto, Boris. (1994). *História do Brasil*. São Paulo: EdUsp.
- Fausto, Carlos. (2001). *Inimigos fiéis. História, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp.
- Feld, Steven. (1982). *Structure and Sentiment. Birds, Weeping, Poetics, and Song in Kaluli Expression*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

- Feld, Steven y Keith Basso. (1996). "Introduction". In: *Senses of place*. S. Feld & K. Basso (orgs.). Santa Fe: School of American Research Press. 3-11.
- Fernandes, Américo Castro y Dorvalino Moura Fernandes. (2006). *Bueri Kãdiri Maririye. Os ensinamentos que não se esquecem*. D. Buchillet (org). São Gabriel da Cachoeira: UNIRT, FOIRN.
- (1996). *A mitologia sagrada dos Desana-Wari Dihputiro Põrã*. São Gabriel da Cachoeira: UNIRT, FOIRN, ORSTOM.
- Fontaine, Laurent. (2001). *Paroles d'échange et règles sociales chez les Indiens yucuna d'Amazonie colombienne*. Tesis de doctorado, Université de Paris III. (Inédita).
- Franco, Roberto. (s.d.). "Apuntes históricos y etnográficos sobre los Yahuna del Apaporis". (Inédito).
- Franky, Carlos. (2004). *Territorio y territorialidad indígena. Un estudio de caso entre los Tanimuca y el bajo Apaporis (Amazonía colombiana)*. Tesis de Magíster en Estudios Amazónicos. Universidad Nacional de Colombia, Sede Leticia. Inédita.
- (2003). "El camino del pensamiento es uno solo, lo que cambia es la lengua. ¿Autonomía étnica o nuevas formas de colonialismo entre los tanimuka y makuna de los bajos Apaporis, Amazonía colombiana?". Ponencia presentada en el X Congreso de Antropología en Colombia, Universidad de Caldas, Manizales. Sep. De 2003. (Inédita).
- Fulop, Marcos. (1954). "Aspectos de la cultura Tukano: Cosmogonía". In: *Revista Colombiana de Antropología*, 3. 99-137.
- Fundación Gaia Amazonas, Equipo asesor río Apaporis,. (2000a). Documento de apoyo al POT de ACIYA. (Inédito).
- (2000b). "Ordenamiento territorial indígena: clave para el futuro del Amazonas". In: *Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonía*. J. Vieco, C. Franky y J. Echeverri (eds). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia sede Leticia, IMANI y Programa COAMA. 235-249.
- Gadamer, Hans-Georg. (2005) [1960]. *Verdade e Método I. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, Editora Universitária São Francisco.
- Galvão, Wenceslau Sampaio y Raimundo Castro Galvão. (2004). *Livro dos antigos Desana. Guahari Diputiro Porã*. D. Buchillet (org). São Gabriel da Cachoeira: FOIRN.
- Geertz, Clifford. (1997). "Centros, reis e carisma: reflexões sobre o simbolismo do poder". In: *O saber local*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes. 182-219.
- (1991). *Negara*. Lisboa: Difel.
- Gentil, Gabriel dos Santos. (2005). *Povo Tukano. Cultura, história e valores*. Manaus: EDUA.
- Giacone, Antônio. (1949). *Os Tucanos e outras tribos do Rio Uaupés afluente do Rio Negro-Amazonas*. São Paulo: Imprensa Oficial.
- Goldman, Irving. (2004). *Cubeo Hehénewa Religious Thought. Metaphysics of a Northwestern Amazonian People*. New York, Chichester, West Sussex: Columbia University Press.

- . (1976). "Time, Space and Descent: the Cubeo example". In: *Actes du XLIIIe Congrès International des Américanistes*, 2. 175-183.
- . (1968) [1963]. *Los Cubeo: indios del Noroeste del Amazonas*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Gonçalves, Marco Antônio. (2001). *O mundo inacabado: Ação e criação em uma cosmologia amazônica. Etnografia Pirahã*. Rio de Janeiro: UFRJ.
- González, Jorge. (2008). *Evaluación cualitativa y cuantitativa de la cacería de subsistencia en una comunidad indígena del departamento del Vaupés (Colombia)*. Monografía de grado en Biología. Universidad de Antioquia. (Inédita).
- Goody, Jack. *O roubo da história. Como os europeus se apropriaram das idéias e invenções do Oriente*. São Paulo: Contexto.
- Gow, Peter. (1991). *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazon*. Oxford: Clarendon.
- Gudeman, Stephen y Alberto Rivera. (1990). *Conversations in Colombia: The Domestic Economy in Life and Text*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Guimarães, Silvia Maria. (2005). *Cosmologia sanumá: O xamã e a construção do ser*. Tese de Doutorado, Universidade de Brasília. (Inédita).
- Gupta, Akhil y James Ferguson. (1992). "Beyond "Culture": Space, identity, and the politics of difference". In: *Cultural Anthropology* 7, 6-23.
- Hammen van der, María Clara. (1992). *El manejo del mundo: Naturaleza y sociedad entre los Yukuna de la Amazonía Colombiana*. Bogotá: Tropenbos.
- Harris, Marvin. (1978) [1974]. *Vacas, porcos, guerras e bruxas*, Rio de Janeiro: Civilização brasileira.
- Hawking, Stephen. (2002). *El universo en una cáscara de nuez*. Barcelona: Crítica.
- Herrera, Leonor. (1975). "Yuruparí y las mujeres". In: *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. XVIII: 417-434.
- Hildebrand von, Martín. (1983). "Cosmovisión y el concepto de enfermedad entre los Ufaina". En: *Medicina Shamanismo y Botánica*. Bogotá: FUNCOL. 48-63.
- . (1980). *Cosmologie et Mythologie Tanimuka (Amazonie Colombienne)*. Tesis de Doctorado, Université de Paris VII. (Inédita).
- Hill, Jonathan. (2002). "Shamanism, Colonialism, and the Wild Woman: Fertility cultism and Historical dynamics in the Upper Rio Negro Region". In: *Comparative Arawakan Histories. Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. J. Hill and F. Santos-Granero (eds). Urbana and Chicago: University of Illinois Press. 223-247.
- . (1993). *Keepers of the Sacred Chants: the Poetics of Ritual Power in an Amazonian Society*. Tucson: University of Arizona Press.

- Hill, Jonathan y Fernando Santos-Granero. (2002). "Introduction". In: *Comparative Arawakan Histories. Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. J. Hill and F. Santos-Granero (eds). Urbana and Chicago: University of Illinois Press. 1-22.
- Hirsch, Eric e Michael O'Hanlon (Eds.) (1995). *Anthropology of Landscape: Perspectives on Space and Place*. Oxford: Clarendon Press.
- Hugh-Jones, Cristine. (1979). *From the Milk River: Spatial and temporal process in Northwest Amazonia*. London: Cambridge University Press.
- Hugh-Jones, Stephen. (2004). "Afterword". In: *Cubeo Hehénewa Religious Thought. Metaphysics of a Northwestern Amazonian People*. New York, Chichester, West Sussex: Columbia University Press. 405-412.
- (2002). "Nomes secretos e riqueza visível: nomação no Noroeste Amazônico". In: *Mana*. Vol. 8, No. 2: 45-68.
- (2001). "The Gender of some Amazonian Gifts: An Experiment with an Experiment". In: *Gender in Amazonia and Melanesia. An Exploration of the Comparative Method*. T. Gregor & D. Tuzin. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press. 245-278.
- (1996). "Bonnes raisons ou mauvaise conscience? De l'ambivalence de certains Amazonian envers la consommation da viande" In: *Terrain*. 26:123-148.
- (1995). "Inside-out and Back-to-front: The Androgynus House in Northwest Amazonia". In: *About the House*. J. Carsten y S. Hugh-Jones (eds). Cambridge: Cambridge University Press. 226-269.
- (1994). "Shamans, Prophets, Priests and Pastors". In: *Shamanism, history, & the state*. N. Thomas & C. Humphrey (eds.). Michigan: The University of Michigan Press. 32-75.
- (1993). "Clear Descent or Ambiguous Houses? A Re-examination of Tukanoan Social Organization". In: *La remontée de l'Amazone*. P. Descola & A-C. Taylor (orgs) Special issue, *L'Homme*. 126-128:95-120.
- (1988a). "The gun and the bow. Myths of White men and Indians". In: *L'Homme* 106-107. Avril-septembre, XXVIII (2-3): 138-155.
- (1988b). "Lujos de ayer, necesidades de mañana: comercio y trueque en la Amazonía Nororiental". *Boletín del Museo del Oro*. No 21: 77-103.
- (1982). "The Pleiades and Scorpius in Barasana Cosmology". In: *Ethnoastronomy and Archeoastronomy in the American Tropics*. A. Aveni & G. Urton (orgs). New York: New York Academy of Sciences. 183-201.
- (1981). "Historia del Vaupés". In: *Maguaré*. Vol. 1. No. 1: 29-52.
- (1979). *The palm and the Pleiades: Initiation and cosmology in Northwest Amazonia*. London: Cambridge University Press.
- (1976). "Like the leaves on the forest floor. Space and time in Barasana ritual". In: *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes*, 2: 206-215.

- Jackson, Jean. (1983). *The Fish People: Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia*. London: Cambridge University Press.
- Jacopin, Pierre-Yves. (1981). *La parole générative de la mythologie des Indiens Yukuna*. Tesis de doctorado, Université de Neuchâtel. (Inédita).
- . (1972). "Habitat et Territoire Yukuna". In: *Journal de la Société des Américanistes*. T. LXI. 107-138.
- Journet, Nicolas. (1995). *La Paix des jardins. Structure Sociale des Indiens Curripaco Du Haut Rio Negro (Colombie)*. Paris: Institut d'Ethnologie, Musée de l'Homme.
- Karadimas, Dimitri. (2008). "La Méthamorphose de Yurupari: flûtes, trompes et reproduction rituelle dans le Nord-Ouest Amazonien". In: *Journal de la Société des Américanistes*. 94-1: 127-169.
- Kelly, José Antonio. (2001). "Fractalidade e troca de perspectivas". In: *Mana*. Vol. 7, No. 2: 95-132.
- Kirsch, Stuart. (2006). *Reverse Anthropology: Indigenous analysis of social and environmental relations in New Guinea*. Stanford: Stanford University Press.
- Koch-Grünberg, Theodor. (1995) [1909]. *Dos años entre los indios*. 2 Tomos. Bogotá: Universidad Nacional.
- Lagrou, Els. (2007). *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Rio de Janeiro: Topbooks.
- Langdon, Thomas. (1975). *Food Restrictions in the Medical System of the Barasana and Taiwano Indians of the Colombian North West Amazon*. Ph D Thesis. Tulane University. Sin publicar.
- Lasmar, Cristiane. (2005). *De volta ao Lago de Leite. Gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: UNESP, ISA; Rio de Janeiro: NUTI.
- Latour, Bruno. (1994) [1991]. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Ed. 34.
- Leenhardt, Maurice. (1997) [1947]. *Do Kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*. Barcelona: Paidós.
- Letuama, Pascual. (2000). "Experiencia de ordenamiento territorial del río Mirití-paraná". In: *Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonía*. J. Vieco, C. Franky y J. Echeverri (eds). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia sede Leticia, IMANI y Programa COAMA. 43-54.
- Lévi-Strauss, Claude. (1994) [1958]. *Antropología Estructural*. Barcelona: Ediciones Altaya.
- . (1989) [1979]. *La vía de las máscaras*. México: Siglo XXI.
- . (1988) [1962]. *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lévy-Bruhl, Lucien. (1945) [1922]. *La mentalidad primitiva*. Buenos Aires: Lautaro.
- Lima, Tânia Stolze. (2005). *Um peixe olhou para mim*. São Paulo: Unesp.

- Llanos, Héctor y Roberto Pineda. (1982). *Etnohistoria del Gran Caquetá (Siglos XVI-XIX)*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República.
- Mahecha, Dany. (2004). *La formación de Masa Goro "Personas Verdaderas". Pautas de crianza entre los Macuna del Bajo Apaporis*. Tesis de Magíster en Estudios Amazónicos. Universidad Nacional de Colombia, Sede Leticia. Inédita.
- Mahecha, Dany, Carlos Franky y Gabriel Cabrera. (2000). "Nukak, kakua, juhup y hupdu (Makú): Cazadores nómadas de la Amazonia Colombiana". In: *Geografía Humana de Colombia. Amazonía-Caquetá*. F. Correa (org). Tomo VII. Vol. II. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. 129-211.
- Maia, Moisés y Tiago Maia. (2004). *Isâ Yêkisimia Masîke'. O conhecimento dos nossos antepassados. Uma narrativa Oyé*. São Gabriel da Cachoeira: COIDI, FOIRN.
- Maia, Paulo. (2009). *Desequilibrando o convencional: estética e ritual com os Baré do Rio Negro (AM)*. Tese de doutorado, Museu Nacional, Rio de Janeiro. (Inédito)
- Matallana, Carla Fernanda e Jon Schackt. (1991). "Los Jurumi: una historia oral en una tribu del río Mirití-Paraná de la cuenca amazónica". In: *Etnohistoria del Amazonas*. Quito: Abya-yala. 153-181.
- Matapí, Carlos y Uldarico Matapí. (1997). *Historia de los Upichia*. Bogotá: Tropenbos Colombia.
- Mauss, Marcel (1971) [1938]. "Sobre uma categoria del Espíritu humano: la noción de persona y la noción del yo". In: *Sociología y Antropología*. Madrid: Editorial Tecnos. 307-333.
- (1971) [1923]. "Ensayo sobre los dones: razón y forma del cambio en las sociedades primitivas". In: *Sociología y Antropología*. Madrid: Editorial Tecnos. 153-263.
- (1971) [1904]. "Ensayo sobre las variaciones estacionales en las sociedades esquimales: un estudio de morfología social". In: *Sociología y Antropología*. Madrid: Editorial Tecnos. 357-430.
- McCallum, Cecilia. (1996). "The Body That Knows: from Cashinahua Epistemology to a Medical Anthropology of Lowland South America". In: *Medical Anthropology Quarterly*, New Series. Vol. 10, No. 3 (September): 347-372.
- McGovern, William. (1927). *Jungle Paths and Inca Ruins*. New York & London: The Century Co.
- Medeiros, Sérgio. (2002). "As muitas lendas de uma lenda". In: *Makunaíma e Jurupari. Cosmogonias Ameríndias*. S. Medeiros (org). São Paulo: Perspectiva. 263-269.
- Meira, Márcio. (org). (1994). *Livro das Canoas. Documentos para a história indígena da Amazônia*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da Universidade de São Paulo; FAPESP.
- Meira, Márcio y Jorge Pozzobon. (1999). "De Marabitanas ao Apaporis. Um diário de viagem inédito". In: *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Série Antropologia*, 15 (2): 287-335.

- Métraux, Alfred. (1978) [1928]. *A religião dos Tupinambás*. São Paulo: Brasiliense.
- Ministerio del Medio Ambiente. (2000). Proyecto Colectivo Ambiental. Plan Nacional de Desarrollo. Bogotá.
- Monteiro de Noronha, José. (1856) [1768]. *Roteiro da viagem do Pará ate as ultimas colonias dos domínios portuguezes em os rios Amazonas e Negro*. Lisboa: Academia Real das Sciencias.
- Mora, Silvia. (1975). “Bases antropológicas para un estudio integral del corregimiento de la Pedrera en el bajo Caquetá”. In: *Revista Colombiana de Antropología*, 18: 29-126.
- Moser, Brian e Donald Tayler (1963). “Tribes of the Piraparaná”. In: *The Geographical Journal*. Vol. 129, No. 4, December, pp. 437-449.
- Nimuendajú, Curt. (1982) [1927]. “Reconhecimento dos rios Içana, Aiary e Uapés”. In: *Textos indigenistas*. São Paulo: Edições Loyola. 123-191.
- Oliveira, Ana Gita de. (1995). *O mundo transformado. Um estudo da cultura de fronteira no Alto Rio Negro*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.
- Oostra, Menno. (1991). “El Blanco em la tradición oral: historia e ideología del contacto en el Mirití-paraná”. In: *Etnohistoria del Amazonas*. Quito: Abya-Yala. 29-44.
- Orico, Osvaldo. (1930). *Mitos Ameríndios. Sobrevivências na tradição e na literatura brasileira*. São Paulo: Editora Lit.
- Orjuela, Héctor. (1983). *Yurupary: Mito, leyenda y epopeya del Vaupés*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- Overing, Joanna y Alan Passes. (2000). “Introduction. Conviviality and the opening up of Amazonian anthropology”. In: *The Anthropology of Love and Anger. The aesthetics of conviviality in Native Amazonia*. J. Overing and A. Passes (eds). London, New York: Routledge. 1-30.
- Palma, Milagros. (1984). *Los viajeros de la Gran Anaconda*. Managua: Ed. América Nuestra.
- Panlõn Kumu, Umúsin y Tolamãñ Kenhíri. (1980). *Antes o mundo não existia*. São Paulo: Cultura.
- Perrone-Moisés, (1992). “Índios libres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista no período colonial (séculos XVI a XVIII)”. In: *História dos índios no Brasil*. M. Carneiro da Cunha (org). São Paulo: Companhia das Letras. 115-132.
- Pineda, Roberto. (2000). *Holocausto en el Amazonas*. Bogotá: Espasa.
- Pissolato, Elizabeth. (2007). *A duração da pessoa. Mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. São Paulo: Editora Unesp/ISA/Nuti.
- (1987). “Malocas del terror y jaguares españoles”. In: *Revista de Antropología* (Universidad de los Andes). Vol. III No. 2: 83-113.
- Posey, Darrell. (1987a). “Introdução. Etnobiologia: Teoria e prática”. In: *Suma Etnológica Brasileira, vol 1-Etnobiologia*. B. Ribeiro (org). Petrópolis: Vozes, FINEP. 15-25.

- (1987b). “Manejo de floresta secundária, capoeiras e campos cerrados (Kayapó)”. In: *Suma Etnológica Brasileira, vol 1-Etnobiologia*. B. Ribeiro (org). Petrópolis: Vozes, FINEP. 173-185.
- Ramos, Alcida Rita. (2010). “Revisitando a Etnologia à brasileira”. In: *Horizontes das Ciências Sociais no Brasil*. Antropologia. Luis Fernando Dias Duarte (org). Petrópolis: Vozes.
- (2008). “O Paraiso Ameaçado: sabedoria Yanomami versus insensatez predatória. In: *Antípoda Revista de Antropología y Arqueología*. No. 7, julio-diciembre. Bogotá: Universidad de Los Andes. 101-117.
- (1998). *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Rappaport, Roy. (1987) [1968]. *Cerdos para los Antepasados*. Madrid: Siglo XXI.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. (1997a) [1978]. “Categorías de animales, restricciones alimenticias y el concepto de energías cromáticas entre los Desana”. En: *Chamanes de la selva pluvial*. Foxhole, Dartington, Totnes, Devon: Themis Books. pp. 23-75.
- (1997b). “Aspectos biológicos y sociales del complejo del yuruparí en el territorio del Vaupés colombiano”. En: *Chamanes de la selva pluvial*. Foxhole, Dartington, Totnes, Devon: Themis Books. pp. 275-312.
- (1997c). “Evitación del tapir en el Noroeste Amazónico colombiano”. In: *Chamanes de la selva pluvial*. Foxhole, Dartington, Totnes, Devon: Themis Books. 77-110.
- (1997d) [1975]. “Cosmología como análisis ecológico: una perspectiva desde la selva pluvial”. In: *Chamanes de la selva pluvial*. Foxhole, Dartington, Totnes, Devon: Themis Books. 7-20.
- (1996a). *Yuruparí. Studies of an Amazonian Foundation Myth*. Cambridge: Harvard University.
- (1996b). *The forest within*. London: Themis Books.
- (1986) [1968]. *Desana: simbolismo de los indios Tukano del Vaupés*. Bogotá: Procultura.
- (1981). “Algunos conceptos de geografía chamanística de los indios Desana de Colombia”. In: *Contribuições a antropología em homenagem ao professor Egon Schaden*. São Paulo: Fundo de Pesquisas do Museu Paulista. 255-270.
- (1978). *El chamán y el jaguar*. México: Siglo XXI Editores.
- Reichel, Elizabeth. (1997). *The Ecopolitics of Yukuna and Tanimuka Cosmology (NW Amazon, Colombia)*. PhD, diss, Cornell University. (Inédita).
- (1989). “La danta y el delfín: manejo ambiental e intercambio entre dueños de maloca y chamanes. El caso Yukuna-Matapi”. In: *Revista de Antropología y Arqueología*. Vol. V. Nos. 1-2: 69-133.
- Reis, Arthur. (2006) [1940]. *Lobo D'Almada. Um estadista colonial*. Manaus: Academia Amazonense de Letras, Prefeitura Municipal de Manaus e Editora Valer.

- Requena, Francisco de. (1987) [1782]. *Diario del viaje al Yapurá*. Manuscrito inédito. París: Université de Paris VIII.
- Requena, Francisco de, Teodosio Constantino de Chermont, e José Mazorra. (1992) [1782]. “Instrumento sobre lãs noticias adquiridas por los índios corotus em El rio Apaporis” In: *Ilustrados y bárbaros. Diario de la exploración de límites al Amazonas (1782)*. Madrid: Alianza. 144-149.
- Ribeiro, Berta. (1995). *Os índios das águas pretas*. São Paulo: EDUSP.
- Ribeiro, Eugenio. (1906) [1755]. “Informação que me deu Eugenio Ribeiro do rio Iapurá em 25 de março de 1755 o qual Ribeiro é melhor práctico que se conhece daquelle rio”. In: *Revista do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro*. T. LXVII: 321-322.
- Ribeiro de Sampaio, Francisco Xavier. (1824) [1775]. *Diario da viagem da Capitania do rio Negro*. Lisboa: Academia Real das Sciencias.
- Rincón, Angela. (1995). *Relaciones interétnicas entre la sociedad Makuna de Centro Providencia y la sociedad blanca*. Monografía de grado sin publicar. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Rodrigues Ferreira, Alexandre. (1983) [1787]. *Viagem filosófica ao rio Negro*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.
- (1974) [1787]. *Viagem filosófica pelas capitancias do Grão Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá*. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura.
- Rodrigues, Patrícia de Mendonça. (2004). *A caminhada de Tanyxiwè: Uma teoria Javaé da história*. Tese de Doutorado, Universidade de Chicago. (Inédita).
- Rodríguez, Carlos y María Clara van der Hammen. (1993). “Nosotros no sabíamos cuanto valía el muerto”. In: *Pasado y presente del Amazonas: su historia económica y social*. R. Pineda y B. Alzate (eds). Bogotá: Universidad de los Andes. 31-54.
- Rojas Curieux, Tulio. (2002). “Plan de vida”. In: *Palabras para desarmar: una aproximación crítica al vocabulario del reconocimiento cultural en Colombia*. M. Serje, M. Suaza y R. Pineda (orgs). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. 341-350.
- Sá, Lúcia. (2002). “A Lenda do Jurupari: texto sagrado ou fruto da imaginação de Littérateurs?”. In: *Makunaíma e Jurupari. Cosmogonias Ameríndias*. S. Medeiros (org). São Paulo: Perspectiva. 347-358.
- Saake, Wilhem. (1976) [1956]. “O mito de Jurupari entre os Baniwa do rio Içana”. In: *Leituras de Etnologia Brasileira*. E. Schaden (org). São Paulo: Companhia Editora Nacional. 277-285.
- Sánchez, Enrique, Roque Roldán y María F. Sánchez. (1993). *Debates y propuestas sobre el ordenamiento territorial indígena*. Bogotá: Departamento de Planeación Nacional.
- Santos-Granero, Fernando. (2002). “The Arawakan Matrix: Ethos, Language and History in Native South America”. In: *Comparative Arawakan Histories. Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. J. Hill and F. Santos-Granero (eds). Urbana and Chicago: University of Illinois Press. 25-50.

- (1998). "Writing History into the Landscape: Space, Myth and Ritual in Contemporary Amazonia". *American Ethnologist*, Vol. 25, No. 2 (May), pp. 128-148.
- (1994). *El poder Del amor. Poder, conocimiento y moralidad entre los Amuesha de la selva central del Perú*. Quito: Abya-Yala.
- Schaden, Egon. (1989) [1959]. *A Mitologia Heróica de Tribos Indígenas do Brasil*. São Paulo: EDUSP.
- Seeger, Anthony, Roberto Da Matta y Eduardo Viveiros de Castro. (1979). "A construção da Pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". In: *Boletim do Museu Nacional*. No. 32: 2-19.
- Silverwood-Cope, Peter. (1990). *Os Makú. Povo caçador do Noroeste da Amazônia*. Brasília: Editora UnB.
- Silverwood-Cope, Peter, Alcida Rita Ramos y Ana Gita de Oliveira. (1980). "Patrões e clientes: relações intertribais no alto rio Negro". In: *Hierarquia e simbiose: relações intertribais no Brasil*. A. Ramos (org). São Paulo: Hucitec, Brasília :Instituto Nacional do Livro. 135-182.
- Sorensen, Arthur. (1967). "Multilingualism in the Northwest Amazon". In: *American Anthropologist*. Vol. 69, No. 6 (Dec. 1967): 670-684.
- Spix, Johann Baptiste von e Carl Friedrich Philipp von Martius. (1976) [1831]. *Viagem pelo Brasil*. V. III. São Paulo: Melhoramentos, IHGB, MEC.
- Spruce, Richard. (1970) [1908]. *Notes of a Botanist on the Amazon and Andes*. 2 Vols. London: Macmillan and co.
- Steward, Julian. (1988) [1968]. "El concepto y método de la Ecología cultural". In: *Antropología. Lecturas*. P. Bohannan y M. Glazer (orgs). Madrid: McGraw Hill. 331-344.
- (1948). *Handbook of South American Indians*. Vol. 3. Washington: Smithsonian Institution.
- Stradelli, Ermanno. (1994) [1890]. "A Lenda do Jurupari". In: *Crenças e Lendas do Uaupés*. A. Brüzzi (org). Quito: Abya-Yala. 265-344.
- (1890). "Il Vaupes e gli Vaupes". In: *Bolletino della Società Geografica Italiana*. Vol. 3. 425-453.
- Strathern, Marilyn. (2006) [1988]. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade em Melanésia*. Campinas: Editora da UNICAMP.
- Sweet, David. (1974). *A Rich Realm of Nature Destroyed. The Amazon Valley, 1640-1750*. Tese de Doutorado. Ann Arbor: University Microfilms.
- Tariano, Ismael. (2002). *Mitologia Tariana*. Manaus: Editora Valer, IPHAN.
- Taussig, Michael (2002) [1987]. *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Um estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá: Editorial Norma.

- Taylor, Anne Christine. (1996). "The soul's body and its states: an Amazonian perspective on the nature of human being". In: *Journal of Royal Anthropological Institute*. (N.S.) 2 (I): 201-215.
- Tenório, Higinio Pimentel, José Barreto Ramos y Flora Cabalzar. (2005). *Wiseri Makañe Niromakañe-Casa de Transformação: origem da vida ritual Utapinozona Tuyuka*. São Gabriel da Cachoeira: AEITU; São Paulo: Instituto Socioambiental.
- Torres, Alfonso. (1969). *Mito y cultura entre los Barasana*. Bogotá: Universidad de Los Andes.
- Torres, William. (2009). "El universo en la boca de un niño". *El Espectador*, edición del 10 de octubre de 2009.
- Trupp, Fritz. (1977). *Mythen der Makuna*. Viena: Elisabeth Stiglmayr.
- Useche, Mariano. (1987). *El proceso colonial en el alto Orinoco-rio Negro (siglos XVI a XVIII)*. Bogotá: Banco de la República.
- Vieco, Juan José. (2000). "Ordenamiento territorial en el Amazonas: realidades y conflictos". In: *Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonía*. J. Vieco, C. Franky y J. Echeverri (editores). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia sede Leticia, IMANI y Programa COAMA. 213-224.
- Vieco, Juan José, Carlos Franky y Juan Álvaro Echeverri (orgs). (2000). *Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonía*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia sede Leticia, IMANI y Programa COAMA.
- Vidal, Silvia. (2002). "Secret Religious Cults and Political Leadership: Multiethnic Confederacies from Northwestern Amazon". *Comparative Arawakan Histories. Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. J. Hill and F. Santos-Granero (eds). Urbana and Chicago: University of Illinois Press. 248-268.
- Vilaça, Aparecida. (1992). *Comendo como gente. Formas do canibalismo Wari*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.
- Viveiros de Castro, Eduardo. (2002). "Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena". In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify. 345-399.
- (1996). "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". In: *Mana*, 2 (2): 115-144.
- (1992). *From the Enemy's Point of View*. Chicago: The Chicago University Press.
- (1986). *Araweté. Os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Wagner, Roy. (1991). "The fractal person". In: *Big Men and Great Men. Personifications of Power in Melanesia*. M. Godelier e M. Strathern (orgs). Cambridge: Cambridge University Press. 159-173.
- Wallace, Alfred Russel. (1979) [1853]. *Viagens pelos rios Amazonas e Negro*. São Paulo: Editora da USP, Livraria Itatiaia Editora Ltda.
- White, Leslie. (1964) [1949]. *La ciencia de la cultura*. Buenos Aires: Paidós.

- Wilckens, Henrique João. (1994) [1781]. "Diário da Viagem ao Japurá". In: *Relatos da Fronteira Amazônica no século XVIII*. M. R. Amoroso e N. Farage (orgs). São Paulo: NHII-USP, FAPESP. 19-46.
- Wright, Robin. (2005). *História Indígena e do Indigenismo no Alto Río Negro*. Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: Instituto Socioambiental.
- (2002). "Prophetic Traditions among the Baniwa and other Arawakan Peoples of the Northwest Amazon". *Comparative Arawakan Histories. Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. J. Hill and F. Santos-Granero (eds). Urbana and Chicago: University of Illinois Press. 269-293.
- (1998). *Cosmos, Self and History in Baniwa Religion. For Those Unborn*. Austin: University of Texas Press.
- (1992). "História indígena do Noroeste da Amazônia. Hipóteses, questões e perspectivas". In: *História dos índios no Brasil*. M. Carneiro da Cunha (org). São Paulo: Companhia das Letras, 253-266.
- (1991). "Indian slavery in the Notrhwest Amazon". In: *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Antropologia, 7 (2): 149-179.
- Zárate, Carlos. (2000). *Extracción de quina: la formación del espacio andino-amazónico de fines del siglo XIX*. Bogotá: Unibiblos.
- Zucchi, Alberta. (2002). "A new model of the Northern Arawakan Expansion". *Comparative Arawakan Histories. Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. J. Hill and F. Santos-Granero (eds). Urbana and Chicago: University of Illinois Press. 199-222.