Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

NO ARAPIUNS, ENTRE VERDADEIROS E *-RANAS*

Sobre os espaços, as lógicas, as organizações e os movimentos do político

.....Leandro MAHALEM DE LIMA

.....SÃO PAULO

.....2015

.....- Versão corrigida -

Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

NO ARAPIUNS, ENTRE VERDADEIROS E -RANAS

Sobre os espaços, as lógicas, as organizações e os movimentos do político

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Orientadora: Profa. Dra. Marta ROSA AMOROSO

Leandro MAHALEM DE LIMA

SÃO PAULO

2015

- Versão corrigida -

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

L732a Lima, Leandro Mahalem de
 No Arapiuns, entre verdadeiros e -ranas: sobre os
 espaços, as lógicas, as organizações e os movimentos do
 político / Leandro Mahalem de Lima ; orientadora
 Marta Rosa Amoroso. - São Paulo, 2015.
 439 f.

 Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras
 e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
 Departamento de Antropologia. Área de concentração:
 Antropologia Social.

 1. Arapiuns, Amazônia central. 2. Política. 3.
 História. 4. Organização social. 5. Cosmologia. I.
 Amoroso, Marta Rosa, orient. II. Título.

BANCA

Profa. Dra. Marta Rosa Amoroso (orientadora)

Profa. Dra. Maria Manuela L. Carneiro da Cunha (titular - interno)

Prof. Dr. Marcio Silva (titular - interno)

Profa. Dra. Deborah M. Lima (titular – externo / UFMG)

Profa. Dra. Miriam F. Hartung (titular – externo / UFSC)

Aos povos do rio Arapiuns.

De primeiro, eu fazia e mexia, e pensar não pensava. Não possuía os prazos. Vivi puxando difícil de difícil, peixe vivo no moquéim: quem mói asp'ro, não fantasêia. Mas, agora, feita a folga que me vem, e sem pequenos dessorseços, estou de range rede. E me inventei neste gosto, de especular ideia. O existe e não existe? Dou o dito. Abrenúncio. Essas melancolias. O senhor vê: existe cachoeira; e pois? Mas cachoeira é barranco de chão, e água se caindo por ele, retombando; o senhor consome essa água, ou desfaz o barranco, sobra cachoeira alguma? Viver é negócio muito perigoso...

Guimarães Rosa, Grande Sertão: Veredas, 2001

RESUMO

Esta tese apresenta uma etnografia sobre os espaços, as lógicas, as organizações e os movimentos do político entre os povos que habitam a margem esquerda do baixo rio Arapiuns, afluente do rio Tapajós, próximo à sua confluência com o rio Amazonas (Santarém/PA). Concentro minhas pesquisas junto a cinco comunidades que abrangem cerca de 600 pessoas. Por muito tempo, os escritos de Curt Nimuendajú constituíram a principal referência a respeito dos habitantes desta bacia. Ao longo do século XX, passaram a ser tomados como parte da “área cultural caboclo/mestiça” do vale do rio Amazonas. Nas últimas décadas, a região passou a chamar a atenção por conta da emergência de disputas político-culturais travadas entre os nativos em torno das diferentes figuras jurídicas que garantem o acesso a direitos coletivos e difusos. Atualmente, a área encontra-se em uma situação de sobreposição fundiária entre a Terra Indígena Cobra Grande, demandada pelos Arapium, Jaraqui e Tapajó, e o Assentamento Agroextrativista da Gleba Lago Grande destinado às “populações tradicionais”. O espaço do político é aqui entendido como o campo abrangente no qual e pelo qual as pessoas e seus coletivos integram os sistemas de trocas que envolvem pessoas, saberes e artefatos. O objetivo do trabalho é produzir algumas conexões parciais que visam contribuir à restituição deste espaço abrangente às armações simbólicas e práticas a partir das quais estas populações pensam sua ação e mobilizam seu pensamento.

Palavras-chave. Arapiuns, Amazônia central; Política; História; Organização social; Cosmologia.

ABSTRACT

This thesis presents an ethnography focused on the description of political spaces, logics, organizations and movements among the peoples who inhabit the left bank of the lower Arapiuns, a tributary of the Tapajos, situated near its confluence with the Amazon River (Santarém, Pará, Brazil). My fieldwork researches are concentrated over five villages, which covers around 600 residents. For a long time, the writings of Curt Nimuendajú have constituted the main reference about these populations. Throughout the twentieth century, they have been taken as part of the so called “caboclo/mestizo cultural area” of the Amazon River valley. In recent decades, the region began to draw attention due to the emergence of political and cultural disputes fought between the natives around different juridical figures that guarantee access to collective and diffuse rights. Currently, the area finds itself in an overlapping situation among two land tenure modalities, the Indigenous Land “Cobra Grande”, demanded by the Arapium, Jaraqui and Tapajó, and the Agroextractivist Glebe “Lago Grande”, destined for the “traditional populations”. The political sphere is here defined as the broad space on and thru which persons and collectivities integrate exchange networks that involves peoples, knowledges and artifacts. The objective here is to produce some partial connections aimed to contribute to restoration of this broad space to the symbolical and practical frames on which these peoples think their action and mobilize their thoughts.

Key-words: Arapiuns, Central Amazonia; Politics; History; Social organization; Cosmology.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho, como não poderia deixar de ser, é fruto da troca. Agradeço a todas as pessoas e instituições que tornaram possível esta construção. A CAPES pelas bolsas no Brasil e na França. Devo agradecimentos especiais aos professores, funcionários e colegas no PPGAS e no Centro de Estudos Ameríndios (USP). A minha orientadora de mestrado e doutorado, Marta Rosa Amoroso, pela influência, leitura, estímulo e apoio, sem os quais este trabalho jamais teria chegado a termo. A Dominique Tilkin Gallois e Renato Sztutman, entre outras, pela arguição em meu exame de qualificação. A Márcio Silva especialmente pela abertura aos horizontes do parentesco. A Eduardo Neves pela interlocução em arqueologia. A Beatriz Pérrone-Moisés, entre outras, pelas inúmeras sugestões e indicações de abordagem e leitura. A Ana Cecília Venci Bueno, minha parceira, pela leitura, comentários e ajuda na revisão ao texto final. Aos membros da banca, pela leitura atenta e os comentários, críticas e sugestões.

Não poderia deixar de destacar o apoio, o diálogo e as sugestões de Uirá Felipe Garcia, Fabiana Maizza, Majoí Fávero Gongora, Ísis Moraes de Araújo, Stélio Marras, Igor Scaramuzzi, Pablo Antunha Barbosa, Joana Cabral de Oliveira, Sylvia Caiuby Novaes, Juliana Caruso, Gabriel Coutinho Barbosa, Rogério do Páteo, Geraldo Andrello, Paulo Santilli, Danilo Paiva Ramos, Fábio Nogueira, Valéria Macedo, Ana Cláudia Marques, Pedro Lolli, Manuela Carneiro da Cunha e João Paulo Bachur.

Em Santarém (UFOPA), um agradecimento especial a Florêncio Vaz por facilitar e estimular minha entrada em campo a partir da “Carana da Memória Cabana” (2010) e também pelo diálogo aberto e produtivo. A Claide Moraes, Anne-Rapp Py-Daniel e Luciana França pelo apoio e troca em Santarém. A Raphael Accioly pela interlocução no MPF em Santarém. A integrantes do Projeto Saúde e Alegria (PSA) pela interlocução e compartilhamento de informações.

Em Manaus (NEAI-UFAM), a Carlos Machado Dias Jr., Gilton Mendes e aos participantes do “Iº Colóquio: o Vale do Amazonas e as Diferenças culturais” (PROCAD, 2012). No *Circolo Amerindiano* (Perugia, Roma Padova) e alhures, a

Paride Bolletin, pelos comentários e leituras aos esboços. No Rio de Janeiro (MN-UFRJ), a Eduardo Viveiros de Castro e pesquisadores do NAnSI/Abaeté pela oportunidade do diálogo no “Sexta na Quinta” (2013). Em Campinas (UNICAMP), José Maurício Arruti, Mauro Almeida e Roberto Rezende pelo convite à participação no *workshop* “Políticas de Reconhecimento e Sobreposições Territoriais” (2013). Em Florianópolis (A-Funda/UFSC), a Miriam Hartung pelo seminário “Parentesco, Redes Empíricas de Matrimônio e Redes Computacionais” (2014).

No EREA-LESC (Nanterre), a Jean-Pierre Chaumeil, Bonnie Chaumeil, Valentina Vaparnarsky e Isabelle Daillant um agradecimento especial pela recepção, disponibilidade, troca, comentários e sugestões. No LAS (Collège de France), a Klaus Hamberger pela inserção nos diálogos da “Equipe Parenté et Logiques Relationelles”. A Emmanuel de Vienne e Phillippe Erickson (Paris X) pelos comentários à apresentação de um esboço.

No Centro de Trabalho Indigenista (CTI), especialmente a Maria Inês Ladeira e Daniel Pierri e demais participantes do “Inventário Guarani”. No Instituto Socioambiental (ISA), à equipes de Monitoramento de Áreas Protegidas, Tema Povos Indígenas e Cartografia, em especial a Fany e Beto Ricardo, Sílvia Futada e Renata A Alves. Na FUNAI, a Giovana Tempesta e Bruna Seixas pela interlocução qualificada. Aos integrantes do Grupo Técnico Cobra Grande (2008), Dafran Macário e Daniely Félix-Silva pela construção partilhada em campo de saberes diversos se encontram na base deste trabalho.

Aos meus pais, João Batista e Janisse, por todo o apoio (material e imaterial) e estímulo a esta pesquisa, sem os quais este trabalho jamais teria existido. A minha mãe, devo ainda pela leitura e comentários aos esboços do trabalhos. A minha irmã, Liliane, especialmente aqui pelo diálogo em torno dos direitos difusos. Ao meu irmão, Frederico, pela *szinkronia* e troca. À tias Elza, pelos diálogo em mediação, e a Jane, pelas lições em escrita. A minhas avós, Elza e Filó, pelo exemplo de luta e honestidade. À primaíada e aos camaradas de espírito (*you know who you are*).

Por fim, agradeço a todos meus interlocutores pelo rio Arapiuns e adjacências, que tornaram esta pesquisa possível. Entre os Tapajó do Garimpo, especialmente às famílias de D. Inácia, Sr. Solano, D. Raimunda e Sr. Osmarino. Entre os Jaraqui de Lago da Praia, ao Sr. Naldo, D. Zuila, Sr. Ciro Brasil e D. Santana. Entre os Arapium de Arimum, ao Sr. Nezinho, Val e Deusdete. Entre os Arapium do Caruci, ao Sr.

Francisco, Gote e Deni. Em Anã, ao Sr. Zeca, D. Irene, Sr. Lezito e D. Fátima. Entre os Tupaiú de Aninzalzinho, ao Sr. Jamaco. Em Nova Vista, a D. Santana e Zé “Bubu”. Devo um agradecimento especial a Raimundo Peroba, Deni e sua família – Arapiuns do Caruci que se mudaram para Alter do Chão – parceiros, interlocutores e tradutores privilegiados, sem os quais esta pesquisa teria sido impossível. Também em Alter do Chão, agradeço a Dario pela troca de experiências.

SUMÁRIO

Introdução	19
1. Área etnográfica: sobreposição TI Cobra Grande/PAE Lago Grande e suas adjacências	22
2. Introdução etnográfica	25
3. Percursos de campo e delineamento do problema etnográfico	30
3.1. Incursões 2006-2010	30
3.2. Incursões 2011-2012	42
4. Nota sobre os levantamentos, fontes e convenções adotadas	47
5. Formulação do problema em antropologia	50
5.1. Por uma leitura dos espaços abrangentes do político	50
5.2. Por entre <i>loopings</i> classificatórios	51
5.3. Para além do grande divisor entre os modelos indígena e caboclo	54
5.4. Em meio a sobreposições e equivocacões	56
6. Plano argumentativo da tese	58
 Capítulo 1. O Arapiuns, os tipos humanos e os <i>loopings</i> classificatórios dos registros oficiais	 67
1.1. Sobre o (mal)encontro e a extinção (1541-1762)	68
1.2. Os corpos de trabalhadores, a nação dos brasileiros, a guerra da cabanagem e as novas declarações de extinção (1755 e o 1840)	87
1.3. Das declarações de extinção pós-cabanagem à expedição de Nimuendajú (1840-1925)	97
1.4. “Rancheiros pobres frequentemente puros da raça indígena”, caboclos e suas transformações (1925-...)	105
1.4.1. Nota sobre os movimentos indígenas e tradicionais no Baixo Tapajós e Arapiuns e suas etnografias	123
 Capítulo 2. Narrativas sobre os tempos antigos	 133
2.1. As terras pretas e vermelhas e os tempos da cabanagem	135
2.2. A volta para as beiras e os tempos de Mirandolino	143
2.3. Sobre o tempo dos coronéis e a circulação pelas “muvucas”	158

Capítulo 3. Comunidades e aldeias, brancos e índios.....	164
3.1. A vila, a comunidade, a sociedade e o “virar branco”	167
3.2. As casas, os segmentos residenciais e a categoria “bairro”	169
3.3. Aldeia, comunidade, “virar índio”, “virar branco”.	172
3.4. O contraste índios e brancos e as armações simbólicas da economia regional.....	176
3.5. Os nomes étnicos e os mecanismos de produção de diferenças	182
Capítulo 4. Paisagens, paragens, periodicidade e produção da vida material	189
4.1. Paisagens, paragens, varadouros e tipos de gente	192
4.2. Periodicidade, “força” e “matemática da natureza”	204
4.2.2. Sobre o contraste entre os tempos de força e os tempos do governante	214
4.2.3. O respeito às forças e ao calendário cristão	216
4.3. Notas sobre ciclos, técnicas e artefatos que envolvem a produção da vida material.....	218
4.3.1. Plantas e cultivares	218
4.3.2. Caça	228
4.3.3. Criação de gado	229
4.3.4. Pesca	232
4.3.5. Salários e diárias	239
Capítulo 5. Segmentos residenciais e conjuntos multicomunitários	241
5.1. Modelos de parentesco e organização social: notas sobre um debate.....	241
5.2. Composição e distribuição dos assentamentos e facções políticas.....	262
5.3. Ciclos de desenvolvimento de segmentos residenciais e suas redes de aliados supra-locais.....	270
5.3.1. Zona leste (Caruci e entorno)	273
5.3.1.1. Corredor entre a ponta do Toronó e o lago Araçá	275
5.3.1.2. Cabeceiras do lago Caruci e margens do lago Arara.....	282
5.3.2. Porção central (Lago da Praia e Santa Luzia)	296
5.3.2.1. Corredor da ponta de Pedras.....	298
5.3.2.2. Corredor entre as ponta do Toronó e do lago da Praia	301

5.3.2.3. Cabeceiras do lago da Praia.....	306
5.4. Notas.....	312
Capítulo 6. Relações interpessoais e mecanismos de modulação da	
distância	315
6.1. Nota sobre o incesto e suas consequências morais e ontológicas	315
6.1.1. O incesto e a brincadeira.....	316
6.1.2. Anomalias e transformações corporais.....	324
6.2. O -rana e os princípios de modulação da terminologia nacional.....	325
6.2.1. Relações entre gerações alternadas e adjacentes.....	330
6.2.2 Relações isogeracionais.....	336
6.3. Os princípios de modulação da distância e o compadrio cristão.....	337
6.4. Nomes pessoais: o cristão, a carteira, o trato e o agrado.....	340
7. Corpos, pessoas e cosmopolíticas.....	349
7.1. Nota sobre as categorias de transformação corporal.....	355
7.1.1. Transformação corporal, encantamento e circulação entre a terra e o fundo	357
7.1.2. Se gerar em bicho de terra, os “pecados mortais” e a velhice.....	361
7.1.3. A visagem (ou miraangas) e o morto sem esperar que vaga por ai	365
7.2. Composição (i)material da pessoa humana	368
7.3. Ciclos da vida entre o resguardo, a cura e as forças	376
7.3.1. O anjo, jurupari, o japiin e o tanguru-pará.....	378
7.3.2. Os artefatos corporais, a mata, a beira, o índio e o branco	386
7.3.3. O sangue, os “tempos” e a mulher modelo	389
7.3.4. O homem, a mulher, o boto e a sereia: sobre a vil sedução	393
7.3.5. Os gêneros e os contrastes entre a Cobra Grande, o Boto, o Tiri-tiri e a Curupira	400
7.3.6. O homem panema e os circuitos de troca.....	403
7.3.7. A reima e as evitações alimentares	412
Considerações finais.....	416
Fontes	422

Mapas

Mapa 1. <i>Região etnográfica (SantarémPA)</i> . Fontes: GoogleMaps (2013), Landsat 5 (2008), PSA (2010).	18
Mapa 2. Mosaico fundiário contemporâneo no Baixo Tapajós e Arapiuns. Destaque vermelho para demandas indígenas (PSA, 2011, Modificado)	21
Mapa 3. Comundiades e Segmentações Étnicas.....	23
Mapa 4: Gleba Lago Grande do Curuaí (2007). Fonte: PSA.	24
Mapa 5. Fragmento da Carta Corographica do Imperio do Brasil (Niemeyer, 1846)	72
Mapa 6. Fragmento do Mapa etnohistórico do Brasil e regiões adjacentes(Nimuendajú, 1981 [1944])	73
Mapa 7. Fragmento O Rio Maranhão ou Rio Amazonas com a Missão da Companhia de Jesus (Fritz, [1707]	75
Mapa 8. Fragmento <i>Carte de l’Amérique Méridionale</i> (D’Anville, 1748)	81
Mapa 9. Redes de “pontos cabanos” entre os rios Tapajós, Arapiuns, Mamurú, Andirá e Maués	94
Mapa 10. Fragmento do mapa de escavações de Nimuendajú no Lago Grande/Baixo Arapiuns nos anos 1920 (redesenhado por A. E. Parkinson, in: Palmatary, 1960:20). Destaque em vermelho: Vila Curuaí (oeste, Lago Grande), Vila Franca (leste, Arapiuns).	165
Mapa 11. Vilas, comunidades e aldeias no baixo Arapiuns Lago Grande do Curuaí	167
Mapa 12. Mapa de distribuição populacional por segmento residencial (2008)	266
Mapa 13. Distribuição espacial das casas ligadas à Feagle e Cointecog (2008)	269
Mapa 14. Distribuição de casas, segmentos residenciais e facções no lago Caruci e adjacências (2008)	273
Mapa 15. Mapa livre da distribuição espacial da aldeia Caruci (feita pelos Arapiuns, 2008).....	274
Mapa 16. Mapa da distribuição espacial das casas, segmentos residenciais e facções em Lago da Praia/Santa Luzia e adjacências (2008).....	296
Mapa 17. Mapa da distribuição espacial de Lago da Praia/Santa Luzia (feito pelos Jaraqui, 2008)	297

TABELAS

Tabela 1. TI Cobra Grande/PAE Lago Grande: total populacional (2008)	264
Tabela 2. Média populacional por casa (2008).....	264
Tabela 3. Distribuição populacional por segmento residencial (2008)	265
Tabela 4. Média populacional por casas e segmentos residenciais (2008).....	267
Tabela 5. Média populacional por espaços comunitários (2008)	267
Tabela 6. Distribuição populacional das facções ligadas à Feagle e ao Cointecog (2008)	268
Tabela 7. Distribuição de casas e habitantes por "bairro" (segmento residencial), 2008	275
Tabela 8. Distribuição de casas e habitantes por segmento residencial em Lago da Praia (2008).....	298
Tabela 9. Distribuição de casas e habitantes por segmento residencial em Santa Luzia (2008)	298

IMAGENS

Imagem 1. Periodicidade sazonal, mensal e cotidiana (Fonte: Lévi-Strauss, 2004 [1967]:107).	206
Imagem 2. Periodicidade mensal no Arapiuns: forças e regulagens	208
Imagem 3. Periodicidade mensal no Arapiuns: forças e regulagens	209
Imagem 4. Periodicidade cotidiana no Arapiuns: forças e regulagens	210
Imagem 5. Terminologia nacional, direita, terminologia cabocla, esquerda. Destaque para a categoria dos primos (Extraído de Lima, 1992: 227).....	329
Imagem 6. <i>O Japiin (Cacicus cela)</i> e <i>o Tangurú-pará (Monasa atra)</i> . Fonte: WikiAves, 2014.....	380

SIGLAS

A.P.	Antes do Presente
APEP	Arquivo Público do Estado do Pará
BEC	Batalhão de Engenharia e Construção
CEB	Comunidade Eclesial de Base
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CITA	Conselho Indígena Tapajós Arapiuns
CNPT	Centro Nacional de Desenvolvimento Sustentado das Populações Tradicionais
CNS	Conselho Nacional dos Seringueiros
COIAB	Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Legal
COINTECOG	Conselho Indígena da Terra Cobra Grande
CPT	Comissão Pastoral da Terra
FLONA	Floresta Nacional
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
GCI	Grupo Consciência Indígena
GT	Grupo Técnico
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio-Ambiente
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
ICMBio	Instituto Chico Mendes para a Biodiversidade
ICP	Inquérito Civil Público
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
ITERPA	Instituto de Terras do Pará
MDA	Ministério do Desenvolvimento Agrário
MPF	Ministério Público Federal
PAE	Projeto de Assentamento Agroextrativista destinado a populações tradicionais
RESEX	Reserva Extrativista
STTR-STM	Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Santarém
TAPAJOARA	Organização das Associações da Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns
TI	Terra Indígena
TPA	Terra Preta Arqueológica
UC	Unidade de Conservação

Mapa 1. *Região etnográfica (SantarémPA)*. Fontes: GoogleMaps (2013), Landsat 5 (2008), PSA (2010).

INTRODUÇÃO

O rio Arapiuns é o maior tributário da margem esquerda do baixo rio Tapajós. Seu leito corre em paralelo ao barrento rio Amazonas. É formado, majoritariamente, pelo encontro que três afluentes maiores: o Mentai, vindo do sul, o Maró do sudoeste, e o Aruã do noroeste. Suas nascentes chegam às encostas da serra dos Parintintins – marco de fronteira entre os Estados do Pará, a leste, e Amazonas, a oeste – situadas nas terras firmes do interflúvio Tapajós-Madeira. A foz do Arapiuns se dá nas proximidades da embocadura do Tapajós com o rio Amazonas. A confluência entre o Arapiuns e o Tapajós forma uma ampla área hídrica, com dimensões oceânicas, conhecida como baía de Vila Franca, em referência à antiga missão. À altura do encontro das águas, a calha do rio Amazonas se desdobra em um grande arquipélago, o Lago Grande do Curuaí, formado por inúmeros bancos, ilhas e canais, que estendem consideravelmente o já gigantesco leito do rio Amazonas. Toda a bacia do rio Arapiuns se circunscreve ao território oficial do município de Santarém, principal centro urbano do centro oeste do Pará, localizado à meia distância, entre Manaus, à montante e Belém, à jusante do rio Amazonas. A cidade de Santarém, construída sobre os escombros da antiga aldeia Tapajó, entre a margem direita do Tapajós e margem esquerda do rio Amazonas, situa-se no lado oposto à foz do rio Arapiuns, onde, por sua vez, se encontra a já mencionada, Vila Franca, antiga aldeia Arapium.

Embora este seja um rio de grande porte, pouco se produziu em antropologia a respeito de seus habitantes. Por décadas os escritos e mapas produzidos por Curt Nimuendajú, que percorreu seu leito nos anos 1920 e produziu um histórico do processo de extinção das populações pré-colombianas ali existentes, constituíram a principal referência específica a seu respeito. A partir dos idos de sua passagem, a zona de confluência entre os rios Arapiuns, Tapajós e Amazonas passou a

definitivamente figurar como parte da extensa "área cultural cabocla" formada ao longo do vale e suas adjacências. Por volta dos anos 1970, estas populações ribeirinhas se envolveram no generalizado processo de formação de comunidades e associações políticas oficiais, formalizadas perante o estado e outras agências como as igrejas e os sindicatos).

Nas últimas duas décadas, assim alhures, a zona de abrangência desta bacia têm sido convertida em um extenso mosaico, que justapõe e sobrepõe, de modo complexo, diferentes figuras jurídicas para regularização territorial, geridas sob a égide de diferentes órgãos do Estado. Como detalharemos, na margem direita da bacia do Arapiuns foi criada em 1998 a Reserva Extrativista Tapajós Arapiuns (677 mil hec.), gerida no âmbito do ICMBIO, em parceria com a Federação TAPAJOARA, fundada no mesmo contexto. Na península que divide a calha norte do Arapiuns e a calha sul do Lago Grande do Curuaí/Amazonas, onde se encontra a Gleba Lago Grande do Curuaí (250 mil hec), o INCRA decretou a criação, em 2005, de um Projeto de Assentamento Agroextrativista (PAE) destinado às "populações tradicionais" que a habitam, gerido em parceria com a Federação Agroextrativista da Gleba Lago Grande do Curuaí (FEAGLE) fundada no mesmo ano. No interflúvio entre Maró e o Aruaá, formadores do Arapiuns, o governo do Estado do Pará tem desenvolvido diversos projetos empresariais de extração madeireira, que contam a mão-de-obra dos trabalhadores rurais das comunidades do entorno. Concomitantemente ao processo de institucionalização destas figuras, diversos segmentos populacionais reunidos em torno do Grupo de Consciência Indígena (CGI) e do Conselho Indígena Tapajós Arapiuns (CITA) passaram a reivindicar formalmente à FUNAI demarcação de diversas Terras Indígenas. No conjunto, assinam ao menos doze diferentes etnônimos: Munduruku, Apiaká, Borari, Maytapu, Cara Preta, Tupinambá, Cumaruara, Arapium, Jaraqui, Tapajó, Tupaiu e Arara Vermelha (VAZ, 2010).

1. ÁREA ETNOGRÁFICA: SOBREPOSIÇÃO TI COBRA GRANDE/PAE LAGO GRANDE E SUAS ADJACÊNCIAS

Para construir esta etnografia, concentro-me (mas não me restrinjo) sobre a zona da sobreposição fundiária, não plenamente formalizada, entre uma fração ($\pm 3\%$) da Gleba Lago Grande do Curuaí (± 250.000 hec.) e a TI Cobra Grande (± 8.9 hec), formalmente reivindicada pelos povos auto-identificados Arapium, Tapajó e Jaraqui desde 2003. A zona em questão abrange uma população aproximada de 648 pessoas (2008), distribuídas em 124 casas. Além do GCI e CITA os segmentos que “fazem parte para os indígenas” (aprofundaremos esta noção no CAPÍTULO 3) se encontram reunidos em torno do Conselho Indígena da Terra Cobra Grande (COINTECOG) fundado em 2005. Por contraste, os comunitários vinculados à Federação Agroextrativista e ao plano de implantação do PAE, entendem que “fazem parte para os Brancos”. A maior parte da área em questão se encontra às margens do rio Arapiuns, pelas adjacências dos lagos Arara, Caruci, da Praia, Camuci, Sarará e Arimum, onde se encontram as comunidades/aldeias, Caruci, Lago da Praia, Santa Luzia, Arimum e Garimpo/N.S de Fátima. Uma pequena parte da área sobreposta se estende ao norte em direção à vila de Ajamuri, situada às margens do lago homônimo Ajamuri, que conflui para o rio Amazonas (Lago Grande do Curuaí).

Mapa 3. Comundiades e Segmentações Étnicas

A comunidade/aldeia de Lago da Praia foi fundada em meados dos anos 1970. Abrange aproximadamente 26 casas e 140 habitantes. O espaço comunitário se encontra na margem leste do lago da Praia e as casas se distribuem entre a ponta do Toronó e o lago Camuci. Os segmentos residenciais que a compõem “fazem parte para” o povo Jaraqui. A comunidade de Santa Luzia, cujos habitantes “pertencem aos Brancos”, foi fundada em 2003 a partir de um processo interno de cisão ocorrido em Lago da Praia. Seu espaço comunitário foi formado ao fundo do lago da Praia e envolve habitações dispersas pelas margens dos lagos Camuci e Sarará. O conjunto destas áreas abrange cerca de 25 casas e 124 habitantes. A comunidade/aldeia do Caruci (ou Karucy/Karusi) foi fundada em meados dos anos 1980 a partir de um processo de cisão interna entre os segmentos residenciais que formaram a comunidade de Lago da Praia na década anterior. O processo envolveu também parentelas que já habitavam as margens destes lagos e participavam de outras comunidades adjacentes, como Araci e Urucureá. Abrange aproximadamente 33 casas e 150 habitantes, sendo que a maior parte “pertence ao povo Arapium”, ao passo em que uma parcela “se assina como Branco”.

A comunidade/aldeia de Arimum foi formada em meados dos anos 1970, segmentando-se a partir da Vila Brasil (à montante), fundada em meados de 1950 às margens do lago Axicará. Abrange cerca de 32 casas e 139 habitantes, divididos entre um segmento que “pertence aos Arapium” e outro que “pertence aos Brancos”. As áreas de Arimum que compõem a TI abrangem aproximadamente 22 casas. As demais encontram-se na região do São Geraldo, situada às margens do lago Azul, entre os lagos de Arimum e Vila Brasil. A comunidade/aldeia do Garimpo ou N.S. de Fátima, por sua vez, foi fundada em fins dos anos 1980, em um processo decorrente do crescimento de um aglomerado de casas formado na região de centro de mata entre o lago Arimum (braço Sepetú) e o lago Ajamuri (Lago Grande do Curuai). Além destas zonas de centro, a envolve também segmentos residenciais que habitam sítios localizados às margens destes dois lago. O conjunto destas ocupações abrange cerca de 17 casas e 74 habitantes, que “fazem parte para o povo Tapajó”. Alguns entre eles, que habitam as margens do lago Ajamuri, reivindicam fazer “parte para o povo Curuai”.

Mapa 4: Gleba Lago Grande do Curuai (2007). Fonte: PSA.

2. INTRODUÇÃO ETNOGRÁFICA

As formas de organização espacial destas populações são fundamentalmente orientadas pelos corpos hídricos (CAP. 4). O “paranazão” (ou “rio grande”) é dividido entre as zonas de “centro” (ou “peral”) e de “beira”, que, por sua vez, são associadas a diversas formações geológicas (praias, lajeiros, pedrais, enseadas, pontas, coroas). Os lagos contíguos ao rio grande estão distribuídos entre a boca (fz) e as cabeceiras. As zonas de igapó abrangem o conjunto das regiões planas submetidas à alagação sazonal. Na estação de cheias, formam-se lagos de igapó que têm importância estratégica para as atividades de pesca e caça. Os igarapés são os pequenos cursos d’água que correm a partir das nascentes. As paisagens permanentemente alagadas no entorno das nascentes são comumente chamadas de “chavascais”. Em todas as áreas alagáveis são plantadas diversas espécies vegetais. As terras firmes abrangem as áreas não suscetíveis à inundação sazonal. Atualmente, as “matas bravas” correspondem a pequenas ilhas em meio a grandes faixas de capoeiras (florestas antropogênicas decorrentes da agricultura de coivara).

A maioria das residências se encontra dispersa às margens dos lagos permanentes e igarapés que desaguam no rio Arapiuns e são complementadas por aquilo que chamam de “centros” ou “colônias” (CAP. 3 E 5). As comunidades são formadas por aglomerados dispersos de casas, construídas em torno de um casal fundador, cujos moradores se relacionam entre si por nexos de consangüinidade, afinidade e compadrio (CAP. 5 E 6). Estes aglomerados são formados por grupos de cognatos multilaterais que entrecruzam, de modo ideal, as mais tradicionais e numericamente dominantes famílias do Arapiuns e suas adjacências (notadamente os rios Tapajós e Amazonas). Sua reprodução no tempo é correlata ao redobramento de alianças matrimoniais entre grupos de germanos, ou outros tipos de parentes (CAP. 5). Além dos circuitos internos à bacia, incorporam também as áreas mais afastadas, como as grandes cidades, que frequentam pelas mais variadas razões: trabalhos e estudos; encontros e festas; namoros e casamentos; reuniões políticas e atividades

burocráticas; consultas a médicos e pajés; venda de peixes, farinhas e artesanatos, entre outras.

Cumprе destacar o valor das categorias nativas de “parentes verdadeiros” e “parentes *-rana*” para a compreensão da composição de seus arranjos residenciais (CAP.6). A categoria nativa “parente *-rana*”, que em uma tradução livre do Tupi significaria falso parente, denota tanto parentes afastados quanto pessoas aparentadas por adoção. Embora se possa objetar que este é um mero resíduo linguístico, é possível dizer que o uso desta terminologia revela princípios irredutíveis de seus modos de pensar e produzir relações de parentesco. O valor do convívio cotidiano entre “chegados”, entretecidos por relações de reciprocidade, é marcado por expressões como “avizinhar”, “trocar putáuas” (pedaços de caça) ou “ser parceiro de puxirum” (mutirão), que consistem em festins coletivos de trabalho, regados a fermentados de mandioca (caxará e tarubá). Estes segmentos residenciais, argumento, constituem as principais unidades de ativação das relações políticas intercomunitárias. Neste sentido, os vizinhos de um segmento residencial de referência, que se encontram em posição de parceiros, constituem o “nó duro” de seu corpo de aliados políticos supralocais. Estas considerações são relevantes para se compreender os constantes processos de fissão e fusão que dão origem a novos segmentos residenciais e comunidades, que remetem às disputas entre aqueles que fazem “parte para os índios e os brancos”.

Em linhas gerais, estas populações praticam a tradicional economia mista ribeirinha, que integra a agricultura, a pesca, a caça e o extrativismo vegetal, associados à criação em pequena escala de animais domésticos (CAP. 4). Seus roçados são feitos com técnicas de coivara (corte e queima), cuja posse está ligada às famílias nucleares ou a arranjos múltiplos de parentes próximos. O trabalho tradicional nos roçados é feito na forma de puxiruns e complementado por pagamentos em diárias. Dispor de uma rede ativa de parceiros próximos permite também que os coletivos organizem puxiruns para diversas outras atividades. Entre eles, a categoria “planta” designa o conjunto das espécies plantadas e cultivadas pelas mãos humanas. Não

apenas os roçados, mas todos os ambientes que abrangem seus sítios habitacionais estão associados ao cultivo de espécies vegetais (matas, igapós, campos). Estas práticas de plantio e cultivo de espécies vegetais produzem um expressivo enriquecimento das paisagens habitadas e envolvem um complexo corpo de saberes transmitido ao longo de gerações.

A pesca compõe, junto aos derivados da mandioca, a base de sua alimentação cotidiana. Os tempos de cheia do rio (janeiro a agosto) são associados à carestia, ao passo em que as secas (setembro a dezembro) remetem à fartura (CAP. 4). Os lagos (perenes e sazonais) são os locais mais corriqueiros de pesca. A pesca nestes ambientes está associada à proximidade em relação aos sítios habitacionais. Ao descreverem suas técnicas pesqueiras, enfatizam as diferenças entre as técnicas “de agora” e as técnicas utilizadas “de primeiro”. Estas populações caçam para o consumo alimentar as mais diversas espécies animais (mamíferos, pássaros, quelônios e jacarés). Estas atividades são realizadas nos entrecruzamentos entre as “picadas” (caminhos abertos pela ação humana) e as “veredas” (caminhos feitos pelos bichos de terra). Demandam refinado conhecimento sobre as especificidades dos diferentes “bichos da mata” e estão relacionadas ao plantio de espécies frutíferas com o objetivo de atrair os animais para as proximidades de seus sítios habitacionais. A prática envolve a alternância de técnicas associadas ao que chamam de “espera” e “varrida”. A espera envolve a construção de um “mutá” (ponto de espera) nas adjacências das moradas ou dos bebedouros e fruteiras visitadas pelos animais. As varridas consistem em caminhadas pelas “veredas”, ou pelos caminhos feitos pelos “bichos de caça”. Entre coresidentes e aliados supralocais, eventuais desequilíbrios nas trocas de “putáuas” (pedaços de carne de caça e peixes) podem levar a que relações de aliança se convertam em hostilidade, que se expressa por meio de fofocas e de acusações de feitiçaria. A inabilidade de atingir sucesso na caça (ou na pesca) por um período continuado de tempo é associada ao conceito nativo de “panema”, amplamente disseminado pela Amazônia indígena/cabocla (CAP. 7). Neste registro, o azar do caçador/pescador é geralmente associado a algum ato de desrespeito com relação às

regras estabelecidas pelas “mães” ou “donos” das espécies e das paisagens onde habitam (CAP. 7). O expressivo declínio na quantidade de animais de caça ao longo das últimas décadas, ressaltado por eles, é associado a fatores como a ampliação dos desmatamentos e pastagens, ou à intensificação das caçadas com finalidades comerciais, auxiliadas por cachorros treinados. Os esforços de criação de gado são dificultados por razões ambientais, sociopolíticas e cosmológicas, que levam a que as famílias tendam a se restringir a algumas poucas cabeças criadas em pequenas áreas cercadas próximas de suas casas (“quadras”) ou em algumas das antigas pastagens abertas desde os “tempos dos coronéis” (CAP. 4). Atualmente, contudo, grande parte das cabeceiras dos lagos está cercada por projetos pastoris e ramais de extração madeireira. A renda formal e continuada proporcionada pelo acesso a aposentadorias rurais especiais, benefícios sociais do governo (Bolsa Família) e serviços assalariados (caso dos professores e agentes de saúde) lhes permite a compra de produtos complementares às atividades tradicionais, bem como a contratação de pequenos serviços no interior das próprias aldeias (CAP. 4). Via de regra, os netos prestam serviços remunerados aos seus avós assalariados, o que acaba por valorizar sua posição de respeito diante destes jovens e crianças. A renda complementar amplia a possibilidade de que os idosos contribuam ativamente na formação escolar de seus netos e filhos de criação. A ampliação do número de pessoas com renda formal e continuada no interior das aldeias permite que muitos jovens possam obter ganhos monetários com empreitas, diárias ou vendas de produtos sem se afastar de casa temporariamente. Esta possibilidade contrabalança a tendência em buscar ganhos fora, em atividades diversas. Contudo, a migração ou circulação pelas cidades e outros pontos de trabalho (“muvucas”) não se dá unicamente por conta de constrangimentos de ordem econômica, mas também pelo interesse em sair, ver, conhecer e aprender as coisas que passam “fora do Arapiuns”. A permanência continuada em locais distantes não implica ruptura ou quebra das relações de parentesco e cooperação (CAP. 3, 4, 5).

Os diversos ambientes que compõem seus sítios habitacionais são repletos de plantas e outros trabalhos realizados ao longo de gerações que constituem o

testemunho da antiguidade e da continuidade da ocupação sobre estas áreas (CAP. 4). Para além de contar a história de suas trajetórias no tempo, suas paisagens são povoadas de diversos seres encantados dotados de consciência e capacidade de ação. A terra habitada pelos humanos constitui apenas um destes domínios. Para eles, abaixo do patamar humanamente habitado existe uma “cidade encantada”, habitada por diversos tipos de encantados. Estes seres “que pertencem ao fundo” vestem diversas capas corporais para circular em terra. Em sua perspectiva, os viventes na terra não são nada além de inquilinos das “mães” ou “donos” de tudo o que há (CAP. 7). Os pajés (sacacas e curadores) ocupam um lugar privilegiado na mediação das relações entre os seres do fundo e da terra. Se por um lado são capazes de viajar para o encante, por outro eles permitem que os encantados do fundo tomem seus corpos como capa para realizar, por meio deles, a cura xamânica dos doentes (CAP. 2 E 7). Além dos encantados do fundo, suas paisagens são povoadas também por bichos de terra, gerados de transformações corporais, como os juruparis (bichos canibais) e as visagens (espectros de mortos) (CAP. 2, 6 E 7). As narrativas sobre estas visagens evocam relatos sobre eventos trágicos ocorridos no passado, tal como a Cabanagem (1835-1840) ou a epidemia de paludismo (malária) ocorrida em meados de 1920 (CAP. 2). Vale ressaltar que estas concepções não existem à parte dos processos de incorporação do catolicismo e outros cultos religiosos (CAP. 7).

3. PERCURSOS DE CAMPO E DELINEAMENTO DO PROBLEMA ETNOGRAFICO

3.1. Incursões 2006-2010

Em 2006, pisei pela primeira vez em solo amazônico. Esta incursão se deu no contexto de minhas pesquisas de mestrado (MAHALEM DE LIMA, 2008) em que, a partir do estudo de fontes primárias disponíveis em arquivos, abordei as inserções populações indígenas (e outras populações à época classificadas como “homens de cor” em oposições aos “brancos”) nas revoluções e guerras da cabanagem, ocorridas ao longo de todo o vale do rio Amazonas e suas adjacências, em meados dos anos 1830. Naquele contexto, desenvolvi levantamentos nos arquivos de Belém, notadamente no Arquivo Público do Estado do Pará (APEP), intercalados por incursões a algumas das áreas sobre as quais acumulava informações primárias exógenas. O objetivo era tentar colher narrativas orais entre descendentes de populações “tapuias e misturadas” (potenciais descendentes daqueles que se envolveram naqueles conflitos), e testar possíveis entradas para uma futura pesquisa de campo. Fiz uma breve incursão ao baixo Tapajós (coisa de 20 dias). Passei por Santarém, Alter do Chão, subi um trecho da BR-163 e parei por alguns dias nas comunidade de Maguari e Jamaragua, situadas no perímetro da Floresta Nacional (FLONA) do Tapajós.

Conheci o rio Arapiuns e as populações que habitam a zona da sobreposição TI Cobra Grande/PAE Lago Grande entre julho e agosto de 2008. Naquele contexto, atuei como coordenador do grupo técnico enviado pela FUNAI identificação e delimitação deste território¹. A formalização da demanda pela demarcação da TI

¹ Foram formadas 5 Grupos Técnicos pelo PPTAL (Funai/Pnud) para desenvolver estudos em diversos pontos da região do Baixo Tapajós e Arapiuns. O Grupo Técnico (GT) em específico foi constituído pela Portaria nº 774 de 4 de julho de 2008 (DOU). Não só minhas pesquisas documentais, como meus trabalhos de pesquisa sobre processos deste tipo no âmbito do então Núcleo de História Indígena e do Indigenismo (NHII-USP), onde podia contar com a interlocução de professores e colegas mais experientes, me levaram a ser integrado como coordenador de uma das cinco equipes organizados pelo órgão indigenista oficial que enviadas a diferentes pontos do Arapiuns e baixo Tapajós em 2008. Acresce a isto um contexto em que havia uma ampla demanda por estudos deste tipo, que

Cobra Grande, por parte das comunidades Caruci, Lago da Praia, Arimum e Garimpo se deu durante a passagem da segunda equipe técnica enviada pela FUNAI à região do Baixo Tapajós e Arapiuns (ALMEIDA, 2001; SOARES CAÑEDO, 2003), a partir das demandas encaminhadas ao órgão pelo CITA e GCI. Naquele contexto, parece ter havido um curto período de certo consenso em torno da demanda, que rapidamente se diluiu em meio a questões de ordens diversas, entre as quais a falta de interlocução com os órgãos de Estado e as informações desencontradas que deram vazão a jogos de boatos. O momento coincide tanto com a agilização do processo de criação do Projeto Agroextrativista da Gleba Lago Grande por parte do INCRA, como com a formação da comunidade de Santa Luzia, em decorrência de uma cisão ocorrida no interior da comunidade de Lago da Praia. Embora sejam processos concomitantes, esta divisão comunitária remonta a divergências que se encontravam em curso ao longo de décadas de convívio próximo. Tendo em vista a adesão de Lago da Praia à demanda pela demarcação da TI, os segmentos que formaram Santa Luzia adotaram, de pronto, uma postura de recusa em relação à proposta, em meio à qual formalizaram seu apoio à criação do PAE e da FEAGLE e seu auto-reconhecimento, no registro formal, como Brancos.

Em meio a quatro comunidades que haviam passado à posição de aldeias indígenas e que demandavam a demarcação da Terra Indígena, passaram a aprofundar suas alianças políticas junto às comunidades e vilas situadas às margens do Lago Grande, afirmando que Santa Luzia era, não uma comunidade, mas uma colônia de produção vinculada à vizinha Vila Socorro. De modo concomitante, os segmentos vinculados a esta articulação intercomunitária passaram a realizar uma ampla campanha para convencer seus parentes, aparentados e parceiros, que habitavam estas aldeias, a retirarem seu apoio à proposta de demarcação da TI. Em Arimum, o processo de adesão à demarcação da TI em meados de 2003 contou com a oposição aberta de um segmento residencial, ligado por relações de parentesco próximo àqueles

sobrecarregou os antropólogos mais experientes ligados à ABA e à FUNAI, ao mesmo tempo em que poucos, entre estes, se dispunham a se concentrar em trabalhos deste tipo, levando a que pesquisadores com mestrado, menos experientes, assumissem estas funções.

que fundaram Santa Luzia. Aos poucos, a articulação entre Santa Luzia e as vilas/comunidades do entorno conseguiu trazer ao seu lado seus aliados próximos, levando a que apenas aqueles mais próximos da comunidade do Garimpo mantivessem a adesão à demanda. Neste contexto, os segmentos que habitam o São Geraldo, região de fronteira entre Arimum e Vila Brasil, passaram a estabelecer, nesta área, as bases para a fundação de uma nova comunidade, fundando um time de futebol e uma associação comunitária com sede naquele espaço. Em Caruci, por sua vez, um segmento residencial passou a afirmar que “fazia parte para” Santa Luzia, enquanto outros dois passaram a se vincular às comunidades vizinhas de Araci e Nova Sociedade do Urucureá.

Na vila de Ajamuri, situada na região do Lago Grande, ao menos dois segmentos residenciais, ligados ao movimento indígena, passaram a realizar uma campanha junto aos comunitários desta vila, para que esta área fosse incorporada à proposta de demarcação. O processo, no entanto, acabou por gerar a intensificação de uma ampla campanha contra o movimento indígena em toda a região do Lago Grande. Estas tensões, que se aqueceram em meados de 2006, levaram a que os Tapajó e demais povos ligados ao COINTECOG protocolassem junto ao MPF², suas primeiras denúncias contra o preconceito, o desmatamento e a expropriação fundiária, acompanhados de pedidos de urgência com relação à efetivação da demarcação da TI. Neste contexto, um destes segmentos residenciais, mesmo que vinculado ao movimento indígena, passou a acatar o posicionamento contrário à demarcação adotado por seus parentes próximos que habitam a vila de Ajamuri, enquanto outro, ligado por alianças político-matrimoniais à comunidade do Garimpo, manteve-se em defesa da demarcação.

² 2006. Procedimento Administrativo no. 1.23.002.000245/2006-61. *Autuação*: 15/02/2005. *Autor interessado*: Conselho Indígena da Terra Cobra Grande. *Assunto*: Analisar problemas ocorridos na comunidade de Ajamuri – Lago Grande da Franca. Procurador Felipe Fritz Braga.

Em meados de 2007, os comunitários de Santa Luzia fecharam aos indígenas a estrada de acesso à rodovia PA-257 (Translago)³ e construíram um porto privado que passou a taxar o trânsito de pessoas e mercadorias entre Juruti e Santarém. Este processo foi potencializado por acordos com donos de fazendas que se expandem nas adjacências desta rodovia, e também com proprietários de olarias existentes em Vila Socorro, da qual afirmavam ser uma colônia. A partir de então, alguns segmentos residenciais das demais comunidades passaram a reafirmar acordos de capatazia, venda e arrendamento junto a proprietários do Lago Grande e de Santarém, estimulando a potencialização destas atividades, até mesmo à revelia de seus próprios interesses. Estes processos levaram a que os indígenas, organizados em torno do COINTECOG, protocolassem diversas denúncias junto ao MPF⁴. Também em meados de 2007, a partir de denúncias feitas pelos agroextrativistas, o IBAMA apreendeu as malhadeiras dos pescadores indígenas de Lago da Praia e Arimum sob a alegação de que estes estariam realizando pesca de cerco predatória. Estas apreensões criaram as bases para que pudessem questionar os discursos de que os indígenas estariam comprometidos com a preservação ambiental, enquanto eles, os brancos, estariam comprometidos com a destruição, acompanhadas de novo protocolo junto ao MPF⁵.

Entre julho e agosto de 2008, este clima de tensão se aqueceu ainda mais por conta da presença do Grupo Técnico enviado pela FUNAI para conduzir os estudos de identificação e delimitação da Terra Indígena Cobra Grande (no qual atuei como coordenador). A realização destes estudos foi acompanhada de uma série de manifestações nas quais os segmentos ligados à FEAGLE e ao PAE demonstravam que não aceitavam “ser consideradas como indígenas” e se colocavam abertamente “em

³ Vicinal não-asfaltada que liga os municípios de Santarém (PA) e Juruti (AM), construída em fins dos anos 1980 pelos Estado do Pará e Amazonas. É conhecida como Translago, por cortar as terras entre o Arapiuns e o Lago Grande do Curuaí.

⁴ 2006. Procedimento Administrativo no. 1.23.002.000245/2006-61. *Autuação*: 15/02/2005. *Autor interessado*: Conselho Indígena da Terra Cobra Grande. *Assunto*: Analisar problemas ocorridos na comunidade de Ajamuri – Lago Grande da Franca. Procurador Felipe Fritz Braga.

⁵ 2007. Procedimento Administrativo 1.23.002.000292/2007-95 (18/05/2007): acompanha “Ação Fiscalizatória da Coordenação de Controle Ambiental (IBAMA), datado de 27 de abril”, qual “comunitários das aldeias, que se apresentaram como indígenas, teriam sido encontrados praticando pesca de círculo, de modo legalmente proibido, uma vez que não permitia a fuga dos peixes.

conflito com a equipe de antropólogos da FUNAI”⁶. Em alguns casos, realizaram ameaças diretas à equipe e nos impediram de circular em áreas que reivindicavam como parte do assentamento. Em outros, procuravam se afastar de suas casas durante os trabalhos (ou não saíam do interior delas) durante nossa presença, deixando o diálogo para a fala de lideranças comunitárias, delegados sindicais ou catequistas.

No interior das comunidades/aldeias em que desenvolvíamos os trabalhos, algumas das falas controladas de contrariedade traziam argumentos um tanto ambivalentes e complexos de serem enquadrados em categorias estanques de classificação. Foi, por exemplo (entre outros análogos), a caso paradigmático dos diálogos com duas irmãs idosas pertencentes a uma extensa parentela cujas casas se distribuíam entre o espaço comunitário de Arimum e a região do São Geraldo, que naquele contexto, ocupavam a posição de porta vozes dos moradores revoltados com as demandas por reconhecimento indígena. Elas destacaram que eram “descendentes de indígenas” e que sabiam que “viviam na cultura do índio”, construindo suas vidas fazendo puxiruns (mutirões) de roçado de mandioca regados a tarubá e caxará (fermentados alcóolicos de mandioca). Contaram que “se assinaram como indígenas” em uma lista de nomes dada à Funai em 2003 e que, naquele tempo, haviam se esforçado para garantir a união de todos em torno do propósito de “defender a terra”. Na ocasião, elogiaram bastante o então primeiro cacique eleito naquela época, descrito como um dedicado catequista, que havia realizado diversos esforços para garantir a união da comunidade. Este, contudo, não era o caso de seu sucessor (o então cacique que nos recebia naquela ocasião), afeito ao que chamavam de “arrumações” para só se aproveitar da situação. Acusavam-no de querer levar vantagem em acordos com políticos, de estar envolvido em atividades predatórias, como a venda de madeira para as olarias e a pesca de cerco. Reiteraram que, por conta

⁶ Estes foram os termos utilizados em uma reportagem da Rádio Rural de Santarém publicada em 29 de julho de 2008 em seu sítio eletrônico. O decorrer das semanas de campo foi permeado, não propriamente por ataques, mas algumas por demonstrações ambivalentes e performáticas de força. Coisas como encontros inesperados na mata (“tocaías”) feitas por grupos de homens com terçados à espera de explicações; notícias de que havia senhoras batendo seus terçados na pedra dizendo que era assim que receberiam o GT; um jovem bêbado fazendo ameaças em fúria; ou um outro que se mantinha rezando sobre sua espingarda atrás dos fundos da cozinha enquanto em seu interior integrantes da equipe conversavam com seus pais.

dos “desmandos” decidiram deixar de pertencer à “parte dos indígenas”. Acrescentaram que, para além disso, haviam pensado melhor sobre a situação e que para elas (e os seus) os índios eram, na verdade, os “bravos, que falam feio, comem cru, andam com o nariz furado com pena”. Deste modo, haviam se convencido de que não podiam “se assinar” daquela maneira, assim “do meio dia para tarde”, depois de toda uma vida “se entendendo e se fazendo como brancos”. Contaram que havia pesado em sua decisão o fato de que sonhavam em morar em casas de alvenaria, em fazer daquele espaço comunitário cheio de casas mal dispostas, um centro bem arruado e ordenado, com uma igreja, uma boa escola com o “ensino de branco” e uma associação comunitária unida, conduzida por um presidente e não por um cacique.

Ponderavam, entretanto, que embora elas “se assinassem nos documentos como brancos” sabiam que não eram como aqueles das cidades. Ao questioná-las a respeito, disseram que não tinham problemas em serem chamadas por “tratos” como os de tapuio ou de caboclo, que associavam a termos como o “manso”, o “cristão” ou o “civilizado” daquelas beiradas, coisas que para elas muito mais equivaliam à posição do branco, do que a do índio. Neste ínterim, acrescentaram, inclusive, que sua falecida mãe era conhecida por ali entre eles mais por seus dois “nomes de agrado” (ou apelidos) – Tapuia e Paca – do que por seus “nomes de carteira” (CAP. 6). Contudo, não faria sentido para elas, naquele contexto, dizer que o nome Tapuia, dado por “agrado” à sua mãe, equivalia a algo como a posição de sujeito do índio, pois que sua pele, em comparação à de seu pai e de outros moradores, era branca como a de uma paca despelada, e que justamente por isso havia recebido de maneira jocosa (e apenas para o trato entre eles e não para o meu caso) o nome deste “bicho de caça”. Acrescentaram também, que ainda naqueles tempos, todos comumente se referiam a elas e à sua “parentagem” ora como a família da Tapuia ou a Tapuiagem, ora como a turma de Paca ou Pacazada. Por um lado, não queriam se ver enganadas a terem de “voltar para trás” tendo que “viver como bravos que não se endentem de nada”. Por outro, diziam que seus contrários só estavam entrando na “arrumação” para obterem vantagens e acessos a benefícios especiais. Por todas estas razões, retiraram o nome

da lista dos indígenas (dada em 2003), e se transferiram, dois anos depois, para a lista dos defensores da conversão da Gleba do Lago Grande do Curuaí em Projeto Agroextrativista (PAE).

Os indígenas, por seu lado, não deixaram de confirmar que o então cacique, bem pouco respeitado mesmo entre eles, havia de fato comedido alguns desmandos, mas que não era o único e muito menos o principal a fazê-lo, pois que eram eles (inclusive seus contrários) que estavam sendo quase jogados à água por conta da expansão de fazendas e loteamentos nas imediações da estrada vicinal não asfaltada que corta península entre o rio Arapiuns e o Lago Grande do Curuaí/Amazonas (PA-257, Translago). A maioria entre os indígenas reclamava também do segundo cacique, que diziam ser falso e interesseiro e que ficava passando de um lado a outro da disputa conforme as conveniências do momento. Este, por sua vez, reclamava das duas partes e dizia que pretendia formar sua própria aldeia no entorno da casa onde morava sozinho com a esposa, convocando de volta ao sítio o conjunto de seus filhos/as, genros, noras e netos que se encontravam todos espalhados, permitindo-lhe formar uma verdadeira aldeia com mais de quarenta pessoas. De sua parte, o antigo cacique (elogiado pelas duas senhoras) havia se transferido à aldeia vizinha após ter sido acometido por uma doença que classificou como “judiaria” que alguém dali havia mandado sobre ele, direcionando as suspeitas da agressão sobre os “brancos”, pertencentes à facção ligada à Federação Agroextrativista.

A despeito das acusações que corriam de parte a parte entre os próprios indígenas ligados ao COINTECOG, estes acusavam seus contrários de “não se entenderem das coisas”, de terem sido enganados pelo “projeto das casas de alvenaria” e pela ilusão de quererem ser “brancos”; uma postura, diziam, que havia por muito tempo iludido a eles próprios, que naquele momento encontravam-se “desenganados”. Alguns faziam reiteradas acusações contra a Tapuiazada e outras famílias com as quais estes mantinham relações de aliança, dizendo que faziam as acusações para justamente ocultar os acordos que alguns entre eles mantinham para a venda de madeira e o arrendamento do solo para a criação de gado, contribuindo à

expansão destas fazendas sobre seus sítios habitacionais. Outros mais exaltados e revoltados, diziam que eles haviam se decidido por serem brancos, e que, portanto, não poderiam ficar na terra indígena, pois que ali só poderia ficar quem “se reconhecesse e se assinasse como indígena”. Alguns entre os mais radicais não aceitavam qualquer ponderação a respeito, como se fazê-lo fosse negar a eles sua identidade indígena e a legitimidade de sua luta para fazerem-se seguros em uma “terra liberta”. Diziam-se rodeados por “bravos”, alguns dos quais, perigosos bebedores de sangue e feiticeiros, algo que seus contrários também não deixavam de afirmar.

Contudo, embora estes estudos de campo tenham sido permeados por tensões e jogos de acusações, a experiência do trabalho ficou longe de se resumir a situações ou interações comunicativas deste tipo. Afinal, pude desenvolver diálogos não só com os indígenas como muitos dos pertencentes à facção contrária. Além disso, a maioria daqueles que haviam reivindicado a presença dos técnicos desde 2003, já haviam feito inúmeros preparativos, roteiros e articulações políticas para criar as melhores condições para a equipe desenvolver suas pesquisas casa a casa, nos espaços comunitários ou circulando pelas trilhas terrestres e aquáticas. Com todo o cuidado e apreensão, solicitavam que não saíssemos dali sem objetivar ao Estado suas demandas, pois que o outro lado já estava representado pela aprovação do Projeto Agroextrativista por parte do INCRA, realizada posteriormente à sua demanda pela demarcação em 2005.

Naquele contexto etnográfico, pouco conhecido pela FUNAI (que dispunha apenas de parcas informações preliminares produzidas em 2003), organismos diversos e pesquisadores, procurei (junto à equipe) “seguir os nativos”, tentando reunir o máximo de informações em história, parentesco, economia, territorialidade, cosmologia e ambiente, narrados aos montes pelos mais diversos entre meus interlocutores. No andamento, procurava detalhar ao máximo os temas e problemas em torno desta divisão entre “índios e brancos”, que envolvia estas populações ribeirinhas conectadas entre si por relações de parentesco e aparentamento, e que, conforme os levantamentos, partilhavam um fundo histórico e cultural comum, ligado

à vida às margens do rio Arapiuns e suas adjacências. Em meio à complexidade das disputas e conforme os elementos que se apresentavam, procurei cumprir ali o trabalho de caracterizar os fundamentos apresentados pelos próprios indígenas, para que seus pontos de vista e suas fundamentações fossem transmitidas ao registro oficial (conforme os termos das portarias e decretos do ministério da justiça⁷). Deste modo, o trabalho ali desenvolvido poderia cumprir sua tarefa de subsidiar os indígenas e o Estado a que pudessem encaminhar estas questões de modo dialogado no âmbito do Estado de Direito.

No contexto destes trabalhos de campo, estas tensões se acirraram em torno escola municipal de alvenaria em Arimum construída em Arimum em meados de 2007, primeira na história das comunidades que compõem esta área. Os segmentos indígenas reivindicavam que a escola fosse incorporada aos programas de ensino escolar indígena, que passaram a ser implantados na região durante este período. A facção contrária, por sua vez, defendia que a escola mantivesse exclusivamente o ensino sobre os “saberes dos brancos”. Em meio à divisão, a facção vinculada à FEAGLE assumiu o controle das chaves da escola e barrou a implantação dos programas escolares indígenas. Em meados de setembro de 2008, após da saída de campo do GT, os Arapium daquela localidade decidiram construir, ao lado da escola controlada pela facção antagônica, uma maloca circular, feita por eles próprios com madeira e palha, para servir-lhes de sede de uma escola indígena. O fato, permeado por agressões, tensões e ameaças de morte, levou a que os representantes do COINTECOG procurassem novamente o apoio do MPF⁸, até que o espaço foi convertido em um anexo escolar indígena pela prefeitura de Santarém.

Entre os indígenas (e seus contrários), durante as pesquisas de campo, bem como, posteriormente, junto representantes da FUNAI, MPF, INCRA e outras agências

⁷ Notadamente, o Decreto nº 1.775/1996, que regula as etapas do processo de identificação e delimitação de terras indígenas e a Portaria MJ nº 14, de 9 de janeiro de 1996, que define as normas de elaboração do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação. A confecção dos estudos de identificação e delimitação conduzidos por grupo técnico multidisciplinar pauta-se também pelas determinações constantes na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), promulgada pelo Brasil por meio do Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004.

⁸ PMPF. PA no. 000330/2008. 04/11/2008.

envolvidas não deixei, contudo, de apresentar minhas ponderações em torno das especificidades dos modos como as facções ali em disputa passaram a acionar, naquele contexto, a oposição entre “índios e brancos” para dar sentido e movimento às suas relações internas de aproximação e distanciamento. Entre interlocutores diversos, procurava argumentar em defesa da necessidade de que fossem ativados (ou criados) mecanismos que pudessem favorecer o diálogo e a construção partilhada, entre antropólogos, nativos, órgãos do Estado e outras agências, de uma nova situação de mútuo entendimento possível entre aquelas facções políticas intercomunitárias, reunidas (desde não muito tempo) em suas próprias organizações formais representativas (conselhos indígenas, federações agroextrativistas, sindicatos rurais). Entendo, neste sentido, os estudos antropológicos devem dar conta de captar e evidenciar os termos a partir dos quais estas populações entendem e mobilizam estes conceitos e disputas, para então problematizar junto a eles e aos agentes do Estado, as diversas questões e idiomas que ocorrem em torno deste racha entre objetivado em torno das categorias Índio e Branco e permeados por uma notável reificação destas categorias.

No início de 2009, depois de entregar à FUNAI uma primeira versão do estudo (MAHALEM DE LIMA, 2009) e passadas algumas comunicações à distância repletas de mal-entendidos, os Arapium, Jaraqui e Tapajó, representados pelo Conselho Indígena da Terra Cobra Grande (COINTECOG), enviaram uma carta ao órgão indigenista oficial. Solicitaram a ampliação da proposta de limites para o plano inicial que haviam esboçado em 2003. Reclamaram de uma postura entendida como temerosa e titubeante em relação aos Brancos (sobretudo os dali), pediam a anulação do relatório e o envio de um novo antropólogo. Além das complexas disputas entre estas facções políticas que dividiam os segmentos ligados ao COINTECOG e a FEAGLE, estas demandas acabaram por travar por completo o andamento prático do processo, impulsionando a necessidade de mais diálogos e pesquisas em torno da questão. O contexto dos trabalhos de campo desenvolvidos por este Grupo Técnico enviado pela FUNAI marcam também um período em que outras agências implicadas passaram a

atuar de modo mais continuado e aprofundado na região. O MPF instaurou um inquérito⁹ com o objeto de acompanhar de perto o procedimento demarcatório e as questões envolvidas nesta sobreposição. O INCRA passou a firmar convênios técnicos, para dar prosseguimento à implantação do PAE Lago Grande, e, em seu âmbito, também realizar pesquisas mais detidas sobre o caso desta sobreposição, impulsionando a entrada de novos pesquisadores¹⁰.

Em meados de 2010, fui contatado por Florêncio Vaz, antropólogo, frei, radialista, uma das principais lideranças do movimento indígena regional e também responsável pela coordenação dos estudos que redundaram na criação da Reserva Extrativista (RESEX) Tapajós Arapiuns em 1998. Retornei então à região para participar do que ele denominou de “Caravana da Memória Cabana”, organizada com o objetivo de passar por diversas localidades da região – habitadas por indígenas, agroextrativistas e quilombolas – para registrar narrativas orais sobre a cabanagem¹¹. As visitas foram amplamente divulgadas e agendadas com os moradores através do programa de rádio “A Hora do Xibé”, comandado por Vaz na Rádio Rural de Santarém, mantida pela Igreja Católica. À diferença do contexto pericial de 2008, a ampla divulgação dos trabalhos não redundou no aquecimento de tensões mas em recepções festivas, acompanhadas, conforme diziam por ali, de “foguetório e animação”. Ao máximo um ou outro mais desconfiado do “frei e suas arrumações” optavam por se manterem mais afastados ou recolhidos.

⁹ 2008. Inquérito Civil Público em trâmite nesta procuradoria, cujo objeto é “acompanhar o procedimento demarcatório da Terra Indígena Cobra Grande, Município de Santarém/PA” (1.23.002.000250/2008-35).

¹⁰ Em 4 de setembro de 2008, após o término dos trabalhos de campo do GT, a Superintendência do INCRA em Santarém firmou um acordo de cooperação técnica com STTR de Santarém, a FEAGLE E A ONG Projeto Saúde e Alegria com o objetivo de produzir peças técnicas para a implantação, na Gleba, do Projeto Agro-Extrativista, onde cerca de 4.420 famílias estão cadastradas como beneficiárias da reforma agrária. Além disso, conforme o informe, “o acordo objetiva o combate à ocupação irregular e à prática de grilagem, e, por consequência, o ordenamento do território, e o reconhecimento dos documentos legítimos de titularidade, para futura definição da área destinada aos assentados” (Web: <http://www.mda.gov.br/portal/index/show/index/cod/134/codInterno/18743>. Acesso em 15/09/2008). Ao fim do convênio estabelecido com o PSA, a Rede Temática de Geoinformação e Modelagem Ambiental da Amazônia (Geoma: INPA, INPE, UFPA, MPEG) passou a subsidiar os planos de implantação do PAE. As pesquisas desenvolvidas neste âmbito, concomitantes à produção deste trabalho, não integram o corpo de estudos aqui analisados.

¹¹ Esta se tornou a primeira de uma série de eventos deste tipo, que vêm ocorrendo todos os anos na comunidade de Cuipiranga. Para mais acesse: <http://caravanacabana.blogspot.com.br>

Entre os envolvidos na iniciativa figurava o cacique dos Arapium de Caruci, que ocupava a posição de coordenador geral do Conselho Indígena da Terra Cobra Grande (COINTECOG), desde a sua fundação em 2005. Fui, então, convidado a uma reunião organizada pelas lideranças na aldeia de Lago da Praia. A retomada das conversas, que jamais deixou de ser permeada por mal-entendidos, abriu a possibilidade do retorno à região para o desenvolvimento destas pesquisas de doutorado junto a eles. Informei meu interesse em manter, ao longo dos trabalhos de campo, os diálogos com o segmento ligado à Federação Agroextrativista, e, possivelmente, se as condições o permitissem, circular junto a ambos por espaços e redes de relações intercomunitárias mais abrangentes que o território aqui em destaque. Evidente que, para retornar, colocaram como condição que eu continuasse a colaborar em suas interlocuções com o Estado tanto na “questão da terra”, como na “questão das escolas”, em um contexto em que a prefeitura municipal ampliava a construção de escolas indígenas e rurais feitas em alvenaria por toda a região. Posto que a condição para a troca era o diálogo em torno de temas de pesquisa, aceitei os termos tendo em vista meu próprio interesse em melhor formular e entender antropológicamente os problemas trazidos pelo caso, para daí, eventualmente, contribuir (ou não) ao andamento de suas questões tratadas junto ao Estado. Não deixei de aproveitar a ocasião também para colher por escrito a anuência e o interesse para com a realização da pesquisa, por parte das lideranças e representantes das aldeias/comunidades.

A proposta de circular pelas adjacências da área de sobreposição entre a TI Cobra Grande e o PAE Lago Grande, a partir de suas próprias redes de relações intercomunitárias, ganhou contornos práticos e concretos a partir da passagem da “Caravana” pela vila Alter do Chão (margem direita do baixo Tapajós). Ali encontrei-me novamente com um dos filhos do cacique do Caruci e então coordenador geral do COINTECOG (supra citado). Durante os estudos periciais de 2008, Raimundo Peroba, que se tornou o principal interlocutor deste trabalho, havia colaborado ativamente em praticamente todas as etapas das pesquisas nas diferentes aldeias. Por um lado, tinha

sempre interesse em detalhar suas perspectivas sobre tudo, procurando saídas dialogadas para o conflito. Por outro queria sempre aprender os pormenores do que chamava como as “linguagens técnicas” que eu supostamente dominava. Além disso, demonstrara em 2008 um notável conhecimento sobre fauna e flora, que havia impressionado os biólogos que haviam integrado a equipe. Ao explicar-lhe meu projeto de pesquisa (e meu interesse em sua colaboração) Peroba não só se colocou à disposição, como demonstrou um grande entusiasmo com a perspectiva. Disse que eu poderia armar minha rede em sua casa junto à sua família, e que poderia me levar para conhecer a comunidade do Anã, situada à margem direita do baixo rio Arapiuns (RESEX) onde ele havia nascido: “ali eles não se assumem indígenas, mas vivem da tradição, muito puxirum com caxará, forno de farinha feito de barro...”. Perguntei provocativamente se não eram “bravos” por ali, retomando algumas frases difusas feitas a mim no campo de 2008, ao que refutou dizendo que estas colocações eram coisas de “pessoas que não se entendiam de nada”. Combinamos também de fazer uma incursão ao alto Arapiuns, com objetivo de percorrer algumas das localidades onde ele e outros moradores que habitavam as aldeias/comunidades zona de sobreposição Cobra Grande/PAE Lago Grande, tinham parentes e parceiros. Em meio a percalços os mais diversos, ficaram assim estabelecidas as condições e possibilidades para que eu pudesse dar andamento aos trabalhos de campo que redundam nas descrições e análises apresentadas nesta tese.

3.2. Incursões 2011-2012

A partir de então, no contexto desta pesquisa de doutorado, realizei, em 2011 e 2012, duas etapas de campo que totalizaram cerca de 9 meses. A primeira com duração de 6 meses realizada entre julho e dezembro, e a segunda que se estendeu por aproximadamente 3 meses, entre setembro e dezembro do ano seguinte. No contexto, motivado pela construção desta tese, concentrei-me em aprofundar diálogos com o objetivo de melhor compreender o espaço abrangente do político (retomaremos adiante), no qual eles posicionam as disputas em torno das categorias formais que

denotam o pertencimento a coletivos humanos e que garantem o acesso a direitos coletivos e difusos.

Na etapa de 2011, distribuí o tempo, de modo descontínuo e intervalado, entre as aldeias/comunidades situadas na zona de sobreposição Cobra Grande/Lago Grande e suas adjacências. Permaneci cerca de um mês e meio morando junto à família de Peroba, em uma casa múltipla com cerca de 12 pessoas, entre filhos, netos, afins e agregados na periferia de Alter do Chão, em um bairro de formação recente (Nova União II), habitado em grande parte por famílias oriundas de comunidades e aldeias do baixo rio Tapajós e Arapiuns. Por cerca de um mês, circulei pela cidade de Santarém, estabelecendo interlocuções as mais diversas e realimentando o rancho para o retorno ao rio Arapiuns ou a Alter do Chão. Permaneci no rio Arapiuns por pouco mais de três meses em incursões intermitentes. Passei metade deste intervalo entre as aldeias/comunidades de Caruci, Lago da Praia, Santa Luzia, Garimpo e Arimum, sem um roteiro pré delimitado, seguindo as condições e possibilidades em cada contexto local para desenvolver interlocuções e investigações produtivas ao andamento do trabalho. A partir dali, acompanhei-os em breves incursões à região do Lago Grande do Curuaí (Amazonas), embora tenha estabelecido poucas interlocuções por aqueles espaços. Junto a Peroba e sua família, passei cerca de um mês na comunidade do Anã, situada na margem direita do baixo Arapiuns. Além disso, permaneci por cerca de 5 dias na Vila Franca junto aos Arapium e outros moradores daquela localidade.

Durante cerca de 20 dias, conforme a proposta inicial, viajei ao alto Arapiuns, junto a Peroba, em um pequeno “bote” (feito de um único tronco de madeira) equipado com um motor rabeta de baixa potência, que ele havia denominado de “Curumim”. Circulamos por alguns dos locais habitados por parentes dele e de outros moradores que habitam a área Cobra Grande/Lago Grande. Além de breves visitas pelo caminho, desenvolvi pesquisas em algumas casas por São Pedro, Nova Vista, Aningalzinho e Zaire, situadas na margem direita do rio Arapiuns (área de abrangência da RESEX), em áreas onde incidem demandas formais para o

reconhecimento de direitos indígenas, por parte de segmentos que “se assinam como” Tupaiú e Tucano-Arapium.

Na etapa de 2012, permaneci por cerca de 9 semanas pelo rio Arapiuns. Na maior parte deste tempo, mantive-me, basicamente, entre os Arapium, Tapajó, Jaraqui, vinculados ao COINTECOG, e em menor medida entre seus contrários, quando o contexto o permitia. Continuei a fazer breves incursões às adjacências (margem direita do Arapiuns e Lago Grande do Curuaí) acompanhando-os em seus percursos. Na área TI Cobra Grande/PAE Lago Grande, mantive-me por cerca de um mês na aldeia do Caruci, onde Peroba havia se tornado professor de “notório saber” na escola indígena recém construída em meados de 2010/11. Em diversas ocasiões, circulei entre Santarém e Alter do Chão, acompanhando os indígenas desta área em suas interlocuções com representantes do MPF, da FUNAI e outros órgãos do Estado e da sociedade civil. Afinal, como acordado de antemão com os Arapium, Jaraqui e Tapajó, a retomada de meus trabalhos de campo junto a eles visava, para eles, a continuidade da interlocução sobre o tema que na prática lhes importava, que era a possibilidade de que o processo de demarcação da terra indígena, que reivindicam formalmente desde 2003, fosse retomado pela FUNAI.

Em meio a estes trabalhos de campo, deslocados do contexto pericial, surpreendi-me com o interesse dos nativos, de parte a parte, em sanar dúvidas e problematizar acerca destas divergências em torno dos processos formais de acesso a direitos. As lideranças de ambos os lados passaram a realizar diversos esforços junto aos contrários de cada qual com o objetivo de apaziguar os boatos, tensões, contradições e mal entendidos que levaram ao aquecimento destas disputas ao longo dos anos 2000, com vistas a acelerar seus procedimentos de acesso a direitos coletivos e difusos (terra, educação, saúde...). O intervalo de realização destes trabalhos de campo coincide também com um momento em que, após cerca de dez anos de disputas, as próprias relações de aproximação e afastamento entre os diferentes segmentos residenciais passavam a se recompor.

Ao longo destes anos, e em meio aos processos judiciais que corriam no âmbito do MPF, os comunitários de Santa Luzia decidiram fechar o porto privado montado em 2007 e reabriram a estrada de acesso à PA-257 aos Jaraqui de Lago da Praia. Além disso, parte dos comunitários e o conjunto das lideranças de Santa Luzia decidiram adotar a “regra dos índios”, que proíbe a venda de cachaça nas comunidades, argumentando que o excesso de “bebida forte” teria contribuído para o acirramento dos conflitos. De um modo geral, uns passaram novamente (ou com mais frequência) a frequentar as festas e as reuniões políticas promovidas pelos outros, o que os estimulou, neste meio tempo, a efetuar novas alianças matrimoniais e novos laços de compadrio. Este processo foi acompanhado de rearranjos semelhantes em Arimum e Caruci, onde também havia um acentuado quadro de conflitos, permeado por agressões de ordem física e xamânica. Este período de rearranjos internos coincide também com o processo de expansão da rede de escolas indígenas em todas estas aldeias por parte da Prefeitura Municipal de Santarém, a um passo mais largo que o processo de implantação da escola regular de Santa Luzia. A partir de então, diversas famílias desta comunidade passaram a matricular seus filhos nas escolas indígenas, o que também contribuiu à (re)construção de caminhos e interlocuções entre estes segmentos.

Estes diferentes fatores contribuíram para um significativo esfriamento das tensões e equívocos que aqueceram o estabelecimento do “grande racha” observado nos anos anteriores. A partir de então, e em meio a interlocuções com agentes diversos, os segmentos ligados ao COINTECOG passaram a propor aos segmentos ligados à FEAGLE a discussão dos termos de um possível pacto em torno de um “plano de bem viver” que pudesse dar prosseguimento à demanda pela demarcação da TI, de modo a que a proposta fosse efetivada como uma garantia ao conjunto dos segmentos residenciais que compõem estas comunidades, independente de suas relações de antagonismo atuais. Neste contexto, passaram a retirar sua ênfase à necessidade de que seus contrários se identificassem, à letra, como povos indígenas, afirmando coisas como, independente dos nomes, todos eram parentes ou

aparentados. Ou se não, humanos, cristãos, “cabocos do pé rachado” ou “tapuios da rede furada”. Por seu turno, segmentos ligados à FEAGLE passaram a amenizar argumentos de que seus contrários eram “falsos índios”, passando a (re) considerar que a TI figurasse como uma alternativa. As discussões em torno da expulsão haviam se esfriado, e além disso, passou-se a discutir a não incompatibilidade entre, por exemplo, “pertencer à FEAGLE” e ao “COINTECOG”. Alguns, como o presidente de Santa Luzia, colocou como condição não ter se de “vestir de índio” e “dançar em volta da fogueira”.

Em novembro de 2012, tendo em vista estas significativas transformações no panorama destes conflitos internos, a representante da Coordenação Geral de Identificação e Delimitação (CGID) da FUNAI realizou, na aldeia Caruci, uma reunião na qual enfatizou a importância da construção de entendimentos, de modo a que o processo não servisse para gerar ou potencializar conflitos internos. Em março de 2013, as lideranças e representantes destas cinco comunidades realizaram reuniões internas com o objetivo de formalizar tratativas e consensos em torno da demarcação da Terra Indígena Cobra Grande.

Em uma reunião realizada em Caruci, o cacique da aldeia de Lago da Praia afirmou “apoiar a inserção de Santa Luzia nas lutas do COINTECOG”. O presidente desta comunidade, por sua vez, declarou “apoio ao movimento indígena em relação às lutas pela demarcação da Terra”; afirmou “compreender a necessidade de serem parceiros de fazer valer a efetivação do plano de gestão da Terra Cobra Grande” e disse “entender agora que a luta é para assegurar a terra e não para expulsar como alguns cogitavam” (COINTECOG, 2013a). Em uma reunião realizada em Arimum destacaram a importância de haver “respeito entre todos” e reiteraram a necessidade de esquecer “as divergências passadas e caminhar juntos com o mesmo objetivo de assegurar a terra para todos” (COINTECOG, 2013b). A partir de então as atas destes encontros foram protocoladas junto à Funai e ao MPF em Santarém, para que o Estado pudesse dar andamento a este processo de demarcação. Naquele ano coube a mim, reabrir e reformular o relatório em colaboração com a CGID/FUNAI, tendo por

base as premissas aqui enunciadas. Desde dezembro de 2013, o texto aguarda apreciação por parte da presidência do órgão indigenista oficial.

Tendo em vista os constantes processos de aproximação e distanciamento que se passam no espaço político intercomunitário, estes processos de aproximação podem se converter em novas rodadas de tensões em torno dos dispositivos formais de nomeação de coletivos humanos. A construção partilhada destes entendimentos evidencia, contudo, que a lógica exclusivista que permeou a construção deste “grande racha” pode ser plenamente reavaliada caso as interlocuções antropológicas e estatais sejam capazes de captar as diversas equivocações de sentido que ocorrem nestes contextos. Ao fim e ao cabo, a saída para os impasses de sobreposição encontra-se nas próprias lógicas e linguagens nativas, capazes de articular arranjos totalmente originais, que não se reduzem à mera reprodução e reificação dos idiomas do Estado e da antropologia. São estes que devem ser relidos ou reinventados a partir da experiência etnográfica.

4. NOTA SOBRE OS LEVANTAMENTOS, FONTES E CONVENÇÕES ADOTADAS

Nas pesquisas de campo realizadas entre 2011 e 2012, delineei como roteiro de trabalho acompanhar as redes de consanguinidade e aliança matrimonial distribuídas ao longo do espaço, tendo por ponto de partida os levantamentos realizados em 2008. Estas informações foram sistematizadas e inseridas em ferramentas computacionais (PUCK, MaqPar) e contabilizam atualmente um total de 2206 pessoas e 581 casamentos. Embora por limitações diversas pouco explore as potencialidades destas ferramentas nesta tese, sua realização, montagem e avaliação preliminar foi fundamental para a construção do trabalho aqui apresentado, pois que permitiu-me circular por redes de relações que atravessam as mais diversas circunscrições políticas e espaciais. Além disso, estes levantamentos foram a porta de entrada para diálogos que se abriram aos mais diversos temas em política, cosmologia, história, economia... Em cada caso, e conforme as condições e possibilidades, procurei aprofundar os diálogos em uma certa direção. Em meio a

estes levantamentos pelas casas, acompanhei também, conforme as possibilidades, os trabalhos nos roçados (puxiruns), as atividades extrativistas, bem como as incursões de pesca. Não os acompanhei nenhuma incursão de caça. Ora diziam que eu era “panema” (CAP. 7) ora me driblavam para seguir sozinhos ou em duplas às matas. Não deixavam, contudo, de me convidar a partilhar seus alimentos, sempre que a ocasião o permitia. Acompanhei também diversos torneios de futebol (seguidos ou não de bailes dançantes); e uma ou outra festa de santo. Procurei aprofundar o diálogo com informantes privilegiados tais como os velhos ou os “curadores”(pajés-sacacas). Realizei algumas atividades nas escolas, sobretudo na escola indígena do Caruci, acompanhando Ramundo Peroba em seus cursos de “notório saber”. O mais importante, contudo, foi viver o cotidiano nas aldeias e comunidades sem qualquer roteiro preestabelecido, acompanhando-os em seus afazeres e conversas corriqueiras. Um outro ponto importante foi circular entre diversas pessoas ligadas a um mesmo grupo de cognatos (ou parentagens) que “pertenciam” politicamente às mais diversas comunidades/aldeias e circunscrições administrativas (TIs, PAE, RESEX).

As informações etnográficas foram complementadas pelos levantamentos realizados em Santarém junto a instituições diversas, como o INCRA, IBAMA, ICMbio, MPF, sindicato rural (STTR), federações agroextrativistas (TAPAJÓARA e FEAGLE) e conselhos indígenas (GCI, CITA, COINTECOG). A estas, acresce as fontes primárias, sobretudo levantadas no APEP, durante o mestrado, que compõem o panorama delineado no CAPÍTULO 1. Pouco privilegiei o trabalho de levantamento de fontes primárias em lugares como a Prelazia do Baixo Tapajós, por conta de limitações de tempo que me levaram a dar foco à pesquisa etnográfica.

Optei por não utilizar o nome pessoal das pessoas citadas nesta etnografia. Utilizo, em seu lugar, a numeração da pessoa na base de dados acima mencionada. Neste sistema, cada pessoa possui um código identificador (ID) composto por quatro dígitos numéricos descritos entre colchetes (ex [0000]). Antes do número acrescento as letras M (mulher) e H (homem). Após o número identificador acrescento a data de nascimento (ex. [M 0000 (1900)]) por vezes antecedida pelo símbolo ± para data

aproximada. A estas acrescento, contextualmente, informações relativas às modalidades de pertencimento espacial e étnico (ex. [M 0000 (1900)], povo Arapium, aldeia Caruci, TI Cobra Grande/PAE Lago Grande]. Para destacar na escrita tal ou qual termo ou expressão como categoria nativa utilizo-me com certa liberdade das aspas como recurso alternativo ao itálico utilizado quando se trata de falantes de uma outra língua, que não aquela falada e escrita pelo pesquisador.

5. FORMULAÇÃO DO PROBLEMA EM ANTROPOLOGIA

5.1. Por uma leitura dos espaços abrangentes do político

Embora parta de questões suscitadas por estes recentes processos de formação, expansão e segmentação de associações, comunidades e identidades étnicas formais que envolvem o acesso a direitos fundamentais, o interesse desta tese é, duplamente, etnográfico e etnológico. Pretendo contribuir para um melhor entendimento antropológico acerca dos modos como pensam, organizam e movimentam os espaços do político, abrindo o caso a um panorama comparativo mais abrangente. Na esteira de Bruce Albert (1985), entendo o político em sua inclusividade máxima; isto é, por sua capacidade de, em ato, dar corpo prático e funcional às unidades sociológicas que efetuam as trocas totais (que envolvem pessoas, palavras e coisas), a partir das quais é possível observar os horizontes e contornos do mundo social e dos feixes de relações que o entrecortam. Faz-se necessário restituir o domínio do político aos quadros simbólicos e práticos a partir dos quais estas populações “pensam sua ação” e “mobilizam seu pensamento” (ALBERT, 1985: 235).

Neste sentido, é possível dizer que as classificações interpessoais de parentesco, que permitem a modulação das diferenças entre consanguíneos e afins, compõem a base dos modelos nativos que lhes permitem pensar e mobilizar seus assuntos públicos supralocais. Por um lado, estas classificações abrem-se às nomenclaturas ontológicas acerca dos diversos entes dotados de subjetividade e perspectiva, que se desdobram, por sua vez, ao domínio das agressões virtuais, como as “flechadas de bicho” e as agressões de “feitiçaria”. Por outro, abrem-se às classificações de alteridade política intercomunitária, que se desdobram, por sua conta, ao campo das relações interétnicas ou interculturais, que operam em torno dos conceitos formais que denotam o pertencimento a coletivos humanos.

A obra de Lévi-Strauss demonstra com rigor a possibilidade de analisar as lógicas do concreto, que perpassam as várias dimensões práticas e simbólicas do

vivido. No registro do pensamento selvagem, uma descrição pormenorizada sobre o tecido concreto da vida social que conforma o espaço do político, exige que a interpretação etnográfica reconduza os temas e problemas aos seus contextos significantes. Neste registro, observar as conexões possíveis entre as rotações da lua em torno de seu próprio eixo, o pênis de um boto, a braveza da mandioca ou a afirmação de identidades coletivas, construídas em torno dos idiomas jurídicos constitui a tarefa elementar e crucial da interpretação etnográfica aqui proposta. A tarefa a etnologia é tentar recompor a integração dinâmica dos aspectos descontínuos da vida social – o familiar, o técnico, o econômico, o jurídico e o religioso – que poderíamos tentar apreender e descrever em sua exclusividade máxima (Lévi-Strauss, 2003 [1950]: 23). Estes princípios exigem a encarnação do observador nas experiências pessoais, que permitam-nos mantermo-nos próximos, não do indivíduo encerrado em faculdades, mas da história singular e específica que nos permita chamar potencialmente este trabalho de uma contribuição etnográfica a uma *antropologia*, isto é, a “um sistema de interpretação que explique simultaneamente os aspectos físico, fisiológico, psíquico e sociológico de todas as condutas: ‘o simples estudo desse fragmento de nossa vida que nossa vida em sociedade não bastar[ia]’” (*id.*: 24). Para esboçar este projeto etnográfico (holístico e não totalizador) sobre o mundo social e o espaço do político entre e para os povos do baixo Arapiuns, procuro estabelecer algumas “conexões parciais” (STRATHERN, 2004) que possam contribuir com um entendimento antropológico mais aprofundado sobre caso etnográfico, que se abra a um panorama mais abrangente.

5.2. Por entre *loopings* classificatórios

Como Lévi-Strauss (1986), entendo a antropologia como a ciência do observado, e não a do observador. Neste sentido, há grande dificuldade para o antropólogo se situar em meio disputas que envolvem a objetivação de si como “grupos sociais” tendo por referência os idiomas jurídicos do Estado, que, por sua

vez, se reportam às disciplinas científicas, entre elas a própria antropologia (i.e. BENOIST, 1977; CARNEIRO DA CUNHA, 2004)

Nas últimas décadas, o filósofo da ciência Ian Hacking (1995, 1999, 2006) têm chamado a atenção para os limites e implicações da tendência a pensar-se sobre os diferentes tipos de gente enquanto classes definidas com propriedades definidas. Embasadas em mecanismos para a descoberta de propriedades imanentes à coisa, certas linhagens das ciências tendem a pensar a formulação de tipologias para denotar pessoas e grupamentos humanos como o próprio desvelamento dos fatos. Uma vez que os produtores de tipos humanos (cientistas) passam a conhecer suas propriedades supostamente imanentes, passam a se considerar em posição de melhor controlar, ajudar, transformar ou emular¹². Estes processos envolvem a transferência das modelizações científicas aos enquadramentos jurídicos e administrativos que permitem a produção destes efeitos práticos. Contudo, os mecanismos de descoberta utilizados nas ciências, que se transferem aos textos lei são, antes de tudo, modos de produção de pessoas e gentes, pois que criam as próprias realidades. Conforme o filósofo, as tipologias constituem uma espécie de nominalismo, cuja variante tradicional é estática, uma vez que considera estar meramente produzindo correlações entre os nomes e as coisas, relegando, assim, a um segundo plano, as dinâmicas nas quais os nomes interagem com os próprios nomes¹³. Afinal, as classificações que denotam o pertencimento a tipos humanos são alvos móveis, que se transformam uma vez que atuam sobre as pessoas e gentes sobre os quais incidem. Neste sentido, os estudos acerca das produções e transformações de tipos humanos adquirem novo valor heurístico se considerados em referência às dinâmicas de efeitos *looping*, que permitem-nos chamar a atenção não só para modos como as classificações afetam

¹² Ao plano das propriedades da pessoa, o conhecimento para organizar e ajudar envolve, por exemplo, o caso daqueles que são classificados como pobres ou sem-teto, permitindo a produção de um novo arranjo que traz segurança não apenas a estes tipos, como àqueles que produzem estas classificações. O controle e ajuda, intimamente atrelado a um esforço de modificação do tipo é o caso, por exemplo, dos potenciais suicidas, obesos mórbidos ou fumantes. O interesse pela melhor emulação aplica-se ao caso daqueles classificados como “gênios”, uma vez melhor entendidas suas propriedades, se poderá entender e replicar seu funcionamento (HACKING, 2006: 01).

¹³ Um aforismo da *Gaia Ciência* de Nietzsche, argumenta o autor, sintetiza a premissa elementar do nominalismo dinâmico para o qual Hacking chama a atenção: “(...) muito mais depende do modo como as coisas são chamadas, do que daquilo que elas são. Criar nomes, avaliações e verdades aparentes é o suficiente para criar novas coisas” (HACKING, 2006:01).

aqueles que são classificados, mas também para efeitos que os entes classificados produzem sobre as classificações e os classificadores.

A fecundidade dos argumentos propostos por Ian Hacking foi especialmente notada por Manuela Carneiro da Cunha (2004: 372) em suas reflexões sobre os efeitos coletivizadores da categoria antropológica de cultura, em sua proliferação e tradução aos idiomas jurídico e vernacular, sobretudo ao longo das últimas décadas. Por um lado, os operadores do regime oficial tendem a conceber a noção de cultura no eixo de um nominalismo estático, ou seja, como um termo que denota propriedades imanentes aos modos de vida de um povo, antes ou independentemente de este se dar a conhecer o conceito científico que dispõe sobre suas propriedades. Sob este prisma, a categoria científica-jurídica de cultura se apresenta como totalmente distinta em relação às categorias políticas que operam por referência à adesão eletiva de um ente classificado a uma classificação, tais como o partido e a igreja. Em alusão proposta pela autora aos termos de Marx, é como se um povo (também como categoria estática) tivesse uma “cultura-em-si”, sem que jamais tivesse tido ou carecesse de ter “cultura-para-si”, enquanto categoria objetivada conscientemente “por si” a partir de seus próprios modelos de produção de significados.

Contudo, uma vez que a categoria de cultura – e correlatos como a identidade, a etnia e o povo – se transladam aos idiomas dos entes classificados, estes passam a produzir seus efeitos sobre os sentidos previstos pelos entes classificadores para a classificação. A tendência é que os entes classificadores, que operam as classificações que fornecem aos entes classificados acesso aos mecanismos garantidores de segurança jurídica, se escorem nas variantes do nominalismo estático, que supõem a existência de uma cultura substantiva “em si”, que bem se adeque as propriedades pré-definidas “por si”, o ente classificador. Por sua vez, a objetivação “para si” da categoria, por parte dos entes classificados, produz “em si” regimes de produção de coletivizações que modificam a categoria e a carregam a direções não previstas pelos classificadores. Na prática, os regimes de saber e coletivização produzidos pelos classificados, em torno das mesmas classificações, passam a se sobrepor àqueles

produzidos pelo ente classificador. Ao tomarem consciência de que os modelos do classificador se fundam em um nominalismo estático, os classificados se transformam para fazer com que as coisas se pareçam iguais aos sentidos previstos por estes, produzindo movimentos de reorganização que prosseguem indefinidamente. O conhecimento sobre a classificação converte-se, assim, em parte daquilo que se deve saber sobre os entes classificados e classificadores, produzindo novas transformações.

Não raro, contudo, as observações analíticas sobre os efeitos *looping* salientes nos processos políticos contemporâneos que se passam em torno da categoria coletivizadora de cultura (e seus correlatos) tendem a recair em uma segunda camada de nominalismo estático. Uma vez que a sedimentação da categoria jurídica de “cultura” data de décadas recentes, é como se dinâmicas desta ordem tivessem se iniciado nestes contextos, proliferando concepções sobre a pretensa existência de fundos históricos supostamente estáticos, complexificados pelas dinâmicas do contemporâneo. Estes elementos permitem-nos destacar, portanto, que a lógica de contrastes, produzida em torno de tipos classificatórios que denotam o pertencimento a coletivos humanos “em si” e “para si”, se desdobram em dinâmicas que entretecem em *looping* classificações, classificados e classificadores. “É num mundo assim”, complementa Carneiro da Cunha, “com a riqueza de suas contradições, que temos o prazer de viver” (2004: 373).

5.3. Para além do grande divisor entre os modelos indígena e caboclo

Entendo que povos supostamente aculturados, sem coerência própria, *part-societies* em relação à nação, não devem ser observados unicamente pelo viés dos dilemas do contato e das questões político-administrativas que emanam dos processos de adequação às lógicas e idiomas do Estado. Neste sentido, proponho estabelecer um debate em torno de modelos amplamente reconhecidos pela etnologia indígena e a antropologia rural amazônica. Desde meados do século XX, cada qual destas tradições se desenvolveu em direções completamente distintas, estabelecendo poucos

diálogos entre si (como será pormenorizado ao longo do trabalho). Neste sentido, as questões político-identitárias emergidas do próprio campo abriram o caminho para novos modos de abordar o estatuto sociológico do que se convencionou chamar pelo par “campesinato tradicional” (mestiço) e “indígena tribal” (puro).

A atualização em antropologia do debate fundado no grande divisor entre índios e caboclos constitui um tema de interesse não apenas para a etnologia das terras baixas da América do Sul. Em sua resenha à etnografia de Peter Gow (1991), Anne-Christine Taylor (1993) salientou que embora os *pueblos mezclados* formem o essencial das populações associadas ao velho conceito de terceiro mundo, a etnologia ainda é relativamente mal armada para abordar seus desafios. Debater estas paisagens humanas em etnologia é deslocar a questão sobre os ameríndios de sua colagem ao estatuto de tribos de alteridade radical, o mais afastadas em relação ao ocidente, para aproximá-las do lugar ocupado pelas multidões, que vivem próximas, porém estrategicamente distanciadas dos núcleos e das lógicas de Estado. Para vislumbrar possíveis continuidades, é preciso que nos coloquemos os mesmos tipos de questões e métodos que orientam os estudos realizados junto aos às “culturas autênticas” que vivem, no plano espacial, o mais distanciadas possível das teias da expansão colonial. Neste sentido, os estudos sobre povos misturados deve observar não só o colapso (já fartamente reiterado), mas as possíveis continuidades dos modelos abrangentes de relação amplamente documentados entre os ameríndios. Necessitam, assim, de apreender a situação de aculturação a partir das lógicas e das transformações internas aos regimes de socialidade da Amazônia indígena (i.e. LÉVI-STRAUSS, 1977; GOW, 1991, 2003, 2007, 2011.; VIVEIROS DE CASTRO, 1999; CHAUMEIL, 1998 [1983], 2000).

A tese propõe um trabalho neste sentido. Cumpre destacar ainda, como bem formulado por Viveiros de Castro (1995) para os estudos de parentesco, que a segmentação em tipologias e modelos, em suas diferentes versões, leva ao risco de que os estudos se afoguem em suas meras replicações; e não é isso que propõe este exercício. A noção de modelo, tal como aqui acionada, não denota o campo das

abstrações indutivas capazes de reproduzir as estruturas do vivido, mas sim as construções analítico-descritivas a partir das quais podemos “localizar os exemplos concretos em uma série de transformações especificadas por restrições locais” (1995:12-3). Os modelos, conforme Lévi-Strauss, não correspondem a qualquer nível das estruturas uma vez que consistem em “índices relevadores de tais estruturas, isto quando não as travestem ou oferecem imagens falseadas delas” (1984:223 *ap.* VIVEIROS DE CASTRO, 1995:12). Para que possam receber o adjetivo “estrutural”, os modelos devem sempre conter “menos e mais informações que os sistemas concretos que os subsumem” (VIVEIROS DE CASTRO, *id.*). Menos informação que o concreto, porque enquanto construto não deixa de ser “abstração de particularidades resultantes da coalescência de múltiplas dimensões etnográficas do real (línguas, ideologias, instituições)” (*id.*), que à ordem do modelo mantém-se sempre subexplicadas. E mais, é porque as estruturas modelares não coincidem com qualquer dimensão particular do concreto, que admitem “um número de possibilidades transformacionais que não podem se manifestar simultaneamente, mas que manifestam diferentes estados-temporais de uma mesma estrutura” (*id.*: 13). Parte-se, portanto, da premissa de que os diferentes princípios classificatórios, atitudes e práticas podem coexistir em uma mesma organização social, colocando em questão as premissas de que cada unidade etnográfica de tipo ‘sociedade’ corresponderia a um único modelo de relação (VIVEIROS DE CASTRO, 1995: 09).

5.4. Em meio a sobreposições e equívocos

A pesquisa inspira-se também no método das “equivocações controladas”, proposto por Eduardo Viveiros de Castro (2004), a partir da constatação de que o problema elementar, para o perspectivismo ameríndio, não é a descoberta de um referente comum para duas diferentes representações, mas o de tornar explícito que uma mesma representação se aplica a dois diferentes referentes, a depender da perspectiva. A ideia de equivocação chama a atenção não para falhas de entendimento, mas para a compreensão de que os entendimentos envolvidos em uma

situação são necessariamente diferentes, remetendo-nos aos próprios mecanismos de objetivação de diferenças de perspectiva que constituem a condição limite de toda relação social. No contexto das chamadas relações interétnicas ou interculturais, nos quais os jogos de linguagem divergem ao máximo, as equivocações de sentido se tornam super objetivadas. Assim, o método permite evidenciar-nos que as divergências que envolvem nativos, antropólogos e agentes do Estado, em torno dos conceitos jurídico-normativos que denotam o pertencimento a coletivos humanos, não dizem respeito a falhas interpretativas ou a distorções deliberadas para fins utilitários, mas sim a diferenças nos próprios mundos que estão sendo vistos, por uns e outros, ao acionarem as mesmas categorias. As equivocações que ocorrem em torno destes referentes conceituais jamais se esgotam mesmo que divergências e conflitos sejam transformados em acordos e consensos, pois que os entendimentos construídos em torno destes referentes persistirão a não serem os mesmos.

6. PLANO ARGUMENTATIVO DA TESE

O plano da tese foi dividido em 7 CAPÍTULOS. O argumento não segue um roteiro linear, podendo, portanto, ser lidos de trás para frente, isto é das noções de corpo e cosmologia às de história, ao invés do contrário.

O CAPÍTULO 1 concentra-se em apresentar uma leitura histórica, tendo por referência fontes exógenas, primárias e secundárias, que abordaram a ocupação humana no rio Arapiuns e suas adjacências. Chamo a atenção para o movimento dos sistemas classificatórios utilizados pelos observadores externos para se referirem à especificidade dos tipos humanos encontrados pela região. Procuro escapar das armadilhas daquilo que Hacking (1995) definiu como um nominalismo estático que considera estar somente produzindo correlações entre nomes e coisas, relegando a um segundo plano as dinâmicas nas quais e pelas quais os nomes interagem com os próprios nomes. Este panorama histórico pretende contribuir para uma melhor compreensão antropológica acerca disputas classificatórias contemporâneas. Tomo por ponto de partida os teses propostas por Nimuendajú (1946, 2004 [1924]) delineadas com um duplo objetivo: identificar as “tribos” que ali viviam no pré-colombiano; e especificar, a partir de fontes escritas, os eventos que teriam levado estas populações à extinção em meados do século XVIII. Destaco que declarações de extinção deste tipo mais se reportam às mudanças classificatórias produzida pelos entes classificadores em seus textos do que propriamente ao suposto fato da extinção demográfica e cultural dos entes classificados. Neste contexto, os aldeamentos foram elevados à categoria de vilas assim como as nações gentílicas foram elevadas ao estatuto de tapuios, caboclos ou índios civilizados. Esta lógica classificatória atravessa a cabanagem (meados de 1830), contexto marcado por novas declarações de extinção e se estende pela metade do século XIX, quando Barbosa Rodrigues (1875) percorreu a região e relatou estar visando basicamente povoações habitadas por “índios e tapuios”, entre os quais outros tipos de gente haviam sido incorporados. O

relato da expedição de Nimuendajú [1924] marca o início de uma nova mudança classificatória. Naquele contexto, estas mesmas populações passam a ser descritas como “rancheiros pobres frequentemente puros da raça indígena”, iniciando um deslocamento para categorias concentradas nas oposições entre ricos e pobres, rurais e urbanos. Este processo se aprofunda pela metade do século XX, contexto das teses desenvolvidas por Wagley (1953) e equipe sobre a “vila de Itá”, termo fictício criado pelos autores para denotar toda e qualquer vila amazônica. Como descrito por Lima (1992) a categoria caboclo, antes usada para se referir aos índios civilizados (tipo A) passa, então, a denotar o conjunto dos rancheiros pobres do vale do rio Amazonas, “camponeses tradicionais” (tipo B), em contraste em relação às “sociedades tribais”, refluídas para as cabeceiras de rios. A ruptura entre os tipos caboclo e indígena se aprofunda nas décadas seguintes. Em meados dos anos 1970, categorias como “trabalhadores rurais” e “comunidades de base” passaram a ganhar centralidade nas dinâmicas políticas classificatórias. Em meados dos anos 1990, termos como “populações tradicionais”, “indígenas” e “quilombolas” passaram ganhar espaço nas disputas onomásticas que envolvem estas populações. Em um viés focado sobre o sistema classificatório sedimentado a partir de meados do século XX, é como se o contexto contemporâneo desordenasse arbitrariamente um panorama bem arranjado construído em torno de categorias universalistas de fundo socioeconômico (“camponeses tradicionais”). Para este nominalismo estático, é como se categorias de tipo étnico se reportassem unicamente a um efeito colateral do arranjo jurídico contemporâneo, tentando controlar as dinâmicas e *loopings* classificatórios de modo a reinscrever o concreto no panorama dos valores abstratos e universais, com base nos preceitos éticos e morais do próprio observador. Por outro lado, as dinâmicas de reinserção de categorias como “indígena” no panorama contemporâneo dos direitos são também acompanhadas pela reafirmação de uma variante do nominalismo estático. Afinal, ao imprimir movimento ao *looping* tenta fazer coincidir a posição de sujeito do indígena uma imagem prefigurada de “sociedades tribais”, que supõe que um “grupo social” se encerra sobre os limites da fronteira étnica, relegando a um

segundo plano complexidades que envolvem as próprias relações entre os nomes e os nomes, e os nomes e as coisas.

O CAPÍTULO 2 aborda as mudanças históricas de longo alcance como problema etnográfico, tendo por referência as narrativas orais, notadamente, aquelas produzidas pelos mais velhos. Inicia-se com uma breve nota sobre as maneiras como estas populações acionam os termos de parentesco para dar sentido às armações de seus relatos. Concentra-se em observar temas em torno das continuidades e descontinuidades entre o presente e aqueles que chamam de “tempos antigos” ou “muito antigos”. Um tempo muito antigo – quando viveram aqueles que fizeram as “terras pretas” (solos antropogênicos) e as “cabecinhas de barro” (resquícios arqueológicos cerâmicos) – se acabou com a “tempo da cabanagem”, quando o sangue jorrado nos combates teria formado as “terras vermelhas”. Desdobro sentidos e relações em torno da ideia nativa de que o termo cabanagem refere-se não às cabanas de palha, mas a uma variação do verbo “acabar”, que remete a um tempo quando grandes barcos chegavam “acabano com tudo”. O afastamento em direção aos centros de mata e a cabeceiras do rio foram seguidas por um lento processo de reocupação das “beiradas”, em que privilegiaram as relações de troca com os “marreteiros” e “taberneiros” (comerciantes), em detrimento dos “coronéis” (fazendeiros), que passaram a ocupar, sobretudo, as zonas lacustres do baixo Arapiuns. Aqui chamo a atenção e desdobro hipóteses em torno daquele que definem como o “tempo de Mirandolino”, descrito como branco, comerciante e pajé-sacaca, que tinha um grande barco e “cultivava todo o Arapiuns”, remetendo a uma discussão com os temas debatidos nos CAPÍTULOS 1 e 7. Na sequência, teço alguns comentários sobre a circulação territorial a longas distâncias, associada à participação em “muvucas” ou “fofoncas” de trabalho diversas, como os seringais e garimpos, levantando hipóteses acerca da reativação de circuitos de longa data.

O CAPÍTULO 3 estende a abordagem iniciada no capítulo anterior. Discuto os entendimentos nativos em torno do processo de formação de arranjos espaciais como “comunidades”, “vilas” e “lotes”. Chamo a atenção para a ideia nativa de que

“sociedade” é algo que “vem de fora”, que remete a noções como “virar cristão”, “virar civilizado” e “virar branco”. Estabeleço um paralelo com as discussões propostas por Strathern & Toren (2000) sobre a obsolescência do conceito de sociedade. Na sequência, descrevo aspectos elementares acerca da morfologia dos assentamentos residenciais compostos por aglomerados de casas conjugais habitados por parentelas cognáticas multilaterais. Debato os sentidos das associações nativas entre estes arranjos e a categoria “bairro”. A partir daí, faço algumas ponderações acerca da rotação terminológica proposta pelo movimento indígena, que passou a abandonar o uso da categoria “comunidade” (seus correlatos e extensões), por conta da analogia com a ideia de “virar branco”, em favor do termo “aldeia” (seus correlatos e extensões). Destaco a centralidade política das disputas contemporâneas travadas em torno do valor simbólico dos materiais de construção (alvenaria/palha) e das formas de organizar os espaços coletivos (arruados lineares/casas dispersas). Então, passo a um debate acerca das armações simbólicas nas quais e pelas quais estas populações acionam o contraste contemporâneo que se objetiva politicamente em torno dos termos Branco e Índio, Tradicional e Tribal. A partir daí, teço breves e exploratórias considerações sobre o processo de assunção de nomes de etnias ou povos indígenas, por parte dos segmentos que se entendem como tais.

O CAPÍTULO 4 inicia-se com uma apresentação introdutória sobre “paisagens e sazonalidade” tendo por ponto de partida os debates propostos por Mark Harris (2000, 1998) entre os “camponeses tradicionais” do baixo Parú, uma região próxima no vale do rio Amazonas. No primeiro item, apresento algumas notas sobre as classificações paisagísticas em sua relação com os sítios habitacionais, chamando a atenção para a oposição entre o mato e a planta, o bravo e o cultivado. Então, destaco a centralidade das categorias “paragem” e “varadouro” para pensarmos os modos como eles pensam a oposição entre sedentarismo e circulação. Na sequência, apresento as categorias nativas que denotam as linhas dos ventos (“terral”, “varjeiro”, “de cima” e “de baixo”) e destaco sua importância para a produção de contrastes entre diferentes tipos de gente, evocando e complementando sentidos em torno da “armação simbólica da

economia regional”, debatida no capítulo anterior. No item seguinte, abordo os modos como estes povos calculam os ciclos periódicos (anual, mensal e cotidiano), chamando a atenção para o que definem como uma “teoria” ou uma “matemática das forças da lua”, que envolve e orienta todas as categorias de seres viventes. Esboço, então, algumas notas para uma topologia dos “tempos de força da lua”, tendo em vista a oposição entre espaços cultivados (onde os humanos ocupam a posição de donos) e aqueles dominados pelo bravo e o feio. De modo complementar, chamo a atenção para as relações de oposição e complementaridade entre os “tempos de força”, os “tempos do governante” e os “tempos do cristão”, remetendo a uma discussão com os temas debatidos no CAPÍTULO 7. Na sequência, de modo a enriquecer o panorama etnográfico sobre a vida cotidiana no sítio, trago alguns elementos rudimentares sobre as atividades, os artefatos e as técnicas que envolvem a produção da vida material (cultivo, caça, pesca, pastoreio, assalariamento, prestação de serviços).

O CAPÍTULO 5 aborda a composição interna e os princípios de geração e transformação das unidades e redes sociológicas que movimentam os espaços políticos. O primeiro item apresenta uma discussão de tipo arqueológico acerca dos modelos de parentesco e organização social delineados no âmbito das ciências antropológicas. A discussão toma por referência o meados do século XX, contexto em que se sedimenta o divisor teórico-metodológico entre os modelos sociológicos debatidos para as “sociedades tribais”, refluídos para zonas de interflúvio, e aqueles propostos para as “sociedades caboclas”, que permaneceram na várzea, enquanto variantes da “cultura nacional”. Aponto paralelos e chamo a atenção para a importância de se reaquecer os debates nesta direção, tendo em vista o valor heurístico da comparação para o enriquecimento das leituras antropológicas do concreto. Destaco a fecundidade das discussões clastreanas sobre a exogamia como meio da aliança política e a relevância de sua discussão acerca dos “conjuntos multicomunitários” para uma compreensão pormenorizada acerca das unidades e redes de relações que operam as trocas e movimentam os diversos idiomas que povoam os espaços abrangentes do político.

No item seguinte do CAPÍTULO 5 apresento alguns elementos sobre a composição demográfica e a distribuição espacial dos segmentos residenciais, distribuídos ao longo das aldeias/comunidades que integram a zona de sobreposição TI Cobra Grande/PAE Lago Grande. Na sequência, apresento uma perspectiva espacial da divisão entre as facções ligadas a um ou outro destes arranjos jurídico-fundiários, tendo por referência o panorama de 2008, em diálogo com as notas sobre o processo das disputas apresentadas no CAPÍTULO 3. A partir destes elementos, apresento uma descrição sobre os ciclos empíricos desenvolvimento (formação, expansão e fissão) que envolvem os segmentos residenciais e as redes multilocais de aliados que que “pertencem” às comunidades/aldeias de Caruci, Lago da Praia e Santa Luzia. A descrição delineia os percursos espaciais e as redes de consanguinidade e afinidade que entretecem estes grupamentos.

O CAPÍTULO 6 estende e complementa as discussões sobre sistemas de parentesco e aliança matrimonial como meio da aliança política apresentadas no capítulo anterior. De uma perspectiva de fundo sociocêntrico, focada sobre os princípios de geração e transformação de unidades e redes sociológicas, passamos, de modo mais detido, ao âmbito das relações interpessoais. O primeiro item aborda os princípios de modulação da distância a partir de uma discussão sobre as concepções nativas sobre o incesto e suas consequências morais e ontológicas. Neste âmbito, abordo as maneiras como estas populações se utilizam das circunstâncias do antigo testamento para dar sentido as preferencias e estratégias matrimoniais construídas em torno da tendência a não misturar sangues e gentes, de modo a formar um só povo. Então, apresento uma discussão sobre o contraste entre as concepções “vindas de fora”, que associam o incesto à geração de anomalias corporais nos filhos, e aquelas, como “de primeiro”, que estabelecem que a pessoa incestuosa “se gera” para um “bicho de terra” qualquer. No item seguinte, debato os modos específicos como estas populações entendem e modulam os termos de parentesco disponíveis no acervo da língua portuguesa. Destaco a utilização corrente de expressões de fundo tupi como a partícula *-rana* e o termo *cruera* para compor os sentidos das relações interpessoais.

Argumento, evocando termos utilizados por Carneiro da Cunha (2004), que embora residual, o uso destas expressões delinea princípios irredutíveis de seus modos de pensar e movimentar as relações de proximidade e distância sociológica. A partir deste prisma, parto a uma discussão sobre os modelos terminológicos “caboclos”, que desde os estudos seminais de Wagley (1953) são descritos como uma variante específica do padrão nacional. Sugiro que a principal especificidade desta variante talvez seja o fato figurar como uma variante de modelos de relação ameríndios, amplamente observados pela região amazônica. No último item, apresento algumas considerações em torno dos modos de atribuição e troca de nomes pessoais, a fim de esboçar sua importância na modulação de passagens entre o domínio dos afins e dos consanguíneos. Neste âmbito chamo a atenção para o contraste entre os “nomes de carteira e cristãos”, associados à escrita e às regras que chegam “de fora”, e os “tratos e agrados”, que remetem à oralidade e aos modos de vida típicos do “beiradão”.

O CAPÍTULO 7 aborda os espaços abrangentes do político tendo por referência as noções de corpo, pessoa e cosmologia. Inicia-se com algumas notas em torno do debate recente produzido por Wawziniak (2008) e Maués (2012) acerca da fecundidade de se conceber as cosmologias caboclas como variantes dos modelos ameríndios de relação. Neste âmbito, esboço uma crítica à linha argumentativa que tende a reiterar os grandes divisores entre “índios tribais” e “camponeses caboclos”, a despeito de evidências na direção oposta. O objetivo não é obliterar a experiência da mestiçagem e do sincretismo, tão caras à antropologia rural amazônica, mas sim advertir contra aquilo que Chaumeil chamou de “reificação abusiva de modelos de referência importados” (2000:156, t.m.). O modo específico como “camponeses tradicionais” tais como os Arapium (e não a categoria genérica do campesinato do vale do rio Amazonas) incorporam pessoas, artefatos e saberes, revela menos a confrontação radical entre diferentes mundos ou a formação de um arranjo totalmente novo, e mais a capacidade que os sistemas mundo ameríndios de longa data tem de incorporar o outro aos seus próprios modelos de relação.

O primeiro item apresenta um esboço interpretativo em torno das categorias de transformação corporal, que envolvem os processos de geração de seres que habitam e circulam entre a terra e o fundo. A primeira remete ao mundo dos “donos ou mães” que pertencem ao fundo e envolve processos em que tanto seres encantados como os pajés-sacacas vestem uma capa corporal para circular entre estes dois patamares. Neste eixo, figuram, de modo privilegiado, capas corporais como as cobras grandes e os botos. Por contraste, destaco processos em que uma pessoa “se gera” em um “bicho de terra”, seja por conta do cometimento de “pecados mortais” como o incesto, seja por conta do envelhecimento, tal como é o caso de “tuxauas velhos engerados para juruparis”.

O segundo item concentra-se em desdobrar alguns aspectos acerca da noção de pessoa em sua relação com o espaço abrangente do político. Início com algumas considerações acerca da composição (i)material da pessoa humana, retomando, sob este prisma, a discussão sobre as transformações corporais. Na sequência, desdobro algumas considerações acerca dos ciclos da vida entre o resguardo e a cura. Aqui, em especial, retomo a interlocução com a “teoria das forças”, delineada no CAPÍTULO 4, que permeia e orienta as concepções nativas acerca das lógicas da periodicidade. A partir do processo de formação da criança chamo a atenção para a noção de abertura, que desdobro em torno dos contrastes entre o anjo e o jurupari, o japiim tuxaua e o tanguru-pará. Chamo a atenção para as concepções nativas sobre a categoria de roupa/vestimenta no âmbito da qual retomo oposição entre o Índio e o Branco. Sobre os resguardos dos “tempos da mulher” recupero a perspectiva levistraussiana que articula os eixos temporal (periodicidade e envelhecimento) e espacial (oposição entre os espaços dominados pelas pessoas e encantados). No item seguinte, abordo o tema das relações sexuais e matrimoniais entre pessoas e encantados (botos e outras espécies), no âmbito do qual destaco alguns aspectos acerca das relações de oposição e complementaridade entre os gêneros. No item seguinte estendo a discussão sobre gêneros e tipos de gente, abrindo a um debate topológico que em torno dos contrastes entre os corpos e domínios paisagísticos associados às diferentes “formaturas

corporais” dos encantados. A seguir, abordo o “complexo da panema”, desdobrando alguns elementos em torno da posição de sujeito do homem (caçador/pescador) e o movimento das relações de troca no interior e para fora das “comunidades de substância”. Por fim, esboço algumas notas sobre o “complexo da reima” e a lógica das evitações alimentares, posicionando esta concepção amplamente difundida por diversas paisagens no âmbito do panorama cosmológico abrangente acima delineado.

CAPÍTULO 1. O ARAPIUNS, OS TIPOS HUMANOS E OS *LOOPINGS*

CLASSIFICATÓRIOS DOS REGISTROS OFICIAIS

No primeiro semestre de 1924, Curt Nimuendajú realizou uma expedição de cerca de um mês ao longo do rio Arapiuns com o objetivo de inventariar sítios de terra preta e vestígios cerâmicos. Os trabalhos arqueológicos desenvolvidos em campo foram complementados por um minucioso levantamento de fontes escritas produzidas ao longo dos primeiros séculos da colonização. Esta dupla tarefa de pesquisa tinha por objetivo fundamental identificar as “tribos” que ali viviam (suas línguas e culturas) e especificar os processos históricos, ocorridos entre os séculos XVII e XVIII, que teriam levado estas populações à extinção e aculturação¹⁴. O verbete “The Arapium and the Mawe” publicado no *Handbook of South American Indians* (1946), as cartas de sua expedição, recentemente divulgadas por Stig Rydén & Pál Stenbrog (2004), bem como o “Mapa Etnohistórico do Brasil” (2004 [1944]) constituem ainda hoje as principais contribuições acerca do tema, para esta região e seus ocupantes. Em grande medida, as hipóteses sobre a extinção delineadas pelo autor afiguram como a principal evidência acerca da suposta descontinuidade histórica entre as populações pré-colombianas e os atuais ocupantes do rio Arapiuns. O debate aqui proposto toma por base, mas não se limita, aos, argumentos e fontes levantados e debatidos pelo autor. Aos poucos, outras fontes primárias e intérpretes

¹⁴ Nimuendajú partiu de Alter do Chão (aldeia Borari) e atravessou o Tapajós até chegar à Vila Franca (aldeia Arapiuns). De lá, navegou por doze dias até chegar à cachoeira de Aruá, localizada na foz do rio homônimo, um dos três principais afluentes do Arapiuns. A viagem insere-se no contexto em que o autodidata alemão, realizou seis jornadas de investigação (entre 1923 e 1926) focadas no levantamento de sítios arqueológicos e fontes escritas primárias sobre toda a região da Amazônia central. Os trabalhos foram realizados com o apoio do Museu de Gotemburgo na figura de Erland Nordenskiöld, e do Museu Paraense Emílio Goeldi, onde colaborava sobretudo com Manoel Barata. Para mais detalhes, leia Stig Rydén & Pál Stenbrog (2004).

serão introduzidos ao texto, de modo a aprofundar a leitura do contexto destas declarações sobre a hipótese de extinção, para então nos estendermos a eventos e processos posteriores que nos aproximem do presente etnográfico desta pesquisa.

1.1. SOBRE O (MAL)ENCONTRO E A EXTINÇÃO (1541-1762)

A confluência entre os rios Arapiuns, Tapajós e Amazonas é o encontro entre três grandes bacias hidrográficas com feições distintas. As águas barrentas ou “brancas” do Amazonas, formado nas encostas andinas, é bastante diferente dos rios de águas “pretas” (“verdes” e “claras”) como os rios Tapajós e Arapiuns, formados nos platôs do Brasil central. O turvo das águas barrentas do Amazonas envolve lodos, algas e outros componentes bióticos. As águas claras do Tapajós e Arapiuns assumem estas feições pela falta destes elementos que abundam na bacia do rio Amazonas. Ali os sedimentos se mantêm concentrados nas zonas de suas cabeceiras, deixando escoar em direção ao seu baixo curso, resíduos finos como as areias brancas que se depositam ao longo das beiradas dos rios¹⁵. A diferença leva a que os rios de águas “pretas” como o Arapiuns e o Tapajós sejam chamados de “rios da fome” pelo contraste com a ampla fartura dos rios de águas “brancas” como o Amazonas¹⁶.

O contraste entre as águas “pretas” e “brancas” permite-nos chamar a atenção para um outro importante aspecto da hidromorfologia destes rios. No MAPA, é possível observar que o alto curso destes rios é formado por, digamos, um “filete” de água que ao chegar ao seu baixo curso se alargam consideravelmente. Em uma carta sobre sua expedição realizada em 1923 ao longo do Arapiuns, Curt Nimuendajú dizia que o baixo Arapiuns não se parecia com rio, mas mais como um “sistema de vales

¹⁵ Cf. RAFFLES, 2002.; LEROY, 1991: 19; NUGENT, 1991.

¹⁶ O contraste entre fartura e escassez se manifesta também na gritante diferença na quantidade de piums e outros tipos de pernilongos. Às margens do Arapiuns e Tapajós pouco se nota sua presença, enquanto que às margens do Amazonas é como se jamais quisessem deixar-nos esquecê-los. As populações que habitam a zona de confluência reconhecem e operam com a diferença entre Amazonas farto e Tapajós-Arapiuns pobre, sempre destacam que embora Arapiuns não seja tão rico como o Amazonas, isso não significa que não seja farto. Este ponto será retomado adiante neste capítulo e também no CAP. 3.

preenchidos com água com feições de um lago que corre lentamente” e onde ao olhar para o horizonte em sentido leste (jusante), “o observador não vê nada além da fusão das águas com o céu” (2004:), levando-o a levantar a hipótese de que talvez o Arapiuns fosse um “território deslocado”. As feições *sui generis* da bacia do rio Arapiuns, que chamaram a atenção de Nimuendajú e diversos outros observadores ao longo da história, foram revisitadas pelo liminologista Harald Sioli. primeiro a aprofundar-se nos estudos geológicos sobre as feições destes “vales represados” que o autor chamou de “lagos de barragem”¹⁷. As hipóteses geológicas associam sua formação às glaciações do pleistoceno (10000 AP.), quando a redução do nível do mar levou a um incisivo alagamento do vale do rio Amazonas e suas adjacências, levando a que as águas pesadas dos vales represados do rio Amazonas passassem a bloquear a entrada das águas leves de rios como o Tapajós e o Arapiuns.

Conforme a síntese da arqueóloga Denise Gomes (2008), os estudos arqueológicos desenvolvidos ao longo da Amazônia central tem encontrado evidências em datações radiocarbônicas de sambaquis e pedras lascadas encontradas em cavernas (ie. Meegers em Taperinha) situadas pelas adjacências interflúvio Tapajós-Amazonas, que remontam a cerca de 11.000 A.P, quando a própria morfologia das paisagens ainda apresentava feições bem diferentes das atuais. As datações radiocarbônicas realizados por Gomes na margem esquerda do Baixo Tapajós, apontam para ocupações de grupos horticultores e ceramistas pouco duradouras ou intensas por volta de 3800-3600 A.P. (ou 1790-1590 a.C.). A datação a este período inclui os sítios desta área como parte da zona ocupada pelo que os arqueólogos chamam de “sociedades formativas amazônicas”, que desenvolveram a economia mista baseada na horticultura de tubérculos, cultivo de frutas e plantas alimentares e medicinais, associadas às atividades de caça e pesca. As ocupações sucessivas ou alternadas dos sítios teria se intensificado na época classificada como o “período tardio”, que se estende aproximadamente entre 1300 a 900 A.P. (ou 700 a 1100 d.C). Este período coincide com as clássicas datações propostas por Roosevelt

¹⁷ Cf. Raffles, 2002.

(1999 *ap.* GOMES, 2008: 177-8) para os processos de adensamento demográfico e complexificação política que levaram à formação do sistema político dos “cacicados Tapajó” (Aldeia Santarém) e seus análogos ao longo de vastas regiões da Amazônia central. Os modos de ocupação e uso do solo desenvolvidos ao longo destes milênios, sobretudo o período “tardio”, associado ao florescimento de técnicas cerâmicas, coincidem com o processo de formação das terras pretas, amplamente disseminadas ao longo dos centros e mata e beiras dos rios, lagos e igarapés (GOMES, 2008: 177)¹⁸.

A história dos primeiros encontros entre as populações autóctones da zona de confluência entre os rios Arapiuns, Tapajós e Amazonas e as populações da Europa e outros continentes remonta à expedição de Orellana e Carvajal, primeira a cruzar o rio Amazonas entre o Peru e o oceano Atlântico por volta de 1541. Embora a maioria dos nativos que habitavam o rio Arapiuns à época não tivessem tido contato direto com as embarcações e seus tripulantes, é de supor que as notícias e alguns objetos remanescentes de sua passagem tenham corrido, de próximo a próximo, por vastas regiões geográficas. O ciclo das entradas lusitanas inaugurado pela expedição comandada por Pedro Teixeira (1626), iniciou-se apenas no primeiro quartel do século seguinte e se estendeu por cerca de vinte e cinco anos (até a metade do século XVII)¹⁹. O intervalo entre 1660 e 1700 abrange o período fundação, expansão e declínio da missão geral e da fortaleza dos Tapajó, onde além dos povos associados a este etnônimo, foram relacionados outros chamados de “Urucucú (Betendorff 1910), Aruryucuzes (Teixeira) e Orucucuzes (Heriarte 1874)” (*ap.* NIMUENDAJÚ, 2004: 119). As ocorrências trágicas (epidemias, mortes, apresamento) que provocaram o esvaziamento e a declaração de extinção da missão (grafada no “Mapa Etnohistórico” [1944] de NIMUENDAJÚ) são comumente tomadas como se fossem a própria extinção demográfica total das populações que atravessaram estas contingências.

¹⁸ Na várzea do rio Amazonas e alguns de seus afluentes, como o Tapajós e o Arapiuns, é comum a ocorrência de solos de coloração escura chamados de “terras pretas de índio”. Os estudos arqueológicos argumentam que sua formação resulta de atividades humanas, como a deposição de matérias orgânicas e a queimadas para o cultivo, que remontam a milênios de ocupação. Quase invariavelmente estas áreas são associadas à presença de abundantes resquícios líticos e cerâmicos. Para uma revisão contemporânea, leia NEVES (2012)

¹⁹ Para mais, leia PALMATARY (1960), MENÉNDEZ (1981, 1992), MANO (1996).

Um sistema multilocal de missões passou a ser estabelecido cerca de duas décadas depois (1718) e se estendeu até meados dos anos 1755, quando passaram a ser implementadas as políticas de expulsão dos jesuítas, conduzindo a gestão dos negócios da colônia aos comandos militares e principais nativos. As estimativas do primeiro quartel deste século apontavam que as “nações” Tapajós, Arapiuns e Coraienses abrangiam “todos para cima de 35 mil cristãos” (JACINTO CARVALHO *ap.* LEITE, 1939: 361). O sistema formado a este tempo no baixo Tapajós²⁰ abrangia cinco missões (Tapajós, Arapiuns, Boraris, Tupinambás e Maytapus), cujos nomes derivam da transladação de supostos nomes de “nações gentílicas” aos espaços geográficos dos aldeamentos. Ao fim do período jesuítico e início do diretório pombalino, quatro delas foram elevadas à categoria de vila e uma rebaixada à categoria de lugar, todas com nomes de origem lusitana – Tapajós (Vila Santarém), Arapiuns (Vila Franca), Tupinambás (Vila Boim), Boraris (Vila Alter do Chão) e Maytapus (Lugar de Pinhel)²¹. A razão para o rebaixamento de Pinhel, situada nas proximidades do médio Tapajós, em favor das demais, não se deve propriamente ao decréscimo populacional, pois que nos anos 1750-60, as fontes apontam para um amplo esvaziamento do espaço de todas as aldeias, tal como ocorrera com a missão geral em meados de 1700.

²⁰ O rio Tapajós, a este tempo, era também comumente chamado de rio Preto, assim como muitas vezes era chamado o rio Arapiuns, ou a baía do rio Preto.

²¹ Para outras fontes, além de Nimuendaju (1946:253), veja Leite (1939: 364); Reis (1979: 33); Castelo Branco (1956: 132); Palmatary (1960); Menéndez (1981: 46), Vaz (2010) e Bolaños (2008).

extinta. Na área que nos concerne, o autor estabeleceu um sistema classificatório formado por quatro tipos cerâmicos: (1) o **Konduri**, adensado especialmente na confluência entre os rio Amazonas (margem esquerda) e Parú; (2) o **Arapiyú**, na zona de confluência entre o Arapiuns e seus formadores; (3) o **Tapajó**, na confluência entre o Amazonas e a margem direita do Tapajós; e (4) o **Sapopé**, associado à zona do médio rio Tapajós. Os três primeiros (**Tapajó**, **Arapiyú**, **Konduri**) foram descritos como segmentações estilísticas de um único horizonte técnico (bordas incisas e uso de cauixi). O estilo Tapajó seria marcado pela ênfase na produção de imagens zoo e antropomorfas. Os estilos Konduri e Arapiyú, por sua vez, embora também o fizessem, se caracterizariam distintivamente por sua maior ênfase sobre os grafismos, sendo que o Konduri com foco sobre o entrelaçamento de linhas, e o Arapiyú na segmentação de pontos. O Sapopé, por sua vez, se caracterizava por técnicas mais rudimentares de fabricação (sem cauixi), não associadas a depurações estéticas como grafismos ou figuras zoo-antropomorfas.

Conforme a descrição, a zona que corresponde à atual sobreposição fundiária entre a TI Cobra Grande e PAE Lago Grande do Curuaí, situada na península entre o rio Arapiuns e o Lago Grande se caracterizava pelo encontro entre diferentes estilos associados às técnicas de Borda Incisa. Nos sítios de terra preta distribuídos pela margem amazônica (Lago Grande) seria marcante a grande prevalência do estilo Tapajó, ao passo aqueles distribuídos pelas margens Arapiuns se caracterizavam pelas técnicas e o estilo Arapiyú. Entre ambas, Nimuendajú descreveu a existência de um corredor Konduri entre entre o Lago Grande e o Arapiuns, situado entre a ponta do Acai (adjacências do lago Ajamuri, Lago Grande) e a ponta do Toronó (entre os lagos da Praia e do Caruci, Arapiuns).

Mapa 7. Fragmento O Rio Maranhão ou Rio Amazonas com a Missão da Companhia de Jesus (Fritz, [1707])

Para avançar sua hipótese acerca das correlações entre técnicas e estilos cerâmicos, de um lado, e troncos e variantes linguísticas, de outro, o autor partiu, então, para o inventário acerca dos topônimos associados aos sítios de terra preta distribuídos ao longo destas zonas de adensamento e dispersão de padrões técnicos e estéticos. Subjacente à comparação, encontra-se a tese de que, ao menos ao plano dos nomes utilizados para denotar as paisagens, as antigas línguas ali faladas continuavam operantes, o que permitiria aos pesquisadores o estabelecimento de correlações seguras entre estilos de cultura material e variantes linguísticas.

Tendo por referência a ampla dispersão, em suas zonas de adensamento, de topônimos, associados a troncos linguísticos Karib/Arawak, Nimuendajú propôs a existência de uma estreita correlação entre estas e os mosaicos cerâmicos Konduri/Tapajó. A correlação seria apropriada uma vez que boa parte destes topônimos remeteriam termos e expressões que o autor observara (diretamente ou não) entre populações de seu presente etnográfico que habitavam as zonas de

cabeceiras e interflúvios dos maciços guianenses. Na zona da atual sobreposição fundiária entre a TI Cobra Grande e o PAE Lago Grande, este seria o caso dos nomes dados às pontas do Acai (lago de Ajamuri, Lago Grande do Curuaí) e do Toronó (lagos da Praia e Caruci, Arapiuns), onde se nota o corredor que definiu como associado ao estilo Konduri. Conforme sua hipótese, ambos os topônimos remetem a palavras Karib, tal como faladas pelos Aparai: *kay* = alto e *torono* = pássaro. Se por um lado, casos como estes permitiam o estabelecimento desta correlação, por outro, as zonas do médio Tapajós associadas à técnica e ao estilo Sapopé se encontrariam em contiguidade com uma série de topônimos de fundo tupi. Contudo, para o caso da zona de dispersão de resquícios cerâmicos ao estilo Arapiyú, Nimuendajú argumentava a inviabilidade de se estabelecer qualquer correlação direta, minimamente plausível, com qualquer destes (ou outros) troncos linguísticos, tendo por referência os topônimos ali existentes no presente etnográfico de sua análise.

Tampouco os relatos produzidos pelos primeiros cronistas, ao longo do século XVIII, apresentavam contribuições neste sentido. O padre jesuíta João Daniel, que dirigiu a missão Arapiyú, responsável por um detalhado relato etnográfico sobre os costumes da “nação tapuia dos Arapiuns” (que logo será retomado), não fez qualquer referência às línguas por eles faladas. A única menção neste sentido foi apresentada pelo bispo João de São José, que visitou as missões da região do Tapajós em 1762, durante a transição entre os períodos das missões (1660-1755) e do diretório dos índios (1755-1798), pouco após a expulsão do próprio padre João Daniel. Porém, seu relato limitou-se a ponderar que ali “não se falava a língua portuguesa, mas só a geral muito mal e a particular de sua nação dos Arapiuns, que é mais propriamente gíria de ciganos” (*ap.* NIMUENDAJÚ, 2004: 133; MENÉNDEZ, 1981: 46). Embora não contribua à especificação linguística, cumpre destacar que a referência vaga ao uso corrente da “gíria de ciganos” entre aquelas populações data do contexto preciso em que os registros oficiais passaram a decretar a extinção da “nação dos Arapiuns”. Neste sentido, o relato permite-nos salientar, também por este viés, que estes decretos de extinção, cristalizados pela própria hipótese de Nimuendajú, não dizem respeito nem

à extinção demográfica e nem à extinção linguística, mas sim às mudanças nos sistemas classificatórios mobilizados pelos registros oficiais a partir do contexto da formação do sistema de administração laico do diretório pombalino.

Nas primeiras décadas do século XIX, as declarações de extinção já pareciam ter se transfigurado a uma realidade auto evidente aos cronistas daquele contexto. Spix & Martius (1981 [1824]; 1867), que analisaram a documentação histórica e circularam pelo Tapajós e Lago Grande, sem contudo adentrar o rio Arapiuns, recuperaram a tese de que os Urupuyas (grafados desta maneira a partir da Língua Geral Amazônica), deveriam ser tomados como um “ramo das tribos Maué”, distribuídas por amplas áreas localizadas entre o baixo e médio Tapajós, tendo por referência o rio Arapiuns, até a bacia dos rios Maués, Mamuru e Andirás (Estado do Amazonas), que desembocam no rio Amazonas, à altura dos furos e ilhas de Tupinambarana.

Em grande parte, a hipótese sobre as conexões linguísticas e culturais entre os Mawé e os Arapium se reporta aos elementos etnográficos apresentados pelo jesuíta João Daniel (1841 [1757]:168-170) acerca das “nações de tapuios” que povoavam a missão Arapium e suas adjacências, como aqueles que chamou pelos nomes Arapium, Gurupá e Jaguaim. Em relação aos Arapium, o missionário destacou “diversos predicados dignos de nota”, aqui resumidos em sete pequenos tópicos: (1) os típicos festejos realizados precisamente no dia de aparição da lua nova, quando faziam rituais nos quais erguiam os braços em direção ao astro celeste pedindo força e saúde; (2) as práticas funerárias endo e exo canibais, caracterizadas pela conservação e trituração em pó dos ossos que eram posteriormente misturados pelas “velhas” em seus “vinhos” (fermentados de mandioca) e, então, dados para beber em suas “festas e beberrias” (*id.*:168), (3) a especial importância dada aos rituais de iniciação femininos (realizados durante a menarca) bem como os resguardos à circulação das mulheres fora de suas casas durante seus períodos menstruais; (4) o hábito de as jovens moças elegerem seus cônjuges ao fim dos rituais da menarca em correrias e brincadeiras aparentemente aleatórias; (5) a semelhante ênfase aos rituais de iniciação

masculina, nos quais os jovens tinham de suportar a dor de colocar os braços dentro de cabaças cheias de formigas tocandira (entre outras técnicas correlatas); (6) a existência entre eles de muitos “missionários”, que podemos traduzir como figuras xamânicas, cujo exercício destas funções se encontrava intimamente associado à apresentação de “sinais de predestinação de cuja prova contam muitos casos” (:170); e por fim (7) o grande interesse serem “bons cristãos” e saberem mais sobre o cristianismo, apresentado especialmente por estes “missionários seus”.

Os etnônimos Gurupá e Jaguaim, por sua vez, foram associados por Daniel (1841 [1757]:170) às tribos de duas nações vizinhas, sobre as quais obteve apenas informações de segunda mão. Estes foram descritos como “tapuias de corso, sem assistência em lugar certo, nem povoações estáveis como a nação dos Muras, ainda que nem tão bravos, nem para os mais índios, nem para os mais brancos” (*id.*); o que parecia contrastar com a densidade e a perenidade dos sítios ocupacionais arapium. Um segundo “predicado” destacado pelo jesuíta era “o mau costume de comer carne humana, quando apanham alguns dos seus contrários [Jaguaim], que tem muitos e talvez lhe pagam na mesma moeda” (*id.*). Esta lógica exocanibal vinculada aos ciclos de vinganças guerreiras também contrastava com as práticas aparentemente centradas sobre o endocanibalismo, praticadas pelos Arapium com os quais convivera de perto. Estas nações vizinhas associadas aos nomes Gurupá e Jaguaim, integravam o principal contingente populacional da missão de Santo Inácio dos Tupinambás (1669), instalada na margem esquerda do baixo Tapajós (e elevada ao estatuto de Vila Boim).

Conforme a versão oficial, cristalizada no século XIX (i.e. BAENA, 1839:294; BARBOSA RODRIGUES, 1875:52) sua formação como missão remete aos esforços do jesuíta que havia instalado uma missão nomeada de Tupinambá na zona de confluência entre os rios Andirá e Uaicurapá (região de Tupinambarana). Contudo, embora os registros escritos dos séculos XVIII e XIX salientem a potência mobilizadora da ação missionária, o mais provável, como se depreende do relato de Daniel, é que os circuitos de troca que envolviam estas “nações” já se estendiam até as margens do Tapajós e Arapiuns, o que facilitou a transferência daquela missão para

o baixo Tapajós, para que ali formasse, com as demais, um sistema regional mais próximo e integrado, que pudesse trazer mais eficiência aos trabalhos de “catequese e civilização” do conjunto destas “nações gentílicas e tapuias”.

Estes elementos etnográficos descritos por João Daniel [1757] em torno do contraste entre os Gurupá/Jaguaim e os Arapium foram decisivos para o delineamento da hipótese proposta por Spix & Martius (1981 [1824]; 1867), de que os primeiros pertenciam à nação Tupinambá e que os últimos constituíam um ramo da nação Maué. Ambas se encontrariam, desde os primórdios do contato colonial, amplamente dispersos entre os rios Arapiuns, Tapajós, Andirá e Uaicurapá (Tupinambarana), estendendo-se até as cercanias das ocupações Mundurucu no médio Tapajós.

Contudo, a operacionalidade destes circuitos de troca, descritos nos primeiros relatos, foram atestados também por Spix & Martius em suas observações etnográficas realizadas em meados de 1820. O argumento proposto por foi retomado por Coudreau (1977 [1887]: 33)²³ para quem o “grosso da nação Maué” provavelmente se concentrava, no passado, ao longo do rio Arapiuns, a partir de onde abria-se a suas adjacências. Sob sua ótica, o termo Arapium não denota um etnônimo, mas sim a zona pretérita de concentração da “nação Maué”. Poucas décadas depois, o argumento em favor das conexões Mawé-Arapium foi reiterado por Alfred Métraux (1928:25, 263). Para ele, os ritos de iniciação masculina nos quais os jovens homens tinham de se submeter a dor das picadas das formigas tocandiras atadas aos seus corpos poderiam ser tomadas como um indício elementar de que os Maué de seu presente etnográfico, descritos por Nunes Pereira (1954 [1939]), e os Arapium oitocentistas, descritos por João Daniel [1757], abrangiam um único conjunto linguístico e cultural. Se considerarmos, de modo complementar, que “tarobá” é o nome dado pelos Mawé a seu típico fermentado de mandioca (PEREIRA, [1939] *ap.* NIMUENDAJÚ, 1946:253), a conexão nesta direção ganha um reforço, pois este é o

²³ “Os índios maués estendem-se do Igarapé da Montanha até as cercanias de Parintins. Vivem todos na margem esquerda, no interior, a um ou dois dias de marcha do grande rio; é no Arapium que se concentraria, segundo consta, o grosso da nação. Ao que se diz, há também grande número de maués no Tapacurá-mirim, e sobretudo no Tracoá, afluente esquerdo, e no Arixí, afluente do Tracoá. Os últimos maués ao sul estão no Igarapé de Tucunoa, a três horas da casa de Pimenta e a quatro da casa do Brasil” (1977 [1887]: 33).

mesmo nome, há tempos utilizado no Arapiuns e adjacências (Barbosa Rodrigues, 1875: 61), para também se referir a uma de suas duas variedades destes fermentados (sendo a segunda chamada como caxará, caxiri, tiborna ou caiçuma).

Contudo, para Nimuendajú, que conduziu suas pesquisas em diálogo com Métreaux, a hipótese acerca da contiguidade espacial, linguística e cultural entre os Mawé e os Arapium poderia não passar de um equívoco, decorrente de uma série de imprecisões. Primeiro, poderia ser fruto de uma confusão seguidamente reiterada ao longo da história, gerada, por exemplo, a partir da carta histórica produzida por Fritz [1707], que posicionou o etnônimo Arapiyú ao centro interflúvio entre os médios rios Tapajós e Xingú, em meio a um mosaico de nomes tupi, o que talvez teria contribuído a que os intérpretes posteriores recaíssem em uma leitura excessivamente colada à sua representação da história. Talvez a representação cartográfica mais adequada poderia ser aquela produzida por D'Anville [1748], que grafou o etnônimo Arapijó em meio ao Lago Grande do Curuaí/Amazonas, em linha com os etnônimos Tapajó (na confluência com o Tapajós) e Tucujú (na confluência com o Xingu), dos quais os nomes destes rios em língua portuguesa são derivados. Para ele, esta perspectiva poderia ser mais precisa uma vez que situa os Arapijó em meio ao horizonte de dispersão de outros estilos cerâmicos análogos (Konduri e Tapajó); e, por consequência, no panorama das línguas e culturas Karib e Arawak, posto que os Tupi constituiriam, em seu conjunto e hipótese, formariam uma fronteira integralmente externa a esta tradição.

parentes, misturados em seu fermentado de mandioca, o que poderia apontar em favor da contiguidade linguística e cultural entre estas duas populações, colocando-as no horizonte Arawak/Karib do vale do rio Amazonas (NIMUENDAJÚ, 2004: 132).

Estes argumentos, tecidos com detalhes nas cartas dos anos 1920, que apenas recentemente vieram à tona (STENBROG & RYDÉN, 2004), foram descritos de forma mais sintética no panorama apresentado no terceiro volume do *Handbook of South American Indians* (STEWART, 1946: 37-8; NIMUENDAJÚ, 1946: 253-4). Neste contexto chamo a atenção para o conteúdo da enigmática última frase do verbete “The Mawe and the Arapium” redigido por Nimuendajú: “Não há mais informações sobre os Arapium, desde que, em 1762, foram mencionados pela última vez morando em Óbidos e no Rio Arapiuns” (NIMUENDAJÚ, 1946: 253-4, trad. minha²⁴). Embora não tenha citado diretamente a fonte, neste trecho podemos inferir que esta última menção foi feita pelo padre João de São José [1762] que se utilizara dos etnônimos Mague e Arapium, como formas de se referir a duas nações distintas. Na região do baixo rio Tapajós, os Mague foram descritos como uma nação oriunda do médio Tapajós e adjacências, descida às missões São José dos Maytapus (Pinhel) e Santo Inácio dos Tupinambás (Boim), a partir de quando teriam passado a habitar a região da margem esquerda do baixo Tapajós (SÃO JOSÉ, 1847: 101 *ap.* NIMUENDAJÚ, 1946: 245). A nação Arapium, por sua vez, que formava o principal contingente populacional da Missão de N.S. da Conceição dos Arapium (Vila Franca), foi mencionada entre este rio e o Lago Grande do Curuaí.

Se descolada dos debates internos travados entre Métreux, defensor da conexão Mawe, e Nimuendajú, promotor da conexão Tapajó-Tucujú, o trecho pode ser tomado como se fosse uma declaração final de extinção demográfica destas populações. Contudo, como visto acima, o que houve foi uma mudança onomástica na qual a missão Arapium foi elevada à categoria de Vila Franca, e seus moradores, ainda falantes de uma “gíria cigana”, deixaram de ser considerados como gentios ou tapuios pertencentes a uma nação específica (os Arapium), para que pudessem melhor

²⁴ Trecho no original: “After 1762, when the Arapium were last mentioned as living in Obidos and on the Arapiuns River, there is no further information regarding them”.

servir aos planos de expansão do Estado colonial, enquanto índios civilizados, mansos e cristãos – tapuios ou caboclos genéricos – súditos da coroa portuguesa. Para além do plano onomástico dos registros oficiais, talvez seja possível levantar a hipótese de que, naquele contexto, as “tribos” desta “nação” tivessem abandonado algumas das práticas notadamente gentílicas, como o endocanibalismo (ao menos para o registro oficial), em favor da adoção do cristianismo, o que poderia ter contribuído para elevá-los a esta posição genérica de índios mansos e súditos no sistema classificatório colonial.

O duplo panorama sobre o qual Nimuendajú e Métreaux se debatiam torna-se ainda mais complexo se trouxermos ao debate algumas evidências etnográficas que se tornaram mais claras apenas décadas depois do contexto do *Handbook*. Como vimos, fosse no panorama Arapijó-Tapajó-Tucujú, fosse no panorama Mawé-Tupinambá-Mundurucu, a carta histórica de Fritz [1707] estaria, para Nimuendajú, equivocada ao posicionar o etnônimo Arapiyú ao centro do interflúvio Tapajós-Xingú, em meio a outros etnônimos de fundo tupi. Se observarmos a carta com atenção, o nome Arapiyú se encontra logo abaixo do etnônimo Guayapís. Conforme delineado por Dominique Gallois (1986:78)²⁵, a partir do cruzamento entre os registros orais e escritos, o posicionamento geográfico do etnônimo Guayapís no mapa de Fritz [1707], é plenamente compatível com a trajetória migratória realizada pelos atuais povos associados ao etnônimo Wajãpi, que habitam os confins da vasta região delimitada pelos rios Oiapoque, Jari e Araguari, no maciço guianense (Estado do Amapá e a Guiana Francesa). Estes povos foram reencontrados pela fronteira colonial no início dos anos 1970, durante o processo de abertura da Rodovia Perimetral Norte (BR 210). Ainda conforme o levantamento, o percurso em direção a esta calha do rio Amazonas foi realizado pelo rio Xingú, passando pelas diversas missões ali instaladas²⁶ até se estabelecerem no aldeamento missionário do baixo rio Parú, margem norte do rio Amazonas ainda em meados do século XVIII. A subida em direção aos recônditos do

²⁵ As cartas (2004: 113-4) e o Mapa Etnohistórico [1944] de Nimuendajú revelam que o autor já tinha pleno conhecimento da hipótese tempos depois aprofundada por Gallois. Contudo, Nimuendajú não delineou as conexões para as quais aqui chamo a atenção, tendo por referência o trabalho desta autora.

²⁶ Aricari (Souzel), Pirawiri (Pombal), Itacuraçá (Veiros), Maturu (Porto de Móz).

maciço guianense teria sido iniciada ainda naquele século. Contudo, apenas no contexto das guerras da Cabanagem, em meados dos anos 1830, se afastaram definitivamente da calha do rio Amazonas (GALLOIS, 1994: 10, 30).

Atualmente no maciço guianense, os Wajãpi vivem pelas adjacências dos territórios ocupados pelos povos associados ao etnônimo Aparai, falantes de uma variante Karib que, conforme as hipóteses toponímicas de Nimuendajú dispõe, em seus vocábulos, de termos que remetem aos nomes das pontas do Acai (Ajamuri, Lago Grande do Curuaí) e do Toronó (Arapiuns), situadas na zona da atual sobreposição fundiária entre o PAE Lago Grande e a TI Cobra Grande. Conforme os estudos desenvolvidos por Gabriel Coutinho Barbosa, os relatos de Tony, da segunda metade do século XVIII (i.e. TONY, 1769: 230-1 *ap.* CHAPUIS, 1998: 546-7 *ap.* BARBOSA, 2007:64), sugerem que segmentos falantes de línguas Karib, que remetem ao Aparai, habitavam regiões situadas à margem direita do rio Amazonas. Os relatos também descrevem, entre eles neste período, práticas endo e exo-canibais análogas às aquelas descritas por Daniel entre os Arapium e Heriarte entre os Tapajó no mesmo contexto²⁷. Tal como no caso Wajãpi a migração definitiva das margens direita e esquerda do rio Amazonas teria se dado também no contexto da Cabanagem.

Tendo em vista estes elementos, assim como Gallois observou a pertinência do posicionamento cartográfico dos Wajãpi na zona de interflúvio entre os médios rios Xingú e Tapajós no mapa de Samuel Fritz [1707], não seria improvável notar a pertinência da hipótese também para o caso Arapiyú. Dali, assim como os Wajãpi baixaram pelo rio Xingu, até chegar às margens do rio Amazonas, os Arapiyú poderiam ter baixado pelo rio Tapajós até chegar à zona de sua confluência com os

²⁷ Cito o trecho: “De acordo com Tony, viajante francês que esteve na região em 1766 e é citado por Chapuis, os ossos de inimigos e parentes mortos seriam limpos e cuidadosamente deixados ao sol para secar. A carne retirada dos ossos seria cozida em água e pimenta. Uma espécie de manequim antropomorfo seria tecido em arumã e preenchido com partes do cadáver separadas anteriormente. Além de uma cabeleira feita de palha, moldar-se-ia um rosto com cera de abelha sobre o crânio do morto encaixado no boneco. O manequim seria, então, revestido com os enfeites de pluma habituais e colocados sobre uma rede. Seus braços seriam dispostos segurando uma cuia de caxiri, como se ele estivesse bebendo. As pessoas se reuniam em torno dessa imagem, despedindo-se dela como se fosse o morto. As cinzas seriam trituradas, peneiradas e misturadas ao caxiri, no interior de uma grande panela de barro. A bebida seria então consumida, durante uma cerimônia em que se expressaria respeito e pesar pelo morto” (i.e. TONY, 1769: 230-1 *ap.* CHAPUIS, 1998: 546-7 *ap.* BARBOSA, 2007:64).

rios Arapiuns e Amazonas. No contexto das missões, teriam passado a conviver com diversas outras populações falantes de variantes do Karib (como os Aparai) e do Arawak. Contudo, apontar para a pertinência do mapa de Fritz [1707] não é o mesmo que sugerir a inexatidão da perspectiva Arapijó-Tapajó-Tucuju, delineada na carta proposta por D’Anville [1748], nem tampouco as hipóteses Maué-Tupinambá, que mais os conectam ao complexo lacustre de Tupinambarana (bacias dos rios Maués e Mamurú).

É provável que o maior problema interpretativo resida não em possíveis imprecisões ou confusões dos relatos históricos, mas sim em questões subjacentes ao método utilizado para abordar o enigma histórico acerca dos percursos e devires dos Arapium. Seja como parte da área cultural Tupi ou Karib, Nimuendajú (e seus contemporâneos de *Handbook*) jamais questionaram a premissa de que o etnônimo Arapium, em todas as suas variantes, corresponderia à “única tribo existente no rio Arapiuns, à qual pertenciam os numerosos sítios de terra preta existentes ao longo das duas margens do rio, dos lagos e seus igarapés formadores” (Nimuendajú, 2004:133, trad. minha). É como se fosse imperativa a existência, concretamente, de uma correlação estreita e direta entre um espaço geográfico, uma língua, uma cultura e um povo. Contudo, o que as contradições internas às fontes indicam é que o espaço do rio Arapiuns, sobretudo a zona de sua confluência com os rios Tapajós e Amazonas, mais parecia operar como uma zona de encontro e dispersão entre diferentes povos, que nos remete a um mosaico multilinguístico e multicultural cosmopolita, cujos diversos segmentos oscilavam permanentemente entre as disputas guerreiras e as alianças contextuais. Neste panorama, não se faz necessário ao observador optar pela maior veracidade de tal ou qual perspectiva, pois que todas fazem sentido no seio deste grande mosaico. O rio Arapiuns sempre operara como um grande horizonte de troca e mistura entre diferentes (ie. LÉVI-STRAUSS, 1943).

Faz-se notar que a premissa subjacente ao método que guiou os debates entre Nimuendajú e Métreux na primeira metade do século XX, os aproxima das concepções oitocentistas e novecentistas que orientaram as crônicas dos primeiros

missionários e viajantes, com uma diferença. De João Daniel [1757] a Henri Coudreau [1887], os intérpretes da história operaram com base em um esquema categorial no qual os etnonônimos denotavam nações às quais pertenciam as diferentes tribos situadas no interior de suas fronteiras geográficas. Em Nimuendajú e Métraux, por sua vez, observa-se que a categoria tribo passa a ocupar a mesma posição semântica antes ocupada pela nação, ao passo que as tribos daquele contexto passam a ser designadas como sítios ocupacionais, despojados de conotações étnico-culturais. A mudança terminológica nos chama a atenção para uma mudança de estatuto. Na primeira metade século XVIII, para os observadores externos, as nações gentílicas constituíam o ambiente englobante no seio do qual os jesuítas erguiam seus sistemas de catequese e civilização. Na primeira metade do século XX, por sua vez, o Estado-Nação passa a operar como o ambiente englobante que contém os sistemas locais de pequenas tribos isoladas e encerradas sobre si mesmas.

1.2. OS CORPOS DE TRABALHADORES, A NAÇÃO DOS BRASILEIROS, A GUERRA DA CABANAGEM E AS NOVAS DECLARAÇÕES DE EXTINÇÃO (1755 E O 1840).

Passemos agora a algumas considerações acerca do período entre a segunda metade do século XVIII e o século XIX, que envolve a sedimentação desta transfiguração onomástica, em meio à qual se passaram as guerras da Cabanagem (meados de 1830), que remetem à segunda declaração formal de extinção destas populações. Aqui saímos da discussão direta com Nimuendajú, para adentrar um campo de descrições que tomam por referência fundamental algumas fontes primárias, notadamente alguns documentos oficiais coletados diretamente no Arquivo Público do Estado do Pará, interpretadas em diálogo com pesquisas em antropologia e história. Por meados de 1920, retomamos novamente a discussão com Nimuendajú tendo por referência, suas impressões diretas sobre as populações com as quais conviveu no rio Arapiuns durante o pouco tempo em que esteve por lá.

Embora o fim do período missionário tenha sido declarado em 1755, apenas anos depois com o envio de uma expedição liderada pelo capitão geral (1758) do Grão-Pará, seguida pelos levantamentos do padre João São José (1762) a mudança passou a ser colocada em prática²⁸. Em meados de 1780, foram instalados na região do Lago Grande da Vila Franca (ou do Curuaí) uma plantation de cacau e um pesqueiro real (que se abriram em sistema, cf. HARRIS, 2010), geridos por comandos militares,

²⁸ Chamo a atenção para os aspectos simbólicos em torno dos eventos que produziram a elevação de aldeamentos e gentios às categorias de vilas e índios civilizados, súditos da coroa. Imagine o leitor, a chegada, em 1758 de uma flotilha comandada pelo governador e capitão geral do Grão-Pará e Maranhão, meio-irmão do primeiro-ministro português, inaugurando ele próprio a elevação do sistema das aldeias do rio Tapajós e Lago Grande do Curuaí. O evento performático remete a atos anteriormente realizados pelas primeiras expedições que fincavam cruzeiros em meio a sítios habitacionais decretando a área como de propriedade da coroa. No pátio da igreja e do pelourinho, o capitão general leu as normas e decretos que depois foram afixadas na porta da igreja por alguns dias como, a partir de então, passou a ser rotina com todo e qualquer ato e decreto. João Daniel, padre etnógrafo, defensor e prático no uso de métodos de força bruta, foi preso no porão e a posição que ocupava foi extinta. A partir de então, os esforços para constituir uma comunidade de fala em Língua Geral Amazônica entre todas as “tribos e nações” que compunham a aldeia foram terminantemente abortados e, a partir de então, deveriam aprender a língua portuguesa, que deveria operar como língua franca em todos os espaços da colônia.

que perduraram até meados do século XIX, sob a insígnia de empreendimentos imperiais (ou nacionais)²⁹. Passou-se, então, a se delinear, nas correspondências oficiais, um contexto de disputas entre a posição do juiz de paz, passível de ser ocupada por tapuios legalmente emancipados, e a dos comandantes militares, necessariamente brancos legítimos, de origem lusitana. Os primeiros ficavam a cargo, entre outras coisas, de reunir, listar e enviar remessas de trabalhadores aos últimos, que ordenavam estes empreendimentos. Depreende-se, contudo, que, ao longo de décadas os juízes de paz enviaram permanentes ofícios às autoridades em Belém denunciando as arbitrariedades realizadas pelos comandos militares, que raramente eram atendidas³⁰. Em meio ao não atendimento de seus protestos, deixavam de cumprir com a função de reunir e enviar os trabalhadores. Os comandantes militares, por seu turno, intensificavam estratégias como as punições e mortes exemplares no pelourinho, bem como as capturas forçadas de “trabalhadores voluntários” ao longo das margens dos rios.

A partir de meados dos anos 1820, quando passaram a se disseminar os idiomas e as movimentações em torno da formação da nação dos brasileiros, estas contradições e disputas tornaram-se ainda mais complexas. Em meados de 1824, os juízes de paz de Vila Franca e seus liderados ocuparam posição estratégica em uma confederação “patriótica” de vilas situadas ao longo do Lago Grande do Curuaí, baixo rio Tapajós e baixo Parú que, com os decretos de independência, passaram a exigir o fim dos comandos militares e a expulsão de seus comandantes, associados à posição

²⁹ O cacau real situava-se na calha norte do Lago Grande, no distrito de Alenquer (antiga Surubi-miri) e funcionava como um centro de apoio e estímulo à expansão de plantações particulares. Conforme a documentação oficial analisada por Mark Harris, nos primeiros anos, cerca de 300 pessoas eram enviadas anualmente para o trabalho no plantio e cultivo não só de cacau, mas também plantações de café, tabaco, algodão, milho e feijão. Ainda em meados de 1833, havia ali apenas algumas poucas fazendas de gado (Cf. BAENA, 1839 :302-3). O pesqueiro real se situava na calha sul do Lago Grande na localidade atualmente chamada de Vila Curuaí. Chegou a empregar sazonalmente cerca de 120 a 150 homens que chegavam a fazer “muitas pescarias e em tanta quantidade que transportavam à capital muitas mil arrobas de peixe seco e muita quantidade de manteiga. Os “braços” deveriam ser enviados por Vila Franca, ao passo que os comandantes residiam na Vila de Óbidos. Para mais informações, leia os trabalhos de SANTOS (1974: 119); LIMA PANTOJA (2008: 44) e HARRIS (2010: 161-5).

³⁰ Este é o tema central dos ofícios que juízes de paz e comandantes militares em Vila Franca enviavam aos superiores e que temos acesso nos arquivos da documentação oficial. De um lado um “tapuio”, que se esforçava em manejar a escrita e o conjunto dos códigos da legalidade, contra um “português legítimo”. O ponto foi destacado por HARRIS (2010).

de brancos³¹. Na virada para os anos 1830, o juiz de paz de Vila Franca oficiou, novamente, o uso deliberado de prisões arbitrárias e torturas em rodas de pau por parte dos comandantes militares que administravam o pesqueiro e a plantation. Informava também que não mais reconhecia a legitimidade dos comandantes e que passaria a governar os negócios da vila ele próprio. Manter a vila sob o seu comando, argumentou, era o único modo de “chamar às casas um grande número de famílias que as tinha abandonado”³². Tal como em meados de 1824, a recusa fora feita de maneira articulada com os juízes de paz tanto de Surubi-mirim (Alenquer), onde se encontrava a plantation imperial, como com as vilas, lugares e missões do Tapajós (notadamente Alter do Chão, Boim, Pinhel e Uxituba), majoritariamente habitadas “tapuios e gentios”³³.

Face à situação de protestos regionais internamente articulados, as vilas de Santarém e Óbidos, apoiadas por Belém, enviaram navios artilhados para restituir a legalidade e garantir a continuidade dos negócios da província em todos os pontos. A ofensiva sobre Vila Franca impulsionou a formação de uma “reunião” fortificada com paliçadas em Cuipiranga – situada margem oposta do Arapiuns, em posição estratégica na zona de confluência os rios Arapiuns, Tapajós e Amazonas (Lago Grande). Um homem de nome Braz Corrêa Miranda (retomaremos a relevância da referência), assumiu a posição de comandante geral da “reunião patriótica”, que agregava, grosso modo, as povoações supra-citadas. Em 1834, um grupo liderado pelo comandante geral de Cuipiranga, entrou em Santarém, rendeu e desarmou os comandos militares, exigiu a sua expulsão e se retirou com os armamentos para Cuipiranga e outros pontos³⁴.

³¹ Os revoltosos de Monte Alegre, descreveu um historiador, “aumentaram suas fileiras com a tapuiada das redondezas” (Santos, 1974: 142). Para mais, leia Machado (2005, 2006), Mahalem de Lima (2008), Harris (2010).

³² APEP. Códice 888. D.48, 21 Ago. 1830. Óbidos. Illauzino José Gilberto Juiz Ordinário e dos órfãos da Vila Franca - Francisco Caetano da Silva Capitão Comandante da 6ª. Companhia e Policial da mesma Vila.

³³ APEP. Códice 854. D.43, 10 fev. 1830, D.77, 23 jul. 1833. Santarém. Raymundo Antonio Fernandes (Vigário Geral do Baixo Amazonas) – Barão de Bagé (Presidente da Província).

³⁴ “Querem que as autoridades deem uma parte a favor da causa dele” fazendo as “autoridades acuadas” (...) “Mande força para conter esta canalha e que se lhe possa aplicar as penas da Lei”.

O evento levou a uma rápida reestruturação das articulações inter-regionais entre os comandantes militares, responsáveis por aqueles empreendimentos, que passaram a se juntar na melhor casa da vila de Santarém: um sobrado em alvenaria construído por uma família de nome Miranda, que passou a ser chamado de “Quartel do Sol” (SANTOS, 1974:168). O provável parentesco entre os Miranda que estavam à frente de ambos agrupamentos, levou a que o comandante geral de Cuipiranga passasse a ocultar seu nome de família em muitas de suas comunicações (*id.*). A partir de então, o Quartel do Sol realizou ataques contra as reuniões fortificadas lideradas por Cuipiranga, fazendo com que, novamente, “algumas dezenas de tapuios” liderados por Braz Antônio Corrêa (SANTOS, 1974) realizassem novos ataques contra a vila de Santarém, as fazendas de cacau e outros pontos ligados a esta confederação. A esquadra da Expedição ao Alto e Baixo Amazonas, enviada pelas cortes do Império para a “reconquista da Amazônia para o mundo civilizado”³⁵, chegou à região em 1836, fazendo do Quartel do Sol seu centro estratégico de operações. A confederação daqueles que passavam a ser classificados como “cabanos”, por conta de suas habitações em palha, liderada no registro oficial por Corrêa Miranda, comandante geral de Cuipiranga, tentou novamente reocupar as trincheiras da vila em grande número, munidos em maioria de terçados, bordunas, arcos e flechas. Por conta, sobretudo, do apoio de tiros de canhão feitos pelas embarcações, foram mortos em grande número³⁶, o que lhes forçou a novamente recuar para os pontos fortificados em paliçadas e, de lá, para as zonas mais recônditas e distantes das beiras dos grandes rios.

Neste contexto, chegou a Santarém uma canoa com nove principais/tuxauas dos Munduruku das missões e lugares do médio e alto Tapajós, oferecendo apoio para atacar os “cabanos”, ao longo do rio Tapajós visando, sobretudo, enfraquecer os

APEP. C. 888. D.98. 4 de Ago. 1834. Santarém. Manoel de Azevedo Coutinho Rapouzo. Ten. e Cel. Com. do Batalhão - Presidente da Província do Pará.

³⁵ Expressão amplamente disseminada à época. Para mais, leia, por exemplo, Cleary (1998), Mahalem de Lima, 2008, Harris, 2010.

³⁶ As fontes militares (Boiteaux, 368-9), apontam para 248 cadáveres retirados da cidade. Hislop, um britânico que se morava em Santarém, estimou a Bates (1979) algo em torno de 2000 mortos. Para mais detalhes e referência leia, Harris (2010).

segmentos Maués, que haviam se filiado à confederação liderada pelo comandante geral de Cuipiranga, que habitavam suas adjacências³⁷. As embarcações “legais”, que envolviam os Munduruku, os integrantes do Quartel do Sol e os expedicionários enviados pelas cortes do Império, foram distribuídas, em um primeiro momento, em dois grandes grupos, um pelo rio Tapajós e Arapiuns (zona do rio Preto) e outro pelo Lago Grande do Curuaí e Amazonas. Realizaram, em um primeiro momento, ações para cortar as comunicações e a circulação de “cabanos” pelo curso dos grandes rios facilitando, assim, a destruição, um a um, dos diversos pontos que se encontravam defendidos por estruturas paliçadas³⁸: Alter do Chão, Boim, Pinhel, Vila Franca, Uxituba e Cuipiranga (entre outros). A retomada das “reuniões” era seguida pela dispersão das tropas pelas adjacências, forçando ainda mais sua retirada das margens dos grandes rios³⁹. É o caso, por exemplo, da expedição que após a queda de Cuipiranga, em meados de 1837, partiu “em seguimento dos cabanos pelos campos”⁴⁰, situados pelas áreas onde se encontra a atual sobreposição fundiária entre a TI Cobra Grande e o PAE Lago Grande. Por ali, o capitão oficiou que não encontrou “se não a batida deles” e que no “pouco tempo que a tropa da escuna esteve em terra fizeram o estrago que puderam, quebrando fornos de fazer farinha por onde passavam” (*id.*).

³⁷ APEP. C. 888. D.112. 29 mar. 1837. Santarém. Lourenço J. da Serra Freire, Ten. e Com. da Vila de Santarém - Soares de Andréia, Presidente e Commandante das Armas da Província do Pará.

³⁸ A flotilha que acompanhou os tuxauas mundurucu, subiu o Tapajós realizando bombardeios às paliçadas de Vila Franca, Alter do Chão, Boim, Pinhel e Uxituba até chegar à aldeia de Santa Cruz, onde se reuniram com um grupo de homens para juntos descenderem o Tapajós, efetuando não apenas bombardeios de artilharia, mas rápidos desembarques pelo entorno das paliçadas, de modo a enfraquecer e provocar terror e estudar o terreno. O percurso foi encerrado em Vila Franca, onde se reuniram com outras tropas que circularam pelo rio Arapiuns, fazendo trabalho semelhante, para destruir as paliçadas de Vila Franca, expulsar, prender e matar os cabanos que resistissem, para ali estabelecer a base de operações para apertar o cerco e atacarem Cuipiranga, em operações articuladas com as embarcações postadas ao longo do rio Amazonas e Lago Grande. Nesta área, as informações levantadas dão conta de diversos pontos entrincheirados. Tal como as tropas que circularam pelo rio Preto, obtiveram algumas vantagens para o estabelecimento do cerco a Cuipiranga

³⁹ Em cada ponto reconquistado reconstruíam as paliçadas e mantinham um contingente armado comandado por locais selecionados pelo comandante da expedição entre os “brancos e mais abastados”, que mantinha-se no trabalho de “limpeza do distrito do termo”, isto é, as partidas exploratórias “em busca dos de cabanos pelos caminhos terrestres e fluviais”, concluindo a tripla tarefa de matar e afastar para as “brenhas” os resistentes (onde a captura demandaria um novo ciclo de operações) e submeter, capturar e remeter ao comandante geral da expedição, alojado em Santarém.

⁴⁰ APEP. C. 888. D.153. Antônio Maciel Branches, Comandante da Expedição Paisana para o Rio Preto, a João Henrique de Matos, Comandante Militar do Baixo Amazonas. Alter do Chão, 20 de junho de 1837; APEP. C. 888. D.125. 8 de junho de 1837, João Henrique de Matos confiado de todo o Baixo Amazonas.

Em meados de 1838, os ofícios do comandante militar que assumiu o controle de Vila Franca⁴¹, bastante esvaziada de moradores, apontavam para um cotidiano de retomada de atividades produtivas, com a notificação de remessas de alguns tapuios e negros para os corpos de trabalhadores e alguns pequenos lotes de produtos como madeiras e palhas de Curuá. Em meio a uma sequência de informações corriqueiras, reportou, com relativo detalhamento, a chegada de três homens com suas famílias, moradores da vila, que se apresentaram à casa que lhe servia de quartel, exaustos e ansiosos por retornar aos seus sítios. Nas averiguações feitas pelo comandante, informaram que “vararam acima de Pinhel e vieram sair nas cabeceiras do rio Arapiuns com 67 dias de viagem pelo mato”⁴². No alto Arapiuns, relataram que “um tal Adão [achava-se] reunido com pouca gente que mais são mulheres do que homens e que a maior força que por lá [existia era] do Pepira, escravo do falecido Miranda e com ele há bastante gente que a maior parte são Negros Mulatos e Cafuz” (*id.*). Nas zonas de interflúvio por onde circularam, se limitaram a dizer que “o tal Barbosa [teria ido] para o Rio Madeira” (*id.*), onde teria participado, no lago Autazes, da tomada da escuna Camarão” (*id.*)⁴³.

Pude reencontrar informações relativas ao “tal Barbosa” e demais segmentos que haviam subido as cabeceiras do rio Arapiuns em direção ao complexo lacustre de Tupinambarana e rio Madeira em um ofício produzido pelo comandante militar que atuava em Luzéa (Autazes) em fins de 1839, em um contexto em que já se esboçavam as tratativas em torno dos decretos de anistia, que permitiriam o retorno dos refugiados às beiras dos grandes rios:

⁴¹ APEP. Códice 1049. D. 11, 5 Abr; D.19, 10 Abr; D. 71, 29 Abr, D. 88., 5 Mai, D. 102, 12 Mai, 1838. Ancelmo da Costa, Com. de Villa Franca a Joaquim Joze Luiz de Sousa, Ten. Coronel e Com. da Expedição ao Alto e Baixo Amazonas, Santarém.

⁴² APEP. C. 1049. D. 102. 12 Mai 1838. Ancelmo da Costa, Com. de Villa Franca a Joaquim Joze Luiz de Sousa, Ten. Coronel e Com. da Expedição ao Alto e Baixo Amazonas, Santarém.

⁴³ O ataque à escuna Camarão redundou na morte de Antônio Bararuá, comandante geral da expedição ao Alto Amazonas, que desenvolvida suas operações entre os rios, furos e ilhas de Tupinambarana, que envolviam a zona de confluência entre o Amazonas e rios como o Madeira, Andirá e Mamuru. Nesta operação, “foi capturado, torturado até a morte e jogado ao rio às piranhas” (Araújo e Amazonas, 1984 [1852]: 42). Para uma revisão recente sobre estes eventos, leia Harris, 2010. Conforme relatos colhidos por Alba Figueroa (1997) entre os Sateré-Mawé, estes eventos integram, de modo central, a memória destas populações sobre estes eventos históricos. O tema também figura nos relatos orais de diversos segmentos Mura do rio Madeira (AMOROSO, 2014, com. pess).

(...) dizem que existe no rio Preto, o ponto comandado por Raimundo Barbosa, um dos mais encarniçados comandantes, aonde existe a maior parte das Escravaturas de Salezinho [Lago Grande do Curuaí] e dessa vila [Uxituba, médio Tapajós] e que este comandante é o que não quer anuir a saída dos embrenhados que diz que quer morrer com as armas na mão⁴⁴

O informe, como se nota, é bastante impreciso, limitando-se a dizer que o ponto comandado por Raimundo Barbosa se situava no rio Preto que, dada a imprecisão, tanto poderia ser o rio Arapiuns como o Tapajós. Um ponto de destaque é que ali se encontravam escravaturas que haviam se retirado de Salezinho, região do Lago Grande do Curuaí/Amazonas, como de Uxituba, no médio Arapiuns. O termo, como outros ofícios apontam, era utilizado pelos militares naquele contexto para designar tanto “tapuios” como “negros e cafuzes”. Se considerarmos o informe dado ao comandante militar de Vila Franca em 1838, pelos três homens que para ali retornaram, não seria improvável dizer que Raimundo Barbosa e seus comandados, que habitavam o rio Arapiuns, retornaram para as regiões das cabeceiras deste rio para se juntar a Adão, que havia ali permanecido junto a uma maioria de mulheres e crianças) e a Pepira, escravo do então falecido Braz Corrêa Miranda, comandante geral de Cuipiranga, que se encontrava reunido junto a “negros e cafuzes” na fazenda que este possuía naquela região.

Um ofício produzido em janeiro de 1840 por um outro comandante militar que atuava na região de Luzéa (Autazes) fornece-nos informações complementares sobre os percursos realizados pelas populações que habitavam o rio Arapiuns. Embora redigisse em um momento em que seus superiores orientavam a negociação de tratativas de paz para “desembrenhar os cabanos”, o interesse manifesto de sua correspondência era apresentar informações detalhadas a fim de “praticar a extinção dos rebeldes”⁴⁵.

O Acampamento, ou para melhor dizer, o foco dos malvados existe nos Rios Aruparadi [Urupadi] e Curuaí. A força deles eu não poderei dizer se não que tem muita gente, pois que ali se acham reunidos de todas as

⁴⁴ APEP. Códice 1074. D.188. Luzéa, 11 Set. 1839. Sebastião da Cunha, Capitão Comandante a Jozé Luiz de Sousa, Comandante Geral da Expedição do Amazonas.

⁴⁵ APEP. C. 1048. D. 45. Luzéa, 11 Jan. 1840. Coelho Miranda Sião, Major Comandante Militar e Joaquim Jozé Luis de Sousa, Ten. Cel. Comandante da Expedição do Amazonas.

povoações do Alto do Rio Preto, Ecuipiranga e [Vila Franca] acrescentando grande numero de moradores desta e das duas Nações Munduruci e Maué dos quais não consta haver saído um só para fora deste rio (*id.*)

Este “foco de malvados”, existente no interflúvio entre os rios Urupadi e Carauai (formadores do Mamurú-Andirá), se encontrava nas adjacências de um outro, formado pouco acima no rio Curupadi, por segmentos que haviam se retirado dos lugares Pinhel e Uxituba (rio Tapajós). Estas áreas de difícil acesso para os comandantes militares, permitiam a rápida circulação para os “cabanos” em direção tanto ao Tapajós e Arapiuns, como também rumo aos rios Maués-açu e Maués-miri, abrindo-se então para a região da confluência com o rio Madeira, onde o militar descreveu a existência de tipos que classificou por termos como “gente ladina”, “gente misturada” ou os “destroçados dos Autazes” (*id.*).

Mapa 9. Redes de “pontos cabanos” entre os rios Tapajós, Arapiuns, Mamurú, Andirá e Maués

Como mencionado, os comandantes militares em Luzéa (Autazes) levantaram estas informações sobre os “pontos cabanos” (as redes de comunicações terrestres e fluviais que os conectavam pelas extensas áreas do interflúvio Tapajós-Madeira) para “praticar a extinção dos rebeldes”. Contudo, estes inventários acabaram por servir ao estabelecimento de tratativas em torno do indulto concedido pelo Imperador, cujas

notícias ainda não haviam chegado à região em janeiro de 1840⁴⁶. A partir de então, as tropas, conforme informa um alferes que atuava em Uxituba e adjacências (rio Tapajós), passaram a enviar, por meio de emissários, “víveres mesmo para agradar e socorrer os anistiados mais necessitados, de quem não recebiam traição”⁴⁷, levando a que os “índios da nação Maués” daquela região depusessem as armas. No mesmo contexto, circularam entre as tropas e autoridades as informações de que cerca de oitocentos homens das malocas maués haviam se entregado ao comandante de Luséa (Autazes)⁴⁸, impulsionando a edição do decreto de anistia geral⁴⁹ e a posterior extinção dos comandos militares e corpos de trabalhadores.

Estas informações sobre os circuitos internos pelas zonas de interflúvio permitem-nos evidenciar a operacionalidade, naquele contexto, das redes de troca que conectavam as populações que habitavam as margens dos rios Tapajós e Arapiuns às bacias dos rios Andirá, Mamuru e Maués. Neste sentido, parecem reforçar elementos apresentados anteriormente, acerca das conexões entre as “nações Arapium e Mawé”. Foi a complementaridade entre as ocupações situadas à margem dos grandes rios e aquelas situadas em zonas de interflúvio que possibilitou a estas populações garantirem sua sobrevivência, para então aos poucos retornarem às adjacências das vilas. Nota-se também que, embora intimamente interconectados àqueles classificados como pertencentes à “nação de gentios dos Maués”, os povos do rio Arapiuns eram, tão somente, classificados como “tapuios”, ou mesmo como tipos englobados pela categoria de “escravaturas”. Neste sentido, observa-se também existência no rio Arapiuns de “alguns Negros Mulatos e Cafuz”, que se mantiveram refugiados pelas

⁴⁶ A concessão do indulto nas cortes data de 4 de novembro de 1839.

⁴⁷ APEP. C.1048. D.226, 4 mar, D.243, 9 mar 1840. Ponto de Uxituba. Justino Francisco da Silveira, Alferes Comandante do Ponto - Tenente Coronel Manoel Muniz Tavares, Comandante da Expedição ao Amazonas, Santarém.

⁴⁸ APEP. C.1048. D.135. 14 fev 1840. Ten. Cel. Manoel Muniz Tavares, Com. da Expedição do Amazonas em Santarém - Major Coelho de Miranda Lião, Presidente e Comandante das Armas. Araújo e Amazonas: 40, 162

⁴⁹ Em fevereiro de 1840, o presidente do Grão-Pará (João Antônio de Miranda) informava ao governo central que “o Pará goza[va] de pleno sossego (...) apoiado nas baionetas do 4º. Batalhão de Caçadores mantido no Tapajós”. O decreto de anistia foi publicado em 22 de julho de 1840, como o primeiro ato assinado pelo jovem Imperador, levado ao trono aos catorze anos de idade.

imediações da fazenda do comandante geral de Cuipiranga, Brás Corrêa Miranda⁵⁰. As informações dadas pelos três homens que retornaram a Vila Franca em 1838 sugerem que se encontravam reunidos à parte aos demais moradores classificados pela categoria de “tapuios”. Contudo, é de se supor que ao longo dos anos tenham aos poucos sido, mais ou menos, integrados a estes circuitos abrangentes de troca, que recuam a tempos pré-colombianos, enriquecendo e complexificando sua formação.

⁵⁰ Conforme os levantamentos censitários realizados por A.L.M. Baena, o distrito de Vila Franca, no qual eram arroladas as fazendas distribuídas pela calha sul do Lago Grande do Curuaí, dispunha no início dos anos 1830 de uma população aproximada de 2736 “brancos, índios e mestiços” e cerca de 152 “escravos” (1839:302-3). Conforme os levantamentos de Lima Pantoja sobre os inventários de posse requeridos após os conflitos, cerca de 70 viúvas solicitaram atestados de óbito e requerimentos de herança, boa parte deles que dispunham de fazendas na região do Lago Grande do Curuaí, o que pode apontar algo em direção ao relativo diminuto número de “brancos” a Vila Franca comportava. Para mais estimativas populacionais veja Harris, 2010.

1.3. DAS DECLARAÇÕES DE EXTINÇÃO PÓS-CABANAGEM À EXPEDIÇÃO DE NIMUENDAJÚ (1840-1925)

Após a retirada dos comandantes militares, Vila Franca e diversos outros pontos que se encontravam rebelados haviam sido declarados falidos e despovoados. Em 1846, em meio à edição do regimento das missões⁵¹, os missionários capuchinhos tentaram erguer sobre os escombros de Cuipiranga, a missão de Vila Franca de Cuipiranga⁵². O empreendimento, contudo, acabou por ser declarado falido em 1880. A partir de então, os esforços coloniais passaram a se concentrar sobre Taumuni, sede dos Pesqueiros Reais (Lago Grande do Curuaí, adjacente à sobreposição TI Cobra Grande/PAE Lago Grande (anos 2000), elevada à categoria de Vila Itacomini na metade do século XX (*id.*). Apesar dos esforços capuchinhos no interior do espaço de Cuipiranga, a região fora inteiramente destinada a “particulares”, em posição de “coronéis”, que se responsabilizariam por reunir os “tapuios” e outros “homens de cor” em áreas declaradas como suas propriedades, limitando a possibilidade de contradições como aquelas que levaram às disputas entre juízes de paz e comandantes militares. Os cacauais reais-imperiais e particulares distribuídos nesta região do rio Amazonas passaram a ser, mais a mais, convertidos em pastagens para a criação bovina⁵³. Embora pudessem se utilizar de expedientes de força, a tendência neste tempo parece ter sido mais a de, uma vez declarado que eles eram os proprietários das

⁵¹ Decreto nº 426, de 24 de Julho de 1845, contém o Regulamento acerca das Missões de catequese e civilização dos Índios. Conforme Santos (1974:203-4), apesar das reivindicações da câmara de Santarém para que a sede da congregação dos capuchinhos fosse instalada ali, a sede do Hospital desta ordem religiosa foi instalada em Manaus, que em 1850 foi elevada à categoria de capital do Estado do Amazonas.

⁵² Lei Provincial de 22 de maio de 1846 *apud* CASTELO BRANCO J. M. 1956: 133.

⁵³ O levantamento oficial realizado por Manoel Baena (1888) em Vila Franca destacou a criação de gado-vacum (vendidas como couro, carne e em pé) e a pesca de pirarucu e peixe seco, ambas no Lago Grande, acompanhado de menores proporções de cacau, castanha, vinho de caju, óleo de cumaru, salsa, licores.

terras, convencer os tapuios, por meios de brandura, a ficarem como inquilinos sob suas ordens e sua proteção⁵⁴.

No relato de sua expedição pelo rio Tapajós, Barbosa Rodrigues (1875), naturalista enviado pela coroa, ainda se utilizava corriqueiramente dos termos “tapuios” e “índios”, entremeados à categoria “nacionais”, para designar os descendentes das “diversas tribos de gentios”, que, no contexto de sua viagem, habitavam o que definia como “povoações” ou “aldeias” formadas por “choupanas” ou “malocas de índios”, distribuídas pelo espaço das antigas vilas e missões do baixo Tapajós (*id.*:61). Aquilo que João Daniel chamava de “predicados dignos de nota destas nações” passa a ser descrito como os “costumes da província”, típicos dos “índios e tapuios” (1875:43). A ênfase dada ao complexo canibal por parte do missionário oitocentista dá lugar à centralidade das festas de Santo, como o “Çairé” de Alter do Chão, sempre acompanhadas de “cantos em Língua Geral” (*id.*:45), regadas a uma “bebida espirituosa preparada com beijos de mandioca” que chamavam de “tarubá” (*id.*:43). “O que é verdade”, dizia ele, “é que para o índio e o tapuyo o “Çairé” é um motivo para se porem em comunhão com Deus no céu e regalarem-se com as mulheres na terra” (*id.*: 45). O interesse pela incorporação do cristianismo, destacado por João Daniel no século anterior, que cumpriu uma função estratégica para a colônia em sua elevação à posição de “índios civilizados”, dá lugar à ideia de que, mesmo dedicados ao culto aos santos, “viv[iam] fora de toda a sociedade, desconhecendo os principais deveres de um cidadão” (*id.*:51). Neste ínterim, ressaltava o interesse que estes “índios e tapuyos” apresentavam de enviar seus filhos à escola – “sentimos não poder mandar nossos filhos diariamente, porque a escola é longe, se eles pudessem lá dormir com muito gosto mandaríamos” (*id.*:61) – como se ao fazê-lo estivessem reconhecendo sua própria posição externa à vida social (retomaremos o tema por outro prisma no CAP. 3).

⁵⁴ A última execução oficial em Vila Franca, por enforcamento no pelourinho, se deu em 1852, com a execução de um “velho escravo sexagenário que, na fazenda Cacaual-Grande, matara a golpes de terçado o feitor que o castigava a chicotadas” (Santos, 1974: 116).

Como se nota, o naturalista enviado pela coroa ao rio Tapajós ainda operava com o esquema classificatório “gentios e bravos”, de um lado, e “índios e mansos” ou “tapuios”, de outro. Com a diferença de que os “gentios e bravos” passam a ser uma realidade do passado, ao passo em que os tapuios de seu presente etnográfico se afiguravam como tipos fadados a um rápido desaparecimento, transfigurando-se à posição de nacionais. Se contrastarmos esta visão com as impressões de Curt Nimuendajú acerca das populações que habitavam o rio Arapiuns durante o seu presente etnográfico de meados de 1920, observamos com clareza a mudança nos sistemas classificatórios utilizados pelos observadores externos para se referirem a estas populações. Na carta sobre sua visita a Vila Franca, o autor descreve um estado de completo abandono. Apenas duas casas do local eram habitadas e as ruas não apresentavam traços de utilização. As demais casas, distribuídas ao longo das três paralelas, estavam dilapidadas e cobertas de matos e trepadeiras. Apenas a capela, ou a parte inacabada do projeto de uma ampla igreja, era conservada pelos moradores. Ali, descreve, ainda era celebrado um festival anual dedicado ao santo no qual toda a “escassa população do entorno se reúne” (NIMUENDAJÚ, 2004:131, trad. minha). Esta escassa população foi qualificada pelo autor da seguinte maneira:

A população quase inteira é formada por rancheiros pobres, frequentemente de raça indígena pura. Da cultura original eles não preservaram mais nada, até onde pude me certificar em minha curta visita a eles. A Língua Geral também foi extinta aqui desde o fim do último século (*id.*: 132)⁵⁵.

Observa-se, portanto, que as mesmas populações correntemente classificadas como “índios e tapuios” até fins do século XIX, passam, no primeiro quartel do século XX, a serem definidas por expressões como “rancheiros pobres frequentemente de raça indígena pura”, que hipoteticamente não teriam preservado nada da “cultura original”, pois até mesmo a Língua Geral se encontrava extinta. Mais uma vez, observa-se que Nimuendajú, ao falar de extinção, não falava no fim de um

⁵⁵ Trecho original: “The population consists almost entirely of poor cottagers, often of pure Indian race. Of the original culture, they have preserved nothing any more, as far as I was able to ascertain during my short visit to them. The Lingua Geral has also been extinct here since the end of the last century” (*id.*: 132).

contingente demográfico, mas sim da “perda da cultura original”, tendo por referência um certo modo de conceber as categorias de cultura e sociedade. A partir deste contexto, as categorias étnicas passam a ser residuais, dando lugar a classificações que remetem tanto à vida rural (rancheiros) como à sua posição no sistema econômico de classes (pobres).

Durante a sua viagem pelo rio Arapiuns, o único aspecto etnográfico que lhe chamou a atenção foi a relação que aqueles “rancheiros pobres” estabeleciam com o “Curumy”, nome dado por eles ao que chamou de um “santuário” (*shrine*) situado nas imediações de uma ponta de areia que se projeta ao centro do rio localizada no médio/alto Arapiuns.

Os habitantes de seu entorno veem este “Curumy” como um santuário ao qual pedem apoio em suas viagens entre o alto e o baixo rio, rezando para que os ventos fortes passem: “Curumy, se você me der bom vento, eu te dou um cigarro”. O melhor é deixar o cigarro aceso sobre uma pedra e o pedido não falha. Quando fiz uma visita à pedra, eu a encontrei besuntada de cera de velas que haviam sido deixadas ali. Outros me disseram que haviam visto por ali também um pedaço de tecido e umas moedas (2004:132-3, trad. minha).

Conforme se depreende, a relação com este “santuário” parecia se dar, a Nimuendajú, como uma maneira *sui generis* de praticar o cristianismo, que guardaria em seu seio apenas algumas sobrevivências de concepções originais já desfiguradas. Não integrava a agenda temática daquela época, questionar, como bem formulou Manuela Carneiro da Cunha (2004 [1978]), se embora residuais, estes elementos revelassem aspectos irredutíveis de um certo modo de dar sentido a estes sistemas significantes.

Em casos como o dos “rancheiros pobres” do rio Arapiuns, as categorias “índio” e “tapuio”, utilizadas para denotar estas populações até pouco tempo atrás, passaram a cair em desuso menos por conta de uma suposta desproporção demográfica que teria lhes diluído do acervo indiferenciado da “cultura nacional” e mais pelo fato de que o movimento de sua cultura ao longo da história denotaria, tão somente, um processo de distanciamento progressivo de uma “cultura original”. Neste

contexto, os estudos antropológicos passaram a sedimentar os modelos que tomavam o “tapuio” ou o “caboclo” enquanto um tipo humano específico, distinto em relação às “sociedades tribais”, que refluíram para as zonas mais remotas das cabeceiras dos rios, tais como os Mawe, os Aparai e os Wajãpi que, por seu isolamento da “cultura nacional”, obtiveram êxito em preservar sua “cultura original”. Neste contexto, como bem define Deborah Lima (1992), a categoria social “caboclo”, que operava como um sinônimo para o “índio” ou o “tapuio” (Caboclo tipo A) passa a denotar aquele que Nimuendajú definiu como o “rancheiro pobre frequentemente de raça indígena pura” e, por extensão, o conjunto dos “rancheiros pobres”, sem conotações raciais ou culturais, que foram, por assim dizer, integrados ou domesticados por seu modo tradicional de expressar a cultura nacional (Caboclo tipo B).

Faço notar que o estado de abandono em que Nimuendajú encontrou Vila Franca e as margens do rio Arapiuns de um modo geral não se explica apenas por conta da cabanagem e seus desdobramentos, mas também (ou sobretudo) por conta de eventos ocorridos alguns poucos anos antes de sua passagem por ali. Um documento produzido a partir de fontes orais por Francisco José Corrêa (1991 *ap.* Lima Pantoja, 2008: 326-8), morador e professor em Cuipiranga, nos aproxima daquele contexto:

“(…) uma terrível epidemia de paludismo ou malária assolou os povoados de Cuipiranga, como Veado, Amari e outros, inclusive Membeca. O lago do Amazonas ficou quase desabitado, pois parte dos sobreviventes mudaram-se para a várzea e para outros lugares mais distantes” (CORRÊA, 1991 *ap.* PANTOJA LIMA, 2008: 329)

Como se nota por este documento que remete ao registro das tradições orais que serão retomadas no capítulo seguinte, o estado de abandono e despovoamento observado por Nimuendajú mais se relaciona com a fuga dos sobreviventes desta epidemia para regiões mais distantes. Quase não havia moradores em Vila Franca e pelas beiradas do rio Arapiuns porque a maioria dos sobreviventes deste surto epidêmico haviam novamente se refugiado em zonas de pouco acesso⁵⁶.

⁵⁶ Este surto epidêmico ocorrido em fins dos anos 1910, que ocupa posição destacada na memória oral (e neste documento produzido a partir dela), não foi o primeiro a ocorrer nas imediações de Cuipiranga. Em sua descrição sobre a morfologia espacial da baía de Vila Franca (zona de encontro entre o

No contexto desta epidemia, o bispo Don Amando, que assumiu a recém fundada prelazia do Baixo Amazonas (com sede em Santarém), subiu o “Arapiums em desobriga” e celebrou diversas missas. Sua passagem, como retomaremos, é dada por muitos moradores como a primeira vez que um padre subiu o rio Arapiuns para celebrar missas. Corresponde também ao momento em que esta prelazia passou a estimular a formação de vilas ao longo de toda a bacia do rio Arapiuns e adjacências, dando início, assim ao processo de proliferação de arranjos deste tipo por estas regiões. O processo de nomeação destes núcleos seguiu uma lógica semelhante àquela utilizada em meados do século XVIII no contexto da transição entre o período missionário e o período pombalino. Lugares que eram nomeados pelos “rancheiros pobres” com termos de fundo indígena passaram a receber novos nomes em língua portuguesa. Neste contexto, por exemplo, as beiras do lago Axicará foram elevadas à categoria de Vila Brasil, assim como nas imediações da ponta do Curumy, para a qual Nimuendajú chamou a atenção, foi formada a Vila São Pedro (margem direita, atual RESEX).

Outra contribuição fundamental do texto de Francisco José Corrêa (1991) é a apresentação da cadeia dominial de posse de Cuipiranga, composta por cinco nomes, que recua aos tempos da cabanagem⁵⁷. Entre estes, chamo a atenção para o terceiro nome da lista, Merandolino Ferreira Miranda, descrito como “residente em Arapiri de Alenquer e em Santa Catarina do rio Arapiuns”. O nome – Miranda – e as localidades envolvidas em seu percurso residencial, remetem àqueles ocupados por Braz Corrêa Miranda, comandante geral da reunião de Cuipiranga, que era filho de Surubi-miri (Alenquer) e tinha, conforme o relato dos três homens que retornaram para Vila Franca em 1838, uma propriedade no alto Arapiuns. Se não linear, o parentesco

Arapiums e o Tapajós), Barbosa Rodrigues (1875: 9-10) descreveu que naquela região de várzea havia uma zona com pequenos furos que ligavam o Lago Grande e o Arapiuns, chamado pelos locais de “costa paludosa”. A área corresponde àquela descrita por Francisco José Corrêa (1991). Mais do que um evento, uma sequência de eventos análogos teria contribuído a que os moradores tivessem se mantido distantes das beiras do baixo rio Arapiuns.

⁵⁷ Leia o trecho completo: “Após ocupação pelos cabanos, o terreno passou a pertencer a um certo Viriato Piza, que vendeu mais tarde a um certo José Veloso Pereira, comerciante em Santarém; que depois teria vendido, anos depois, a Merandolino Ferreira Miranda, residente em Arapiri, de Alenquer; e em Santa Catarina do Rio Arapiuns, respectivamente. Em 1908 o terreno foi vendido a Conrado Antônio Corrêa, o “Baixinho”, já com escritura pública passada em cartório, e em 1919, de mercado pelo engenheiro Dr. Anísio Chaves. (CORRÊA, 1991 *ap.* LIMA PANTOJA, 2008: 326-8).

colateral próximo entre o comandante geral de Cuipiranga e o terceiro proprietário da cadeia dominial dos terrenos do Cuipiranga parece ser evidente. A conexão entre o Miranda, “dono” de terras e escravaturas no Arapiuns em meados dos anos 1830 e 1890 torna-se mais interessante quando estendemo-nos aos tempos presentes no registro da memória oral das populações do Arapiuns e adjacências, que retomaremos no capítulo seguinte. Como vivente, Merandolino é descrito não apenas como um taberneiro, mas também como um dos últimos grandes “pajés-sacacas” que “cultivava” todas as beiradas do rio Arapiuns, que “vestiu” sua capa de Cobra Grande e passou a viver no “fundo”, onde ocupa a posição de “dono” das áreas adjacentes à ponta do Toronó (CAP. 2). A associação entre Merandolino, a Cobra Grande e a ponta do Toronó foi o mote que impulsionou a própria criação do nome “Cobra Grande”, para a terra indígena atualmente pleiteada pelos segmentos residenciais e aldeias que assumiram para si os nomes Arapium, Tapajó, e Jaraqui desde meados do ano 2000.

Se no registro oral destes povos, Merandolino se transformou em um encantado associado à roupagem de Cobra Grande, no subsídio Merandolino é o terceiro nome de uma cadeia dominial integrada por cinco pessoas que abrangem o intervalo entre 1840 e 1919. No desdobramento da descrição da cadeia, o processo se passa como a transmissão de modalidades fundiárias do tipo capitâneas ou sesmarias, na qual o proprietário atuava como autoridade civil e militar até que, em 1908, o terreno foi vendido por Merandolino “já com escritura” a Conrado Antônio Corrêa, o “Baixinho”, morador de Cuipiranga, que o vendeu a um engenheiro onze anos depois. Este construiu ali um “engenho a vapor para fabricar cachaça e mandou abrir um roçado para plantar capim (...)” (CORRÊA, 1991 *ap.* PANTOJA LIMA, 2008: 329). Em grande parte, contudo, os empreendimentos teriam ido à falência, por conta do medo que os moradores tinham das muitas “balas de chumbo e de ferro” (*id.*), encontradas nos lugares escolhidos pelo engenheiro para abrir seus empreendimentos. Embora alguns tivessem transformado o “chumbo em tarrafas” (*id.*), o medo das visagens ou dos espectros dos mortos que estes itens de cultura material denotavam a eles, teria

contribuído, sobremaneira, para que aqueles que Nimuendajú havia classificado como “rancheiros pobres” se afastassem do local (CAP. 7).

Embora transações de terras do mesmo tipo tenham aquecido a entrada de novos proprietários, o caso deste engenheiro parece tipificar um roteiro padrão: a tentativa de explorar comercialmente a região, seguida pelo fracasso e a transferência da área. Em meados dos anos 1930, a introdução na várzea do Lago Grande da produção de fibras (juta e malva)⁵⁸, que passou a conviver com as fazendas de gado, entremeadas por algumas poucas seringas, estimulou diversos moradores que haviam se refugiado em áreas mais remotas, bem como alguns migrantes, a se integrarem a estes empreendimentos, contribuindo ao aumento populacional, sobretudo, das vilas situadas às margens do Lago Grande. As beiras do baixo rio Arapiuns passaram, cada vez mais, a ocupar uma posição de fundos em relação às pastagens e jutaizais que se proliferavam no Lago Grande, sob o controle de “coronéis”, contribuindo a dar a impressão de vazio demográfico aos observadores externos.

Contudo, a produção de fibras e a criação de gado, que proliferavam na várzea do rio Amazonas eram, ao plano econômico, secundárias em relação à economia da borracha que se desenvolveu às margens do baixo e alto rio Tapajós⁵⁹. Em fins dos anos 1950, a (re)descoberta e abertura de garimpos no médio e alto Tapajós contribuíram ainda mais para produzir a posição de fundos do rio Arapiuns em relação aos circuitos econômicos que se sedimentavam nesta região, para onde a maioria dos colonos se dirigiam. Neste contexto econômico, o Arapiuns e seus moradores passaram a ser consolidar como extensões, primeiro em relação à cultura da juta e do gado no Lago Grande e, segundo, em relação aos circuitos gomíferos e auríferos do rio Tapajós, levando a que por décadas pouco se falasse acerca de suas especificidades.

⁵⁸ A produção em larga escala da juta, como matéria prima para cordas e diversos outros itens que demandam fibras foi introduzida na região em 1929. Durante a guerra, os jutaizais da várzea do Lago Grande eram a alternativa à suspensão do acesso dos aliados aos jutaizais da Índia e zonas adjacentes na Ásia (GENTIL, 1982 *ap.* LEROY, 1991: 2).

⁵⁹ O reaquecimento da economia gomífera às margens do rio Tapajós foi, em grande parte, impulsionada pelo Projeto Ford, inicialmente formado as margens do Tapajós (1200 hec.) e depois transferido a solos planos e de melhor qualidade do atual município de Belterra (i.e. REIS, 1979: 191).

A entrada de grandes empresas no rio Tapajós levou também a que as transações de terras ganhassem novas dimensões. Por longo período, mesmo em empreendimentos como o engenho que o engenheiro tentou construir em Cuipiranga, a preocupação maior não era com o estabelecimento de marcos de fronteira delimitadas por cercas, mas com a construção de pontos de produção, que estimulasse a reunião dos moradores do entorno. Aos poucos, o modo de produção colonial centrado em pontos de concentração passa a dar lugar a um sistema focado em linhas divisórias protocoladas em cartórios, estabelecidas ao longo dos lineamentos das estradas de chão, levando a que os circuitos hidrográficos e os “ribeirinhos tradicionais” passassem a uma posição de fundos. Neste sistema o rio Arapiuns aos poucos assumiu uma posição cada vez mais marginal, o que, indiretamente, contribuiu a que seus antigos moradores pudessem ampliar seus contingentes demográficos ao longo de suas beiradas por meio de casamentos circunscritos ao horizonte desta bacia hidrográfica e suas adjacências, associados à incorporação controlada de novos parceiros para a troca de esposos, coisas e saberes (CAP. 5).

1.4. “RANCHEIROS POBRES FREQUENTEMENTE PUROS DA RAÇA INDÍGENA”, CABOCLOS E SUAS TRANSFORMAÇÕES (1925-...)

Foi no contexto dos anos 1940 que aqueles descrito nos anos 1920 como “rancheiros pobres frequentemente puros da raça indígena” (Nimuendajú, [1824] 2004) que já não dispunham de sua “cultura original” passaram a ser consideradas como extensão, não somente das bacias adjacentes (Lago Grande do Curuaí e Tapajós), mas daquela que passou a ser definida como a “área cultural cabocla do vale do rio Amazonas”. A sedimentação desta perspectiva no âmbito das ciências antropológicas remonta, em grande medida, aos estudos desenvolvidos pela equipe liderada por Charles Wagley (1952, 1953) e Eduardo Galvão (1951, 1953, 1955) na vila de Gurupá, que recebeu o nome fictício de “Itá” com o objetivo de enfatizar a

ideia de que suas descrições e análises poderiam ser generalizadas para toda e qualquer vila do vale do Amazonas e adjacências.

A partir de então, esta vasta região geográfica passa a ser definida como uma “área cultural específica do Brasil”, onde os componentes ameríndios, basicamente derivados Tupi, tipificados pela figura genérica dos tapuios/caboclos, mesmo que misturados aos “europeus caucasoides” e aos “africanos negroides”, continuaram a constituir o fator predominante em sua formação demográfica. Mais do que isso, os padrões culturais ameríndios teriam continuado a predominar nos mais diversos domínios da vida no vale. Isto é, dos modos de adaptação ecológica e regimes de produção econômica (técnicas de agricultura, caça, pesca, coleta), passando pela culinária e a medicina, até chegar às “crenças sobrenaturais”, marcadas pela presença de figuras como os “pajés-sacacas” e as “mães ou donos de tudo que há” que se utilizam de roupagens como as de cobras grandes, botos e curupiras para circular entre a terra e o fundo (CAP. 7).

Contudo, apesar de os ameríndios serem o principal componente demográfico e cultural na várzea, o “padrão nacional luso brasileiro” teria, já no século XIX, se consolidado como padrão cultural englobante. Neste registro, os “traços indígenas” no vale do Amazonas seriam como que como sobrevivências constitutivas da “cultura regional amazônica”. Charles Wagley sustentava que os próprios viajantes que conheceram a vida nas pequenas comunidades ao longo do Amazonas no século XIX (i.e. Barbosa Rodrigues, 1975) – embora considerassem estar em contato com “culturas indígenas”, estariam relatando antigas tradições cristãs ibéricas, misturadas com costumes indígenas. Os ditos índios seriam neste sentido membros da sociedade regional – camponeses, trabalhadores no serviço público, privado e militar – que viviam sob os padrões de cultura luso brasileiros. Seus modos de vida seriam, antes de mais nada, “variantes da cultura nacional” (1957 [1953]: 119).

Cumprir destacar que a construção desta perspectiva que consolida o vale do Amazonas como uma “área cultural” distinta em relação às “sociedades tribais” foi feita de maneira integrada aos decretos de extinção de línguas e culturas originais, que

foram apresentados no volume III do *Handbook of South American Indians* (1946), coordenado por Julien Steward. Ao deixar de compor o grupo das variantes culturais originais do contemporâneo ameríndio da Floresta Tropical, os caboclos do vale do rio Amazonas passaram a compor aquilo que Marvin Harris e Charles Wagley (1955) definiram como a “tipologia das subculturas latino-americanas”⁶⁰. Neste quadro, passaram a ocupar uma posição intermediária entre os “índios modernos” e os “camponeses pauperizados” (1955: 431).

Os “indígenas modernos” seriam representados, de modo prototípico, pelos *pueblos* dos Andes e América Central, onde “geralmente as comunidades se pensam como unidades étnicas separadas de outros ‘grupos indígenas’ e dos ‘nacionais’” como, por exemplo, os povos de Chimaltenango, de Chamula ou de Chucuito, que usam línguas e roupas particulares e não se entendem enquanto guatemaltecos ou peruanos (1955: 431). A categoria de “subcultura camponesa”, por sua vez, passou a ser utilizada para denotar o conjunto das pessoas que habitam sítios e pequenas comunidades rurais, geralmente pobres, analfabetos, isolados, que têm pouco acesso às facilidades como eletricidade, carros e habitações modernas. Abrange indígenas, negros, brancos ou misturas de diferentes estoques raciais e culturais, que bem podem ser falantes de línguas nativas ou crioulas. A diferença fundamental das “subculturas camponesas” em relação aos “indígenas modernos”, prevista por esta tipologia, não era propriamente a constatação de que os padrões e instituições nacionais desempenhavam um papel de maior destaque em sua formação sociocultural, mas sim o fato que eles próprios se concebiam como parte das “culturas nacionais”, afastando-os assim, em relação ao isolamento/afastamento das “sociedades tribais” (1955:431-32).

Em estudo produzido em diálogo com esta tipologia, Eugene Parker (1985) propôs definir a especificidade do “caboclo amazônico” pela categoria de “campesinato indígena”, com o objetivo de caracterizar seu contraste em relação às “sociedades tribais”. Em sua perspectiva, a mistura entre populações indígenas,

⁶⁰ O modelo descrito pelos autores, importante notar, toma por referência as definições de “subcultura” (e *part-society*) descritas por Kroeber e Kluckhohn (1952).

européias e africanas não constituía “o produto balanceado da mistura de três ingredientes” (1985: 22), uma vez que os “fatores português e africano” teriam sido integrados à “lógica das estratégias adaptativas ameríndias” (*id.*), que abrange não apenas as estratégias econômicas, as percepções e modos de manejar os recursos ambientais, como também os “conceitos e crenças religiosas”, que integraram a seus próprios esquemas os enquadramentos do pensamento católico (*id.*:27-8). Neste sentido, a “cultura cabocla” poderia ser entendida como um desenvolvimento ou uma adaptação específica das lógicas ameríndias às condições pós-contato, que tiveram êxito em incorporar ao seu modo de vida as populações extra regionais que passaram a residir nas pequenas comunidades rurais e nas periferias das vilas e cidades amazônicas.

A grande transformação, sustenta o autor, teria sido o fato de a família nuclear ter passado a constituir o “centro da existência socioeconômica cabocla”, por influência legada pela cultura ibérica. Esta mudança teria ocorrido uma vez que o centro das políticas coloniais, desde o diretório (1755-1798), fora justamente impor a estas populações uma concepção portuguesa de família e de casa, levando-os a abandonar “a existência comunal que era intimamente conectada com os sistemas de parentesco” (*id.*: 28). Teria sido justamente a mudança ao plano do parentesco e das formas de organização social, bem como a adesão voluntária à nação dos brasileiros, que teria feito com que estas populações perdessem as feições de “sociedades tribais” para se converterem naquilo que se propôs chamar “campesinato indígena”.

Um outro ponto defendido por Parker era que não faria sentido distinguir estas populações em relação àqueles que Wagley e Harris (1955) haviam proposto chamar de “índigenas modernos”, pois que em zonas de fronteira entre Estados-nacionais, tal como entre o Brasil e o Perú, as origens, as formas de organização sociocultural e as estratégias adaptativas praticadas por *ribereños* e caboclos eram, essencialmente, as mesmas (*id.*: 41). Além disso, ao plano político daquele contexto não seria estratégico distinguir radicalmente os indígenas camponeses e tribais que lograram sobreviver à “primeira colonização da Amazônia” ocorrida entre os séculos o século XVII e a

primeira metade do XX, pois ambos se encontravam igualmente em posição de “vítimas potenciais” da “segunda conquista”, que passou a se delinear a partir de então (*id.*:45).

O argumento de Parker traz elementos interessantes ao debate tipológico daquele contexto uma vez que enfatiza a capacidade que as lógicas e estratégicas ameríndias dispõem para integrar em seus arranjos as populações que “extra regionais”, tal como os portugueses e africanos, que chegaram à região a partir do processo de colonização, em fenômeno que propôs chamar de “caboclicização”. Neste sentido, os mundos ameríndios apresentam uma dinâmica civilizatória própria, capaz de se estender para além de meros isolados populacionais de “culturas originais”, caracterizando-se como o substrato fundamental a partir do qual se delineou a “sociedade nacional” emergida daquilo que se convencionou chamar como a “primeira colonização da Amazônia”. Conforme esta perspectiva, foram os ameríndios que incorporaram ao seu mundo os portugueses e africanos, colocando o processo de colonização como uma variação interna às dinâmicas da história indígena.

O maior limite do argumento de Parker parece-me recair sobre os temas do parentesco e da organização social, que se encontram na base de sua distinção entre camponeses e tribais. Se há uma notável continuidade entre ambos estes tipos ao plano econômico e cosmológico, haveria de se supor também a existência de continuidades no domínio do parentesco e da organização social. Em grande parte, seu argumento foi influenciado pelas concepções antropológicas vigentes à época, que passou a estabelecer uma relação direta as noções de povos indígenas e as pequenas tribos isoladas e encerradas sobre si mesmas. Naquele contexto de discussões histórico-tipológicas, Carlos Araújo Moreira Neto (1988) produziu um interessante deslocamento neste sentido. Conforme seu argumento, embora os “tapuios e caboclos” estivessem desde meados do século XVIII relativamente integrados às redes da economia regional, sempre procuraram manter uma distância mínima estratégica em relação aos núcleos coloniais e seus agentes, de modo a manterem a capacidade de produção e reprodução autônomas de suas próprias formas de

organização sociopolítica. Esta estratégia de “aproximação distanciada” seria evidente se considerada a maneira como estas populações lidavam com os momentos de crise da economia colonial e imperial. Ao mesmo tempo em que abalavam e enfraqueciam as posições de mando dos senhores, as crises econômicas conduziam ao fortalecimento das comunidades tapuias, negras e misturadas, situadas próximas destas vilas. Sua expansão envolvia a incorporação de pessoas das mais variadas origens, fugidas das vilas e centros de produção coloniais e imperiais (cacauais, pesqueiros, olarias). O crescimento demográfico e político destes sítios autônomos levava à formação e à intensificação de expedições repressivas, conduzidas em grandes barcos artilhados, para levar à morte as lideranças dos “pontos rebeldes” e para a recaptura de “braços” para o trabalho. Estas expedições de captura ocasionavam fugas para áreas afastadas nos centros das matas e nas cabeceiras dos rios, até que os nativos e aqueles incorporados (ou adaptados, nos dizeres de Parker, 1985) aos sistemas nativos reunissem as condições necessárias para novamente reocupar as beiras dos rios e as adjacências dos núcleos coloniais. Estas dinâmicas evidenciam que as redes de relações indígenas sempre apresentavam uma ampla capacidade de incorporação de diversos “setores coloniais”, evidenciando uma habilidade de tipo civilizatória. Trata-se de relações de incorporação do outro tais como aquelas entre desenvolvidas entre os “Mura e os murificados” do interflúvio Madeira-Tapajós do século XVIII, descritos por Marta Amoroso (1992).

Contudo, as teses à linha da continuidade ameríndia e integração do outro tal como destacadas por Parker (1985), Moreira Neto (1988) e Amoroso (1992), cada qual por seu viés, passaram a se distanciar em relação àquelas defendidas (ou lideradas) Stephen Nugent (1981, 1993). Para estes, o “caboclo” ou o “campesinato amazônico tradicional” dispõe de uma cultura própria, derivada, antes de tudo, do “acidente da incorporação colonial da Amazônia” (1993:08, trad. minha). Sua história “se assenta nas primeiras entradas portuguesas no interior do Amazonas” (*id.*) e “começa com o aparato colonial característico da região como um todo, a missão e o forte militar” (*id.*). Contudo, mesmo que produto da colonização, estas sociedades

poderiam ser consideradas “tradicionais no sentido em que os aspectos abrangentes da economia local – uma mistura de vários tipos de agricultura, pastoreio, caça, pesca, coleta e comércio regional de alimentos e preciosidades tropicais – caracterizam a região como um todo” (*id.*). Tendo por referência estes elementos, o autor argumenta que as “sociedades caboclas” diferem radicalmente tanto das “sociedades tribais aborígenes”, como dos “novos camponeses”, que migraram para a região no contexto da chamada “segunda colonização da Amazônia”. Seriam distintos em relação aos primeiros porque “mesmo que os camponeses tradicionais possam, individualmente, ter antecedentes ameríndios, as sociedades camponesas, elas próprias, não o têm” (*id.*:123). E em relação aos últimos, porque estes constituem um tipo social novo na região que fora, na prática, excluído dos “planos desenvolvimentistas de indústrias extrativas altamente capitalizadas que absorvem pouco trabalho” (*id.*:08). Em grande medida, como se nota, a tipologia tripartite descrita por Nugent (índios tribais, camponeses tradicionais, novos camponeses) é análoga àquela proposta por Parker (índios tribais, camponeses indígenas, novos camponeses). Por outro lado, ao passo em que Parker chama a atenção para a continuidade entre os “índios tribais”, “camponeses indígenas” e “caboclistizados”, Nugent salienta a descontinuidade, dando ênfase à potência avassaladora e englobante do contato.

Com efeito, a lógica subjacente à armação classificatória sistematizada por Nugent (1993) foi precisamente aquela que ganhou terreno ao longo do vale do rio Amazonas – e por consequência direta na região do baixo Tapajós, Arapiuns e Lago Grande – no contexto da expansão do que se convencionou chamar de “segunda colonização da Amazônia”, intensificada a partir dos anos 1970. Do ponto de vista do Estado, toda esta vasta região geográfica, caracterizada à época por uma baixa densidade populacional à beira dos grandes rios, passou a ser classificada como um grande “vazio demográfico” a ser destinado economicamente a partir da construção de rodovias federais, notadamente a Transamazônica (BR-230) e a Cuiabá-Santarém (BR-163), que passariam a constituir a “espinha dorsal de um vigoroso plano de

colonização” (MIN. TRANSP., 1970: 15)⁶¹. Por decreto, os planos de integração nacional converteram toda a área ao raio de cem quilômetros do traçado das rodovias federais, planejadas pelo governo militar para a Amazônia Legal, em assentamentos a serem administrados pelo recém-criado Instituto Nacional de Colonização de Reforma Agrária (INCRA), herdeiro de análogos anteriores⁶².

Por conta da posição geográfica do traçado da Rodovia Cuiabá-Santarém (BR-163), a maior parte das margens do Arapiuns e Baixo Tapajós foi automaticamente convertida nesta modalidade fundiária, salvo duas exceções. Primeiro, a região dos formadores do Arapiuns (Maró e Aruã), situada além do raio de cem quilômetros da rodovia federal, que transferida ao Instituto de Terras do Pará (ITERPA) e destinada, em grande parte, a permutas com fazendeiros desapropriados pela criação do Parque Indígena do Xingú⁶³. Segundo, uma área de 600 mil hectares situada entre a margem direita do rio Tapajós e a margem esquerda da BR-163, que fora convertida em um plano piloto, gerido pelo IBDF (ancestral do Ibama/ICMBio), destinado exclusivamente à extração científica e empresarial da madeira, que previa a remoção de eventuais ocupantes (cerca de dezoito “comunidades caboclas” que ali habitavam)⁶⁴. As duas empresas privadas (e seus consorciados)⁶⁵, que tinham obtido a

⁶¹ O Plano de Integração Nacional (PIN) foi criado por Decreto datado de 16/06/1970. Leia um trecho de um documento oficial apresentado pelo Ministério dos Transportes que objetiva esta concepção: “Nesse extensor território, o homem continua a ser o grande ausente. A densidade demográfica supera de pouco a cifra de um habitante por quilômetro quadrado, representando o maior vazio demográfico do mundo fora as regiões polares. (...) O gigantismo da Natureza local parece conduzir frequentemente por um processo atávico de medo, a generalizações em sempre válidas quanto às dificuldades – senão impossibilidade – de efetiva destinação econômica da Amazônia (1970:9-10). “As rodovias Transamazônica e Cuiabá-Santarém, implantadas através de regiões virgens amplamente favoráveis à agricultura, à pecuária e à mineração, constituirão a espinha dorsal de vigoroso plano de colonização que o Governo brasileiro vai executar na Amazônia, com o aproveitamento preferencial de excedentes demográficos do Nordeste” (*id.*: 15).

⁶² O INCRA foi criado por meio do Decreto-Lei 1110 de 09/07/1970. O plano de destinação pelo Decreto-Lei No 1.164, de 01/04/1971 (por sua vez, revogado pelo Decreto-Lei no 2.375, de 24.11.1987). O Processo de Discriminação das Terras foi iniciado a partir da lei no 6.383, de 07/12/1976, em um trabalho que previa a sistematização e englobamento do conjunto dos procedimentos administrativos realizados no passado (FOLHES, 2009).

⁶³ O Decreto 68.909, que reservou a área destinada à criação do referido, parte de 14/07/1971. Para mais informações acesse: <http://ti.socioambiental.org>

⁶⁴ Concomitante à criação da Flona Tapajós foi criado no município de Itaituba, com a mesma finalidade de abastecer o processo de colonização das margens das rodovias, o Parque Nacional da Amazônia, com uma área de um milhão de hectares. Ambos foram criados por Decreto em 19/02/1974 *ap.* LEROY, 1991: 41. Para mais sobre o processo de criação da Floresta Nacional do Tapajós, leia IORIS, 2005.

concessão para explorar a FLONA, receberam também uma concessão de risco para explorar, à maneira de uma sesmaria, “a margem esquerda do Tapajós numa extensão de cerca de 60 km de frente, de Cametá, no município de Aveiros, até o rio Arapiuns” (Leroy, 1991: 41, 48), recebendo autorização para se utilizar da eventual mão-de-obra ali existente. Por seu turno, toda a área da península entre os rios Arapiuns e Amazonas (Lago Grande do Curuaí), situada no interior da linha dos 100 quilômetros em relação à BR-163, foi englobada pela criação da Gleba Lago Grande de Vila Franca ou Curuaí, cujo projeto de exploração se concentrou na expansão de fazendas de criação bovina, situadas ao longo da várzea do rio Amazonas e Lago Grande do Curuaí, fazendo da calha norte do rio Arapiuns uma zona de fundos complementar a estes empreendimentos⁶⁵. Neste contexto, enquanto o IBDF propunha a remoção dos ocupantes da FLONA Tapajós, as empresas receberam estas áreas do Estado passaram a considerar as “sociedades caboclas” que ali habitavam como inquilinos de seus empreendimentos, que deveriam pagar sua permanência na forma de trabalho.

Ao passo que as margens destes três grandes rios (Tapajós, Arapiuns, Amazonas) eram áreas exclusivas de grandes e médios empreendimentos, as margens da BR-163 (Cuiabá-Santarém) e BR-230 (Transamazônica) foram destinadas à criação de Projetos Integrados de Colonização (PICs Itaituba, Marabá e Altamira), subdivididos em lotes de 100 hectares (500 metros de frente e 2000 metros de fundo), que visavam assentar os “novos camponeses”. Estes projetos, concentrados sobre o eixo da Transamazônica e suas extremidades, acabaram por complementar e intensificar o processo de introdução de colonos na região conhecida como Planalto Santareno iniciado em meados dos anos 1940 e 1950, dando origem ao que passou a chamado como o “Eixo Forte”. Com o tempo, o órgão fundiário passou a subdividir

⁶⁵ As concessões foram realizadas entre 1976-7 para as empresas Amazonex Exportadora Ltda. e Santa Izabel Agroflorestal Ltda.

⁶⁶ Conforme o plano estabelecido pelos engenheiros do Ministério dos Transportes: “A Rodovia Cuiabá-Santarém, desenvolvendo-se, no sentido do Norte para o Sul, pelos vales dos rios Tapajós e Jamanxin está contida em terras de aluvião, as quais, mesmo apresentando algumas restrições, asseguram o satisfatório aproveitamento pelo manuseio rudimentar da terra. Junto à extremidade norte dessa Estrada, nas proximidades de Santarém, são assinalados extensos campos, amplamente favoráveis à pecuária” (MIN. TRANSP., 1970:16).

as áreas de ocupação das “sociedades caboclas”, distribuídas ao longo das beiras dos grandes rios, em lotes familiares do mesmo tipo, jamais plenamente regularizados.

Estes processos jurídico-fundiários permitem-nos reiterar a posição de “fundos” que as beiras dos rios e seus “rancheiros pobres frequentemente puros da raça indígena” passaram a ocupar em relação aos projetos de colonização previstos para o eixo das rodovias federais. Contudo, embora os planos da dita “segunda colonização” tenham desconsiderado totalmente a própria existência destas “sociedades caboclas”, a destinação das beiras dos rios Tapajós e Arapiuns aos grandes empreendimentos madeireiros e pastoris acabou por cumprir uma função de amortecimento, que limitou a entrada maciça de imigrantes e, por consequência, uma radical expansão populacional, que pudesse levar a que os antigos ocupantes se tornassem demograficamente minoritários nestes espaços. Mais do que isso, a consolidação do Eixo-Forte no Planalto Santareno acabou por contribuir para que antigos colonos que haviam se instalado às margens destes rios durante ciclos econômicos anteriores (e também parte dos “camponeses tradicionais”), se transferissem para o eixo das cidades e estradas, contribuindo ainda mais à consolidação da posição de relativa marginalidade e isolamento destas áreas. Um outro ponto importante é que com o processo de consolidação do Eixo-Forte, estes “novos camponeses” passaram a liderar a criação do Sindicato dos Trabalhadores Rurais (STR) de Santarém, bem como a expansão de delegacias sindicais em processos que eram feitos junto a setores da Igreja Católica, vinculados ao movimento pela criação de Comunidades Eclesiais de Base (CEBs)⁶⁷.

A estrutura formal das comunidades implantadas no Arapiuns é a mesma que movimentos semelhantes implantaram por toda a América Latina e outras partes do mundo. Para elevar-se ao estatuto de comunidade, o conjunto de famílias interessadas deve dispor de associação e gestão estruturada submetida periodicamente ao sufrágio universal. Sua organização envolve as posições de presidente e vice-presidente,

⁶⁷ Para uma sociologia histórica da formação das CEBs no Baixo Tapajós e calha do Amazonas, vide LIMA, 1992; HARRIS, 2000; IORIS, 2005; ARAÚJO, 2009. Para uma leitura sobre estes processos na Amazônia peruana, veja GOW, 1991.

entendidos pelos nativos como aqueles que ficam na frente (“frenteiros”) da comunidade, junto ao tesoureiro, responsável pelas finanças. O delegado sindical, se responsabiliza pelas articulações externas à comunidade, circulando pelas adjacências e nos centros urbanos. Os catequistas se responsabilizam pela construção e condução dos cultos na igreja. As parteiras e agentes de saúde, que passam por treinamentos, atuam na saúde, e os professores, inicialmente alfabetizados pelo Movimento de Educação de Base (MEB), cumprem a tarefa do letramento dos mais jovens.

Além das posições estruturadas, as comunidades, para crescerem, florescerem e serem reconhecidas, devem dispor de infraestrutura básica. A princípio um barracão multiuso (escola, igreja, festas, reuniões e assembleias), cemitério e um campo de futebol construídos e, aos poucos, desmembrados e melhor estruturados por esforços dos próprios nativos que, de sua perspectiva, às vezes conseguem realizar com poucos apoios junto a políticos e outros parceiros que procuram pelas cidades, ou que volta e meia aparecem por suas casas e barracões. Conforme são desmembradas, as diferentes instituições de uma comunidade passam a ter, elas próprias, uma estrutura administrativa e eletiva específica, de mesmo tipo que a associação comunitária; notadamente, os clubes de futebol, as igrejas, as escolas, e as associações de produtores (pescadores, extrativistas, artesãos). Com o tempo, estas entidades passam a se segmentar em organizações simétricas. Uma associação qualquer passa a dar origem a novas estruturas de mesmo tipo: novos clubes, novas igrejas, novas associações de produtores que, cada vez mais, passam a produzir contrastes e disputas entre si. Todo ponto elevado ao estatuto de comunidade é, simultaneamente elevado à categoria de vila ou bairro em potencial. Atingir este estatuto é um passo para elevar-se à categoria de cidade, lócus por excelência da moderna civilização. Neste sentido, o análogo do conceito moderno de comunidade não é propriamente autarquia como máquina contra o Estado descrita por Pierre Clastres (2004 [1974]) mas os pontos edificadas no âmbito da colônia desde o século XVIII. Sua estrutura coletiva é tão alienígena como o modelo dos lotes, sítios e fazendas privados (retomaremos nos CAP. 3 e 5).

Conforme descreveu o sociólogo Jean-Pierre Leroy (1991) que participou ativamente da construção sindical dos anos 1970 e 1980, os novos migrantes que chegavam ao Planalto Santareno passaram a ser estimulados a se unirem associativamente aos “caboclos ribeirinhos” – “tudo apatronado, aviado, que trabalhava na base do puxirum” (*id.*:127). As categorias de “comunidade” e de “trabalhadores rurais” seriam “o ponto de chegada e não o de partida” (*id.*:81) desta aproximação que se daria, inicialmente, ao plano político-associativo. Foram realizados diversos esforços para a construção de uma “educação e de uma consciência de classe comum”, que estimulava a “participação e a união sem que [viessem] à tona os conflitos econômico-políticos subjacentes” (*id.*:81). Em meio ao processo, “expressar o desejo de união seria um ato de consciência”, enquanto que “manifestar as diferenças, um ato de egoísmo” (*id.*).

Para expressar as variações internas à unidade, os matizes da classe passaram a ser sub especificados em categorias baseadas em correlações entre as noções de grupo social, ambiente geográfico e especialização econômica. “A geografia física e humana do município é marcada pelos rios: Amazonas, Arapiuns e Curuá-Una” e “assim como as águas, formaram-se ao longo do tempo os diferentes grupos sociais” (*id.*:18). No interior do mundo caboclo ribeirinho, o sociólogo apresenta um esquema fundado, basicamente, nos seguintes tipos:

(...) temos hoje o vargeiro, disperso na várzea, entre o Ituqui e o Lago Grande de Franca, que cultiva a juta e, no verão, feijão, melancia e jerimum, ou que é pequeno criador, tendo formado o seu gadinho pelo sistema da partilha - ao cuidar do gado do fazendeiro, ganha uma parte dos bezerros. Lavradores ou pecuaristas, também são pescadores, mas há também muitos vargeiros que são, antes de tudo, pescadores. Na terra firme, à beira do Lago Grande, do Tapajós, do Arapiuns, no Ituqui, são lavradores e, secundariamente, pescadores, produtores de mandioca e de frutas, ou ainda seringueiros no Tapajós” (LEROY, 1991:27).

Este enquadramento tipológico, produzido pelo observador, deriva de categorias que denotam o pertencimento a grupos sociais da própria especificidade dos nichos ecológicos e suas potencialidades econômicas acionadas contextualmente ao longo da história das trocas comerciais. Este aspecto permite-nos evidenciar que

estes processos políticos de estímulo à autodeterminação e à união da classe dos trabalhadores rurais se fizeram vinculados a uma lógica de produção de diferenciações discretas que expressa, fundamentalmente, uma tendência ao determinismo ecológico. É como se formular, no ponto de partida, um modelo causativo no qual a natureza determina, em última instância, a cultura e a economia política, fosse conduzir à obliteração de diferenças “subjacentes”, permitindo assim a realização prática, no ponto de chegada, da unificação dos trabalhadores rurais, mobilizados politicamente apenas à defesa da vida pela oposição às classes dominantes. O limite deste enquadramento torna-se evidente se considerarmos os grupos sociais, assim como as águas por um outro prisma. Por exemplo: a maior biótica riqueza das águas “barrentas” do rio Amazonas, em relação às águas pretas dos rios Tapajós e Arapiuns, leva a que estes últimos sejam considerados como “rios da fome”, como se os últimos estivessem fadados a uma posição de inferioridade econômica em relação aos primeiros.

De modo análogo ao determinismo ecológico subjacente a este tipo de universalismo previsto para classe dos trabalhadores rurais, as populações de tal ou qual região passam a ser tomadas por extensão às delimitações jurídico-administrativas estabelecidas nos enquadramentos previstos pelo Estado. Isto é, o trabalhador rural genérico passa a ser sub especificado por referência à gleba, por exemplo, e a seus mecanismos administrativos específicos. Em seu interior passam a ser novamente sub especificados tendo por referência regiões administrativas de menor porte como as subdivisões em alto, médio e baixo Arapiuns ou Lago Grande, no interior do qual se encontram as comunidades, disseminadas pelos Igreja Católica e/ou os lotes familiares, disseminados pelo Estado.

É preciso observar, contudo, que a ampla disseminação de arranjos como os lotes familiares, as comunidades de base e as delegacias sindicais se fez, sobretudo, pelo interesse dos próprios nativos em incorporarem estas formas de defesa contra a exploração. Como bem observou Peter Gow (1991: 204, 216, 226, 276), para o caso do processo de implantação das *comunidades nativas* entre as “populações

misturadas” do baixo Urubamba (Amazônia peruana). O limite destes esquemas tipológicos é a excessiva ênfase dada à elevação destas populações às categorias previstas, sem muito levar em consideração as questões que estes arranjos levantam e como são relevantes para eles próprios. Neste sentido, a delegacia sindical, a estrutura comunitária ou o lote familiar operam, antes de mais nada, como armas para a continuidade do parentesco, da co-residência e das redes multilocais a elas associadas. Os discursos pela união, que tanto fazem sentido aos nativos, parecem mais operar como idiomas que servem à domesticação contextual de diferenças extremas existentes em seu interior, do que propriamente à construção de si como uma classe abstrata de tipo universal. Estes argumentos, que visam resgatar o sentido destas figuras jurídico-fundiárias para os nativos, são acompanhados de uma crítica a leituras tipológicas, tais como aquelas impulsionadas pelo trabalho de Stephen Nugent (1981, 1993). Ao estabelecer um divisor radical entre “sociedades indígenas tribais” e “sociedades caboclas tradicionais”, acabou-se paradoxalmente por contribuir à invisibilização destes últimos em favor da categoria abstrata dos camponeses ou dos trabalhadores rurais, pois que foram enquadrados na mesma pela estruturação fundiária prevista ao “novo colono nacional”, à longa distância dos “índios tribais”, mantidos à distância em “reservas de originalidade”.

A ênfase unilateral sobre a desintegração decorrente da história do contato não deixa de ser um equívoco de método “uma vez que a história não tem começo e novas estruturas são sempre transformações de outras que a antecedem” (Gow, 1991:17, trad. minha). Antes de estabelecer, de antemão, um grande divisor tipológico entre índios e caboclos, se faz necessário, ao plano do método antropológico, testar o mesmo tipo de questões propostas pela antropologia desenvolvida entre “sociedades tribais”, para daí então, na outra ponta, eventualmente constatar a existência de notáveis discontinuidades. Não é por acaso que as populações do Baixo Urubamba (Amazônia peruana), que em meados dos anos 1980 se viam como “populações misturadas”, passaram a se reconhecer oficialmente como povos indígenas Piro ou Yine (Gow, 2007: 283) em meados dos anos 1990, em um processo que complexifica

as estratégias comunitárias e etnicitárias desenvolvidas até então na relação com o Estado.

As críticas apresentadas por Gow a estes grandes divisores tipológicos, a partir do contexto etnográfico da Amazônia peruana não parece ter encontrado grande eco na antropologia desenvolvida entre as “sociedades caboclas” do vale do rio Amazonas. Este ponto se torna evidente na introdução à etnografia de Mark Harris (2000) entre os “caboclos” do baixo rio Parú, que produziu um interessante deslocamento etnográfico na direção a uma leitura fenomenológico da vida às margens do rio (CAP. 4). Na Amazônia brasileira, destaca o autor, seria mais difícil “desafiar as diferenças estipuladas entre aqueles formalmente identificados como ‘ameríndios’ e aqueles definidos como ‘camponeses mestiços’” (HARRIS, 2000:23, trad. minha), tal como proposto por Gow, posto que ali não haveria qualquer “base indígena óbvia entre os camponeses contemporâneos (mesmo que tenham herdado alguns legados indígenas)” (*id.*). O autor reafirma a tese da descontinuidade como premissa ao invés de partir a uma verificação metódica considerada mais difícil. Contudo, a reafirmação categorial deste nominalismo estático, acabou por ser atropelada, na prática, pelas dinâmicas e efeitos *looping* que envolvem classificados, classificações e classificadores, que levaram à emergência entre as “sociedades caboclas” da Amazônia brasileira de processos político identitários análogos àqueles que se delineavam na Amazônia peruana, reaproximando, novamente, “tribais” e “caboclos”.

Neste registro, é interessante destacar a especificidade do processo de disseminação das categorias jurídicas de Povos Indígenas, Quilombolas e Populações Tradicionais nas últimas décadas no Baixo Tapajós e Arapiuns, em relação ao modo como o processo de institucionalização destas categorias oficiais se deu no contexto nacional. No contexto nacional, como descrevem Mauro Almeida e Manuela Carneiro da Cunha (2000), os Indígenas foram os primeiros a verem seu status legal e administrativo elevado à categoria de direitos coletivos. Até então não havia nenhuma modalidade deste tipo. No processo das lutas, a visibilidade e o sucesso das

reivindicações indígenas pela terra foram reforçadas, com o inesperado e paradoxal resultado de que entre alguns outros setores despossuídos da sociedade, passaram a proliferar movimentos políticos análogos, emergidos por extensão e emulação em relação à categoria jurídica de Povos Indígenas. Pioneiros, os direitos indígenas acabaram por se converter em base para o entendimento e objetivação do conjunto dos casos especiais análogos. Os primeiros a verem seu status de tradicionalidade reconhecido foram os seringueiros do Acre, envolvidos na “Aliança dos Povos da Floresta”, que levou à criação da primeira Reserva Extrativista do país, a Resex Alto Juruá em 1990. A partir de então, Caboclos, Pescadores, Catadores de Moluscos, Coletores de Castanhas..., passaram a receber, através de diversos órgãos e modalidades, o status jurídico e os direitos de compensação associados à categoria social de Populações Tradicionais.

No Baixo Tapajós e Arapiuns, por sua vez, a figura jurídica de Populações Tradicionais emergiu antes da figura de Povos Indígenas. Em um primeiro momento, as modalidades de titulação coletiva da terra associadas ao conceito jurídico de populações tradicionais passaram a ganhar corpo na região por conta do contencioso criado pelo projeto de implantação da Floresta Nacional (FLONA) do Tapajós. O reconhecimento dos antigos ocupantes desta área como populações tradicionais foi a base dos acordos de permanência firmados junto ao órgão ambiental, formalizados apenas no ano 2000 (Ioris, 2005)⁶⁸. As tratativas em torno desta figura levaram a que os movimentos intercomunitários encontrassem na figura da Reserva Extrativista⁶⁹, uma alternativa de regulamentação mais apropriada em relação à FLONA, para as áreas adjacentes. A RESEX Tapajós Arapiuns foi criada em 1998⁷⁰, juntamente com a Federação TAPAJORARA, responsável pela representação intercomunitária junto ao órgão ambiental federal (IBAMA, ICM-Bio). A partir de então o INCRA, passou a debater a possibilidade de que a totalidade da Gleba Lago Grande, arrecadada em

⁶⁸ Estes acordos apenas foram formalizados com a criação do Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC) no ano 2000 (Lei 9985).

⁶⁹ Do ponto de vista formal, são Unidades de Conservação reguladas pela Lei 9.985 de 18/07/2000, geridas no âmbito do Instituto Chico Mendes para a Biodiversidade (ICMBio).

⁷⁰ Decreto Presidencial s/nº de 06 de novembro de 1998. A área abrange 677.513,24 hectares, entre a margem esquerda do rio Tapajós e a margem direita dos rios Arapiuns e Maró

1980⁷¹, fosse convertida em um “Projeto de Assentamento Agroextrativista destinado a populações tradicionais” (PAE), modalidade criada no âmbito do órgão em meados dos anos 1990⁷², tendo por parâmetro o modelo desenvolvido para a RESEX. Este projeto foi formalmente criado em 2005⁷³, mesmo ano em que foi fundada a Federação Agroextrativista da Gleba Lago Grande (FEAGLE), organização civil análoga à TAPAJORA responsável pela representação institucional do conjunto das comunidades concessionárias. Na região dos rios Maró e Aruá, cabeceiras do rio Arapiuns, o Instituto de Terras do Pará (ITERPA), passou a disseminar projetos análogos seja ao PAE/RESEX, seja à FLONA também construídos em torno da categoria política dos Agroextrativistas.

De modo concomitante ao processo de discussão e implantação destas modalidades, diversos segmentos e comunidades passaram a se autoidentificar como Povos Indígenas⁷⁴ ou como Populações Quilombolas⁷⁵. Internamente aos movimentos político-associativos o processo ganhou espaço com a criação, em 1994, do Grupo dos Religiosos Negros e Indígenas (GRENI), que “reuniu freiras e religiosos em busca de recuperar ou afirmar suas *identidades étnicas e raciais*” (Vaz, 2010: 17, destaque do autor). Este deu origem a grupos específicos focados nas questões indígenas e quilombolas, como o Grupo de Consciência Indígena (GCI), fundado em 1996, que deu vazão à formação, em 2000, de uma associação intercomunitária que abrange as bacias do rio Tapajós e Arapiuns, o Conselho Indígena Tapajós Arapiuns

⁷¹ A Gleba foi criada a partir das bases estabelecidas pelo Decreto-Lei Nº 1.164 de 01/04/1971. O Processo de Discriminação das Terras iniciou-se a partir da lei nº 6.383 de 07/12/1976 (FOLHES, 2009).

⁷² Regulado pela Portaria Incra/P/Nº 268 de outubro de 1996. A destinação das áreas se dá mediante concessão de uso, em regime comunal, segundo a forma decidida pelas comunidades concessionárias (associativa, condominial, corporativista). Na década de 2000, o Incra criou outras duas modalidades análogas: Projeto de Desenvolvimento Sustentável (PDS) e Projeto de Assentamento Florestal (PAF) (FOLHES, 2009).

⁷³ Portaria INCRA/SR30/nº. 31 de 28 de novembro de 2005. Este ato foi ratificado em 26 de setembro de 2006.

⁷⁴ O Artigo 231 da Constituição Federal (1988) garante aos povos indígenas que habitam o território nacional o reconhecimento de suas formas de “organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens”.

⁷⁵ O Artigo 216 da Constituição Federal (1988) define, entre outras, como “patrimônio cultural brasileiro” os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos”.

(CITA), que se desdobrou, por sua vez, em entes complementares, como o Conselho Indígena da Terra Cobra Grande (COINTECOG), fundado em 2005.

A formalização destas reivindicações e arranjos associativos é acompanhada pela valorização daquilo que eles entendem como as marcas de suas tradições indígenas. Por exemplo: os fermentados de mandioca (caxará e tarubá), o artesanato em palhas diversas (jamanxins, tipitis, cestos), a figura dos pajés-sacacas e o mundo dos encantados, a fala em Nheengatú, considerada como abandonada pelos antigos; e as lutas da cabanagem. Neste contexto, os integrantes do movimento indígena passaram a criar rituais realizados ao redor de fogueiras, nos quais rezam, dançam e lembram de seus antepassados. Estes processos envolve também a criação e a auto afirmação de nomes de povos e etnias indígenas. No conjunto, assinam ao menos doze diferentes etnônimos: Munduruku, Apiaká, Borari, Maytapu, Cara Preta, Tupinambá, Cumaruara, Arapium, Jaraqui, Tapajó, Tupaiu e Arara Vermelha (Vaz, 2010).

Neste sentido, os movimentos de resistência ao despejo realizado pelas comunidades sobrepostas à FLONA Tapajós impulsionou, por redobramento, os movimentos pela criação da RESEX Tapajós Arapiuns e do PAE Lago Grande do Curuaí. Se considerarmos que as categorias de “tradição” e “cultura” necessitam de um predicado (qual cultura ou tradição?), é previsível e aguardado que os nativos passassem a associar suas “tradições e culturas” a tipos específicos como povos indígenas ou quilombolas, que por sua vez, remetem no acervo jurídico, às figuras fundiárias de Terra Indígena ou Quilombola. Aos poucos, em meio aos processos inicial de incorporação de novos idiomas aos seus próprios acervos, as demandas por reconhecimento oficial como “povos indígenas” e “populações tradicionais”, que se disseminaram pelas margens dos rios Arapiuns e Tapajós passaram a entrar em contradição. Estas divergências foram acompanhadas pelo que passou a se chamar na região como um “grande racha” (i.e. VAZ, 2010) entre as associações representativas destes diferentes projetos e segmentos. De um lado, o GCI e os conselhos indígenas (CITA e COINTECOG); de outro, o Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras

Rurais de Santarém (STTR-STM⁷⁶) e as associações intercomunitárias criadas para apoiar os programas voltados às populações tradicionais, como a FEAGLE, o CNS e a Tapajoara. Este “grande racha” marca um importante processo de segmentação entre o conjunto dos segmentos residenciais e comunidades que se envolveram nos movimentos de base em meados dos anos 1970.

1.4.1. Nota sobre os movimentos indígenas e tradicionais no Baixo Tapajós e Arapiuns e suas etnografias

Os movimentos políticos contemporâneos de afirmação de culturas tradicionais e identidades indígenas na região Baixo Tapajós e Arapiuns é acompanhado por diversos estudos etnográficos (i.e. IORIS, 2005; VAZ, 2010; CASTRO DOS SANTOS, 2006; BOLAÑOS, 2008). Estes trabalhos questionam os processos de assimilação à nação preconizados pelos “estudos caboclos”. Seu foco recai sobre a construção de grupos étnicos e suas fronteiras, a partir da inspiração barthiana (2007 [1969]). Enfatizam os processos políticos de diferenciação social entre vizinhos, à luz de temas como “territorialização e governamentalização”, desenvolvidos por autores como João Pacheco de Oliveira (1999) sobre os “indígenas misturados” do Nordeste.

Nesta linha de estudos identitários, como na crítica de Viveiros de Castro (1999) aos estudos análogos produzidos na região Nordeste do Brasil, o “lado indígena” destas populações tende a se confundir com o próprio processo de etnogênese. Há uma forte tendência a se observar os processos de etnificação e territorialização enquanto “fenômenos totais” com “potência sociogenética”

⁷⁶ No mesmo contexto em que se disseminaram os idiomas da “cultura” passaram a ganhar terreno na região as bandeiras do feminismo e da igualdade de gêneros, que se objetivaram e se disseminaram pela região com a formação, também no âmbito da Igreja Católica, do Movimento das Mulheres Trabalhadoras do Baixo Amazonas (OMTBAM), que estimulou a criação nas comunidades de delegacias específicas (aos moldes da delegacia sindical) que ficariam a cargo de conduzir os trabalhos de conscientização. O movimento levou à própria mudança do nome do sindicato rural, passando de Sindicato dos Trabalhadores Rurais (STR), para Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais (STTR). No caso do feminismo, não atrelado juridicamente ao acesso a direitos fundiários, a bandeira foi englobada pelo arranjo anterior, operando como um arranjo complementar, sem avançar à disputa simétrica, tal como no caso dos movimentos culturalistas.

(1999:201) como se as respostas às questões político-administrativas se transformassem no centro das formas de “organização interna do grupo” (*id.*:120).

Edviges Ioris desenvolveu pesquisas junto às comunidades de Taquara, Bragança e Marituba (Flona), as primeiras em toda a região a se autoidentificarem oficialmente como povos indígenas Munduruku. Bragança e Marituba, descreveu Ioris, “compartilham estritos e intrincados elos de parentesco” (2005:255). com as comunidades de Marai e Narazé. Uma grande parte das quatro comunidades descende de Miloca, referida como uma “índia velha”, que “falava feio” (*id.*). Até meados dos anos 1970, com a criação da FLONA e dos assentamentos pelo governo militar, estas famílias mantinham “poucas e dispersas ligações entre eles, derivadas dos elos de parentesco e da participação nos festejos religiosos e outras atividades lúdicas”. Em fins dos anos 1990. Apenas as duas primeiras “se envolveram no movimento para reconstrução da identidade indígena”, enquanto as outras “se recusaram a aceitar a categoria ‘índio’, assegurando constantemente coisas do tipo: ‘somos índios, mas não queremos ser índios’”. Neste contexto, ambos os lados passaram a marcar a distinção entre “índios” e “não-índios” o que “reforçou fronteiras sociais entre eles” que “refletem disputas e conflitos anteriores entre estas famílias extensas” (2005: 256).

Ioris descreveu também o processo de etnogênese vivido por Taquara e Bragança como um “mecanismo de reajuste da organização sociocultural da comunidade em um momento de crise” (2005:252) acionado com o propósito de “superar uma crise política interna precipitada pela morte de seu principal líder” ocorrida em meados de 1998, no contexto em que “a comunidade de Taquara iniciava o movimento social para reivindicar as tradições culturais indígenas, e começaram a se autoidentificar pertencentes à etnicidade Mundurucu” (2005: 251). O curador ou curador/pajé Laurelino era casado com uma das netas de Miloca e nascido da região do rio Mentai (alto Arapiuns), onde recebera ensinamentos de Mirandolino (CAP. 2), tido por muitos como “o mais famoso xamã que a região do Baixo Amazonas já viu” (2005:249, trad. minha). Laurelino exercia grande influência não apenas sobre Taquara, mas sobre todo o vale do Tapajós e Arapiuns. Em meados dos anos 1990,

passou a dialogar com Florêncio Vaz, frei e antropólogo nativo de Pinhel (margem oposta do Tapajós), que desenvolvia pesquisas sobre as “tradições ribeirinhas”, que serviram de subsídio tanto para a criação da RESEX como para a emergência do movimento indígena regional organizado. Em seus diálogos com o antropólogo indígena, o velho curador dizia “ter orgulho de ser descendente de índios” e pedia para que seus filhos e netos “não esquecessem seus ancestrais e sua cultura”. A partir de então, “conscientes de que o desejo do célebre pajé era que reconhecessem a cultura indígena”, aderiram ao movimento. Conforme Ioris, “o vácuo causado pela morte de Laurelino, e a iminente crise emergida entre os líderes da comunidade, foram preenchidos com o foco na reivindicação e reafirmação de suas origens étnicas” (*Id.*: 253). Neste sentido, o processo de etnogênese acabou por favorecer a coesão interna entre as comunidades autoidentificadas indígenas, ao passo em que passavam a criar fronteiras em relação aos parentes que adotaram um caminho institucional distinto. Neste contexto, “a re-encenação de antigas tradições indígenas, forças simbólicas do passado, permitiram a eles reproduzir a coesão social ameaçada após a morte de Laurelino” (*Id.*:259). Nota-se que, ao enfatizar a etnogênese como a criação sociogenética de fronteiras étnicas com forte coesão interna, a lógica dos contrastes que movimentam os espaços intercomunitários (que envolve intrincadas redes de parentesco que interconectam os segmentos que atravessam as fronteiras) acabaram por ficar relegadas a um segundo plano. Além disso, a etnogênese como resposta à posição liminar ocasionada pela morte da liderança política e espiritual de Laurelino pouco nos esclarece em relação das dinâmicas que levaram à proliferação de processos análogos locais que não viviam um “drama social” do mesmo tipo.

Florêncio Vaz (2010), frei e antropólogo indígena, desenvolveu suas pesquisas sobretudo entre as comunidades de Pinhel, Camarão e Escrivão, das quais é originário, situadas à margem esquerda do baixo Tapajós, no extremo sul da Reserva Extrativista, onde se observa processos de afirmação de identidades Munduruku. Em seu estudo, embora descreva complexas dinâmicas de contraste entre os seus próprios familiares, próximos e distantes, em Pinhel, o parentesco oscila, sem maiores

desdobramentos entre a coesão e a divisão social. Por um lado, constitui um “laço forte”, que permite que, nas comunidades autoidentificadas indígenas, “todos se sintam parte de um grupo étnico” (2008: 38). Por outro, é o elemento que, ao mesmo tempo une, divide as famílias da região.

Em busca de suas próprias origens, descreve diversos percursos históricos oitocentistas que envolvem etnônimos como Maytapu, Cara-Preta e Mundurucu (2008:71). Na análise, mantém subjacente a ideia de que estes nomes, geralmente originados de mal-entendidos ou de afirmações pejorativas de vizinhos (i.e. VIVEIROS DE CASTRO, 2002), pudessem ser, de fato, o nome dos “grupos étnicos” da época, a serem resgatados por seus descendentes do presente⁷⁷. A ênfase sobre a afirmação de de nomes étnicos descritos em fontes históricas exógenas, se faz no limite como um modo de afirmar conexões entre as comunidades e “alguns dos povos que foram encontrados pelos europeus, na região, entre os séculos XVI e XVIII” (i.e. Tapajó e Tupaiú, Tupinambá, Arapium, Borari, Maytapu, Munduruku e Cara Preta). Ao mencionar processos de produção de nomes étnicos que se deslocam do registro das fontes escritas (i.e. Arara Vermelha e Jaraqui), enfatiza que a criação destes etnônimos constitui, antes de mais nada, um modo de dizer que “seus antepassados já viviam nestas terras antes da chegada dos portugueses” (2008:08). Aqui, para recuperar os termos de Hacking (1995), é como se o autor, ao dar movimento às dinâmicas onomásticas tendo por base um triplo interesse (suas origens como nativo, a produção científica e o acesso a direitos) partisse paradoxalmente na direção de um nominalismo estático em busca de uma conexão estreita entre o nome e a coisa. As ricas descrições sobre os processos reflexivos vividos por ele e demais moradores do conjunto intercomunitário de Pinhel, Camarão, Escrivão (formado no entorno da

⁷⁷ “Em Pinhel, como o nome da antiga *missão* era São José dos Maitapus e como alguns anciãos lembravam de um antigo povo indígena que habitava o lugar, concluíram que seus antepassados e, conseqüentemente, os atuais habitantes eram Maytapu. Mas sabiam que os Cara Preta também viveram ali. Os moradores de Escrivão, por sua vez, assumiram-se como Cara Preta. Os camaronenses também se denominaram Cara Preta, apesar de alguns entenderem que deveriam se identificar como Maytapu. Mais recentemente, líderes de Escrivão descobriram que os Cara Preta eram, na verdade, os Munduruku, e passaram a se auto-referir como Cara Preta ou Munduruku. De fato, muitas famílias de Munduruku passaram a viver em Pinhel, a partir dos últimos anos do século XVIII, o que demonstra que realmente eles são um dos povos formadores das três *comunidades*” (Vaz, 2008: 70-1).

antiga missão Maytapu), acabam relegadas a um segundo plano. Tendo por referência as questões administrativas, Vaz atribui um excessivo valor de verdade ao conteúdo das fontes históricas colonais a partir de suas próprias questões. É como se o nome do povo descrito pelo observador externo correspondesse a um coletivo humano na perspectiva do observado, levantando a idéia de que afirmação da identidade étnicas como Maytapus, Tupinambás, Arapiuns, Boraris e Tapajós, expressassem, em si, a continuidade entre o presente, a colônia e o passado pré-colonial. Além do “resgate dos nomes das etnias específicas”, o autor enfatiza a diferença entre as categorias “índio e indígena”, sendo a primeira a categoria pejorativa, e o indígena, a posição do sujeito de direitos. Ao mesmo tempo, mantém termos como caboclo e tapuios restritos a uma “estratégia de silêncio e invisibilização” (i.e. 2008:07) dos povos indígenas, destacando sua conexão com as políticas contemporâneas de fundo conservacionista desenvolvidas no âmbito da FLONA e da RESEX.

Este ponto evidencia que a questão central é menos a relação entre os nomes e a coisa na história de longa duração, e mais a produção de contrastes em relação ao contexto regional contemporâneo da região de Santarém, onde o termo caboclo tende, politicamente, a ser cristalizado em torno do mestiço, descolado da condição indígena. Aqui o autor se desloca em relação ao contexto contemporâneo dos indígenas de regiões como o Nordeste do Brasil (i.e. MATOS VIEGAS, 2007; VIEIRA, 2010) ou o rio Madeira (AMOROSO, 2012), onde termos como índio e caboclo, ao plano político, são postos em contiguidade entre e para os indígenas.

Iza Castro dos Santos Tapuia (2005), oriunda da Vila de Ajamuri, que abrange a zona de sobreposição PAE Lago Grande/TI Cobra Grande, desenvolveu suas pesquisas na região de Muratuba, antiga missão Tupinambá elevada à categoria de Vila Boim XVIII, situada na área de abrangência da Resex. Ali os indígenas adotaram Tupinambá como nome étnico. A autora destaca que no presente, não haveria como falar em culturas Tapajó, Arapium, Mundurucu ou Tupinambá tal como aquelas do século XVIII, argumentando que a cultura abrangente partilhada entre as comunidades da região mais remete ao mundo tapuio, descrito nas fontes no século

XIX (i.e. Barbosa Rodrigues, 1875). A partir deste ponto, a antropóloga indígena propôs que o movimento indígena adotasse em conjunto este nome, que seria amplamente partilhado no século XIX. Assim como Vaz, Castro dos Santos destaca a associação entre as categorias científicas de “caboclo” e as estratégias administrativas que produziram a invisibilização das populações indígenas da região. Critica, contudo, o trabalho de Vaz que parte para o resgate de nomes étnicos que remetem às fontes do século XVIII. A autora se afasta também da abordagem de Ioris (2005), que enfatiza a de coesão interna proporcionada pelo movimento indígena a partir do “drama social” vivido com a morte de um pajé e líder político forte, implicado em redes de parentesco que atravessam as fronteiras étnicas. Destaca que escolheu Muratuba para desenvolver suas pesquisas não por ter um pajé forte, mas por ser um antigo núcleo onde as famílias “tapuias” que eram sindicalizadas e vinculadas ao PT, cujos quadros ela também integra. Destaca que Muratuba e demais “comunidades tapuias” são formadas por “muitos grupos sociais multifamiliares”. Toda a integração entre os grupos, argumenta Tapuia, opera com base nas tensas relações entre estes grupos familiares, de modo tal que as ideias de coesão social e compromisso comunitário (observável tanto no movimento sindical e como indígenas) seriam é ilusórias e inapropriadas para a compreensão destes contextos. Mais do que consenso, destaca os constantes processos de negociação e disputa entre estes “grupos familiares”, que tendem a se complicar ainda mais face aos diferentes projetos que chegam às suas paisagens. Para ela, a afirmação identitária em torno do termo genérico Tapuia por parte do conjunto dos povos indígenas do Baixo Tapajós e Arapiuns, em detrimento tanto da proliferação de nomes oitocentistas como da categoria de caboclo (que retira a visibilidade dos indígenas), seria uma estratégia possível para contornar a aquecimento destas disputas entre grupos familiares⁷⁸.

Omaira Bolaños (2008) desenvolveu suas pesquisas de campo entre os Arapium e Jaraqui do Caruci e Lago da Praia, que integram a zona de sobreposição aqui em questão. A autora destaca que as relações de parentesco que envolvem estas

⁷⁸ As reflexões de Vaz e Castro dos Santos sobre os nomes étnicos serão retomadas no item 5 do CAP. 3.

comunidades se estendem ao longo de toda a bacia do Arapiuns e adjacências (2008:153), levando a que os próprios nativos enfatizem algo como “ser nativo do Arapiuns”. Chama a atenção para os processos de produção de contrastes políticos entre segmentos residenciais utilizando-se das diferenças os nomes étnicos. Dá ênfase à operacionalidade da categoria política “parente”, argumentando que o termo está remete à origem genealógica e residencial comum, que, por extensão, expressa a participação de tal ou qual segmento no movimento indígena (Bolaños, 2008: 154). Entretanto, para Bolaños, embora o parentesco “provenha conexões sociais de confiança e opere como dispositivo estabilização de elos sociais ao longo do tempo” (*id.*), não é mais, em condições modernas, o que ela chama o “condutor” das formas de organização social, reconduzindo o argumento à produção de fronteiras étnicas.

Em fins dos anos 2000, ao menos dois trabalhos outros trabalhos etnográficos foram desenvolvidos em comunidades situadas na área de abrangência da FLONA. Estes, por sua vez, acabaram por assumir uma postura abertamente crítica à ênfase sobre a produção de “grupos étnicos e suas fronteiras”. Chantal Medaets (2009) produziu uma pesquisa sobre história, identidade e aprendizagem “cabocla” na comunidade de Bragança (Flona), envolvida no movimento pela afirmação da identidade indígena Munduruku. João Valentin Wawziniak (2008) desenvolveu uma etnografia sobre patogenias e circuitos terapêuticos entre as comunidades de Prainha do Tapajós, Pini e Martanxin - vizinhas e relacionadas por parentesco a Taquara e Marituba, também envolvidas nestes processos de autoreconhecimento como indígenas Munduruku. Entretanto, ao proporem a crítica ambos recaem na reafirmação categorial da premissa elementar proposta por Nugent (1993) e reafirmadas por Harris (2000) – “embora os camponeses ribeirinhos tenham antecedentes indígenas, as sociedades camponesas, por elas mesmas, não são indígenas” – de modo a recolocar estes arranjos no âmbito pretensamente mais universalista das “sociedades caboclas”.

Medaets sustenta que os movimentos políticos de etnogênese são passageiros e constitutivos daquilo que Harris (2000) chamou como o “modo de ser caboclo”. É

como se fossem uma vaga na história, movida pelo interesse imediato na obtenção de direitos diferenciais relativos à educação, à saúde e, sobretudo, ao território. Tendo por referência os trabalhos de Boyer, defende que os movimentos de re-etnicização ou de criação de novas identidades culturais acabam por desviar a atenção do problema estrutural da desigualdade socioeconômica, pois que ao fim e ao cabo, “eles são, antes de tudo, pobres” (BOYER, 2009 *ap.* MEDAETS, 2009: 80). Tendo em vista que neste contexto camponês as identidades culturais seriam nada além de mecanismos exclusivos de acesso a recursos, sugere que todos estariam melhor amparados pela figura jurídica de “populações tradicionais”, dado seu caráter mais universalista. Wawziniak, por sua vez, observa que estas populações são “informadas ou se nutrem das tradições indígenas”. Propõe comparações ao plano cosmológico entre aqueles que chama de universos “caboclas e indígenas” (que serão retomadas oportunamente). Contudo, não se arriscar a se desgarrar da premissa de Nugent, que afasta índios e caboclos.

Em certo sentido as teses antropológicas que se contrapõem na região do Baixo Tapajós e Arapiuns são subsidiárias do contraste há muito destacado por Lévi-Strauss em *Raça e História* (1993 [1952]) entre o relativismo e o universalismo cultural⁷⁹. De um lado, figura o campo do etnocentrismo estrito, que supõe que um “grupo social” se encerra sobre os limites da fronteira étnica. De outro, afirma-se os valores abstratos e universais dos direitos do Homem e tende-se assim a generalizar a unidade do tipo, com base nos preceitos éticos e morais do próprio observador. Ao generalizar como absolutos os valores de uma suposta “universalização salvadora”, recai-se no mesmo tipo de etnocentrismo que se acreditava superar. Ambos os argumentos são formalmente homólogos e constituem variantes de um único modelo. Se por um lado o etnocentrismo estrito supõe que uma sociedade original tende a se isolar sobre suas próprias fronteiras, o universalismo abstrato é o prenúncio de que a homogeneidade se aporte no horizonte da cultura.

⁷⁹ Para releituras e atualizações, na mesma chave, leia, por exemplo, BENOIST (1977), VIVEIROS DE CASTRO (1999) ou LATOUR ([1991] 1994).

A saída para o impasse talvez seja promover um maior afastamento em relação às questões administrativas imediatas, produzidas em torno dos idiomas jurídicos. Como bem colocado por Félix Guattari (1985 [1977]), em diálogo com os movimentos negros da Bahia, o que organiza as relações sociais ou os sistemas de produção não são as circunscrições às identidade; ter colado a si uma etiqueta ou proceder sob leis prefixadas de um regulamento. “As condições para a vida coletiva”, destacava o autor, “não estão em nossa obediência aos códigos de uma microssociedade ou às leis de uma sociedade (1985 [1977]):66). É justamente por se definirem enquanto referenciações que as políticas de identidade se tornam análogas aos procedimentos policiais de identificação do histórico criminal de um indivíduo. Neste sentido, os “*conceitos de cultura e de identidade cultural são profundamente reacionários mesmo quando manejados por movimentos progressistas*” (id.:69, grifo no original). Afinal, implicitamente, no próprio ato de objetivação, o sujeito reifica e circunscreve os processos de subjetivação, do mesmo modo como, no capitalismo, como propôs Marx, os produtos do trabalho se apresentam à pessoa dissociados dos processos de produção que os engendram. Em outras palavras, “*a identidade é aquilo que faz passar a singularidade de diferentes maneiras de existir por um só e mesmo quadro de referencia identificável*” (:67, grifo no original). Ao invés de reificar uma noção como a da cultura de um grupo social, Guattari propunha pensarmos em *agenciamentos de processos de expressão*, pois,

“se por um lado os processos de singularização podem ser capturados por circunscrições, ou por relações que força que lhes dão a figura de identidade; por outro, esses mesmos processos podem, concomitantemente, funcionar no registro molecular, escapando totalmente a essa lógica identitária” (id.:70).

A subjetivação é o contrário da referenciação, pois que estes últimos se interessam não pelos modos de criação, mas pelos resultados do processo, ou por sua circunscrição a modos de identificação, conforme os termos da subjetividade dominante. É ali que se encontram os meios não logocêntricos capazes de reavivar leituras criativas sobre os efeitos looping, sempre dinâmicos, que envolvem

classificações, classificados e classificadores. É, portanto, a leitura etnográfica aprofundada, criativa e centrada sobre os “agenciamentos dos processos de expressão” que podem nos levar a superar os limites tanto da “universalização salvadora”, implícita nas teorias da mestiçagem, como do “etnocentrismo estrito”, subjacente às teorias etnicitárias.

CAPÍTULO 2. NARRATIVAS SOBRE OS TEMPOS ANTIGOS

Este capítulo aborda as mudanças históricas como problema etnográfico. A profundidade temporal desvelada a partir dos registros escritos abordados no primeiro capítulo, nos leva a indagar acerca dos modos os Arapium, Jaraqui e Tapajó e outras “gentes” que habitam o baixo Arapiuns e adjacências, observam e produzem sentido sobre estes mesmos processos. O objetivo aqui é tentar relacionar os conhecimentos exógenos sobre a história destas populações, aos conhecimentos produzidos por eles próprios em seus relatos orais. Tal como proposto por Peter Gow (1991, 1997) para os Piro do Baixo Urubamba (Amazônia perurana), ou Dominique Gallois (1993, 2007) para os Wajãpi do Amapari (Amapá), parto da premissa de que a história é o desdobrar, nas situações do contato, das possibilidades imanentes à “estrutura ‘tradicional’ de suas próprias sociedades” e que para acessá-la é preciso acessar as condições pelas quais eles próprios se dão a conhecê-la. Os nativos pensam as transformações históricas, fundamentalmente, nos termos do parentesco, que engloba em seu domínio as grades cronológicas que também compõem seus acervos contemporâneos de saberes.

As narrativas da criação, transmissão e transformação do parentesco são a fonte elementar de suas respostas aos desafios das situações colocadas pelo presente. Consistem em uma sequência de construções que opõem permanentemente os “tempos de agora” aos “tempos de primeiro”. Os relatos comumente se abrem a partir das experiências de vida dos próprios narradores, que remetem a expressões validadoras do tipo “sei porque vivi e porque conheço”, encadeados por marcadores de tempo que se reportam às diferentes fases de sua trajetória de vida: o nascimento (“sou filho de...”), a infância (“o tempo em que eu me entendi por gente), a adolescência (“os tempos de molecão e molecona”), a idade adulta ou “madura” e, por

fim, a velhice. Estes conectivos estruturados em torno das fases da vida são, por sua vez, relacionados a diferentes registros tais como a história dos namoros e casamentos (“no tempo em que me agradei de tal pessoa...”), da filiação (“no tempo em que este filho nasceu...”), e da circulação espacial (“no tempo em que parava em tal lugar...”).

As histórias biográficas se estendem às narrativas sobre os tempos que o orador não presenciou, mas que foram vividos e narrados por ascendentes próximos, claramente identificáveis, que operam, por seu turno, como validadores da legitimidade do relato. São histórias associadas a conectivos como “minha mãe contou que...” ou “meu avô contou que...”. Estas histórias de “ouvir falar” dos ancestrais próximos se estendem em direção a narrativas construídas em torno dos relatos transmitidos pelas gerações de “pais de avós” e “avós de avós” que, por sua vez, se abrem ao “tempo da gente mais ou muito antiga”, tomada de modo indistinto. É preciso salientar que o uso dos termos de parentesco se reporta, antes de tudo, não à grade genealógica, mas sim à lógicas da terminologia. Nada impede que um relato conectado pelo termo pai remeta a alguém que, em termos estritamente genealógicos, deveria ocupar a posição de avô, ou que um outro que se reporte a este se refira a alguém em posição genealógica de bisavô ou avô de bisavô. Com efeito, o mais comum é que relatos referentes a algum ancestral morto remetam a expressões compostas do tipo “avô” ou “avô de avô” (bisavô de bisavô), para daí passar aos tempos marcados pelas vivências dos “antigos”, de modo indistinto. Por um lado, as narrativas que articulam experiências vividas por diferentes gerações de parentes se reportam a eventos descritos nos registros escritos, organizados com base em uma armação cronológica, abordados no primeiro capítulo, tal como o “tempo da cabanagem”, o “tempo do paludismo” ou o “tempo das sociedades”. Por outro, se confundem com relatos de tipo mítico que remetem a temas como as “visagens de cabanos” que guardam tesouros escondidos, o trânsito de sacacas, encantados e donos entre “terra” e “fundo”, e ao período da história geológica no qual as Cobras Grandes saíram das cabeceiras dos igarapés e deixaram em seu rastro nos lagos à beira dos quais eles habitam atualmente.

2.1. AS TERRAS PRETAS E VERMELHAS E OS TEMPOS DA CABANAGEM

Ao falarem sobre os tempos históricos vividos pelos muito antigos, meus interlocutores comumente recorriam às terras pretas para dar sentido a suas histórias. Na sequência, apresento dois fragmentos narrados por dois cognatos próximos (tio-sobrinho). O sobrinho “pertence” ao povo Arapium do Caruci, margem esquerda do baixo Arapiuns (TI Cobra Grande). O tio, que se descreve como a “a descendência do gentio”, “pertence” à comunidade do Anã, margem oposta do rio (Resex Tapajós Arapiuns):

F 1.

(...) nós contamos o que foi repassado para nós e é comprovado naquilo que ainda existe que são as terras pretas. Os nossos antepassados muitos foram mortos. Então a gente tem provas, tudo que aparece aqui nessas pedras. Nossos avós falaram que eles se curavam para se transformar em terra preta. A gente encontra muita coisa de artesanato, pássaros, animais. (...) Aqui não se pode dizer que não tem índio. Não somos índios selvagens, somos índios civilizados, porque nós reconhecemos que nós também somos seres humanos. [H 1225 (1963), povo Arapium, aldeia do Caruci, baixo Arapiuns, TI Cobra Grande/PAE Lago Grande, 2008].

F 2.

Aqui quando chegamos pra cá já era um lugar mais civilizado. Mas por aqui teve índio, anos pra trás. Habitou índio aqui. Era índio mesmo. Mas eles se afastaram daqui. Foram embora. Acho que foram embora pro Tapajós. Fizeram uma terra preta ai e foram embora. [H 3019 (±1945), comunidade do Anã, baixo Arapiuns, RESEX, 2011].

No primeiro caso, o discurso estabelece uma relação de continuidade entre entre a posição de sujeito do narrador e a geração daqueles “se curavam para se transformar em terra preta”. A ênfase sobre a continuidade, contudo, é seguida pela produção de um contraste entre duas categorias de índios, os selvagens e os civilizados. É a condição de “cristãos” que lhes garante a posição de “civilizados”, que idealmente rumam para junto a deus após a morte, à diferença dos selvagens, que se transformavam, eles próprios, na própria terra. A segunda narrativa, por sua vez,

marca um duplo contraste, entre o tempo vivido pelas sucessivas gerações de que tem lembrança, e o tempo dos índios, anterior à memória do parentesco próximo.

O fim deste tempo remoto, quando os selvagens ou bravos se afastaram ou se transformaram em um tipo de gente civilizada, é comumente associado aos eventos belicosos da “cabanagem”. Em uma matriz de discursos comumente enunciada pelos mais velhos, os termos “cabano” e “cabanagem” não denotam, tal como no registro oficial, as construções feitas em palha e madeira, associadas aos selvagens, em contraste com a alvenaria, própria da civilização e o mundo dos brancos. Neste registro, estes termos denotam variações do verbo “acabar”, sendo “cabano” a expressão oral do gerúndio (acabando) e a “cabanagem” sua inflexão à forma substantiva, que denota o agente e a produção do acabar. Em outro registro, o cabano era “a primeira geração daqui, do que nós somos hoje” [H 1024 (1932), Lago da Praia, baixo Arapiuns, PAE Lago Grande/TI Cobra Grande]. Em meio aos processos de escolarização e mobilização política contemporâneos, a matriz de significados que denota o cabano não a produção de cabanagem por outrem, mas como a “primeira geração do que somos” (ou algo do tipo) tem sido cada vez mais reiterada discursivamente. Na sequência, apresento sete fragmentos de narrativas orais concentradas na descrição de eventos de tipo histórico, coletadas em campo entre 2008 e 2012, em diferentes pontos do rio Arapiuns:

F 3.

(...) aqui teve uma cabanagem. Antes de eu conhecer esse mundo. Teve uma cabanagem que morreu muita gente. Eu sei porque acabou com o pessoal. Ainda era pouco nesse tempo. Eu creio que teve essa cabanagem. Vila Franca era pra ser Santarém. Tem só o começo de uma igreja muito grande. Carregavam muita pedra para fazer uma grande igreja e não saiu. A cadeia também não saiu. No tempo da cabanagem não terminaram mais, acabou com eles tudo, morreram tudinho. A cabanagem chegou com eles. O mundo acabou naquela época. Matou um bocado. O tempo da cabanagem, acabou com tudo. [H 3071 (1937), comunidade do Anã, baixo Arapiuns, RESEX, 2011].

F 4.

(...) Quando veio esse pessoal de fora era isso que eles queriam, forçar os brasileiros, o índio, a trabalhar. Quando não trabalhava eles matavam, eles formavam estratégia para acabar. Tinha muito cabano lá no Cuipiranga, era um ponto de referência e morreu muito cabano lá. Meus tios mais

velhos contavam. Perderam a vida porque queriam tirar o que eles tinham, até chegar ao ponto de quase acabar. Lá foi uma mortandade no Cuipiranga, aqui na ponta do Macaco também teve muito sangue, muita revolta”. [M 1094 (1952), povo Tapajó, aldeia do Garimpo, baixo Arapiuns/Lago Grande, TI Cobra Grande/PAE Lago Grande].

F 5.

Cabanagem era uma matação, uma guerra, a guerra da cabanagem. Mas não era do tempo dos cubanos não? Dos comunistas? Os antigos falavam de cabanagem. Falavam que era a guerra da cabanagem. Não sei se era o nome de um país, de uma nação, de um lugar, o que era. Contavam que no tempo dessa cabanagem entrou essa guerra aqui pra dentro desse Arapiuns. Mataram muita gente na ponta do Macaco que até a areia é pintada de vermelho por causa de sangue. No tempo dessa guerra da cabanagem eles não comiam nas casas. Eles ficavam no mato escondido. As mulheres faziam comida e levavam pra eles no mato. Não podiam fazer festa dançante nada. O Barata era o mandão. Magalhães Barata era o presidente. Nesse tempo balearam o navio que ele andava. Aí tavam fazendo uma festa dançante num sítio. Daí chegaram os policiais da cabanagem, da guerra. Tomaram de conta lá. O dono da festa mandou parar a festa na hora. Daí o capitão deles, “quem mandou parar a festa?”. Foi nós mesmo. “Eu não mandei parar a festa, estou aqui olhando”. Eles entraram aqui dentro do país. Aí dançaram. Todo mundo dançando, e o tenente, capitão e a guarda toda em volta. Todo mundo se atracando. Aí o capitão gritou: “Agora todo mundo com o dedo na bunda”. Aí todo mundo arriou a calça e meteu o dedo na bunda dançando. Agora tira o dedo da bunda e mete na boca. Tudo isso eles faziam. E tinha que obedecer senão eles morriam. Quando chegava barco todo mundo se escondia. Até padre. Era todo mundo pro mato se escondendo. Quando não todo mundo se juntava, metiam o padre no meio e iam cantando ao redor dele, adorando já aquele homem. Mas tinham medo porque naquele tempo era de batina. A criançada corria tudo pro mato. Hoje em dia não, o padre já veste a mesma roupa das outras pessoas [H 3019 (±1945), comunidade do Anã, baixo Arapiuns, RESEX, 2011].

F 6.

Os antigos falavam nessa guerra dos cabanos. As pessoas corriam e se escondiam. Ali do outro lado, tem o lago dos Padres. Era um esconderijo. Na frente tudo é igapó. A gente entra num igarapezinho e as casas eram para lá dentro. Na frente não vê nada, nem por onde entra, é por isso. Aí ficou lago dos Padres. (...) Estavam matando tudo que era português. Eles batiam e se escondiam com medo. Foi o tempo que acabou a guerra, eles ficavam encolhidos esperando. A ilha do dinheiro era para o Lago Grande. Era um lugar antigo que chamava bangalô. Era o depósito das joias, que o santo da Vila Socorro ganhava. Nesse tempo dava muita coisa aí quando festejavam. Tinha uma família que até ainda hoje existe uma pessoas dessa família, os Mourão. Eles agarraram, se reuniram e falaram: ‘olha, vamos esconder nossos bens’. Botaram no pau o bangalô, era como um armário cheio de joias. Chegaram na nascente, cavaram o buraco e colocaram. Aí ficou a ilha do Dinheiro. Eles matavam e vinham levando tudo que tinha. Por isso o pessoal ia se esconder. Mataram, outros foram embora. O negócio ficou lá e começou a fazer as visagens.

[M 1112 (1944), povo Jaraqui, aldeia do Lago da Praia, baixo Arapiuns, TI Cobra Grande/PAE Lago Grande].

F 7.

“Contam os antigos que no tempo dos portugueses teve a cabanagem. Invadiram, como agora querem invadir esses terrenos. O avô do meu avô, meu bisavô, não se rendeu e morreu como patriota. Foi índio e não se rendeu. Disse que morria, mas não entregava a terra dele. Mataram ele, os portugueses mataram ele, meu bisavô. Espetaram a cabeça dele na ponta do Macaco como se fosse uma anarquia. Mas contam os antigos que a cabeça dele tinha cabelo comprido que voava, a cabeça ficou como se fosse a bandeira brasileira. Assim contavam os antigos. Nesse tempo foi lá na ponta do Macaco que mataram meu avô, e até hoje lá aparece o sangue na praia porque a areia é vermelha. Quantos anos se passaram, e o sangue ainda está lá”. [H 2226 (1929), povo Curuaí, vila de Ajamuri, Lago Grande do Curuaí, TI Cobra Grande/PAE Lago Grande, 2008].

F 8.

Minha mãe, minha avó contava que eles fugiram daí no tempo da cabanagem. Teve essa guerra da cabanagem, eles moravam tudo por aí. Se mandaram para a colônia da Vila Brasil. Naquela época só tinha um caminho que eles subiram. Eles foram lá na beira de um igarapé mais distante, pra longe da beira do rio. Foram arrumar um lugar lá dentro da mata, na beira do igarapé. Fizeram uma casinha dentro do mato. Muitos se socaram pra dentro. Tinha vizinho que morava mais dentro da mata mesmo. Tinha três vizinhos, que eu me lembro, quando eu me entendi, que moravam por lá. De lá vinham para a beira pescar. Meu avô, minha mãe, meu pai vinham pra cá [lago de Arimum] pra trabalhar e voltavam de novo. Naquela época era mais para o Lago Grande que tinha para comprar as coisas, no Itacomini. Minha mãe fazia corda de curauá para vender, meu avô tirava corte de remo. Naquela época compravam pó de pirarucu. Naquela época não tinha Vila Brasil. Não sei se só tinha um morador. Eles subiam pro centro mesmo, na colônia. Naquela época eles subiram na marra pra se esconder. Porque foi no tempo da guerra. Quando passou, sabe quantos anos, voltaram. Mas tinham deixado roça por aqui. Depois que acabaram indo morar na Vila Brasil” [H 1128 (1943), povo Arapium, aldeia de Arimum, TI Cobra Grande/PAE Lago Grande, 2011].

F 9.

(...) Meu bisavô guerreou, meu avô que contava. Na Ponta Grande foi a revolta deles, tiro contra tiro. Sumiram no mato, quando não ouviam mais a revolução, vinham escutar. A gente era pouca gente, mais eram os índios mesmo. Os que esperaram morreu todo mundo, e o resto correu tudo, Cachoeira do Aruã, Marozão, tudo mato... E aí, foram embora para lá, quando passou tudo, voltaram para uma paragem mais pra cá um pouco. (...) Os filhos, com primo, tio, cunhado, tudo, eles foram embora, e ele escondeu a mãe dele no galinheiro. (...) disse que ela não se mexesse: “fique aí mamãe”. Aí ele foi e voltou e disse que não tinha ninguém. Eram os manjor que mandavam matar, o batalhão trouxe eles, era um navio (...) Ele dizia que chorava das crianças batidas no tronco. Perguntaram quem tinha coragem de matar os manjor. Dois amarelinhos, com sangue bem fraquinho, disseram que iam - “não vou dar tiro em vão”

– e acabaram com eles. Ai e terminou a guerra nessa paragem. Depois que tudo os manjor morreram, os que eram estrangeiros também, maranhense, cearense, português, essas pessoas aí deram glória a Deus, pois se estavam neste trabalho, estavam forçados. Teve uns que ainda ficaram, cearense, maranhense, ainda ficaram e se acomodaram por aí mesmo com os indígenas. Por isso, essa mistura de carimbó com siriá. Assim que foi o começo aqui do Arapiuns”. [M 3276 (1930), povo Arapium, aldeia Nova Vista, alto Arapiuns, RESEX].

Embora o conjunto destes fragmentos fale por si só, teço na sequência comentários chamando a atenção para alguns elementos das narrativas, em meio aos quais acrescento alguns conteúdos complementares. Note-se o destaque dado aos combates travados pelas praias, nas imediações das pontas de areia que se projetam ao “peral” (zona central e profunda) do rio Arapiuns. Dali partiam para se refugiar pelos centro de mata, em meio às cabeceiras de rios e igarapés e por lá ficavam até aos poucos retornarem às beiras dos rios e lagos. Em alguns casos, os homens partiam em grupos para monitorar os movimentos das tropas e deixavam mulheres e crianças escondidos por lugares como troncos de pau, buracos de tatu-açu ou mesmo galinheiros. A permanência por áreas recônditas, acompanhada de visitas curtas às beiras para trabalhar e comercializar, explica, de seu ponto de vista, o fato de as beiras terem se mantido desabitadas por longos períodos de tempo.

Observa-se uma estreita associação entre as areias vermelhas (encarnadas ou encardidas) de algumas das praias e pontas (tal como a ponta do Macaco ou praia de Cuipiranga) e o sangue vertido nas situações de combate ocorridas nestes locais naquele contexto⁸⁰. Como vimos, as formação das terras pretas evoca as transformações dos corpos e dos trabalhos dos antigos, em um momento anterior a esta mortandade. Observamos aqui, portanto, duas associações nas quais as feições das paisagens se confundem e se explicam pelos próprios eventos históricos vividos ao longo de sucessivas gerações. Além de explicar e dar sentido à coloração

⁸⁰ Veja outros fragmentos análogos: (1) “Todas as praias que são encardidas de vermelho, são de guerrear. De tanto sangue as praias ficaram vermelhas” [H 1225 (1963), povo Arapium, aldeia do Caruci, baixo Arapiuns, TI Cobra Grande/PAE Lago Grande, 2008]. (2) “Ali no Cuipiranga foi um ponto que eles se encontraram para brigar, dizendo a minha avó que aí a terra é vermelha, a areia ficou vermelha porque era muito sangue. Dava no joelho, de tanto sangue” [M 1094 (1952), povo Tapajó, aldeia do Garimpo, baixo Arapiuns/Lago Grande, TI Cobra Grande/PAE Lago Grande, 2008].

encarnada das areias de praias e pontas onde houve combates, o tempo da cabanagem está associado à origem de diversos topônimos. [F 6] explica a gênese do nome do “lago dos Padres” e da “ilha do Dinheiro”, ambos situados em regiões centrais entre o Lago da Praia e a Vila Socorro (TI Cobra Grande/PAE Lago Grande), a partir de eventos que remetem ao “tempo da cabanagem”. Estes integram um amplo leque de casos análogos. Muitos contam, por exemplo, que Araci, uma comunidade de “centro” próxima ao lago Caruci (PAE Lago Grande) teria se formado a partir da fuga de uma “bela índia” chamada Araci durante o tempo dos cabanos. Do mesmo modo, o nome da vila de Ajamuri, situada às margens do Lago Grande (PAE Lago Grande/TI Cobra Grande) se originou da expressão “Age Amorim” e diz respeito a algo como um chamado a que a liderança que levava este nome agisse contra os barcos que chegavam “(a)caban(d)o com tudo”. O tempo da cabanagem remete também à proliferação, pela região, de “visagens” (espectros de mortos que vagam por terra) e tesouros escondidos. No conjunto acima apresentado, o tema aparece no relato IV, que explica a gênese do dinheiro e das visagens existentes na “ilha do Dinheiro”. Em algumas versões foram os índios e padres que enterraram estas riquezas⁸¹. Em outras, como é o caso do relato em questão, foram os “coronéis” que, ameaçados de morte escondiam, estas riquezas para depois voltar para pegá-las⁸².

Observa-se uma estreita associação entre a figura do “cabano”, que chega para “acabar com tudo” e os militares que subiam em grandes barcos pelo rio Arapiuns, para lhes fazer de escravos ou para lhes matar quando se recusassem a assumir esta posição. Os “manjores” e “capitães” são descritos como pessoas malévolas, que faziam coisas brutais como atirar em crianças vivas contra os troncos dos paus (F 9) Outras versões descrevem, por exemplo, mulheres sendo repartidas ao meio com espadas mal afinadas a partir de suas genitálias, compondo um quadro aterrador que

⁸¹ I.e.: “Segundo meu pai, foram os índios que enterraram para não dar gosto aos inimigos que estavam invadindo. Quando eles viram que eles estavam vencidos eles enterraram muito ouro” [M 1094 (1952), povo Tapajó, aldeia do Garimpo, baixo Arapiuns/Lago Grande, TI Cobra Grande/PAE Lago Grande, 2008].

⁸² I.e.: “meu pai conta que tinha uma casa de um coronel antigo bem ali onde aparece essa visagem” [M 1191 (1952), povo Jaraqui, aldeia Lago da Praia, baixo Arapiuns, TI Cobra Grande/PAE Lago Grande, 2012].

coloca os “cabanos” para fora da posição de seres humanos plenos. O relato que aborda a festa (F 5) descreve um caso típico dos maus-tratos e humilhações a que eram submetidos. A mortandade explica inclusive o fato de Vila Franca (para cuja edificação trabalhavam arduamente) ter se reduzido a uma pequena comunidade, enquanto Santarém se tornou uma grande cidade, associada à “figura do branco” (F 3). Aqui se nota uma diferença fundamental em relação à perspectiva oficial, uma vez que, para os militares que se encontravam no interior destas embarcações, cabanos eram os próprios “tapuios” e outras “escravaturas” que moravam nas casas de palha distribuídas pelas beiradas. Observa-se, também, que a figura do padre é comumente associada a alguém que também fugia dos barcos dos cabanos, ou que era capaz de lhes garantir a sobrevivência pelas beiradas. Para tal, quando apareciam as embarcações, se reuniam à sua volta, cantando e o adorando, como que para reafirmar sua posição de humanos cristãos, mansos e civilizados.

Algumas variantes estabelecem uma estreita correlação entre a posição de sujeito dos índios/tapuios (ou análogos que remetem à autoctonia) e aquela ocupada pelos patriotas ou brasileiros. De mesmo modo, o rio Arapiuns e o beiradão, de modo mais abrangente, são comumente associados à pátria ou ao Brasil (F 5; F 7; F 9). O tempo anterior à guerra é descrito como uma época em que só os índios paravam por ali, até que alguns estrangeiros. Este é o caso dos maranhenses e cearenses (F 9) que chegaram nas embarcações e trabalhando forçados para os “manjores” e, após serem liberados, decidiram ficar para morar junto e como os indígenas dali. Sua permanência no Arapiuns envolve estratégias nativas para trazê-los ao seu mundo, fortalecendo sua posição na rede hidrográfica e enfraquecendo a dos “cabanos”. Este ponto se torna evidente no caso dos combates travados na ponta Grande do alto Arapiuns (F 9) em que os nativos decidiram matar apenas os “manjores”, liberando estes outros que também estariam à força sob seus serviços.

Embora os relatos remetam às guerras ocorridas em meados de 1835, as noções de “cabano” e “cabanagem” não operam somente para denotar estes eventos. Este ponto se evidencia nas correlações apresentadas em F 5 entre os cabanos, os

cubanos e os comunistas, que remetem ao contexto das décadas 1960 e 1970. Outras versões estabelecem conexões com eventos identificáveis na literatura histórica como “guerra dos paraguaios” ou a “guerra dos alemães”. No primeiro caso, estes relatos remetem a processos de alistamento o serviço nas tropas nacionais enviadas à guerra do Paraguai (1864-1870). Conforme descreve José Ribamar Bessa Freire (2003, 2004), para além de engrossar as fileiras das tropas de primeira linha, os tapuios de regiões amazônicas como o rio Arapiuns e baixo Tapajós foram especialmente incorporados ao serviço militar por duas razões específicas. Primeiro, para que os eles e outros falantes de variantes da Língua Geral Amazônica (LGA), pudessem servir como tradutores de variantes assemelhadas da Língua Geral Paraguaia (LGP). Além disso, a captura para estes serviços militares tinha também por objetivo diminuir a quantidade de tapuios na região, que à época ainda constituíam a maior parcela populacional do município de Santarém e suas adjacências. O caso da “guerra dos alemães” remete ao tempo dos “alistamentos voluntários” para servirem como “soldados da borracha” durante a Segunda Guerra Mundial (1940-5) que mobilizou grandes parcelas dos moradores da região. Para além destes grandes eventos, noções como cabanagem ou “pega-pega” lhes servem para descrever toda e qualquer situação associada a contingências do contato que remetem a trabalhos forçados e fugas rio adentro, que ocorreram, estão ocorrendo ou podem ocorrer em qualquer tempo da história (presente, passado ou futuro).

2.2. A VOLTA PARA AS BEIRAS E OS TEMPOS DE MIRANDOLINO

Para continuar o fluxo da narrativa concentrada na observação da sucessão de eventos de tipo histórico, passemos aos desdobramentos deste tempo quando o “mundo quase se acabou”, que remete à formação das “terras vermelhas” e da “primeira geração” do que são hoje. Ao fim das guerras, como já enunciado, os diversos segmentos que se refugiaram pelos “centros de mata” e “cabeceiras de rios”, passaram a fazer diversos e paciosos esforços para reocupar as áreas abandonadas pelos mais antigos à beira do baixo curso do rio-mar (“paranazão”) e dos lagos perenes que afluem em direção a este. Neste tempo, conforme os termos de uma senhora que habita a aldeia de Nova Vista (alto Arapiuns, RESEX, responsável pelo fragmento VII da seção anterior), “a gente era pouca, era uma casa em cada paragem. Aí foi apovoando. Hoje nem sei quantas comunidades tem” [M 3276 (1930), povo Arapium]. Dado este interesse em se manterem a uma distância mínima estratégica do perigo, privilegiaram, em um primeiro momento, as relações de troca com os “marreteiros” ou “taberneiros” (comerciantes) que subiam ou se fixavam sazonalmente entre o alto e o baixo Arapiuns, em detrimento da aproximação com os “coronéis”, que passaram a exercer, de modo crescente, a posição de donos das áreas situadas na região do baixo Arapiuns, mais próximas à zona de sua confluência com Lago Grande do Curuaí (várzea do Amazonas), o rio Tapajós e a cidade de Santarém. O problema de viver nas terras controladas pelos coronéis era que tinham de pedir permissão e aceitar viver como inquilinos. Caso não obtivessem “a convenção” (autorização) para “parar” nas áreas de antiga ocupação que os coronéis consideravam como suas, ou se por ventura não aceitassem ficar na condição de inquilinos, os donos mandavam seus capatazes queimarem as “casas e os trabalhos”. Estas situações levavam a que as “terras dos coronéis”, espaço das relações de inquilinato e servidão às suas vontades, fossem pensadas como atualizações dos “pega-pegas”. Esta recusa contribuiu para que se mantivessem por longos períodos mais afastados da ocupação

continuada nas beiras do baixo curso do Arapiuns e suas adjacências, privilegiando a morada no alto curso do rio, ou em centros de mata de onde poderiam se deslocar para a beira por caminhos e horários pouco conhecidos, que lhes permitissem viver sem serem capturados aos serviços forçados.

Estes tempos de evitação de relações de inquilinato com donos das terras do baixo rio e de maior aproximação com os marreteiros (ainda morando mais ao alto do rio e aos centros de mata) evocam as narrativas sobre os tempos de trabalho na extração de diversos produtos da floresta, que se estende à juventude dos narradores mais velhos do presente etnográfico: “minha avó conta que dentro desse mato, a mãe dela, as tias dela, passavam semanas colhendo jutaicaica” [M 1094 (1952), povo Tapajó, aldeia do Garimpo, baixo Arapiuns/Lago Grande, TI Cobra Grande/PAE Lago Grande, 2011]. Estes trabalhos feitos para as trocas comerciais envolviam os mais diversos produtos: derivados da mandioca (farinha), de madeiras (tábuas, remos, canoas, dormentes), de palhas, cipós e fibras vegetais (paneiros, cestos, peneiras, tipitis, cordas). Para além da mera extração dos produtos “da natureza” a intensificação das trocas comerciais, que recuam a meados do século XIX, remete também ao plantio, por conta própria, de estradas de seringa (*Hevea brasiliensis*). Em meio a estes processos, muitos entre os “marreteiros” que subiam o rio e estabeleciam relações de troca com eles, fizeram filhos com mulheres dali e, em certos casos, passaram a viver junto com e como eles, dando sequência à mistura entre “carimbo e sirirá”, descrita em [F 9].

Este tempo da vida em “terras libertas e afastadas”, marcadas por relações periódicas de troca com os marreteiros e taberneiros remete também a um tempo em que viviam como “servos de grandes sacacas”, pessoas “viventes sobre a terra” com habilidades de viajar ao fundo, vestindo capas corporais diversas, notadamente a de cobra grande. As relações privilegiadas de troca tanto com os taberneiros/marreteiros como com os sacacas chamam a atenção para a especial importância dada, pelos povos do rio Arapiuns, à pessoa de Mirandolino, cuja relevância histórica já fora anunciada no Capítulo 1 (e cujos elementos retomaremos adiante). Alguns poucos de

meus interlocutores, nascidos em meados dos anos 1930, contam que quando crianças o conheceram em vida, já bem idoso. Um deles [H 1060 (1938)] é um dos fundadores da aldeia do Caruci, que durante o intervalo de minhas pesquisas de campo (2008-12), acumulava as posições de tuxaua/cacique dos Arapium daquela “paragem” e a de coordenador geral do COINTECOG. Ele “nasceu e se entendeu” entre o Anã (margem direita do baixo Arapiuns, RESEX) e o Mentai (margem direita do alto Arapiuns, RESEX), nas adjacências da “paragem” onde Mirandolino tinha seu sítio. O mesmo é o caso da senhora [M 3276 (1930)] que trabalhava como “curadora” (ou “pajé-sacaca”) entre os Arapium da aldeia Nova Vista (alto Arapiuns, RESEX), vizinha à Vila São Pedro, por onde “nasceu e se entendeu” (autora de [F 9], acima destacado). Ambos o descreveram fisicamente, como um homem “grandão, claro com cabelo louro”. Na sequência, apresento cinco fragmentos que tomam por referência um longo relato fornecido pelo tuxaua/cacique da aldeia do Caruci, cujos temas centrais são retomados por uma série de outros narradores. Após a apresentação teço alguns comentários.

[F 10]

“De primeiro”, seu Miranda (ou Mirandolino) parava mais pelo Toronó (região do baixo Arapiuns). Depois foi o tempo em que se casou com dona Maria (ou Maroca) e passou a morar com a família da esposa na confluência entre o alto Arapiuns e a boca do rio Maró. Ali, contam, “ele e a mulher construíram uma taberna sortida, ele marretava, comprava e vendia lá”. Naquele tempo, havia poucas embarcações pelo rio Arapiuns, “um que tinha uma bijarrona que era de três velas”, outros poucos que tinham “batelão grande de duas velas”. A maioria dispunha apenas de “canoas” (feitas pela composição de taboas) ou “botes” (feitos de um único tronco lenhoso), movidos a remo, que lhes permitia apenas circular por pequenas distâncias, ou “atravessar e beirar pelo rio” com grande dificuldade. Mirandolino, por sua vez, era o único que tinha “um grande barco a motor muito bonito e alumiado”.

[F 11]

Não era apenas dono da única taberna do alto Arapiuns e do único barco motor que circulava em seu tempo pelo rio Arapiuns, mas também um grande sacaca, que “fazia coisas que dava para a gente acreditar”: “Quando queria, acendia o cigarro, descia n’água e ia lá para o encanto. E vinha aqueles jacarés grandes, sucuriujús passando tudo por cima do rio. Quando ele boiava de lá ele vinha com o cigarro (...) todo apatronado com a sucuriujú enrolada nele. Tinham ele como se fosse uma cobra grande”. Suas transformações em Cobra Grande permitiam-lhe circular rapidamente entre o alto e o baixo rio, a margem esquerda e a direita e “por aí afora” sem mesmo se utilizar de seu “barco alumiado”. Estas

viagens para o encanto permitiam-lhe também ter acesso a saberes e plantas curativas. Era um “verdadeiro sacaca”, não apenas por que demonstrava ter “o dom de nascer”, mas porque jamais cobrava para curar e fornecer medicamentos aos enfermos.

[F 12]

Uma façanha que “dava de acreditar”, foi o dia em que convidou os “rapazes” (em alusão aos parceiros do pai da esposa do narrador) para se juntarem a ele em uma viagem em seu barco entre a ponta do Toronó (baixo Arapiuns) e a ponta do Curumim (alto Arapiuns). Saíram na dobra da tarde (18 horas), “ladeando as beiras” e chegaram por lá pela noite, em torno das 10 horas. Na passagem pela ponta do Curumin, o narrador conta que o pai de sua esposa e outros “viram um fogo azul, vinha muito ligeiro, eles ficaram com muito medo”. Todos voltaram-se para Mirandolino, dono do barco e sacaca, que calmamente sentou-se no meio do barco, acendeu seu cigarro de tauari e disse: “não se preocupem, é a minha gente que está vindo me buscar”. A bola de fogo azul, então, passou por cima da embarcação – “tchuuu” – sem nada acontecer.

[F 13]

Além de ter taberna, barco e trabalhar como sacaca, Mirandolino também era festeiro. “tinha uma festa da minha avô que chamava ‘festa das Mangueiras’, era festa de março, dois dias e duas noites. Naquele tempo não tinha comunidade. A casa de festa era casa de festa mesmo, então juntava muita gente. A festa tinha o juiz do mastro, a juíza do mastro, o juiz da santa e a juíza da santa. Aí tinha os mordomos que contribuíam com uma taxa para comprar açúcar, café... a despesa da festa. Já os que eram juízes faziam tarubá, farinha, compravam o boi. Cada um dava um. Eram quatro juízes e quatro bois. E quando eles faziam a festa, os criadores aqui do Jarí acreditavam que a santa fazia milagres. Eles faziam promessa e davam os bois. Tinha época de festa que davam sete bois para matar. O Mirandolino morava por aqui e ia nesta festa”. Era festa também porque era extremamente fácil caçar e pescar junto a Mirandolino. Quando ele queria, juntava os homens em canoas de diversos tamanhos. Acendia seu “cigarro de tauari” e mergulhava ao fundo. Espontaneamente, os peixes de todos os tamanhos pulavam para dentro das canoas. Pouco depois, o “sacaca” voltava à superfície “seco e com o cigarro aceso”, pronto para iniciar a festa e a beberagem de tarubá.

[F 14]

Com o tempo, passou a viver cada vez mais “submisso ao povo dele”, e passou a falar com frequência que “ia embora”. Mandou que aqueles que trabalhavam para ele fizessem uma casa separada da esposa: “ele morava do lado, mas tinha a casa dele, o quarto dele separado”. Mirandolino e a esposa passaram a se encontrar apenas para as refeições: “quando foi uma noite, ela esperou ele para o jantar e não chegou, ‘mas cadê?’, foi ver e só encontrou um monteiro de cobra que estava lá em cima até quase na telha da casa”. A mulher constatou, então, que Mirandolino, quando não estava no convívio com outras pessoas, já nem se aguentava mais de ficar vestido na formatura de gente e ficava estirado com sua capa. Após a descoberta, Mirandolino então relevou a verdade: “olha mulher, eu tenho uma família lá embaixo da ponta do Toronó. Lá é uma cidade. Eu tenho

dez filhos no fundo, estão tudo formados, rapaz moço, eu vou para a banda deles”. Complementou, ainda, que o “monteiro de cobra”, que a mulher havia visto no quarto não era apenas o corpo dele, mas também a família e o povo que passou a se reunir em volta dele em superfície. Aproveitou o momento do desvelamento da verdade, para explicitar seu último pedido à esposa em terra: “eu não vou morrer, eu vou amortecer. Quando eu amortecer, tu manda me dar um banho, trocar minha roupa vestir camisa, calça, sapato e me manda colocar lá na beira d’água em cima da ponte com o pé quase na água porque cinco horas da tarde ela vem me buscar. Vai dar uma trovoada, uma trovoada feia. Faz o que eu estou pedindo, não tenta mandar me enterrar porque vai estragar o campo santo, porque eu não vou ficar lá. Se tu tentar mandar me enterrar, vai sentar na sepultura, vai fazer buraco, mas eu não vou ficar lá”. Mirandolino teria ainda vivido muitos tempos, até que, enfim, chegou o dia de sua morte. A mulher, contudo, decidiu não dar ouvidos ao antigo pedido do marido e o enterrou no “campo santo”, que havia “no alto de uma barranca” na região do Mentai. Quando deu a dobra da tarde, tudo começou a acontecer na prática “justamente como ele falou”: “Cinco horas da tarde deu um peção de vento uma trovoada muito forte. E aquilo foi até seis horas. De noite deu um temporal muito forte. De manhã eles foram ver lá. Tinha sentado a terra. Procuraram lá só estava o caixão. Furou buraco e sentou lá na frente. Era uma ladeira meio alta. Uma ribanceira. Ele varou bem na testa da ladeira. Um buracão enorme assim. Foi rasgando terra até n’água. Aí ele veio parar aí na ponta do Toronó (...). Ele aparece e desaparece, se encanta no corpo dos curadores (...). Não faz mal se souber se dar com ele”.

O fragmento apresentado no Capítulo 1, descreve que Mirandolino tinha dois sítios, um em Cuipiranga (baixo Arapiuns) outro em Santa Catarina (alto Arapiuns). A versão acima apresenta um circuito análogo, no qual parava entre as adjacências da ponta do Toronó, baixo Arapiuns (TI Cobra Grande/PAE Lago Grande) e a região do rio Mentai (RESEX), um dos formadores do rio Arapiuns. O narrador deste relato chama a atenção para a posição destacada de Mirandolino nas redes de aviamento daquela época: ele era o único que tinha uma “taberna sortida” no alto Arapiuns e um “grande barco a vapor alumiado” que circulava rapidamente, com muitas mercadorias, levando muita gente entre o alto Arapiuns e a cidade de Santarém. Além disso, Mirandolino era “patrão” de muitos empregados. Embora fosse dito como “alto, branco de olhos azuis” e ocupasse esta posição destacada nas redes de comércio fluvial, casou-se com uma “filha do alto Arapiuns” e tinha os moradores dali como

parceiros, o que se evidencia por sua presença constante pelo circuito das festas de Santo⁸³.

Conforme a hipótese apresentada no Capítulo 1, o circuito habitacional e o nome completo descrito na cadeia dominial de Cuipiranga (Mirandolino Ferreira Miranda) remete ao nome e à localização dos sítios habitados pelo comandante geral da “reunião de Cuipiranga” (meados de 1835), Brás Corrêa Miranda. Também este, ao mesmo tempo que tinha suas escravaturas, ocupava uma posição de prestígio e liderança tanto entre os “Tapuios” como entre os “Negros Mulatos e Cafuz” que, conforme o depoimento dos três homens que retornaram a Vila Franca em 1838 (apresentado no Capítulo 1), se mantiveram refugiados em seu sítio no alto Arapiuns. Ambos contrastam com as figuras malévolas que entravam em grandes barcos “acabano com tudo”. No caso de Mirandolino, sua posição destacada parece estar associada ao fato de que, embora fosse (provavelmente) um “branco de olhos azuis”, que o afastava das feições típicas dos filhos do lugar, era alguém que cresceu por ali, junto a eles e como eles. Parecia não só entender como partilhar concepções de mundo com os dali, o que se torna evidente pelo fato de trabalhar duplamente como comerciante (taberneiro/marreteiro) e como pajé-sacaca, efetuando trocas não só com os viventes sobre a terra, como também com encantados que habitam o fundo⁸⁴.

A ampla participação nas festividades de santo, parecia estar também associada a uma estratégia para chamar e reunir novamente nas beiradas do rio, aqueles que se encontravam refugiados pelas matas, permitindo-lhe, por extensão, ampliar suas redes de troca, clientela e parceria. Àquele tempo, as comunidades ou irmandades de culto aos santos padroeiros não se apresentavam, aos nativos, apenas

⁸³ Em outras versões, tal como a de um curador, filho de São Pedro, que habitava Vila de Alter do Chão, uma de suas avós fora “ama de leite do Mirandolino, carregou ele nos braços” (2011). O mesmo ouvi de alguns idosos na comunidade do Anã (baixo Arapiuns). Para além da factualidade histórica, o trecho remete ao compartilhamento de substâncias, que teria contribuído a que ele fosse considerado como gente dali.

⁸⁴ Sua figura remete muitos aspectos àquela de Pancho Vargas, descrita por Peter Gow (1991, 2011) entre os Piro do baixo Urubamba. Algumas das reflexões do autor para aquele contexto parecem fazer sentido a este caso: “Eu me pergunto porque é que ele entendia tão bem as coisas dos Piro. Porque ele pensava como eles! Um branco, eu estou há quase trinta anos pensando as coisas dos Piro e entendo muito pouco, mas o Pancho Vargas parece que entendeu muito, justamente porque ele era índio mesmo. Então aquela relação patrão/peão, “patron/peon”, pode surgir dentro da sociedade indígena. Está lá, imanente, não precisa de uma Roma” (2011:531).

como um modo de expressarem sua posição de “cristãos tementes a deus”. Afinal, era também o único meio de, como dizem corriqueiramente, “formar sociedades” (retomaremos no próximo capítulo) que consistem em organizações formais com posições estruturadas (i.e. os juízes, mordomos...) que operavam como os principais mecanismos para a representação oficial de si face às autoridades eclesiais, civis e militares – “naquele tempo não tinha comunidade. A casa era de festa mesmo” (F 13). Ao colocarem-se em culto aos santos, faziam-se também reconhecidos como seres humanos por estes agentes, garantindo a si a livre circulação pelas beiradas dos grandes rios e a retomada da habitação nos sítios abandonados. Contribuía à circulação e movimento do sistema de trocas festivas o fato de que o Santo Padroeiro pertencia não à paragem, mas à pessoa devota. A conexão direta entre a pessoa e o santo permitia à “comunidade do santo” (ou de substância, digamos CAP. 7) se reatualizar em qualquer paragem frequentada sazonalmente, ou realocada em decorrência de contingências como os “pega-pegas”.

Neste sentido, observa-se no relato um notável contraste entre a posição de sujeito de Mirandolino e aquela ocupada pelos criadores de gado que habitavam a várzea, que evocam a figura dos coronéis [F 13]. Estes últimos participavam das festas como doadores de gado, pois que, em uma camada de sentido, acreditavam que o ato desprendido poderia retornar-lhes de volta na forma de milagres feitos pelos santos padroeiros. Mirandolino, por sua vez, além de participar ativamente das beberagens de tarubá, contribuía à fartura do evento viajando ao fundo com seu cigarro de tauari, onde negociava diretamente com os “donos do encante”, fazendo com que os peixes pulassem para dentro das canoas dos pescadores. Aqui chamo a atenção para uma das expressões utilizadas pelo narrador para se referir às circunstâncias de sua volta do mergulhos ao fundo: “Quando ele boiava de lá ele vinha todo apatronado com a sucurijú enrolada nele. Tinham ele como se fosse uma cobra grande”. Sua posição “apatronada” mais o aproxima da posição de sujeito ocupada pela cobra grande, do que daquela ocupada pelos criadores de gado da várzea. O “apatronado” como cobra grande é alguém que cultiva as relações e cuida

das criaturas sobre as quais exerce a posição de dono, ao passo que o “apatronado” do “coronel” é alguém que força ao trabalho e manda matar, se não se submeter às suas ordens (CAP. 7).

A especificidade da posição de Mirandolino, para os nativos, se complexifica ainda mais se levarmos em conta as circunstâncias de seu devir *post-mortem* [F 14]. No fragmento apresentado no primeiro capítulo, Mirandolino, figura, tão somente, como o terceiro proprietário da cadeia dominial de Cuipiranga, que vendeu seu sítio e foi embora. Nesta versão, não só continuou a morar no Arapiuns até a velhice, como não morreu, apenas se “amorteceu” e se transferiu para o encanto (CAP. 7), onde vive até hoje junto à mulher, seus dez filhos e o povo reunido à sua volta. Em diversas outras variantes (a serem analisadas em outro contexto), Mirandolino também figura como o irmão gêmeo de uma Cobra maligna, que evoca a clivagem entre o “parente” e o “inimigo”, que remete ao tema dos “Gêmeos Mágicos”, amplamente disseminados pela Amazônia indígena/cabocla, e objeto de desdobramentos no folclore e na antropologia (ie. SLATER, 1991⁸⁵).

A sua posição de dono de um “grande barco iluminado” também evoca elementos chave da narrativa. Via de regra, a entrada de grandes barcos no rio Arapiuns levava a que, de imediato, as pessoas corressem para se esconder pelas matas. No caso de Mirandolino, as pessoas eram convidadas e se convidavam a subir no barco e acompanhá-lo, em festa, entre o alto Arapiuns e a cidade de Santarém, por onde desenvolvia seus trabalhos de sacaca e marreteiro. Com o tempo e as observações sobre as condições e possibilidades, eles próprios passaram a ocupar (ou reocupar) a posição de marreteiros, viajando em seus próprios batelões à vela entre as beiradas do Arapiuns e a cidade de Santarém, de modo a firmarem sua própria posição nas redes mais abrangentes de aviamento.

No Capítulo 1, vimos que o único aspecto etnográfico para o qual Nimuendajú (2004 [1924]) chamou a atenção em suas cartas da expedição ao Arapiuns, foi a relação de adoração que os “rancheiros pobres frequentemente puros da raça

⁸⁵ Esta variante não será aprofundada neste contexto.

indígena” tinham com a ponta do Curumim (alto Arapiuns), descrito como um santuário. Para o “pai da antropologia” no Brasil, que circulara entre os mais diversos povos indígenas, aquela expressão cultural se apresentava como um resquício de “cultura original” que sobrevivia no âmbito do catolicismo popular, que passava a assumir uma posição englobante. Em [F 12], acima descrito, a ponta do Curumim reaparece em circunstâncias semelhantes. Mirandolino, contudo, não só via a “bola de fogo azul” junto àqueles que chamara para acompanhá-lo em seu barco, como explicava sua aparição nos céus a um chamado de “sua própria gente do fundo” que estaria ali para lhe buscar, garantindo-lhe uma posição de controle sobre a situação. Longe de um santuário de culto aos santos no céu, Mirandolino bem sabia que as pontas como a do Curumim ou do Toronó, se afiguram por ali como espaços privilegiados de paragem e circulação de cobras grandes e outros encantados entre a terra e o fundo. Não se trata de um modo de relação que se passa no eixo da adoração a um santuário, mas no do respeito aos donos de uma paragem. Além de se apresentarem na forma de cobras grandes ou bolas de fogo azuis (e seus correlatos), os donos destas pontas de areia, como a do Curumim, comumente se manifestam aos bandos sobre a água na “formatura” de grandes “barcos alumiados”, tema também amplamente disseminado na Amazônia indígena/cabocla (ie. FAULHABER, 1992 no médio Solimões). Esta associação se objetiva também na toponímia atual, tal como no caso da “ponta do Navio”, situada na boca do lago de Arimum:

[F 15]

Uma vez eu vinha lá do Urucureá, olhei naquela ponta e vi um navio. O navio veio, veio veio, eu me abaixei pra tirar água da canoa, quando eu levantei a cabeça, eu não vi mais. Quando eu cheguei perto da ponta, olhei pra baixo e ele ia chegando lá pra banda do Toronó. Eu acredito que é o Mirandolino que anda por aí fazendo essas festas dele [M 1096 (1941), 2008].

[F 16]

Uma noite eu estava lá pescando. Quando eu cheguei lá não vi navio. Depois que eu sai de lá, vinha aqui remando, e teve um barulho que ouvi, era uma embarcação, muito alumiada. Eu fui chegando pra ver o que era isso, aí virei e quando virei de volta não tinha mais nada, desapareceu. (...) O navio era bonito, mas era uma cobra grande. Esse navio é um encantado que existe por lá [H 1003 (1920), 2008].

[F 17]

Algumas vezes eu nadei [na ponta do Navio] desavisado. Quando foi um dia, tirei minha roupa tudinho pra nadar, quando fui pra cair na água, aí aquele rebojo, aquele espumero todinho lá, que lá é muito fundo, aí aquele ele fumero. Pensei logo, é um encantado, é uma cobra grande, tive que ir longe atravessar, e nunca mais nadei lá. A gente sabe que em noite de temporal sai um fogo daí, vai ao Toronó e vem praí, e anda, vai até o Caruci, esse fogo vem daí, ele vem de lá e some aí, quando vai daí aparece lá [H 1341 (1977), 2008].

Em [F 11], fragmento do relato do tuxaua/cacique da aldeia do Caruci, que nos serve de referência, vimos que as viagens ao encante feitas por Mirandolino não serviam apenas para que pudesse circular com rapidez entre as margens do rio, ou entre as pontas ao longo de seu curso. Entre outras, estas viagens serviam-lhe para ter acesso a saberes e plantas medicinais que eram utilizadas para efetuar a cura dos enfermos, sem cobrar pelos seus serviços. Atualmente, vive no fundo e trabalha ele próprio como transmissor de saberes e plantas aos “curadores” ou “pajés-sacacas” do presente.

A profundidade do saber botânico da figura histórica de Mirandolino adquire ainda maior complexidade se trouxermos a este contexto alguns elementos dos debates contemporâneos em ecologia cultural acerca da importância privilegiada dos solos antrópicos (notadamente as Terras Pretas de Índio) para a habitação e cultivo não só entre indígenas e caboclos, como também entre os novos colonos. Em um estudo comparativo recente, que reúne contribuições de diversos autores acerca destes que definem como “laboratórios genéticos de plantas nativas e exóticas climatizadas” (CLEMENT *et al.*, 2009), figuram as contribuições do geógrafo Joseph McCann, que desenvolveu suas pesquisas sobre o tema no alto rio Arapiuns. Internamente a esta região, o autor apresentou uma comparação entre três contextos distintos de ocupação e cultivo de terras pretas: (1) uma antiga comunidade de caboclos (o Mentai), formada à beira deste rio (formador do Arapiuns); (2) um extenso sítio (Santa Catarina) situado na confluência entre o Mentai e o Arapiuns onde havia apenas uma casa isolada; e (3) as comunidades de Monte Sião e Curí, formadas por “novos colonos” na região do rio Aruá (também formador do Arapiuns).

A informação seria deslocada de contexto, não fosse o fato de que aquela casa isolada existente no sítio Santa Catarina, era habitada pelo bisneto de Mirandolino⁸⁶. Conforme a versão do autor, o sítio Santa Catarina, formado sobre uma extensa mancha de terra preta, teria sido recolonizado na segunda metade do século XIX por Mirandolino, também descrito por ele como um “curador famoso na região até hoje” (2009:04), que nos remete à mesma perspectiva temporal apresentada nas demais versões. Em meio à diversidade de plantas, McCann destacou a presença de uma “espécie de origem misteriosa e atribuída a Mirandolino” (*id.*), o ipadu, uma variedade da planta de Coca (*Erythroxylum coca* var. *ipadu* Plowman), cuja distribuição “moderna” se encontra a longas distâncias a oeste, pela zona de fronteira entre a Amazônia brasileira e peruana. Diante da evidência misteriosa, o especialista em ecologia cultural levantou duas hipóteses: ou “velho curandeiro viajava muito ou talvez tenha encontrado o arbusto no local quando ele colonizou, uma herança de um morador indígena que ocupava o lugar anteriormente” (*id.*).

Se considerada a perspectiva apresentada no Capítulo 1, podemos sugerir que a colonização da área por parte da família de Mirandolino, cujo bisneto morava por ali na década de 2000, remete a tempos ainda mais pretéritos que a segunda metade do XIX, que nos levam, ao menos, aos idos da cabanagem (meados de 1830). Neste sentido, se o cultivo da planta foi transmitido por um indígena daquelas redondezas, podemos sugerir não uma herança de tempos pretéritos, mas sim a existência de relações de trocas de saberes e cultivares que tem se desdobrado ao longo dos séculos. Por seu turno, a hipótese que evoca viagens a zonas distantes situadas a cerca de 1500

⁸⁶ Leia o trecho completo: “O pomar de Santa Catarina é um dos mais ricos e interessantes observados na região. O lugar foi recolonizado na segunda metade do Século XIX por um curandeiro conhecido como Mirandolino, famoso na região até hoje. A família do bisneto dele mora no lugar hoje. O bisneto também é procurado para tratamentos botânicos, muitos deles preparados com plantas do pomar. Os donos atuais também possuem diversas espécies ornamentais e frutícolas, incluindo três variedades de tucumã (*Astrocaryum spp.*), das quais uma tucumã-i é considerada como o único indivíduo desta variedade na região. Os donos sabem quem plantou cada fruteira e em que ano, e, para as mais recentes plantadas por eles mesmos, lembram de onde conseguiram a semente ou a plântula, quando não são oriundas do próprio lugar. Existe um arbusto antigo no seu pomar com uma origem misteriosa e atribuída ao Mirandolino: o ipadu (*Erythroxylum coca* var. *ipadu* Plowman), que usam para aliviar dor de estômago. O velho curandeiro viajava muito ou talvez tenha encontrado o arbusto no local quando ele colonizou, uma herança dum morador indígena que ocupava o lugar anteriormente. A distribuição moderna desta cultivar domesticada é quase 1500 km a oeste do Rio Arapiuns” (McCann *in*. Clement *et al.*, 2009: 04).

quilômetros a oeste nos remete a um outro eixo das perspectivas nativas, pois que, para eles, Mirandolino, levava novas variedades de cultivares ao Arapiuns, também a partir de viagens feitas a longas distâncias em direção à cidade encantada situada no fundo.

Para enriquecer o quadro, passemos agora a alguns elementos relativos à comparação entre os modos de cultivo realizados nos três contextos analisados por McCann na região do alto Arapiuns. Entre os antigos “caboclos” do Mentai, o autor destaca que as terras pretas são especialmente reservadas à diversificação de cultivares como milho, feijão, abóbora, cará, melancia, maxixe e café (CLEMENT, MCCANN *et. al.*, 2009:07). Não só no Mentai, como entre os “caboclos da região do rio Arapiuns”, de modo geral, a reserva dos solos antrópicos à diversificação de cultivares está associada à percepção de que “tudo dá na terra preta e só a mandioca dá fora” (*id.*). Esta concepção parece-me ser amplamente compartilhada pelos indígenas/caboclos que habitam a atual zona de sobreposição entre TI Cobra Grande e o PAE Lago Grande, que comumente chamam as terras pretas de “terra de legumes”. Apesar do valor estratégico das terras pretas, complementa o autor, sua disponibilidade é limitada, de modo que o acesso a elas varia muito “entre as comunidades e entre as famílias dentro de uma comunidade” (*id.*). Isso leva a que a produção agrobiodiversa realizada nas terras pretas, entre aqueles que dispõem de acesso a elas, seja voltada não apenas ao consumo doméstico como à ativação dos circuitos de troca intercomunitários, integrando em rede as famílias com e sem acesso a estes solos antrópicos e relegando à economia regional do município a produção agrícola de farinha, decorrente do cultivo de mandioca em solos não antrópicos.

Os pomares de terra preta existentes no sítio Santa Catarina apresentavam feições semelhantes àsquelas observadas na antiga comunidade do Mentai, com a diferença de que pareciam ser mais ricos e multivariados, caracterizando-se como um exemplo típico de um “lugar de experimentação, introdução de novidades e acumulação de diversidades ao longo do tempo” (MCCANN *et al.*: 05). Por outro lado, a lógica de cultivo multivariado típico nas terras pretas da comunidade do Mentai e do

sítio Santa Catarina se apresentava em evidente contraste com os sistemas agrícolas operacionalizados pelos “novos colonos” assentados nas atuais comunidades de Monte Sião e Curi, às margens do rio Aruá, a partir de meados dos anos 1970. Ali, o autor descreveu a existência de pomares “extremamente pobres ou quase inexistentes, com roças de mandioca [para a venda de farinha] ocupando a área tipicamente dedicada aos pomares” (*id.*). As características destes sistemas agrícolas e de sua integração aos mercados regionais seria mais parecido com os modos de cultivar e comercializar encontrados em outras colônias de novos migrantes como Novo Airão nas imediações de Manaus ou Santa Izabel do alto rio Negro.

Contudo, embora descreva o pomar de Santa Catarina como um espaço de “acumulação de diversidades”, que se colocava em evidente continuidade lógica com as estratégicas indígenas/caboclas do Mentai, o autor acaba por aproximá-lo, em uma perspectiva histórica, dos pomares de Monte Sião e Curi, posto que ambos seriam processos de recolonização ocorridos após o “despovoamento indígena (causado pelo contato europeu)” (*id.*:04). Conforme os elementos aqui apresentados, embora tenha havido uma significativa redução populacional, os povos indígenas do rio Arapiuns, e aqueles que haviam passado a viver junto ou como eles, haviam se refugiado em áreas de difícil acesso, entre as quais o próprio sítio Santa Catarina, que cumprira um papel estratégico para a sobrevivência alguns “Negros Cafuz”, escravos do comandante geral de Cuipiranga, Brás Corrêa Miranda (conforme o relato de 1838, Capí 1). Neste sentido, a complexidade do sítio Santa Catarina como “lugar de experimentação” chama a atenção não como um espaço em que os indígenas legaram algumas heranças àqueles que lhe sucederam na história. Afinal, eles não propriamente legaram, mas incorporaram o outro (tanto o proprietário como o escravo), garantindo, como bem pontuou o autor, a “introdução de novidades” e o “acúmulo de diversidades”, que contribuíram para a continuidade e o enriquecimento daquele sistema mundo, em meio às adversidades.

Em meados de 2003, durante a passagem do “barco da Funai” pelo rio Arapiuns, as lideranças de Caruci, Lago da Praia, Arimum e Garimpo formalizaram, ao Estado brasileiro, seu auto-reconhecimento como povos indígenas e, por consequência, a demanda por acesso às modalidades coletivas e difusas de direitos previstos àqueles que ocupam esta categoria. Naquela ocasião e em interlocução com os técnicos enviados pelo órgão indigenista oficial, escolheram chamar a Terra Indígena que passaram a reivindicar de Cobra Grande. A escolha pelo nome desta figura mitológica de expressão panamazônica se, deu evidentemente, como uma estratégia política para destacar a dimensão indígena de sua “cultura”. Dois anos depois (2005), fundaram o Conselho Indígena da Terra Cobra Grande, consolidando assim não apenas a demanda pela demarcação da TI, mas o nome Cobra Grande, como uma categoria que, entre eles, passou a denotar o pertencimento a uma “sociedade”, com seu próprio conselho representativo. Naquele contexto, o homem que assumiu a posição de cacique do povo Jaraqui de Lago da Praia [H 1210 (1961)], compôs uma música chamada “A Cobra Grande”, em que expressa a razão específica que os levou a escolher este nome, que nos remete, evidentemente, à figura de Mirandolino (chamado por ele de Merandolino, ou simplesmente Merando). Leia as quatro primeiras estrofes:

[F 18]

A Cobra Grande

José Inaldo

No meio das águas na curva da ponta do Toronó
Mora uma cobra grande conhecida por Merando,
Vindo de outro lugar

Se tu tens negócios em atraso aperreado
Já fez tudo errado não conseguiu, está parado
É só levar pro Merando que Merando dá um jeito

Merandolino, o homem que se encantou,
Vindo de longe, da ponta do Curumim,

Começou a pesquisar onde podia morar,
Conseguiu se alojar sem haver nenhum conflito
Só não pode abusar, nem tampouco dar um grito
Com medo da cobra grande da ponta do Toronó

A cobra não tinha receio de nada no mar
Saía correndo alumiada nas águas pro povo enxergar
Cuidava dos peixes e águas gostosas pra não acabar
Até os pescadores dormindo na praia ele vinha espiar

Como mencionado no Capítulo 1, a figura de Mirandolino também cumpriu uma posição de destaque nos processos de “valorização da cultura”, ocorridos em Takuara, Bragança e Marituna (FLONA Tapajós). Naquele caso, não por ocupar a posição de “dono do encanto” que se encontra nas adjacências de uma ponta de areia localizada no interior da área demandada, mas porque Mirandolino, descrito por muitos como o “último grande sacaca de nascença do Arapiuns”, foi o mestre de Laurelino, líder político e curador, filho do alto Arapiuns, que ocupou uma posição central no processo de etnogênese ocorrido naquele contexto (IORIS, 2005; VAZ, 2010). Nos rituais em volta da fogueira desenvolvidos pelo movimento indígena do Baixo Tapajós e Arapiuns, os participantes recitam em canto os nomes de Mirandolino e Laurelino. Evidente que estes rituais são encenados em ocasiões estratégicas em que performatizam sua “cultura” sobretudo àqueles que podem influir sobre seus processos formais de acesso a direitos. A um primeiro olhar externo, estas manifestações podem soar como objetos postiços, inventados arbitrariamente para fins utilitários. Contudo, conforme argumenta Marshall Sahlins,

qualquer que seja a validade histórica de tais racionalizações, elas são funcionalmente consistentes com a ordem histórica imanente. As elaborações secundárias permanecem sendo autênticas expressões culturais; elas articulam os meios organizacionais e os fins da sociedade. (...): a defesa da tradição implica alguma consciência; a consciência da tradição implica alguma invenção; a invenção da tradição implica alguma tradição (1997b: 136).

A vitalidade desta “alguma tradição” parece se manifestar até mesmo em alguns dos efeitos negativos que estes rituais em volta da fogueira provocam sobre

muitos dos indígenas/tradicionais que habitam as beiradas destes rios; e que volta e meia até podem participar destes eventos culturais politicamente estratégicos, feitos geralmente “para fora”. Para estes críticos locais, o “ritual da fogueira” é problemático, não porque evoca temas ou figuras que não fazem sentido, mas porque cria uma tradição (ou uma “arrumação”) que pode gerar consequências perigosas já previstas em seus esquemas cosmológicos (retomado no CAP. 7). Primeiro, porque convida ao centro das comunidades, a figura de um encantado poderoso como Mirandolino que, por definição, deve ser mantido a uma distância mínima estratégica dos espaços onde ocupam a posição de donos. Segundo, porque ao cultuar pajés sacacas como se fossem santos, acaba por criar algo como uma malévola “seita de feiticeiros”. Para retomar os termos de Manuela Carneiro da Cunha (2004:373), é num mundo assim, com a riqueza de suas contradições, que estas populações tem o prazer de viver.

2.3. SOBRE O TEMPO DOS CORONÉIS E A CIRCULAÇÃO PELAS “MUVUCAS”

Como ressaltado na introdução a este Capítulo, as narrativas orais se apresentam como uma sequência de construções que opõem permanentemente os “tempos de agora” aos “tempos de primeiro”. Voltemos aqui ao tempo que sucede a partida de Mirandolino para as cidades, sejam aquelas situadas ao fundo do rio ou para fora dele. Nas narrativas orais dos mais velhos, o contexto foi marcado pela proliferação da epidemia de paludismo (malária), que contribuiu para que se afastassem das beiras do rio, notadamente de seu baixo curso. Embora boa parte das versões destaque o surto epidêmico ocorrido por volta de 1920 (como visto no Capítulo 1) este foi, apenas, o desdobramento mais recente de sucessivos surtos análogos, que remetem, de maneira mais imediata, às suas próprias histórias de vida: “No tempo do paludismo, que é agora essa que dá no garimpo essa febre feia, morreu meu pai, minha avó, meu irmão, morreu tudo disso” [M 3017 (1923), Anã, baixo Arapiuns, RESEX, 2011]. Contam que, nesta época, famílias de diversas paragens do

Arapiums viajavam por dias, para serem enterrados no cemitério de Vila Franca, único formalmente reconhecido pela igreja católica àquele tempo: “vinha gente do Maró, colavam caixões com breu para enterrar no cemitério da vila [Franca], foram embora para o alto” (*id.*). A mortandade foi tamanha que sequer este cemitério dava conta de acolher os mortos: “quando chegavam do enterro de um, já tinham de voltar para enterrar outro”. Esta situação levou à formação de diversos outros cemitérios no rio Arapiuns, muitos foram enterrados em Cuipiranga (margem esquerda do baixo Arapiuns), outros nas imediações de São Pedro (margem direita do alto Arapiuns). Com efeito, no interior da zona de sobreposição entre a TI Cobra Grande e o PAE Lago Grande existe um cemitério na cabeceira do lago Caruci, onde diversos mortos foram enterrados também durante este período (mais no CAP. 5).

O tempo da partida de Mirandolino marca também um período que se abre aos processos de parcelamento das terras situadas ao longo do rio Arapiuns, que levaram a uma radical expansão de acordos de venda e de apropriação unilateral destas áreas por parte dos coronéis. Muitas pessoas contam que neste tempo, “muita gente correu; mataram gente, o que correu escapou, daí então os coronéis tomaram de conta” (*id.*). Em suas narrativas, é justamente neste período que os “coronéis” que associam aos nomes Gamboa e Imbiriba passaram a controlar a região dos lagos que abrangem a margens esquerda e direita do baixo rio Arapiuns. Contam que os primeiros passaram a controlar tanto a região entre Vila Franca e Anã, na margem oposta do Arapiuns, quanto a área entre os lagos do Camuci, Arimum e Axicará (Vila Brasil). Os Imbiriba, por sua vez, passaram a controlar a área entre os lagos Camuci e Caruci. Tal como em tempos anteriores, os mais velhos reiteram também que, mesmo afastados e sem construir sítios habitacionais mais duradouros às margens do baixo Arapiuns, sempre procuraram frequentar “de passagem” as áreas novamente abandonadas por conta destas contingências. Estas visitas aos lagos serviam tanto para o monitoramento das atividades dos coronéis quanto para a pesca nos lagos e pontas de areia. Neste contexto, contudo, as diversas narrativas enfatizam os esforços de negociação de acordos de inquilinato, quanto de intensificação de tensões com os “coronéis”, para

novamente formarem casas às margens dos lagos. É importante mencionar que, embora os “coronéis” sejam constantemente associados à “dureza no trato”, as narrativas daqueles que estabeleceram relações de inquilinato pacíficas com estes “senhores”, enfatizam o lado positivo destas relações. Além de remeterem à força bruta, os coronéis e fazendeiros são constantemente associados aos saberes e à riqueza e ativam imagens altamente valorizadas em relação ao mundo dos brancos: contavam histórias, compravam seus trabalhos, saíam juntos para pescar e caçar, bem como estimulavam que eles próprios se tornassem criadores de gado, por meio da cessão de algumas cabeças. Eventualmente, poderiam ser incorporados às suas redes de alianças matrimoniais. Assim como muitos dos que acompanhavam os marreteiros/taberneiros (como Mirandolino) em suas viagens de barco entre o alto Arapiuns e Santarém passaram desenvolver estes trabalhos por conta própria utilizando-se de seus batelões à vela, muitos dos que se converteram em inquilinos e capatazes dos coronéis/fazendeiros passaram formar por si próprios suas fazendas e pastagens de gado, assumindo para si esta posição de sujeito.

Além do gado, as narrativas sobre o contexto dos anos 1930/1940 destacam a inserção na economia da juta desenvolvida no Lago Grande (introduzida na região neste contexto, como visto no Capítulo 1) e da seringa no Tapajós (estimulada pelo Projeto Ford). Também neste caso, estas atividades os estimularam a plantar, por conta própria, jutaizais (e análogos como a malva) e seringais. Neste mesmo sentido, a ida para os garimpos abertos no médio e alto Tapajós em meados dos anos 1950, bem como a inserção, a partir dos anos 1970, nos trabalhos mobilizados militares, como a abertura de picos nas matas para a passagem de linhões ou rodovias, constituem desdobramentos destes processos, que por sua vez se estendem à circulação por regiões ainda mais distantes. Na sequência, apresento duas narrativas que envolvem a circulação por estes percursos de trabalho, seguidas pelo retorno para “parar no beiradão do Arapiuns”.

[F 19]

Quando eu tava no Lago Grande, eu morava com minha avó. Eu não conheci pai, não conheci mãe. (...) Era tempo de guerra. Fui acabar de me criar em Belterra com os americanos. Os americanos chegaram num

tempo que eu tinha dois primos trabalhando pra lá. Tinha cinco ou seis barracões de trabalhadores, catavam seringa. Precisavam de rapazinho pra tomar conta do barracão quando os trabalhadores saíam. Perguntaram se eles conheciam alguém pra trabalhar. Conversaram com minha avó pra ver se ela me dava. Estava com onze anos, quando fui tomar conta de barraco. Ficava vigando, comia, ganhava dez tostões. Já trabalhei tanto pra mim quanto pros outros. Minha avó adoeceu, me chamaram de volta aqui pro beiradão. Na empreita, trabalhei na coivara, plantava seringa. Preparava comida pra trinta homens, (...) no tempo que tinha muito trabalho de juta aí pro Lago Grande [H 1016 (1927), baixo Arapiuns, comunidade de Arimum, TI Cobra Grande/PAE Lago Grande, 2012].

[F 20]

Eu ia para o Tapajós. Meu irmão trabalhava lá e me convidou pra ir com ele e eu fui embora. Nós tirava madeira pra lugarina de ponte. (...) Era dos militares mesmo, do batalhão. Era muita gente ali. (...) Trabalhei uns três meses nessa brincadeira. (...) De lá fumo embora pra Itaituba, quando chegemos no rio Aruri, ainda tinha pessoal do batalhão que já tavam lá. Ai nós falemo com eles lá e disse, rapaz vou mandar levar vocês lá no [garimpo de Iritituba]. Uma viagem, trabalhava acima de Itaituba, lá no Penedo. Ai abriu uma uma fofonca [Garimpo] na beira do rio Maués. (...) Não conhecida nada não. (...) Entremo na mata pra pegar o Maués. (...) Tinha horas que a água nos igarapés subia por aqui [pescoço], tinha hora que subia montanha, andava de gatinho no meio dos paus, até chegar em cima. Ai baixava de novo. (...) Passemos cinco dias andando. Até que nós chegemos ao Maués, dentro mesmo. (...) Um monte de defunto enterrado pelas beiras. Cheio de sepultura. (...) Chegemos no baixão, mas era peão, peão. (...) Trabalhei um mês com eles lá. (...) Depois eu ainda fui duas vezes. (...) Voltei pra parar pra cá com essa minha mulher. [H 1090 (1954), povo Tapajó, aldeia Garimpo, TI Cobra Grande/PAE Lago Grande, 2012].

Estes dois fragmentos de narrativas chamam a atenção para a crescente inserção destas populações nas “reuniões”, “foconcas” ou “muvucas” que passaram a proliferar pela região ao longo do século XX. Para os narradores, trata-se de situações novas de trabalho em seringais, garimpos e construção de estradas, que lhes permitiram acumular novas experiências e entrar em contato com novos tipos de gente. Como se depreende pelas histórias, trata-se de percursos sazonais ou temporários de trabalho, ativados no âmbito de suas próprias redes de parentesco. Tanto o movimento de ida como o volta é realizado pelo chamado de parentes próximos. No primeiro caso [F 19], um “filho da fortuna”, criado pela avó, decidiu, enquanto “rapazinho”, acompanhar os primos em suas empreitas de trabalho junto aos “americanos de Belterra”, até que retornou ao “beiradão [do Arapiuns]” ao receber a

notícia do adoecimento de sua avó. No segundo [F 20], um jovem homem realizou incursões sazonais às “fofoncas” mobilizadas pelo batalhão, tanto para construção de estradas como para a extração de ouro, que lhe levaram a circular pelas zonas de interflúvio entre os rios Arapiuns, Tapajós e Maués. O retorno ao Arapiuns no final dos verões de trabalho e a permanência continuada neste “beiradão” se deu por conta de sua decisão em “parar com a mulher” e construir ali um sítio duradouro.

Embora estes contextos de trabalho sejam novidades, os percursos que estas situações ativam não o são. Se considerarmos o contexto de enunciação destes relatos orais, constatamos que os circuitos aquáticos e terrestres percorridos pelo segundo narrador por estas zonas de interflúvio reativam a perambulação por caminhos há tempos percorridos por sucessivas gerações. Muitos entre meus interlocutores destacavam em nossos diálogos, a existência e o conhecimento destes longos caminhos que cruzam as áreas de terra firme. O mesmo fora notado por Denise Gomes (2008:175) em suas escavações arqueológicas na comunidade de Parauá (margem esquerda do baixo Tapajós), onde os “caboclos” que ali habitavam lhe reportaram a existência de caminhos de terra firme, ainda hoje utilizados, que levavam até o rio Juruti, afluente do rio Amazonas. Hugh Raffles (2002) percorreu junto aos “caboclos do Arapiuns”, as estradas antropogênicas que se abrem às zonas de terras firmes a partir da zona de confluência entre o rio Arapiuns e seus formadores (Mentai, Aruá, Maró). Ambos destacam estes saberes e usos dos espaços por parte dos “caboclos” do contemporâneo como evidências não de uma história fóssil, mas de sistemas de comunicação que parecem ter continuado em plena atividade, em meio aos processos de diversificação e complexificação ocorridos ao longo dos séculos de colonização⁸⁷.

⁸⁷ Estas observações produzidas por estes inscrevem-se em um esforço abrangente e integrado de revisão de premissas clássicas em que reiteram as oposições entre várzea/terra firme ou entre rios de águas pretas/brancas e que recaem em argumentos fundados em um certo determinismo ecológico. Refiro-me ao extenso e complexo debate iniciado por Steward (1949) no HSAI acerca das limitações dos ambientes amazônicos para o desenvolvimento sociocultural e estendidos, nos anos 1970, por autores como Lathrap, Meegers, e Roosevelt. Nos anos 1990, Danevan desenvolveu uma crítica pioneira estes modelos e aponta para uma notável complementaridade entre os sítios de beira de rios e de centros de mata, que tem sido cada vez mais enriquecida com novas contribuições. Para referências completas, veja Gomes (2008) e Raffles (2002). Uma revisão recente ao debate, tendo por referência a

Os elementos em história oral, apresentados neste Capítulo, bem como aqueles que tomam por referência as fontes escritas exógenas apresentados no Capítulo 1, se afiguram como um esboço de contribuição a este debate.

zona de confluência entre os rios Negro, Solimões e Amazonas pode ser encontrada em Góes Neves (2012).

CAPÍTULO 3. COMUNIDADES E ALDEIAS, BRANCOS E ÍNDIOS

Para além do retorno às beiras e a circulação para fora por conta de situações de trabalho, o contexto posterior à partida de Mirandolino (meados dos anos 1920 em diante) coincide (como descrito no Capítulo 1) com a intensificação das atividades da igreja católica pelas beiradas dos rios, proporcionada pela fundação da Prelazia do Baixo Amazonas. Diversos de meus interlocutores ressaltavam que, nesta época, “os padres chamavam para a beira para formar as vilas”, que aos poucos passaram a proliferar pelas margens do Arapiuns, Tapajós e Lago Grande. Se observarmos o mapa abaixo, que toma por referência as escavações realizadas por Nimuendajú nos anos 1920, podemos notar (em destaque vermelho) que o autor observou na região àquela época apenas duas vilas, uma situada às margens do Lago Grande, a Vila Curuaí (oeste), e outra situada na confluência entre a calha sul do Arapiuns e a margem esquerda do Tapajós, a Vila Franca (leste). Na representação, nota-se também que o Lago Grande é grafado como Lago Grande da Vila Franca, o que indica que a região ainda se inscrevia na jurisdição desta vila à esta época, passando apenas depois a figurar como parte do Curuaí, que passa também a transferir seu nome ao próprio lago. Como também descrito nos capítulos anteriores, os anos 1930/40 correspondem tanto à expansão das pastagens como à introdução da cultura da juta nesta área, o que estimulou a mais rápida formação de vilas às suas margens, como as Vilas Ajamuri, Socorro e Itacomini. Aos poucos, a partir de então, o rio Arapiuns passou a adquirir cada vez mais, nos recortes administrativos, feições de uma zona fundos em relação ao Lago Grande do Curuaí. Isto se evidencia em processos como a criação, por parte do INCRA em meados dos anos 1980, da Gleba Lago Grande do Curuaí, que englobou em seu âmbito a calha norte do rio Arapiuns;

ou as demandas recentes para que a Vila do Curuaí seja elevada à categoria de município.

Mapa 10. Fragmento do mapa de escavações de Nimuendajú no Lago Grande/Baixo Arapiuns nos anos 1920 (redesenhado por A. E. Parkinson, in: PALMATARY, 1960:20). Destaque em vermelho: Vila Curuaí (oeste, Lago Grande), Vila Franca (leste, Arapiuns).

No contexto de formação das primeiras vilas, meus interlocutores no rio Arapiuns, destacavam o estímulo por parte dos padres à substituição dos nomes como eram “de primeiro”, em línguas indígenas, por outros “civilizados”, em língua portuguesa, que evocam processos de transfiguração onomástica de longo prazo que ocorrem na região desde meados do século XVIII. Neste contexto, as beiras do lago Axicará (margem esquerda do baixo Arapiuns, PAE) foram elevadas em meados do século XX à categoria de Vila Brasil, assim como a zona das imediações da ponta do Curumim (alto Arapiuns), à categoria de Vila São Pedro (margem direita, atual RESEX).

A proliferação de vilas pelas margens do rio ao longo do segundo quartel do século XX marca um período em que não apenas os contornos das paisagens (p.ex. pontas e lagos), como também os nomes das vilas e suas regiões administrativas passam a operar como referência na localização e distribuição dos sítios pelos espaços habitacionais. Além disso, marca o declínio das comunidades de santo enquanto formas de representação política face às autoridades, abrindo caminho para entrada de associações políticas formais. Como descrito no capítulo anterior, os esforços para fundar novas vilas naquele contexto se desdobram a partir da segunda metade do século XX ao projeto de formação de “comunidades eclesiais de base”, entidades coletivas formadas como contraponto tanto ao modelo dos lotes destinados às famílias restritas, quanto à manutenção do controle das terras por parte dos coronéis.

Em meados dos anos 1970 foram formadas as primeiras comunidades atualmente existentes às margens do baixo rio Arapiuns. No interior da atual zona de sobreposição entre a TI Cobra Grande e o PAE Lago Grande, Lago da Praia e Arimum, cujos espaços comunitários se encontram às margens dos lagos homônimos, foram as primeiras “comunidades eclesiais de base” a serem formalmente fundadas em meados dos anos 1970. O mesmo é o caso de comunidades vizinhas como Araci e Urucureá (situadas a leste) e Anã, situada na margem oposta do rio Arapiuns (RESEX). As demais foram formadas a partir de processos internos de segmentação que envolvem o conjunto das vilas e comunidades. A formação de Caruci, no fim dos anos 1980, envolveu as famílias que já habitavam as margens dos lagos Caruci e do Arara, e que antes participavam junto às comunidades de Lago da Praia, Araci e Urucureá. Santa Luzia foi formada no início dos anos 2000, às margens do lago da Praia, a partir de divergências internas junto à comunidade homônima. O Garimpo, ou Nossa Senhora de Fátima, foi formado em fins dos anos 1980 em uma região de centro, entre Arimum e Ajamuri (Lago Grande do Curuaí), e envolve famílias que antes participavam dessas duas.

Mapa 11. Vilas, comunidades e aldeias no baixo Arapiuns Lago Grande do Curuaí

3.1. A VILA, A COMUNIDADE, A SOCIEDADE E O “VIRAR BRANCO”

A proliferação de “vilas”, “comunidades” e “lotes individuais/familiares” marcam um novo tempo permeado pelos processos de burocratização: “chegavam e diziam, vocês têm de cadastrar, senão vão tomar de conta”. Neste sentido, é bastante comum que os mais velhos do presente etnográfico digam que, “de primeiro, no tempo dos antigos, não existia sociedades, comunidades ou lotes”; são coisas que “vieram de fora do meio dia para a tarde”, “pelas mãos dos padres” e outras agências, que remetem à noção de “virar civilizado”, que, por sua vez, evoca a posição de sujeito do “branco”. Foi em meio a estes processos que passaram a adquirir maior familiaridade com os termos e trâmites dos procedimentos e linguagens jurídicas e burocráticas. Aqueles que estavam “à frente” em meados de 1970 se esforçaram por envolver seus filhos – que atualmente ocupam as principais posições de liderança –

em todas as atividades e reuniões, para que pudessem adquirir maior familiaridade com estes espaços, idiomas e seus modos de funcionamento.

Em grande medida, as concepções arapiuns sobre a noção de “sociedade” (e seus correlatos) remetem-nos ao debate chave em antropologia nas últimas décadas em torno da obsolescência do conceito de sociedade (Ingold, 1989). A crítica aos seus usos desde a gênese da disciplina, proposta por Strathern & Toren (1989), destaca seu caráter contextual e específico: uma totalidade com fronteiras bem definidas, ou um conjunto orgânico formado pela soma e integração das partes (indivíduos) que o compõem. O equívoco de sucessivas gerações de antropólogos teria sido tomar estas noções como coisas existentes como um dado do mundo e não como construção, “um *produto* de um modo específico de pensar o fazer humano, que tem um longo *pedigree* na história ocidental” (INGOLD, 1989:59, t.m., destaques o autor). Neste sentido, o vocábulo “socialidade” foi proposto com o objetivo de ampliar o acervo analítico da disciplina e chamar a atenção para os modos de se construir pessoas e coletivos que não se circunscrevem ao limites da “sociedade”, fundada neste *pedigree*. Nestes termos, é como se em suas ponderações, os povos do rio Arapiuns defendessem a mesma tese porém às avessas. Isto é, que sempre tiveram seus próprios regimes de “socialidade” até que passaram a incorporar, na história, as concepções específicas do conceito de “sociedade”, que denotam um modo de pensar e estruturar o fazer humano de “vem de fora”, “pelas mãos dos brancos”.

Dados os efeitos *looping* entre classificações, classificados e classificadores é importante notar, contudo, que ambos entes registros coalescem nas mesmas pessoas. Neste sentido, se por um lado categorias como “comunidade” e “sociedade” remetem a esforços para “virar branco, cristão e civilizado”, por outro, são acionadas para denotar o ideal de compartilhamento entre um “grupo de parentesco e substância”, que envolve um segmento residencial e seu conjunto supra local de aliados contextuais (CAP. 5). Esta sobreposição de sentidos contraditórios é fonte de diversas “equivocações” de sentido e perspectiva (VIVEIROS DE CASTRO, 2004), pois que remete, não a falhas de entendimento, mas à compreensão de que os entendimentos

envolvidos em uma situação são necessariamente diferentes, pois que dizem respeito a diferenças nos próprios mundos que estão sendo vistos por uns e outro ao acionarem as mesmas categorias. Saliento, neste sentido, a importância do uso nativo de categorias como “participar” (“fazer parte para”) e “pertencer”. Ao invés de dizer coisas como “eu sou da comunidade X”, optam por formulações como “eu pertença para...”, “eu participo para...”, ou “faço parte para...”. Com isso enfatizam, o caráter transitório da vinculação de sua posição de sujeito a uma circunscrição espacial do tipo “sociedade”, bem como a possibilidade de se “passar para...” ou “formar uma outra...”.

3.2. AS CASAS, OS SEGMENTOS RESIDENCIAIS E A CATEGORIA “BAIRRO”

Os sítios habitacionais duradouros são construções associadas, preferencialmente, à zona de confluência entre o rio grande e um lago perene, nas adjacências de uma ponta. Os espaços domésticos, idealmente habitados por uma família conjugal (e suas múltiplas variações), abrangem dois ambientes fundamentais - a casa de dormida⁸⁸ e a cozinha⁸⁹. Geralmente são construídos em separado, garantindo maior exclusividade no uso da primeira, e maior abertura à frequência

⁸⁸ As casas de dormida e as cozinhas são construídos em formato retangular. De modo típico, constroem estes ambientes com trançados de palhas de Curuá, bem trançados e amarrados com cipós diversos (como o titica) e esteios espécies arbóreas - paus ou madeiras - resistentes. Quando feitas para resistir ao tempo, tem duração média de cinco anos. As dimensões são bastante variáveis. O interior da casa de dormida é constituído de um único ambiente, segmentado ou não com biombos trançados em palha. A dormida é tipicamente associada às redes, muito embora não seja raro, e mesmo cada vez mais frequente, que associem as duas redes do casal às adjacências de uma cama, utilizada mais para as relações sexuais do que para toda uma dormida noturna. Um “tapiri” é a forma simples e precária do modelo arquitetônico mais duradouro representado pela casa. Consiste em uma estrutura retangular com quatro esteios, com cobertura em palha de curuá amarradas com cipó, que pode ou não ter suas paredes fechadas (total ou parcialmente) com trançados de mesmo tipo para a proteção contra as chuvas. Um tapiri pode ser armado rapidamente, à maneira de uma barraca, seja ao longo das praias que se desnudam pelas beiras do rio e os lagos durante os meses de estiagem, ou nos centros de mata nas adjacências dos igarapés, roçados, casas de farinha e pontos de caça. Um tapiri, mais bem acabado e duradouro, pode também ser a casa de dormida de um adulto solteiro, ou de um jovem casal. Ambos os casos, estas construções mais precárias habitadas por adultos solteiros e jovens casais são construídos nas adjacências de um aglomerado de casas mais abrangente.

⁸⁹ As paredes laterais são abertas ou semi-cerradas. Em geral, a cobertura maior das laterais é feita no entorno do moquém (forno de barro, cinza e madeira) que serve também como área privilegiada para o armazenamento dos utensílios culinários. O jirau, construído nas adjacências do moquém, é uma área aberta, nas adjacências dos quais são posicionados os potes, baldes e bacias com água.

da última⁹⁰. A cozinha é o espaço típico onde os estranhos, quando bem recebidos, são acomodados e servidos com café e beijos de mandioca, entre outras iguarias. Além da casa de dormida e da cozinha é possível encontrar por suas adjacências, construções complementares – em forma retangular (“tapiris”) ou circular (“chapéus”), geralmente sem qualquer cobertura lateral – que servem, entre outras, a que os visitantes possam armar suas redes.

O entorno da casa/cozinha abrange a área do quintal. Este é um espaço idealmente limpo de paus e matos “feios” e repleto de espécies vegetais plantadas como as hortaliças, fruteiras, ervas, flores, plantadas para fins alimentares, estéticos e medicinais. Não raro, espécies frágeis são plantadas em terras tratadas com carvão e folhas secas, em canoas furadas suspensas do chão em hastes de madeira. Os caminhos terrestres “feitos pelas mãos do homem”, chamados por categorias como picadas, trilhas e estradas, se ramificam em direção aos centros de mata, as beiras do rio e os demais sítios habitacionais. Assim como o entorno das casas, constituem áreas privilegiadas para o plantio e cultivo. Em suas adjacências, plantam algumas espécies (i.e. fruteiras) e cultivam aquelas que crescem espontaneamente como as palmeiras de Curuá e os paus de Itaúba que lhes servem para a construção de casas e diversos outros utensílios. O plantio destas áreas permite também que estas estradas se entrecruzem com as “veredas”, ou os caminhos feitos pelos “bichos de caça”.

As unidades domésticas, idealmente, dispõem de acesso a áreas de matas e capoeiras, onde possam cultivar roçados e manter suas casas de farinha⁹¹. Embora este seja um padrão típico-ideal, é comum que sejam partilhadas por um conjunto de parentes e aparentados próximos. O arranjo evidencia as relações de complementaridade entre uma casa e o conjunto dos parentes e chegados co-

⁹⁰ É nestes espaços que os “sacacas”, aqueles que dispõem de habilidades xamânicas, constroem suas “bancadas” compostas com velas, imagens de santos e outros artefatos, diante dos quais se utiliza de seus cigarros de tauari e de pinga para incorporar, de forma controlada, seus “parceiros do fundo”. A associação entre a prática e o interior da casa, permite-nos dimensionar o caráter privado e discreto da prática.

⁹¹ Embora este seja um padrão típico-ideal, é comum que sejam partilhadas por um conjunto de parentes e aparentados próximos. O arranjo evidencia as relações de complementaridade entre uma casa e o conjunto dos parentes e chegados co-residentes. No trabalho de cultivo dos roçados e na produção de farinha, espera-se que aqueles que se “avizinham” realizem mutirões de trabalho chamados de “puxiruns”.

residentes. No trabalho de cultivo dos roçados e na produção de farinha, espera-se que aqueles que se “avizinham” realizem mutirões de trabalho chamados de “puxiruns”. As distâncias entre as casas de morada e os roçados e casas de farinha são bastante variáveis. Quando possível, as famílias mantêm dois conjuntos de roçados, um no entorno dos quintais, outro em colônias mais afastadas em áreas de centro, em meio a capoeiras altas e matas. Por outro lado, os portos abrem o espaço da casa ao mundo aquático. Geralmente cada casa (ou aglomerado) dispõe de uma área própria, onde constroem tapiris de apoio para o banho, a lavagem de roupas, a coleta de água em potes e bacias, o armazenamento dos arreios de pesca e o estacionamento das embarcações.

As dimensões de um sítio duradouro variam com relação à envergadura social e à quantidade de cognatos próximos em posição de aliados, distribuídos ao seu redor em casas diversos portes, que lhes permitem garantir o controle sobre um determinado território. Não apenas o tamanho da casa, mas a quantidade de casas dispersas em torno de uma grande casa de referência, é o que permite o reconhecimento imediato do respeito e prestígio de uma pessoa de referência. Neste sentido, os chefes da casa, que construíram a casa principal e em torno da qual as demais são formadas, são aqueles que geralmente oferecem ao conjunto, aquilo que Descola chamou para o caso Achuar (Amazônia equatoriana), de “coerência social e material” (1986: 157). Ainda conforme os termos propostos por este autor, o sítio habitacional não é o apêndice de um território socialmente definido e geograficamente delimitado, que se perpetua em seus limites geração após geração, mas o centro periodicamente deslocado de uma rede de percursos que lhe abrem ao ambiente circundante. Constituem, assim, “um universo topograficamente não centralizado e não parametrizado senão por uma perspectiva egocentrada, que projeta ao campo externo um sistema simbólico de coordenadas explícitas e implícitas” (1986: 156, t.m.).

Via de regra, estes aglomerados de casas constituem unidades residenciais frouxamente nomeadas. Conforme esta mesma linha argumentativa, parece ser justamente a ausência de uma grade territorial abstrata e delimitada, que faz com que

os espaços ocupacionais sejam tipicamente designados pela associação entre o nome de ambiente paisagístico e o nome de pessoa de referência (geralmente o/a “chefe” do segmento residencial) no contexto de enunciação, (i.e. “o igarapé da Jorgina”, o “igapó da Bengazada”). Não raro, referem-se a estes espaços como “bairros”, em analogia à estrutura organizacional das comunidades/vilas. Contudo, embora se utilizem de forma corriqueira da metáfora urbana (parte : bairro :: todo : comunidade), o fazem de maneira aproximada, pois se trata de uma tradução problemática mesmo entre eles (retomaremos no CAP. 5).

3.3. ALDEIA, COMUNIDADE, “VIRAR ÍNDIO”, “VIRAR BRANCO”.

No contexto contemporâneo, marcado pela objetivação de posições e disputas em torno dos idiomas oficiais da cultura, as dinâmicas e efeitos *looping* produziram novos rearranjos nas armações simbólicas construídas em torno da categoria comunidade (e seus correlatos). Aqueles que assumem a identidade indígena passaram a abandonar, no registro oficial, o uso de termos como comunidade, presidente e companheiro, disseminados nas últimas décadas no contexto dos movimentos sindicais e eclesiais, por conta de sua associação simbólica com a ideia de “virar branco”. A partir de então, passaram a se objetivar politicamente em torno de termos como aldeia, cacique/tuxaua e parente com vistas a enfatizar caráter indígena de seus arranjos político-residenciais. De mesmo modo, as lideranças políticas, entre estes segmentos, vêm produzindo um deslocamento simbólico entre as categorias “índio” e “indígena”, de modo a marcar o contraste entre a figura pejorativa, associado à primeira (o bravo que fala feio, come cru e mora no meio do mato) e o sujeito de direitos, que passou a ser remetida especificamente a esta última. Também procuram afastar a posição do “indígena” daquela ocupada pelo “caboclo”, remetendo este último a processos de invisibilização ocorridos ao longo da história colonial. A afirmação como indígenas é acompanhada da objetivação de si como “grupos sociais” em torno de nomes de “povos” ou “etnias”, que envolvem um acervo

amplo e aberto de categorias que se transladam aos registros oficiais. Estas rotações classificatórias soam a alguns observadores como meras arbitrariedades para fins políticos imediatos, que acabam por bagunçar um sistema supostamente estável de mecanismos de acesso a direitos voltados universalmente aos “trabalhadores rurais tradicionais”, tal como delineados, sobretudo, a partir do meados dos anos 1950. Contudo, o contexto atual não faz nada além do que proceder uma reatualização de rearranjos análogos que vem ocorrendo ao longo de séculos.

Para desdobrar estas questões, tomemos por referência a produção de contrastes simbólicos em torno das categorias espaciais. A comunidade remete aos arruamentos lineares de casas que ecoam no passado, às antigas vilas nomeadas a partir de referências lusitanas (i.e. Vila Franca), que projetam ao futuro a potencial elevação à categoria de cidade. A aldeia, por sua vez, evoca a imagem dos antigos aldeamentos, nomeados a partir de referências às “nações gentílicas” (i.e. Aldeia Arapium), que passaram a denotar (para aqueles que se apropriaram dela) um projeto de valorização política e cultural dos arranjos formados por casas espaçadas e dispersas, ligadas entre si por trilhas e entrecortadas por veredas de bichos. Dinâmicas contrastivas homólogas se processam também em torno do valor simbólico dos materiais de construção. Ao longo de todo o espectro de posições, as casas típicas do “beiradão” – feitas esteios de Itaúba, trançados de palhas de Curuá e amarrações em Cipós diversos – são comumente associadas ao domínio da selvageria, enquanto que as construções feitas em alvenaria, evocam, de imediato, o domínio dos cristãos e civilizados. Como descrito no Capítulo 1, trata-se de um contraste de longa data, que vêm perpassando os *loopings* classificatórios que envolvem estes processos. Não por acaso, como vimos, os conflitos ocorridos nos anos 1830 em todo o vale do Amazonas e adjacências, foram chamados pelos legalistas como “cabanagem”. Com este classificador – cabanos –, aqueles que habitavam as grandes casas de alvenaria pretendiam desqualificar as ações políticas daqueles que pejorativamente classificavam como “moradores de cabanas”⁹². Por sua vez, aqueles que eram

⁹² A *Corografia do Pará* (1839), produzida por A. L. M. Baena evidencia com maior clareza esta divisão. Ao descrever as localidades do Grão-Pará à época, o militar enfatizava que os projetos de

classificados como “cabanos” pelos representantes da “civilização”, construíram uma associação às avessas, uma vez que passaram a utilizar o termo “cabano” como um modo de se referir à própria selvageria dos brancos que chegavam de fora em grandes barcos “(a)cabano com tudo”.

No contemporâneo, como dito na introdução, estas dinâmicas se passam em torno do acesso ao que chamam de “casas de projetos”, construídas em alvenaria a partir de projetos desenvolvidos pelo INCRA, no âmbito de figuras fundiárias como a RESEX e o PAE Lago Grande, em parceria com as associações representativas inter (TAPAJÓARA e FEAGLE) e intracomunitárias⁹³. No caso da zona de sobreposição fundiária entre a TI Cobra Grande e o PAE/Lago Grande, muitos dos segmentos que se auto-identificaram indígenas em meados de 2003 e se afastaram da demanda no contexto da formalização da criação do PAE e da FEAGLE em 2005, relataram que tomaram esta decisão por receio de perder direitos e benefícios supostamente exclusivos aos filiados a estes arranjos. Por contraste, estes direitos e benefícios passaram a ser entendidos como exclusividades dos brancos. Ao passo em que se vinculavam a esta categoria como uma forma de acessar direitos, afirmavam que seus contrários estavam querendo “virar índios” com o objetivo de obter vantagens especiais. A afirmação da exclusividade dos direitos dos brancos foi acompanhada da reafirmação da associação entre a categoria índio e a figura do brancos, que é são

civilização na Amazônia estavam falidos, uma vez que, afora poucas exceções, as localidades eram constituídas por casas de palha, sem alinhamento, dispostas ao redor de uma igreja, no mais das vezes também de palha. Tais localidades eram majoritariamente habitadas por indígenas, que incorporavam ao seu sistema cultural brancos e negros. Para o militar, a prevalência de tais aldeias e habitações eram indícios de que a Amazônia era um espaço de selvageria, que deveria ser superado pelos esforços de civilização e progresso. Na proposta de progresso Baena, feita 1833, ele sugeria a superação da selvageria através do estímulo estatal à formação de vilas com arruamentos e casas de alvenaria (BAENA *apud* MAHALEM DE LIMA, 2008:230).

⁹³ Em 2008, por exemplo, o Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA) e o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) destinaram R\$ 5,6 milhões para a substituição de casas de palha por construções de alvenaria entre as populações do rio Arapiuns. Em linhas gerais, cada família recebe o equivalente a R\$ 7 mil em produtos como telhas, tijolos e madeira para erguer a casa, que são repassados às associações intercomunitárias (p.ex. a FEAGLE), que, por sua vez, repassa aos recursos às associações comunitárias. Os fornecedores do material são definidos através de consulta de preço feita pelas associações representativas das comunidades. Elas devem coletar, no mínimo, três orçamentos e optar pelo menor preço e garantia de entrega no local da obra.

Fonte: <http://www.mda.gov.br/portal/index/show/index/cod/134/codInterno/18743> (acesso em dez. 2008).

cristãos, falam feio, comem cru e moram no meio do mato. Neste sentido, assumir-se indígena passou a ser entendido como um movimento para “andar para trás”.

Enquanto os segmentos que aderiram ao PAE e à FEAGLE passavam a adotar uma postura hostil em relação ao movimento indígena, os diversos segmentos residenciais ligados ao COINTECOG passaram intensificar respostas no mesmo tom. Tendo em vista as perspectivas de acesso a direitos e benefícios como indígenas, passaram a retirar sua filiação do Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Santarém, ao qual haviam se vinculado em meados dos anos 1970, que acusavam de apoiar e estimular a proliferação destes boatos e estigmas. A partir do entendimento de que os direitos reservados aos povos indígenas seriam exclusivos apenas àqueles que se identificassem à letra como tais, passaram a afirmar que quando a demarcação chegasse, teriam o direito de “jogar fora” todos os brancos, inclusive parentes próximos ou antigos compadres que haviam se vinculado a esta categoria. Estas dinâmicas acabaram por reforçar boatos e receios de que um segmento residencial que aderisse ou reafirmasse seu apoio a um ou outro bloco teria de se submeter às ordens e determinações das lideranças e segmentos que estavam à frente destes arranjos divergentes. Do mesmo modo, diversos outros segmentos passaram a jogar politicamente com a possibilidade de transitar entre o apoio a um ou outro arranjo, tendo em vista o estado atual das relações de aproximação e distanciamento que ocorrem no dia a dia, bem como as diferentes estratégias e parcerias de fundo econômico mobilizadas por cada segmento residencial. Subjacente a estes processos políticos, encontrava-se implícito o entendimento nativo de que tais afinidades eletivas deveriam se dar de forma exclusiva, posto que os textos jurídicos procediam desta maneira. No decorrer do processo, contudo, estas leituras locais de tipo exclusivista em torno dos idiomas legais passaram a dar espaço a alternativas de compatibilização de perspectivas e interesses, que envolvem segmentos residenciais próximos e aparentados, que oscilam permanentemente entre a aliança e a inimizade.

3.4. O CONTRASTE ÍNDIOS E BRANCOS E AS ARMAÇÕES SIMBÓLICAS DA ECONOMIA REGIONAL

Neste item, concentro-me em desdobrar aspectos dos idiomas e armações simbólicas que permeiam as reflexões e mobilizações políticas contemporâneas construídas em torno do contraste entre as categorias nativas de “Índios e Brancos”. Para iniciar a discussão, apresento na sequência dois fragmentos de reflexões divergentes feitas por dois homens que pertenciam, em meados de 2008, à aldeia/comunidade do Caruci (cujo ciclo de desenvolvimento será pormenorizado no CAP. 5):

[F 1]

Primeiro que a gente não vira índio, a gente é índio. Tudo que há na floresta e tudo o que a gente faz está claro que não se pode negar que a gente é indígena: o tarubá, a tiborna, a manicuera, o xibé, o peixe assado e cozido. Enfim, não tem como negar, não dá pra dizer que não. Mas, enfim, há uma diferença, uns são mais moreno, outros são mais clarinhos, outros, em nosso linguajar são feios, outros bonitos. Então é esse o nosso jeito de ser. O que importa é o nosso jeito de ser. Não somos índios selvagens, somos índios civilizados, somos cristãos, porque nós reconhecemos que nós também somos seres humanos [H 1225 (1963), aldeia/comunidade Caruci, povo Arapium, TI Cobra Grande/PAE Lago Grande, 2008].

[F 2]

Já trabalhei com índio mesmo lá para as bandas do Lago Grande do Curuaí. Tinham o nariz furado, penas pelas orelhas, uma fala que a gente não entende. Era índio que vinha por aí e ficava por essas bandas mesmo. (...) A gente não podia brigar porque nem podia comer junto. (...) Tudo tem sua classe. Acho que sou caboclo, cafuzo, tapuio, tudo isso daí. Minha mãe era cearense, mas eu venho dessa borra toda aí. O caboclo é o que tem todas as classes. Eu gosto que me chamem de caboclo, de tapuio também. O caboclo é o cristão. [H 1081 (1942), aldeia/comunidade Caruci, TI Cobra Grande/PAE Lago Grande, 2008].

Ambas estas ponderações parecem explicitar a lógica subjacente àquilo que Peter Gow descreveu, para regiões misturadas/mestiças da Amazônia peruana, como a “armação simbólica da economia regional” que opera como uma “ideologia de raças” (Gow, 1992: 86; 2003:59). Por um lado, esta armação correlaciona o setor comercial,

a figura do branco (a ascendência exógena ou estrangeira) e a justante/beira dos rios; e, por outro, o setor de subsistência, o indígena (ou à ascendência autóctone) e a montante/terra-firme. Neste registro, Branco e Índio não operam propriamente como categorias que denotam o pertencimento a grupos sociais, mas como posições polares externas em um contínuo de posições de sujeito intermediárias e misturadas, que envolvem diversos “tipos de gente”.

O contínuo aqui explicitado remete-nos à categoria social dos “mestiços”, que denota aqueles que tem ou reivindicam tanto ascendência exógena como endógena. Contudo, um aspecto fundamental para aquele que ocupa posições intermediárias é a diferença de status entre o “Índio e o Branco”, que leva a que o trânsito pelo contínuo de posições de sujeito corra em sentido análogo àquele percorrido pelas mercadorias: da montante à jusante, da beirada do rio às cidades. No movimento típico dos trânsitos posicionais, todo aquele em condições de escapar da vinculação de si à posição de bravo tende a fazê-lo, aproximando-se, por consequência, do lugar ocupado pelo branco. Contudo, a assunção desta posição por parte de um caboclo jamais deixou de ser vista pelo “branco legítimo” (que ocupa o polo externo do contínuo) como um ato de má fé ou como um modo “passar-se por” (*passing*⁹⁴), que jamais lhes isentou de sofrer humilhações.

Neste sentido, as especificações de si como sujeitos, deslocadas do jogo das “ideologias raciais” – como o cristão, o civilizado, o camponês, o comunitário, o nacional – não deixam de ser pensados e acionados, na prática, como modos de distanciar-se da posição externa do bravo, para transitar em direção ao lugar ocupado pelo branco. Com efeito, o que os estudos de Gow na Amazônia peruana e outros

⁹⁴ A noção de *passing* passou a ser utilizada nos Estados Unidos para qualificar “a atitude por meio da qual, os negros, com aparência de brancos, negam suas identidades negras e comportam-se como se fossem brancos” (GOW, 2003:62). Evoquemos neste contexto a célebre interpretação de Roberto Cardoso de Oliveira sobre o Tükuna em posição de caboclo: “Em certo sentido, o caboclo pode ser visto ainda como o resultado da interiorização do mundo do branco pelo Tükuna, dividida que está sua consciência em duas: uma voltada para seus ancestrais, outra, para os poderosos homens que o circundam. O caboclo é, assim, o Tükuna vendo-se a si mesmo pelos olhos do branco, isto é, como intruso, indolente, traiçoeiro, enfim, como alguém cujo único destino é trabalhar para o branco. Parafraseando Hegel, poder-se-ia dizer que o caboclo é a própria ‘consciência infeliz’” (1996:117)

autores tem demonstrado⁹⁵, é que embora os discursos nativos sobre a posição de sujeito do cristão e do civilizado – que remetem ao “virar branco” – possam soar como perda cultural ou *passing*, o que salta aos olhos é a ênfase em afastar-se da imagem daqueles que “comem cru, falam feio e não se misturam”. Este tipo de discurso, como salienta Kelly (2005) em estudo sobre os Yanomami da Amazônia venezuelana, parece ser uma constante entre as mais diversas populações indígenas, no passado e no presente, independente da situação do contato.

Com efeito, esta parece ser uma dimensão simbólica fundamental subjacente a ambos os relatos acima destacados. No primeiro, é o “jeito de ser” que incorpora em seu seio a diferença e a posição de cristãos e que os faz “índios civilizados”. No segundo, o narrador relata conter em si “a borra de tudo isso daí” – “caboclo, cafuzo, tapuío, cearense” – todas estas “classes” intermediárias. No diálogo, enfatizou para o antropólogo (que insistiu sobre o tema), gostar de ser chamado (e não se chamar) por termos como “caboclo, cafuzo ou tapuío”, que para ele denotam sua posição de “cristão” e “civilizado”, plenamente humano, distinto em relação aos “bravos”, que lhe remetem ao mundo dos “bichos”. Na prática, e afora as questões colocadas pelo antropólogo, afirmava e se assinava no registro oficial como “Branco”, que a este plano lhe soava como a categoria mais apropriada para denotar sua posição de sujeito, mesmo que não fosse “branco, como esses de fora”.

Abordemos, na sequência, um caso análogo de um casal de idosos [H 1016 (1927) = M 1017 (1930)] que habitava as margens de um dos igarapé formadores do lago de Arimum, cujo filho e seus netos “pertenciam aos indígenas Tapajó da aldeia do Garimpo”. Em meados de 2008, ambos se assinavam no registro oficial como “Branco” e rechaçavam quaisquer vinculações com as “arrumações de virar índio” feitas (entre outros) por seus próprios parentes próximos. Nas etapas seguintes do campo, após um certo esfriamento de disputas com segmentos residenciais vizinhos e

⁹⁵ Veja, por exemplo, o caso descrito por KELLY (2005) entre os Yanomami que vivem nas proximidades das missões e dos postos de saúde ao longo do Orinoco. Para mais, sobre os modos e efeitos da cristandade entre as diversas populações indígenas nas Américas, leia a coletânea organizada por VILLAÇA & WHIGHT (2009), em especial o artigo de GOW (2009).

longas sequências de diálogos com o filho e os netos, passaram a simpatizar com seus esforços e apresentaram ao antropólogo as seguintes reflexões:

[F 4]

Meu pai, minha mãe, vieram, vamos supor assim... foi tudo cria legítima de índio. Mas minha mãe dizia: ‘os índios usam nariz furado, a comida deles, até cobra eles comem, tudo que é vivente do mato eles comem. Então, são essas as pessoas que são índios. A gente faz temperado para comer. A gente não é índio não minha filha’. Pra lá, no meu filho, já é constituída uma aldeia. Mas eles não fazem essa baboseira. Meu filho é índio, minha nora é índia, meus netos são índios. Mamãe dizia que todos nós somos índios mas nós temos o nosso reconhecimento de uma pessoa que foi criatura de deus, ‘nós somos civilizados’, minha mãe dizia [M 1017 (1930)]

[F 4]

Mas olhe, falavam tapuio. Eu não entendo o que quer dizer. Mas que falavam, falavam, Podia dizer pra uma pessoa qualquer. ‘ei, tapuio, vem cá’, atendia né, agora eu não sei o que é. Tapuio, caboco, é a mesma coisa; o mesmo que ser índio, o mesmo que ser o branco: ‘olha, aquele tapuio que vai passando’. Todos nós somos humanos [H 1016 (1927)].

Elementos vinculados à mesma matriz de significados foram desdobrados em 2012 por um outro casal de idosos [H 1024 (1932) = M 1030 (1946)] que habitava as cabeceiras do lago da Praia, envolvido na fundação das duas comunidades situadas às margens daquele lago (Lago da Praia e Santa Luzia), que “se assinavam como Brancos” no registro oficial. Em nossas conversas informais, tal como nos casos acima, salientavam a recusa a “se entenderem como índios”, por sua associação com a posição do “bravo”, do “bicho”, que “fala feio e come cru”. Contudo, em meio às questões colocadas pelo antropólogo, afirmavam não se incomodar de serem chamados por expressões como “tapuio do pé rachado” ou “caboclo da rede furada”, por considerarem que estes tratos não feriam sua posição de “pessoas cristãs e civilizadas”, que, ao fim e ao cabo, lhes conduziria à posição de sujeito do branco. Para enfatizar o contraste, relataram o caso de “um índio do Tapajós”, que parou uns tempos entre eles, circulando sazonalmente entre o alto e o baixo Arapiuns. Ali, este “índio do Tapajós”, que acabou por se tornar um compadre do casal, ganhou o agrado de “Bichado”. Destacavam, contudo, que o compadre “falava feio” e que teria aprendido com eles, no Arapiuns, a “fazer o cozido e o assado”. Além disso, “pelas

bandas do compadre Bichado”, no alto Tapajós, diziam que se “se matava a curupira só de atirar um pedaço de pau na cabeça de pilão dele andando, aqui não, agora não”.

Esta passagem é bastante interessante uma vez que o casal não estava, em nenhum momento, colocando em questão a existência concreta de curupiras – figuras que remetem às mães ou donos das matas, campos e bichos que habitam estes espaços (CAP. 7) – nem tampouco a possibilidade de que as paragens em meio às quais o compadre Bichado vivia no alto Tapajós, fossem rodeadas matas “bravas” onde as curupiras eram “tolas” a ponto de se deixarem matar por um pedaço de pau. No baixo Arapiuns as coisas eram diferentes, porque viviam não em meio a matos bravos, mas rodeados por espécies arbóreas plantadas e cultivadas por eles próprios, levando a que a maioria das curupiras se afastassem para o meio dos matos bravos mais distantes, restando pelo entorno de seu sítios e das comunidades, apenas algumas poucas que de “tolas” não tinham nada. Neste caso, observa-se que o contraste temporal entre o “de primeiro e o agora” que permeia o relato da senhora que dizia ser “cria legítima de índios” se translada para o contraste espacial entre os centros de mata à montante do rio Tapajós (repletos de “tolos”, “bravos” e “bichos” de diversos tipos, de onde o compadre Bichado vinha) e as beiras cultivadas dos lagos situados à jusante do rio Arapiuns (onde vivem pessoas “civilizadas”, “entendidas”, “brancas”, como eles).

Neste contexto, é importante destacar a associação entre a posição de índio bravo e o comer cru lhes permite afirmar que práticas alimentares como os peixes assados e cozidos ou os derivados de mandioca - farinha, beijus, tarubá e caxará (fermentados alcóolicos) – são próprias e específicas de seu jeito de ser. Para eles, estes elementos culinários os distinguem tanto em relação aos índios, associados às cabeceiras dos rios e aos pontos apicais de suas cadeias genealógicas, quanto em relação aos verdadeiros brancos, associados à imagem das cidades. Neste eixo, termos como cabocos ou tapuios, embora não sejam politicamente marcados no registro oficial, operam denotar esta condição intermediária.

É justamente este tipo de entendimento que passou a ser questionado pelos segmentos que passaram a se identificar formalmente como indígenas a partir de fins

dos anos 1990. Neste registro, termos como cabocos ou tapuios são entendidos como sinônimos de índios misturados e civilizados, e lhes servem, de modo análogo, para marcar sua posição intermediária entre os bravos e os brancos. Eles destacam que antes pensavam da mesma maneira, até passarem a entender que estes entendimentos estariam associados a mentiras de longa data que os induziram a pensar como brancos. Em nossos diálogos, reiteravam que não só os índios, como outras “classes de pessoas” (intermediárias ou não) a partir das quais se geraram, também teriam sido enganadas e colocadas nesta posição axiologicamente desfavorável em relação ao branco, “cristão, civilizado e patrão, dono do dinheiro e das linguagens técnicas”. Se o índio é a figura do “bicho do mato, que fala feio, come cru e não se entende de nada”, o preto é a imagem prototípica do “feiticeiro que pertence à parte do inimigo (satanás)”, assim como o arigó (e o maranhense) tipificam o “bravo” que “mede o roçado com a ponta do terçado” e “gosta de enrabar a irmã”.

A mudança em suas concepções sobre as categorias étnico-culturais acompanha, evidentemente, a rotação de perspectiva ocorrida no âmbito dos sistemas classificatórios do acervo jurídico do Estado, que, a partir da carta constitucional de 1988, passou a garantir direitos coletivos, territoriais e difusos, às populações tradicionais que habitam o território nacional. Foi aos poucos, a partir de informações colhidas ao longo de suas circulações por reuniões de esclarecimento organizadas pelos movimentos de base (sindicais e eclesiais) que passaram a tomar ciência das mudanças semânticas e jurídicas ocorridas no contexto nacional. Assim passaram a ponderar as diversas modalidades de direitos fundiários disponíveis no acervo formal associados a categorias como “populações tradicionais, indígenas, quilombolas”, o que acabou por envolver a tomada de caminhos institucionais divergentes por parte de diferentes comunidades e segmentos residenciais. As mudanças interpretativas constantes apontam para processos de compatibilização de pontos de vista entre “seres humanos civilizados” situados no campo intermediário do espectro de posições de sujeito que envolvem estas “armações simbólicas”. Estas mudanças interpretativas permitem-os reposicionar o espectro das alternativas jurídico-fundiárias destinadas a

“populações tradicionais”, inicialmente interpretadas como modalidades exclusivas, vinculadas às posições polares externas dos Índios, Brancos, Negros e Arigós.

3.5. OS NOMES ÉTNICOS E OS MECANISMOS DE PRODUÇÃO DE DIFERENÇAS

Como já dito, a identificação como indígenas é acompanhada da objetivação de si como “grupos sociais” em torno de nomes de “povos” ou “etnias”, que envolvem um acervo amplo e aberto de categorias que se transladam aos registros oficiais, atravessando diversos idiomas. Como vimos no CAP. 1, os antropólogos indígenas, Florêncio Vaz (2010) e Iza Castro dos Santos “Tapuia” (2005), detentores de saberes especializados sobre estes registros, produziram um interessante debate interno acerca dos nomes a serem adotados no processo de produção de uma “consciência indígena”. Em seus trabalhos, ambos criticam os usos políticos do termo “Caboclo” na região do Baixo Tapajós, que associam unilateralmente esta categoria ao “Mestiço”, acabando por invisibilizar a própria existência de povos indígenas na região. Em suas pesquisas, Vaz partiu em busca do resgate da vasta gama de nomes étnicos descritos nas fontes documentais escritas dos séculos XVII e XVIII, contribuindo a dar vazão à proliferação de nomes étnicos que imprimiram seus efeitos sobre as políticas de contraste entre os segmentos residenciais e seus aliados supra locais. Por sua vez, Castro dos Santos conclui a partir das mesmas fontes, que há tempos não havia nomes específicos de povos na região e que a categoria “Tapuio/a”, que denota o índio civilizado da tipologia do século XIX, seria aquela que dá sentido à cultura contemporânea dos indígenas/caboclos da região. A assunção desta categoria genérica por parte dos diversos segmentos residenciais indígenas, poderia então operar lado a lado com a figura do caboclo (mestiço, tal consolidado na tipologia do século XX). Esta estratégia identitária, argumentou a autora, poderia neutralizar a proliferação de disputas entre segmentos residenciais indígenas/mestiços, que acompanham o processo de afirmação de identidades indígenas específicas. Contudo, a proposta colocada pela antropóloga para o movimento indígena regional acabou

gerar um efeito contrário, pois que o nome Tapuia passou a figurar no espaço intercomunitário como uma categoria vinculada à antropóloga a seus aliados e parentes próximos, da qual os segmentos rivais procuraram se afastar.

Como destacado, a incorporação dos conceitos jurídicos e científicos de “grupo étnico” ou “povo indígena” é entendido por eles como um processo de complexificação dos regimes do tipo “sociedade”, que passaram a se disseminar na região em meados do século XX. Neste eixo, os especialistas nestas linguagens – como os antropólogos – ocupam uma posição privilegiada na interpretação dos sentidos destes idiomas. Contudo, ao se transladarem ao contexto intercomunitário, estes idiomas passam a operar como um idioma privilegiado para a expressão de diferenças internas entre segmentos residenciais de mesmo tipo. Tal como a oposição entre “Branco e Índio”, a proliferação de “nomes de povos” passou a se apresentar como um idioma privilegiado para marcar diferenças entre segmentos residenciais divergentes e espacialmente distanciados. Em igual medida, estas dinâmicas contrastivas parecem se reportar a armações simbólicas que movimentam dinâmicas análogas amplamente descritas entre populações indígenas ao longo da Amazônia e terras baixas sul americanas.

Tomemos por referência os processos de assunção de nomes de povos indígenas, tal como ocorridos na zona de sobreposição entre TI Cobra Grande e o PAE Lago Grande em meados dos anos 2000. Ali, os segmentos residenciais dominantes na comunidade do Caruci foram um dos primeiros a se auto-reconhecerem como indígenas. Adotaram o nome Arapium, tanto por ser o nome do rio (“A gente pertence ao Arapiuns então é Arapium”) quanto, porque, as pesquisas com os documentos feitas “por quem conhecia” atestavam que era o nome do antigo povo indígena que habitava o rio. Relataram-me a ocasião em que um padre lhes levou um documento escrito por um antigo padre (provavelmente João Daniel ou releituras) que atestava que os antigos dali eram os povos Arapium. Para eles, esta a dupla correlação lhes foi pertinente e suficiente para tomarem para si este nome.

O autorreconhecimento indígena formal por parte da comunidade de N.S. de Fátima ou Garimpo se deu no mesmo contexto. Ali adotaram para si o nome Tapajó. A assunção deste nome envolve uma conjunção de três códigos. Primeiro, relataram que o nome Tapajós já era o “nome de família assinado em carteira” (patronímico) por parte do grupo de cognatos em torno do qual a “paragem” foi formada. Destacaram, contudo, que a associação entre o “nome de família” e o “nome de povo ou etnia” não significa que toda pessoa que assina em carteira o nome Tapajós pertence ao coletivo que entendem como “o povo Tapajó da aldeia do Garimpo” (ou N.S. de Fátima). A escolha deste nome foi acompanhada também por justificativas que remetem às suas próprias pesquisas históricas. Para eles, o nome Tapajós é o nome dos povos que fizeram as “caretas de terra preta” que se encontram ao longo de suas regiões de ocupação: “a gente é Tapajó porque a gente entende que pertence a esse povo”. Por um lado, a eleição do nome se fez, para marcar a distância destes segmentos em relação aos Arapium de Caruci: “eles, os Arapium, gostam de morar na beira, enquanto que os Tapajós, preferem parar no centro”, explicou-me a tuxaua da aldeia. Por outro, se fez para marcar sua diferença em relação aos “parentes e gentes” ligados a Iza Castro dos Santos, antropóloga indígena, filha da vila vizinha de Ajamuri, que assumiu para si o nome Tapuia, muito embora seus parentes nesta vila não tenham acatado para si seu posicionamento, preferindo manter a associação entre o tapuio-caboclo e a posição de sujeito do branco. Ainda em Ajamuri, o processo de produção de contrastes em relação aos segmentos político-residenciais vizinhos adquiriu ainda mais complexidade. Ali um segmento do segmento que havia adotado o nome Tapajó, junto com seus parentes próximos do Garimpo, tomou para si o nome Curuaí. A liderança do grupo local, que também desenvolveu pesquisas em antropologia, deu sentido ao processo dizendo que a parte de seu pai, Tapajó, se junto ali à parte de sua mãe, Curuaí, de modo que poderiam tomar para si ambos estes nomes.

Os comunitários de Lago da Praia formalizaram seu autorreconhecimento como indígenas em um momento no qual Caruci e Garimpo já haviam feito suas

escolhas. Estes segmentos se viram, então, na situação de escolher entre um nome já adotado pelos “garimpeiros”, aliados adjacentes mas distantes, ou a “turma do cacique do Caruci” (“Bengazada”), que se formou como comunidade a partir de processos de envolvem cisões internas ao Lago da Praia. Em meio a esta situação, decidiram criar seu próprio “nome de povo”, adotando para si, no registro oficial, o nome Jaraqui. Justificaram a escolha pela importância destes peixes em suas vidas e destacaram que por todo o Arapiuns, todos sabem que o lago da Praia e a ponta do Toronó são lugares que dão muito Jaraqui⁹⁶.

Os segmentos indígenas de Arimum, por sua vez, formalizou seu autorreconhecimento quando Caruci já havia adotado o nome Arapium, Garimpo o nome Tapajó, e, Lago da Praia o nome Jaraqui. Neste contexto, fez sentido a estes segmentos a interpretação mais abrangente de que todos os filhos do Arapiuns são parte de um único povo, os Arapium. Contudo, sua estratégia imediata foi marcar sua diferença em relação à aldeia ds Tapajó do Garimpo, que se formou a partir de uma cisão interna de Arimum. Ao mesmo tempo, projetaram a intenção de aprofundar suas relações de aliança com os segmentos do Caruci que haviam se autorreconhecido Arapium. Aos poucos contudo, com o processo de segmentação interna em Arimum entre “Branco e Índios”, alguns passaram a se aproximar onomasticamente de seus parentes próximos do Garimpo, adotando contextualmente os termos Tapajó e Arapium.

Passemos a um breve giro sobre o processo de adoção dos nomes Tupaiu e Tucano por parte de segmentos residenciais que habitam comunidades situadas no alto Arapiuns (RESEX) que tem relações de parentesco, próximas e distantes, com segmentos que pertencem aos Arapium, Jaraqui e Tapajó da TI Cobra Grande. O nome Tupaiu envolve um conjunto de três comunidades contíguas situadas nas adjacências do lago Aminã, que envolvem a Vila Aminã e duas outras comunidades formadas a partir de processos internos de segmentação (Aningalzinho e Zaire). Conforme os relatos das lideranças de Aningalzinho, a adoção de Tupaiú como nome

⁹⁶ Para mais sobre os processos de assunção de nomes de povos por parte dos Arapium do Caruci e os Jaraqui de Lago da Praia, leia BOLAÑOS, 2008, 2010.

de povo remete conjunção de dois códigos. Relataram que o processo em que passaram a “se entender como indígenas” envolveu interlocuções com uma irmã franciscana, que lhes explicou que, conforme suas pesquisas, as fontes apontavam que os antigos povos indígenas que habitavam o rio Arapiuns levavam os nomes Arapium e Cumaruara, que correspondem também neste caso aos nomes das primeiras missões estabelecidas na zona de confluência entre o Arapiuns e o Tapajós (primeira metade do XVIII). O cacique dali e das comunidades vizinhas não acompanharam a argumentação da irmã franciscana, sobre a qual falam com respeito e admiração por lhes visitarem sempre em suas paragens e contribuir com os processos agenciados por eles. Afirmaram que fizeram suas próprias pesquisas e constataram a existência do nome Tupaiu como um nome de um antigo povo. Este nome seria o mesmo “nome de agrado” dado a um dos ancestrais apicais formadores do conjunto multicomunitário (patronímico) o que lhes estimulou a adotar este nome. Interessante notar também que este mesmo ancestral se encontra nas cadeias genealógicas de boa parte dos grupos residenciais que “pertencem” aos Arapium de Caruci, os Jaraqui de Lago da Praia e os Brancos de Santa Luzia, reforçando a centralidade da coresidência em relação às conexões genealógicas. Embora no contexto do lago de Aminã todos segmentos residenciais pertencentes às três comunidades tenham adotado o mesmo nome, as coisas não se passaram sem tensões. Em nossos diálogos, o cacique de Aningalzinho dizia que entre “o pessoal do Zaire” não tinha ninguém da “família do Tupaiu”, “ali eles são Farias, a gente chama Cotiazada para eles. Deve ser Arapium, alguma outra coisa”. Estes, por sua vez, reclamavam o pessoal do cacique vizinho que queria tomar o nome só para si, complicando as relações entre as comunidades vizinhas e aliadas em suas demandas pela demarcação da Terra Indígena que passaram a chamar de Encantados.

Passemos agora às interlocuções com pessoas “pertencentes” aos indígenas de vila de São Pedro e de Nova Vista, que envolve segmentos ligados por nexos de parentesco, próximos ou distantes, aos Arapium de Caruci, os Jaraqui de Lago da Praia e os Brancos de Santa Luzia. Como os demais, relataram que no início dos anos

2000, quando passaram a se afirmar objetivamente como povos indígenas, sequer sabiam “de ouvir falar” o que era propriamente uma “etnia”. Conforme o relato, a necessidade de afirmarem o reconhecimento não apenas como indígenas, mas como pertencentes a uma “etnia” se deu conforme as exigências de adequação a uma linguagem, ou como resposta a uma pergunta que figura como condição para o acesso aos direitos coletivo específicos (ou diferenciados) garantidos pelo Estado a estas populações. Entre eles, o primeiro processo de assunção de um nome de “povo ou etnia” se deu no contexto de uma grande reunião ocorrida ali ocorrida naquela vila em 2003, quando aqueles segmentos decidiram formalizar ao Estado seu auto-reconhecimento como tais. Naquele contexto, contam que se reuniram entre eles sozinhos, à distância do “pessoal que sabia das coisas”, como os membros do GCI, como para que os outros não soubessem que eles não sabiam o que era uma “etnia”. Naquele momento, o cacique e seus cognatos próximos, reunidos entre si, decidiram se assinar com o nome Tucano, uma vez que “pelos centros de mata do São Pedro, todos sabem que dá muito tucano”. A escolha de Tucano como nome de povo passou por revisões internas, ao passo em que ampliaram seus diálogos com “pessoas entendidas” acerca das exigências e sentidos que envolvem o “se assinar como etnia”. Nestas interlocuções, tornou-se saliente a eles que os documentos antigos diziam que o nome do antigo povo indígena que habitava a região do Arapiuns eram pertencentes à “etnia” Arapium. A partir do momento em que tomaram conhecimento destes entendimentos, passaram a ficar preocupados com as conseqüências práticas de terem se assinado como “etnia” Tucano: “como fazer se a gente diz que é Tucano e os documentos lá dizem que a etnia a que o povo do Arapiuns pertence é Arapium?”. A partir de então, passaram a enfatizar e se assinar este nome de caráter mais genérico. Afinal, se a assinatura de lá diz que os indígenas que pertencem ao Arapiuns são Arapium, logo, quem seriam eles para questionar um juízo produzido pelas autoridades, que detém o conhecimento e o poder reconhecer (ou não) seus direitos. Além disso, teve alguma relevância o fato de que passaram a partir de 2003, os indígenas passaram ocupar uma posição numericamente minoritária na região da vila São Pedro, ampliando sua necessidade de estender suas alianças supra locais.

Parece-me que, em meio aos *loopings* com o registro oficial, ao se transladarem aos idiomas nativos, este sistema de produção de nomes étnicos passou a operar à maneira da lógica totêmica descrita por Lévi-Strauss. Conforme delineado por Manuela Carneiro da Cunha ([1994] 2004), se o totemismo mobiliza diferenças e semelhanças tendo por referência comparações metafóricas em relação às “espécies naturais”, a etnicidade objetiva processos análogos tendo por referência “espécies culturais”, para produzir os mesmos efeitos. O conjunto das espécies culturais, acionadas como signos políticos nos contextos multiétnicos, passam a operar como “um metassistema que passa a organizá-las e a conferir-lhe suas posições e significados”. Há aqui uma interessante passagem entre os modos como os intelectuais nativos e as lideranças de Lago da Praia e São Pedro produziram seus nomes. Enquanto os conhecedores das categorias jurídicas e científicas de “etnia” e “cultura” travaram um complexo debate em torno de diferenciações internas às fontes exógenas produzidas no século XVIII, XIX e XX (“espécies culturais”), aqueles que desconheciam os sentidos do conceito jurídico e científico deram vazão à suas políticas contrastivas tendo por referência as (“espécies naturais”). Nos processos de assunção de “nomes de etnias”, tal como realizados por diversos povos que habitam o rio Arapiuns, destaca-se centralidade da afirmação política do grupo de substância e coresidência atual, em detrimento das continuidades genealógicas, amplamente dispersas pelos espaços intercomunitários.

CAPÍTULO 4. PAISAGENS, PARAGENS, PERIODICIDADE E PRODUÇÃO DA VIDA MATERIAL

Neste capítulo, apresento elementos sobre morfologia espacial, periodicidade e vida material, tendo por referência as pesquisas de campo desenvolvidas entre os Arapiuns, Jaraqui, Tapajó e outras populações ribeirinhas residentes no baixo rio Arapiuns. Tomo por referência as aldeias (Caruci, Lago da Praia, Garimpo e Arimum) que “pertencem à TI Cobra Grande” (margem esquerda); bem como a comunidade do Anã, que “pertence à RESEX” situada na margem oposta do rio. Algumas considerações sobre o tema são de grande relevância para uma leitura etnográfica abrangente sobre os espaços do político entre estas populações, pois que, em lugares como a zona de confluência entre os rios Arapiuns, Tapajós e Amazonas os ritmos da vida variam radicalmente ao longo das mudanças periódicas que ocorrem ao longo dos dias meses e anos.

Para iniciar a descrição, apresento considerações preliminares sobre os estudos de Mark Harris (1998, 2000) que abordam o tema entre os “camponeses tradicionais” que habitam o baixo rio Parú (Óbidos, calha norte do rio Amazonas). Sua abordagem se propõe a deslocar os debates sobre a “área cultural cabocla” do vale do rio Amazonas em relação aos paradigmas clássicos da ecologia cultural, que tomam as formas sociais como reflexos e as formas mentais como representações, decorrentes das necessidades de adaptação aos constrangimentos de ordem ecológica e biofísica (ie. STEWARD [HSAI, 1949]; WAGLEY, 1957; MEEGERS, 1971; MORAN 1974; ROSS, 1978; PARKER, 1985). Suas investigações recuperam o esforço maussiano de abordar a sazonalidade como uma qualidade intrínseca aos movimentos da vida social, e não

meramente parte de uma armadura ecológica externa. Harris propõe uma recondução ao tema das relações entre “sazonalidade e morfologia”, tendo por referência a “perspectiva habitacional” (*dwelling perspective*) proposta por Tim Ingold, que chama a atenção para as cadeias de relações que se desdobram no tempo e que envolvem as pessoas em seu engajamento sensível no mundo.

O retorno a Mauss, proposto por Harris, é importante, pois o sobrinho de Émile Durkheim foi o primeiro a preparar-nos a perceber, descrever e analisar as lógicas da periodicidade enquanto um aspecto fundamental e indissociável das morfologias sociais, tal como concebidas e praticadas pelas mais diferentes populações humanas que habitam os mais diversos espaços residenciais. As maneiras como os humanos se agrupam, a extensão de suas moradas e a lógica de seus circuitos pelo espaço e o tempo, não são indiferentes às variações abrangentes e coalescentes aos ciclos das chuvas (estações), das luas (meses) e dos dias/noites. Contudo, para que as pessoas se aglomerem ou se dispersem, não basta que o clima e as configurações ecológicas “os convidem a isso” (MAUSS, 2003 [1904]: 429), uma vez que é necessário que “suas formas de organização moral, jurídica e religiosa lhes permitam a vida aglomerada” (*id.*).

As noções de “paisagem” e “habitação”, nos termos propostos por Tim Ingold (2000), se definem na negativa, ou, pela diferença em relação a noções aparentemente similares como as de natureza, terra ou espaço. Como no caso do contraste entre “sociedade e socialidade” (STRATHERN & TOREN, 2000), retomado no Capítulo 3, o deslocamento conceitual proposto por Ingold é parte de uma estratégia para escapar aos implícitos na ideia de “mundo natural”, entendido como o lugar material no qual se desenrola a vida dos humanos, que constroem – entre si – o espaço intersubjetivo da história. No plano habitacional, “a vida é o desdobrar de ressonâncias, cujas resultantes podem ser desveladas em padrões” (INGOLD, 2000: 197, t.m.). Esta leitura sobre os ciclos e ritmos das paisagens não é incompatível com as explanações que remetam, por causa última, à mecânica dos movimentos planetares, uma vez que os entendimentos e relações humanas vividas ao longo das revoluções da terra em torno

do sol continuam a ressoar aos ciclos sazonais das chuvas; que, por sua vez, ressoam aos ciclos de reprodução da vida em meio às paisagens que compõem os sítios habitacionais. O autor chama estas dinâmicas de “ressonâncias incorporadas” (*id.*: 200) no sentido em que sustentam e acompanham os ciclos de desenvolvimento da pessoa, que habita o mundo na especificidade de um corpo, que, por sua vez, ressoa aos ciclos de desenvolvimento das famílias e agrupamentos sociológicos mais abrangentes, que se desdobram pelas paisagens habitadas. Deste modo, o contraste entre as noções de “paisagem” e “espaço” chama a atenção para a diferença entre a habitação diária ao longo do tempo, à beira de um igarapé, e o esforço cartográfico de situar este mesmo sítio habitacional em uma grade de coordenadas e abscissas referenciadas por sistemas de posicionamento global representados em imagens de satélite (*id.*: 2000).

Em sua proposta de renovação dos estudos sobre “sazonalidade e morfologia” entre os “camponeses tradicionais” do vale do rio Amazonas e adjacências, Mark Harris (1998:67-8) não deixa de destacar a existência de um amplo *corpus* de estudos etnográficos desenvolvidos entre diversos povos indígenas amazônicos, que também se afastam dos paradigmas clássicos da ecologia cultural. Entre outras contribuições seminais, cita os trabalhos de Eduardo Viveiros de Castro (1986) sobre os Araweté e Phillipe Descola (1986) sobre os Achuar⁹⁷. Contudo, o autor pondera que, apesar da relevância destas contribuições à temática na Amazônia, a sazonalidade continua a figurar nestes estudos etnográfico como um tópico sobre a economia de subsistência, ao invés de parte integrante da vida social. Como exemplo, cita a estratégia de Viveiros de Castro de descrever o ano sazonal parte do “quadro da vida”, que acaba por aludir à “imagem de uma sociedade na natureza” (1998:69). Entretanto, ao sugerir a redução, Harris deixa de notar o aspecto fundamental da periodicidade para os Araweté conforme aquele autor; isto é, que “o movimento entre o céu e a terra, os deuses e os homens, conhece tempo e lugar. Ele se compõe com os ritmos

⁹⁷ Outros exemplos fornecidos pelo autor: Rivière sobre os Trio (1969); Basso, 1973 sobre os Kalapalo (Xingu); Henley 1982 sobre os Paraná; Reichel-Dolmatoff (1968) sobre os Tukano; Goldman (1963) sobre os Cubeo; Kaplan Overing (1987) sobre os Piaroa (*ap.* HARRIS, 1998: 67-8).

econômico-sociais, as oscilações entre chuva e seca, mata e aldeia, noite e dia, casa e pátios” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986: 264). Deste modo, embora destaque que estas etnografias não se reduzem a premissas ecológicas de fundo determinista, acaba por sugerir que estes estudos reduzem a temática à economia de subsistência, recaindo em abordagens que expressam “princípios ontológicos de realidades sociocósmicas do tipo naturalista”, para recuperarmos os termos propostos por Descola (1986, 1996 *et. pass.*). A sugestão a caminho desta redução parece envolver duas razões/implicações correlacionadas. A primeira alude a uma opção metodológica interessada em produzir um afastamento em relação a abordagens de fundo estrutural. A segunda ao contraste ecológico e sociocosmológico entre os “indígenas amazônicos” – extintos na várzea em fins do século XVIII e refluídos para as áreas de interflúvio onde os padrões de sazonalidade são diferentes – e os “camponeses ribeirinhos”, oriundos da mistura entre descendentes de indígenas e colonizadores europeus que continuaram a viver nestas paisagens (HARRIS, 1998:68).

Antes de aprofundar-me sobre os regimes nativos de periodicidade, apresento algumas considerações sobre os domínios paisagísticos tal como entendidos pelos Arapium e outros povos da região, em conexão com elementos já enunciados nos capítulos anteriores, que serão retomados também nos capítulos seguintes.

4.1. PAISAGENS, PARAGENS, VARADOUROS E TIPOS DE GENTE

As populações que habitam o rio Arapiuns utilizam-se, basicamente, dos termos em língua portuguesa entremeados a vocábulos de fundo tupi (LGA) para classificar as paisagens em meio às quais constroem suas vidas. Muitos destes classificadores, que parecem ser amplamente partilhados pelos habitantes da “área cultural cabocla” do vale do Amazonas, foram incorporados às terminologias das ciências geográficas que, então, retornam de volta ao “beiradão” em registros como os materiais didáticos, produzindo novos efeitos sobre as classificações e os classificadores. Embora haja um certo nivelamento entre nativos e cientistas no uso

dos mesmos termos, isto não denota a produção de nivelamentos ao plano das ideias que conduzem o movimento destes sistemas homólogos de classificação. O contraste entre a explicação geológica que remete às glaciações do pleistoceno (CAP. 1) e as teorias nativas, que explicam as feições hidrográficas pelos percursos das cobras grandes ao longo da história, nos trazem uma clara dimensão desta diferença.

Os grandes cursos fluviais – Arapiuns, Tapajós e Amazonas – são comumente chamados por expressões como “paranazões” ou “rios-mares”. Os espaços aquáticos são distribuídos em três ambientes: “a beira, o peral e o fundo”. O “peral” corresponde à área central do rio-mar, distante das beiradas. Esta zona não tem fundo, isto é, leva às paisagens do “fundo”, também chamado de “encante” ou “cidade encantada” que, entre eles, figura como o patamar habitado por gentes e pessoas encantadas (CAP. 7). A “beira”, por sua vez, constitui a linha variável do encontro entre as paisagens terrestres e aquáticas. Boa parte das paisagens das beiras são formadas por praias de areia branca entrecortadas que “saem por terra” durante as secas e “vão ao fundo” durante as cheias. Entre estas paisagens praianas, as pontas que se projetam em ângulo oblíquo em direção ao “peral do paranazão” cumprem uma posição prática e simbólica estratégica. As ramificações extremas destas pontas de areia são lugares privilegiados para a formação do que chamam de “rebujos”, “remoinhos”, “redemoinhos” ou “remoios”⁹⁸. A categoria nativa engloba em sua definição a dinâmica dos movimentos imprevisíveis das correntes aquáticas, porém não se restringe a ela, pois que estes fenômenos expressam, antes de mais nada, as oscilações de humor dos “donos” ou “mães” que “pertencem ao fundo”. Nas extremidades das pontas, estes “rebujos” se formam com uma constância tal que chegam a formar enormes buracos circulares e profundos. As feições arredondadas destes buracos constituem, para eles, a evidência de que se tratam de caminhos abertos pelas cobras grandes em seu trânsito entre o “fundo” e o “peral”, que

⁹⁸ LANGE (1917) mencionou o uso do termo “rebujo” entre os ribeirinhos do rio Tocantins. RAFFLES (2002) descreve que o termo é amplamente disseminado ao longo do vale do rio Amazonas e adjacências. O mesmo se aplica a diversas outras expressões aqui mencionadas. Sentidos próximos àqueles aqui descritos entre os povos do Arapium foram observados por Bonilla (com. Pess.) entre os Paumari da região do rio Purus.

permitem aos mais diversos encantados “varar” ou atravessar entre estes dois domínios. Embora não se restrinja a este caso, o termo “varadouro”⁹⁹ é comumente utilizado definir estes ambientes. Alguns entre os mais velhos tendem a chamar estes caminhos entre a “terra” e o “fundo” especificamente de “cimitumas”, assim como os termos “picada, ramal e estrada” se referem aos caminhos abertos “pelas mãos do homem” e as “veredas” àqueles abertos pelos “bichos de caça” que circulam por terra.

As zonas de intersecção entre as “cimitumas” e as extremidades das pontas são também áreas privilegiadas por onde os peixes de “arribação e baixada” (que sobem e descem o rio sazonalmente, retomaremos) transitam. É também o lugar onde os botos rosa (*Inia geoffrensis*) e tucuxi (*Sotalia fluviatilis*) gostam de “se aninhar e brincar”. É importante mencionar aqui o contraste que estabelecem entre estas duas espécies. O tucuxi é descrito como “um parente” ou “um parceiro da gente”, pois que aproxima os cardumes da beira e é capaz até mesmo de carregar em suas costas, do peral à beira, um náufrago ou um corpo afogado em vias que ser dragado ao fundo. O rosa, por sua vez, embora seja uma espécie aquática como outra qualquer, é também uma “capa” privilegiada utilizada por aqueles que “pertencem ao fundo” assim como a de cobra grande¹⁰⁰. Se apresenta, a um só tempo, como um inimigo perigoso e um atraente sedutor, afeito a virar as canoas e levar as pessoas ao fundo.

⁹⁹ A categoria remete ao termo feminino “vara” que denota o bastão utilizado para auxiliar as pessoas, seja na pescaria, seja no apoio à circulação com canoas por água, ou a pé pelas trilhas. O substantivo leva ao verbo transitivo varar que leva ao varador ou varadouro. A centralidade da categoria, entre os povos do Arapiuns, foi notada, com grande rendimento, por Hugh Raffles (2002) em estudo sobre a morfologia dos canais híbridos de origem pré-colombiana situados no alto de seus formadores, que haviam sido mencionados, embora não percorridos por Curt Nimuendajú em sua passagem pela região no meados de 1920. O tema será retomado adiante.

¹⁰⁰ Para mais sobre as especificidades e diferenças corporais dos botos tucuxi e do rosa, leia SLATER, 1994. O contraste cosmológico entre o boto rosa e o tucuxi e suas implicações serão retomados oportunamente, mais adiante neste trabalho. A autora propõe que a diferença entre o Rosa e o Tucuxi se apresenta como uma variante do tema mitológico dos “Gêmeos Mágicos”, amplamente disseminado entre as populações indígenas/caboclas amazônicas, integrando um grupo de transformações com históricas do tipo “Cobra Norato”, que tratam de duas cobras grandes gêmeas, uma “parente” e outra “inimiga”. No Arapiuns, o tema integra também as narrativas em torno da figura de Mirandolino Cobra Grande, taberneiro e sacaca de nascença, que ocupa posição simbólica de destaque entre estas populações (CAP. 2). Faço notar que a diferença entre o Rosa e o Tucuxi foi, em anos recentes, atualizada em uma disputa folclórica que ocorre em Alter do Chão, que não será abordada neste trabalho. Entre meus interlocutores no Arapiuns, contudo, não conheci ninguém disposto a torcer pelo inimigo sedutor, em detrimento do parente. Alguns elementos sobre botos e cobras grandes como capas privilegiadas utilizadas pelos encantados serão abordados no CAP. 7.

Ainda na “beira” é importante mencionar (ao menos) dois outros domínios paisagísticos. Um deles são os “pedrais” formados por pedras soltas, onde também os peixes e outras espécies aquáticas gostam de se aninhar. Outro são os “lajeiros” também chamados de “barrancas”, que formam extensas encostas, que barram a subida das águas em direção à terra. Diversas das paisagens situadas entre as barrancas e os pedrais são formadas por solos de coloração avermelhada ou encarnada, como ali preferem chamá-las, em referência mais precisa à cor do sangue e da carne. Para eles, estas manchas de terra encarnada foram geradas pelo sangue dos artigos mortos em combates durante o “tempo da cabanagem”. Importante mencionar, neste registro, que as zonas de “barranca”, constituem áreas estratégicas para a proteção e defesa em casos de guerra, desde tempos pré-colombianos. Não por acaso, após a “cabanagem” os padres capuchinhos optaram por formar cemitérios nestas áreas, de modo a que se mantivessem inutilizados para finalidades guerreiras¹⁰¹.

Se as pontas avançam as beiras em direção ao peral do rio-mar e as barrancas contém sua subida, os lagos perenes projetam o paranazão em direção ao interior das paisagens terrestres. Via de regra, as paisagens areníticas situadas ao redor das “bocas dos lagos” (zonas de encontro entre estes lagos e o rio-mar), formadas por duas pontas que se conectam, são chamadas de “coroas”. No auge da cheia, as “coroas” (como as praias e pontas) vão ao fundo, de modo tal que as águas do lago e do rio formam um contínuo. Durante as secas, estas coroas se fecham levando a que o fluxo de água entre estes dois ambientes se reduza a um pequeno rego que impede ou limita a passagem dos peixes e outros viventes subaquáticos, fazendo com que, na prática, estes lagos adquiram as feições reservatórios de espécies de diversos portes. Assim como as pontas, os lagos perenes são paisagens privilegiadas nas quais “os botos se agradam de parar”. Se puderem, ficam ali presos dentro do lago durante todo o verão, se deleitando dos peixes e limitando, indiretamente, a fartura das pessoas. Para evitar

¹⁰¹ A complementaridade entre as barrancas, lagos e pontas em estratégias guerreiras de longa data, tal como ali praticadas, é debatida lateralmente no CAP. 2. Este constitui um tema privilegiado na arqueologia sobre a Amazônia central (veja ie. GOMES, 2008 para uma leitura específico sobre a região do Baixo Tapajós, que recupera os debates propostos por Danevan). A temática ainda está para ser melhor integrada à história pós-colonial da região.

a entrada dos botos nos lagos, os pescadores não esperam seu fechamento, e se adiantam fazendo cercos, atualmente com malhadeiras, que antecipam o fechamento da “coroa”. Caso os botos furem o bloqueio, afirmam não haver outra saída que não tentar jogá-lo para fora, ou, no limite, matá-lo se o afastamento não for possível. Uma vez que o boto rosa é uma formatura corporal privilegiada que os encantados se utilizam para circular entre a terra e o fundo, consideram melhor evitar ter de chegar às últimas consequências, que podem se voltar contra o agressor.

As “cabeceiras dos lagos” são também, por outro viés, as “bocas dos igarapés”, pequenos cursos de água que se estendem até as nascentes (ou “rocões de água”) situadas em meio às áreas de “centro de mata”. As “cabeceiras dos igarapés” são os lugares onde as cobras grandes nascem e crescem, para então “varar” em direção ao rio-mar. Para eles, são estes percursos, realizados desde tempos remotos, que explicam tanto a formação entrecortada dos igarapés e lagos (semelhante ao corpo de uma cobra), como a diferença de tamanho dos igarapés e lagos em relação aos rios-mares, para onde se dirigem quando se tornam enormes. As paisagens de tipo mangue, sempre alagadas, que se formam no entorno das cabeceiras dos igarapés, são comumente chamadas de “chavascas”. Durante as cheias, suas paisagens se confundem com as matas formadas pelo avanço das águas. As áreas sujeitas à alagação sazonal são comumente chamadas pelas categoria igapó ou várzea, que contrastam com as paisagens de kaapó ou de terra firme, que jamais são tomadas pelas águas. Embora as categorias de várzea e igapó operem em diversos contextos como sinônimos, em outros esta primeira serve para denotar apenas as beiras do rio Amazonas e Lago Grande do Curuaí, por oposição à região dos rios Arapiuns e Tapajós. De modo ainda mais restrito, o termo várzea é comumente utilizado como uma referência direta à região terminal da península situada entre o Arapiuns e o Amazonas/Lago Grande, chamada de várzea do Jari e Arapixuna. Nas áreas alagáveis, abundam diversas “pencas” ou “reboladas” de palmeiras (açaí, buriti, envira, pupunha, cupuaçu, arumã, copaíba, jutaí), epífitas (bromélias, orquídeas, samambaias) e cipós, utilizados cotidianamente pelos segmentos residenciais que habitam seu

entorno. Não raro, o avanço sazonal das águas forma lagos de igapó, que, nos tempos de cheia, passam a cumprir a mesma função de reservatórios de recursos pesqueiros que os lagos perenes ocupam no verão. Em alguns casos, tal como entre os Tapajó do Garimpo, alguns moradores afirmam que alguns destes lagos se geraram ou se alargaram a partir de trabalho feito pelos antigos¹⁰².

As áreas não alagáveis são formadas por zonas de matas, entremeadas por paisagens de tipo ou savana, cobertos por tapetes de gramíneas, arbustos de tronco retorcido e algumas árvores de grande porte, como as sucubeiras. Embora possam utilizar-se de categorias como “savana” ou “cerrado”, chamam estas áreas mais comumente de “campos da natureza” ou “capinaranas”. O termo capinarana destaca que a vegetação é como um “falso capim”, enquanto que a categoria “campo da natureza” destaca que estas áreas não foram plantadas pelos humanos, mas cresceram por obra da natureza. Estes campos da natureza são considerados regiões extremamente quentes e distantes dos cursos de água, inadequadas à construção de casas, bem como à criação de animais. Quando é o caso, a preferência é formar as casas na zona de transição entre os campos e as matas de terra firme ou igapó. As paisagens genericamente associadas à categoria “mata”, são marcadas pelo corte entre estas e as “capoeiras”. A “mata” abrange apenas os ambientes florísticos gerados pela própria natureza, sem envolver os trabalhos humanos, ao passo em que as “capoeiras” derivam dos ciclos de abandono e reabertura de roçados. Estas são comumente distribuídas em categorias cíclicas como capoeirinhas, capoeiras e capoeirões. No baixo Arapiuns e adjacências, os sucessivos ciclos de abandono e abertura de novos roçados levam a que as áreas florestais conformem grandes mosaicos de capoeiras e roçados, entremeados por pequenas ilhas de “matas bravas”. Mesmo áreas que alguns interpretam como sendo “matas bravas” são, para outros, capoeirões há muito envelhecidos, incorporados a este domínio. Além de roçados e capoeiras, as terras firmes são também entremeadas por diversas “estradas” de espécies plantadas, como as seringueiras (*Hevea brasiliensis*). A diferença entre os matos e as plantas se

¹⁰² O tema está para ser melhor explorado. Para mais sobre o tema na região, ver, CLEMENT, MCCANN *et. al.*, 2009; RAFFLES, 2002.

expressa com o uso de adjetivos como “feio”, “bravo” ou “bruto das matas” por oposição ao “bonito”, o “manso” e o “curado das plantas”. Via de regra, as matas bravas são associadas às regiões extremas das terras altas, que se encontram pelo alto curso do rio Arapiuns. “É para lá no Marózão”, para estas zonas menos plantadas ou cultivadas, que existem “bichos feios” que se afastaram e raramente são encontrados pelo baixo rio Arapiuns.

Como se nota, os Arapium (e outras populações da região) concebem as paisagens que conformam seus espaços habitacionais tendo por referência um corte fundamental entre os ambientes “bravos” e os “mansos”. O mundo das plantas e cultivares forma um espaço temporariamente subtraído dos domínios perigosos, dominados por entes outros, que conformam o mundo circundante. Como propõe Phillipe Descola (1986:170) para os Achuar da Amazônia equatoriana, o mundo plantado pelas mãos do homem estabelece como que um modelo reduzido deste ambiente externo, no interior do qual os humanos ocupam a posição de donos. Os espaços abertos pelo cultivo não deixam de ser o resultado de uma forma de predação exercida sobre a floresta, fundamental para se delimitar o ambiente em relação ao sistema de relações entre os humanos. Há, neste sentido, um extremo cuidado para se adentrar e circular por entre os ambientes onde os encantados ocupam a posição de “mães ou donos”. Para formar um sítio habitacional, é importante também obter sua permissão, pois que embora donos do sítio, as pessoas são na prática e em teoria inquilinos dos encantados que controlam a paragem em questão. No interior do sítio, por sua vez, é fundamental que o espaço seja construído “abaixo de Deus”, ou, que conte com a proteção desta entidade englobante e seus parceiros, os santos e os anjos da guarda¹⁰³.

No baixo rio Arapiuns, as pessoas comumente estabelecem uma estreita contiguidade de sentidos entre as linhas de circulação do vento, os eixos cardinais (norte-sul; leste-oeste) e os eixos dos grandes rios (Amazonas, Arapiuns, Tapajós) que

¹⁰³ A distinção entre o espaço dos humanos e de outras categorias de bichos como o espaço de Deus e dos santos, em oposição aos domínios dos encantados tem sido destacado em diversas etnográficas produzidas ao longo da “área cultural cabocla” do vale do rio Amazonas e adjacências; i.e. Heraldo MAUÉS (1995) na costa oceânica do Salgado e Carlos SAUTCHUK (2007) no estuário do rio Amazonas.

compõem a zona de confluência¹⁰⁴. A correlação entre estes códigos é interessante uma vez que permite-nos acessar as armações simbólicas que envolvem e orientam os percursos espaciais ao longo dos sítios habitacionais e seus entornos. Esta armação, que toma por referência os sentidos dos ventos, remete-nos àquilo que Peter Gow (ie. 1991, 2003) chamou de “armação simbólica da economia regional” (abordada também no CAP. 3).

A cidade de Santarém e as outras “mais para baixo e por aí afora” encontram-se à jusante do rio Arapiuns. Ao descreverem seus percursos entre o alto e o baixo comumente dizem que vão “baixar para a cidade” ou “subir para o Arapiuns”. O “vir de baixo” permite denotar a entrada de gentes chegadas de fora, comumente associadas à posição do branco, do cristão, detentor do dinheiro. O “vir de cima”, por sua vez, marca a saída em direção a estes espaços a partir das zonas afastadas, que

¹⁰⁴ O “vento de cima” (oeste => leste) parte do alto curso do Arapiuns em direção à foz (montante => jusante :: poente => nascente). O “vento de baixo” (leste => oeste) faz seu percurso na direção contrária, partindo zona da confluência com o rio Tapajós para subir na direção (jusante => montante :: nascente => poente). O “vento varjeiro” (norte => sul) parte da várzea do rio Amazonas, ou dos espaços do Lago Grande do Curuaí (várzea do Amazonas => beiradas do rio Arapiuns). O “vento terral” (sul => norte) parte dos centros de mata situados entre a calha sul do rio Tapajós e atravessa o Arapiuns na direção do Amazonas (Centro de mata => Arapiuns => Amazonas). As variações repentinas na intensidade e direção dos ventos, constituem um idioma privilegiado para captar sutilezas de mensagens não textuais enviadas pelos seres invisíveis que são donos, cultivam e controlam as paragens onde habitam. O tema será retomado adiante neste capítulo. Para mais sobre as noções de mãe e dono, veja o CAP. 7.

remetem à posição de sujeito do “bravo”, que por sua vez remete à categoria dos “índios”.

O “vir da várzea” remete à transição entre dois ambientes hidrográficos diferentes, comumente associados a diferentes tipos de gente. Por um lado, “a gente do Lago Grande” ou da “várzea” e por outro a “gente do Arapiuns”. A “várzea” – lugar prototípico das vilas e das fazendas – parece operar, em seus esquemas simbólicos, como uma versão fraca ou um complemento da ida para a cidade, associada ao baixar. A oposição entre o Arapiuns e o Lago Grande é reforçada também pela diferença em fartura de suas águas e solos, sendo o primeiro descrito como um pobre e o segundo rico. Ao plano produtivo, o Arapiuns é comumente associado ao espaço dos produtores de farinha, ou dos trabalhadores da terra, ao passo que o Lago Grande figura como o espaço típico dos pescadores, ou dos trabalhadores da água. Comumente os moradores das vilas e fazendas do Lago Grande consideram o rio Arapiuns como uma zona de “centro” ou “colônia” de seus próprios sítios habitacionais. Além disso, os “filhos do Arapiuns” são comumente descritos pejorativamente como pessoas mais “desentendidas” e “pobres”. Esta posição simbólica de fundos e inferioridade torna-se explícita se considerarmos que a própria gleba pelo INCRA nos anos 1980 na península entre o Arapiuns e o Lago Grande leva o nome deste último, como se o primeiro fosse mera extensão de seus domínios (mais sobre o tema nos CAPS. 1, 2 e 3). Os “filhos do Arapiuns”, por seu turno, embora reconheçam as diferenças em escala demográfica e as relações assimétricas de poder entre as vilas do Lago Grande e suas comunidades e aldeias, tendem a recusar os estereótipos que lhes são atribuídos.

Um ponto interessante a se notar é que na península entre o Lago Grande e o Arapiuns, à altura da TI Cobra Grande/PAE Lago Grande, a distância entre as margens destes grandes rios oscila em algo em torno de dez quilômetros de distância, permitindo que as pessoas transitem facilmente a pé entre uma zona e outra em seus percursos diários. Estas distâncias terrestres se assemelha às distâncias aquáticas àquelas a serem percorridas por água para acessar a margem oposta do rio Arapiuns.

Tendo em vista a periculosidade do percurso aquático, é bem comum que as moradores da margem esquerda mantenham relações de troca mais intensas e frequentes com os moradores do Lago Grande do que com aqueles que habitam margem direita. A maior proximidade entre o Lago Grande e a margem esquerda parece levar a que os contrastes simbólicos entre ambas as regiões se acentuem ainda mais. Em muitos casos o contraste se reduz a afirmações jocosas de parte a parte entre pessoas ligadas entre si não apenas por redes de trocas comerciais e festivas, mas também, e sobretudo, por nexos de consanguinidade e afinidade que atravessam estas circunscrições espaciais.

As relações de contraste e complementaridade entre as duas zonas parecem ter se tornado ainda mais complexas nas últimas décadas com a abertura da Translago (PA-257), estrada vicinal não asfaltada que liga os municípios de Juruti e Santarém e que corta ao meio as zonas do Arapiuns e do Lago Grande. “De primeiro”, como descrito (CAP. 1 e 2), estas zonas de centro eram cortadas por pequenas trilhas que operavam, em situações contingentes, como áreas de refúgio para os moradores. Esta associação torna-se explícita em certos topônimos como a “ilha do Dinheiro”, lugar onde a santa de Vila Socorro teria sido escondida durante a cabanagem ou o nome da comunidade do Araci, formada por uma “bela índia” homônima que se teria se escondido nas zonas de centro, também durante estes conflitos (CAP. 2). Com a abertura da estrada, estas zonas que eram de refúgio, pouco conhecidas pelas “pessoas de fora”, passaram a operar como os espaços privilegiados para a entrada e a instalação de novos moradores, tornando ainda mais complexas as relações de troca que envolvem os diferentes segmentos residenciais que habitam estas comunidades, vilas e aldeias. Ao longo das últimas décadas estes circuitos tem se tornado cada vez mais integrados devido à proliferação de pequenas embarcações motorizadas, bicicletas e motos.

Na região de Vila Franca e Anã (margem direita do baixo Arapiuns) as distâncias entre o Arapiuns e o Tapajós são tão curtas como aquelas entre o Arapiuns e o Lago Grande na margem oposta. O contraste, contudo, não parece ser tão

sombolicamente marcados como o primeiro. Além de ambos pertencerem a um “mesmo beiradão”, a margem esquerda mais remete aos centros de mata do que à imagem das cidades, o que se torna evidente pela categoria eólica de “terral”. A própria Vila Franca, fundada como missão na primeira metade do século XVIII, mais se assemelha às comunidades que se encontram “para cima”, do que as cidades “para baixo”. Ali também não foram construídas estradas vicinais como a Translago, que converteram as zonas de centro de mata em lugares de circulação e entrada de novos tipos de gente. Neste sentido, assim como a zona do Lago Grande parece operar simbolicamente como uma versão fraca ou como extensão da cidade de Santarém (“rio abaixo”) a zona “terral” do baixo Arapiuns parece ser como que uma versão fraca ou complementar em relação ao que “vem de cima”, que corresponde ao típico “filho do Arapiuns”.

Há, poranto, uma estreita homologia entre o contraste macro-regional da zona de confluência e aqueles que estabelecem entre as zonas de “centro de mata” e de “beira de rio”. O centro de mata está para a beira do rio assim como o alto Arapiuns está para o baixo. Em igual medida, o Arapiuns está para o centro, assim como o Lago Grande e o Tapajós estão para a beira. Meus interlocutores reiteradamente enfatizavam o contraste temporal (diferença entre o passado e o presente) entre a maneira como viviam antigamente entre o centro e a beira, o alto e o baixo, o dentro e o fora e a maneira como fazem atualmente (muito embora o modelo continue operante). Durante as cheias, a tendência era manter-se em dormida nas áreas de centro (em meio aos roçados e igapós) e baixar para a beira durante as circulações cotidianas de extrativismo, plantio, caça e pesca. Subir aos centros de mata no interno é um movimento complementar à subida para o alto curso do rio, para ali aproveitar a fartura de terras e lagos de igapó. As cheias são tempos de dispersão e reclusão nas casas, associados à escassez de recursos, quando muitas vezes o alimento se resumia (ou se resume) ao “xibé”, típica mistura de farinha com água, às vezes temperada caldo de peixe cozido, tucupi e pimenta. Durante as secas, por sua vez, a tendência era descer para “parar” na beira e no baixo rio, para aproveitar a fartura de peixes nos

lagos e nas pontas que se projetam ao peral do rio. Em geral, construíam aglomerados de tapiris pelas praias, onde faziam festas como as “piracaias” e as “celebrações de santos”, regadas a caxará e tarubá, com fartura de peixes assados no moquém. Este tempo marcado pela complementaridade sazonal e cotidiana entre o baixo e o alto, a beira e o centro contrasta com o tempo em que, como muitos dizem de modo corriqueiro, os “padres entraram chamando para morar à beira e no baixo rio para formar comunidades”, construídas inicialmente em torno de um barracão multiuso e estimulando a formação de casas mais duradouras feitas em alvenaria.

Chamo a atenção aqui para os usos e sentidos atribuídos à categoria “paragem” altamente significativas para compreendermos os modos como definem a oposição entre permanência e circulação territorial. A “paragem” é o espaço no qual um vivente qualquer, seja um encantado, um humano, um bicho de caça ou um peixe, se detém para formar uma morada. Em suas interlocuções corriqueiras, as pessoas geralmente não dizem que moram, mas que param em tal ou qual lugar. As enunciações sobre a paragem que serve de morada são sempre acompanhadas da informação complementares sobre o lugar de onde a pessoa é “filha” (nascimento). A centralidade da categoria “paragem” se tornou evidente logo nas primeiras conversas e levantamentos pelas casas em 2008. Ao perguntar-lhes algo como “você sempre morou aqui?”, as respostas sempre tendiam a marcar não a morada mas a parada: “sou filho daqui e desde que me entendi por gente estou parando por aqui”; ou, “sou filha do alto Arapiuns, mas estou parando por aqui com a família do meu marido”. Para além da paragem atual e o lugar de nascimento, os relatos se abrem de imediato à descrição da sequência de paragens percorridas ao longo da vida ou periodicamente: “sou filho de São Pedro, paro cá no Lago da Praia, mas paro pra lá, e tenho e tenho filhos que param em Santarém. Vivo daqui para ali, de cá para lá”. O uso corriqueiro da categoria “paragem” chama a atenção para a maneira como conceituam, em língua portuguesa, os temas da fixação (sedentarização) e circulação (nomadismo) territorial. Ao enfatizarem a paragem e não a morada os povos do Arapium parecem querer chamar a atenção de seu interlocutor para o pressuposto de que a vida se constrói em

movimento. É como se atualizassem a cada interlocução a ideia de que a tendência à circulação (nomadismo) engloba e antecede a tendência à fixação (sedentarização)¹⁰⁵.

4.2. PERIODICIDADE, “FORÇA” E “MATEMÁTICA DA NATUREZA”

Na leitura etnográfica proposta por Mark Harris entre os Paruaros, o contraste entre os “camponeses tradicionais” (com os quais trabalhou) e os “indígenas tribais”, refluídos para as zonas de cabeceiras dos grandes rios, se expressaria também em uma diferença elementar nos modos de calcular a progressão das estações ao longo do ano. “À diferença de muitos indígenas amazônicos das vizinhanças”, descritos em estudos que abordam as relações entre sazonalidade e as constelações (i.e. *Mitológicas 3*, LÉVI-STRAUSS ([1968] 2006), “os Paruaros não distinguem as estações com base na ausência ou presença das Pleiades no céu” (*id.*, 1998: 75). “Em vez disso”, complementa, “tomam por referência principal a altura das águas” (*id.*), delineando um panorama de quatro estações, comumente chamadas de “tempos”, que tomam por referência a presença ou ausência de chuvas (*baixa da água, vazante* ou *seca, subida da água, enchente* ou *cheia*). Entre eles, o cálculo dos “tempos” sazonais, a partir das variações das águas, é complementado por diversos outros marcadores que aludem aos movimentos e aparições de diversas espécies de peixes, pássaros, animais e plantas. Neste regime de marcação da periodicidade, é a oposição entre a seca e a cheia que dá vazão a uma série de oposições complementares, construídas em torno do contraste entre o forte e o fraco.

Seca : Chuva ::

¹⁰⁵ Explico-me a partir da diferença, do verbo “parar” e suas derivações entre eles e os paulistas (local de minha origem e habitação). Não utilizamos o substantivo “paragem” para denotar o lugar de habitação de uma pessoa, mas sim o termo “moradia” ou “morada”. Entre os paulistas, o verbo “parar” é utilizado para caracterizar períodos curtos e episódicos - “estou parado no trânsito”, “vou parar em Santos por uns dias”. É como se o uso paulista (para o qual chamo a atenção) partisse, de antemão, do pressuposto de que a pessoa se mantém fixa em um lugar, para então circular de maneira episódica ao longo do dia ou por determinado período de tempo. Esta diferença de ênfase leva a supor que neste caso, a sedentarização engloba e antecede o nomadismo. Manter-se “de lugar em lugar” pode levar a valorações negativas. O vaga mundar dá origem ao conceito de vagabundagem. Na história das relações com a colônia e império, o “vaga mundar” era, com frequência, uma tipificação de crime.

Vazante : Cheia ::

Verão : Inverno ::

Fartura : Fome ::

Bonito : Feio ::

Festa : Reclusão ::

Praia : Casa ::

Beira do rio : Centro de mata.

Alto rio : Baixo rio

A centralidade da categoria “força” entre os Paruaros, bem como a lógica de contrastes delineada pelo autor, ressoa em grande medida às minhas observações etnográfica entre os povos do baixo rio Arapiuns. Contudo, entre estes últimos observa-se que as Plêiades ocupam uma importância complementar na marcação das variações sazonais, assim como os “tempos de força da lua” ocupam uma posição de destaque. O objetivo aqui é tentar aprofundar aspectos que nos permitam construir um melhor entendimento etnográfico acerca deste caso, para daí vislumbrar hipóteses acerca da possibilidade de que as lógicas que elas desvelam possam ser descritas como variantes da matriz transformacional ameríndia, colocada à parte na seminal proposta por Mark Harris (1998, 2000) construída entre os “campesineses tradicionais” do vale do rio Amazonas.

Para desdobrar os argumentos que seguem acerca dos modos como os Arapium (e outros povos que habitam o rio Arapiuns e adjacências) calculam as variações periódicas (cotidiana, mensal, anual) é preciso pontuar, de saída, um certo limite (ou opção) no trabalho de Harris, que aqui tomamos por referência ao debate. Embora forneça notáveis contribuições, o autor acaba por tomar como sinônimos os conceitos de periodicidade e sazonalidade, embora este último corresponda apenas a uma dimensão do primeiro, isto é, às variações anuais entre as estações de estiagem e chuva:

pode-se dizer que a periodicidade das atividades que fazem a vida social é intrínseca e constitutiva da sazonalidade, ao invés ser sua mera expressão. O conteúdo das atividades pode variar de um ano a outro, ou de uma época histórica a outra, mas continua a ser periodicidade incorporada produzida na relação das pessoas com seus ambientes¹⁰⁶ (HARRIS, 1998: 66, t.m.).

Note-se que, ao acoplar os conceitos de periodicidade e sazonalidade, o autor acaba por chamar a atenção apenas a passagem entre os anos e os ciclos longos que envolvem as épocas históricas, sem mencionar os ciclos mais curtos, como aqueles que ocorrem ao longo dos meses e dias. Com efeito, a importância de se considerar em profundidade as conjunções e disjunções entre os diferentes códigos da periodicidade anual, mensal e diário foi extensamente desdobrada por Lévi-Strauss em “O Seco e o Húmido”, segunda parte do segundo tomo das *Mitológicas*, sobretudo na análise de algumas das variantes da “História da moça louca por mel, de seu vil sedutor e de seu tímido esposo” (2004 [1967]: 97-141) entre os povos indígenas que habitam o Chaco e os Cerrados do Brasil Central.

Imagem 1. Periodicidade sazonal, mensal e cotidiana (Fonte: LÉVI-STRAUSS, 2004 [1967]:107).

Na sequência, esboço uma leitura acerca dos entendimentos nativos sobre a periodicidade, que envolvem o entrelaçamento entre estes e outros códigos que nos

¹⁰⁶ Cf. passagem original: “The periodicity of the activities that make up social life can therefore be said to be intrinsic and to constitute seasonality rather than being merely expressive of it. The actual content of these activities may vary from year to year, or from one historical epoch to another, but it is nevertheless an embodied periodicity, produced in the attendance of people to their environment” (HARRIS, 1998: 66).

permitam revelar aspectos fundamentais dos modos como pensam e descrevem as conjunções e disjunções internas entre as águas, as luas, os ventos e as estrelas. Como delineado por Harris (1998, 2000), as teses arapium em torno das conexões entre estes códigos, desvelam algo que eles chamam de “teoria das forças” ou de “matemática da natureza”, que conduzem os movimentos periódicos da vida, que nos permitem proceder uma passagem pormenorizada e metódica aos códigos sociológicos (LÉVI-STRAUSS, 2004 [1967]: 248).

Entre os Arapium e outros povos da região, as fases dos ciclos periódicos (diário, mensal e anual) são comumente chamadas de “dobras” (do dia, do mês e do ano). Como no caso dos Paruaros, o cálculo das “dobras” toma por referência primária os “repiques das águas” (do dia, do mês e do ano), definidos pela alternância entre os extremos da cheia e a vazante, intermediadas por dois períodos de “quebra d’água” (cheia e vazante), que conduzem a passagem entre os dois extremos. As “quebras d’água” e os extremos da cheia/vazante não diferem em qualidade, variando apenas em intensidade, marcada pela oposição entre o forte e o fraco. Para calcular as “dobras” entre um período e outro, os povos do Arapiuns observam a “regulagem” entre os “repiques das águas” e outros fenômenos correlatos que se passam com os ventos, as luas, as estrelas, as espécies animais e vegetais e os humanos. Conforme descrito por diversos interlocutores, os “repiques dos ventos” (anual, mensal e cotidiano) se passam à mesma maneira das águas. A “vazante” remete a tempos de ventos fracos que chegam “de baixo [Arapiuns] e varzeiro [Amazonas]” (leste e norte), facilitando a navegação, enquanto a “cheia” envolve ventos fortes que chegam “do alto [Arapiuns] e do terral [Tapajós]” (oeste e sul), tornando perigosa a circulação aquática. Os “repiques das águas e ventos regulam” também com as variações nas “forças da lua”, permitindo assim a passagem entre os códigos sazonal, mensal e cotidiano. No Arapiuns, as pessoas destacam quatro fases plenas (cheia, minguante, nova e crescente) alternadas por quatro “quartos” que as antecedem. O extremo da “força da lua” é associado à “dobra” entre o quarto crescente e a lua cheia, ao passo em que o extremo do “fraco” se passa entre as luas minguante e nova.

lua” (parte côncava) durante a fase do crescente¹⁰⁷. Conforme descrevem, ao longo de seu giro anual, a boca da lua faz sua inclinação “para cima, para baixo, para frente ou para trás”. A “dobra” da “força da lua” do “repique para a vazante”, que abre o verão, corresponde ao momento quando a “boca da lua crena ou faz para a frente”. Na “força” de Agosto/Setembro, auge do verão forte, a “boca faz para cima”. Entre o verão e o inverno (Novembro/Dezembro) “faz para trás”, enquanto no seu auge (Janeiro/Feveiro) “faz para baixo”.

Meses	04	05	06	07	08	09	10	11	12	01	02	03	
Estações		Verão			Forte				Inverno		Forte		
Repiques das águas		Quebra d'água Vazante			Seca				Quebra d'água Cheia		Chuva		
Dobras dos Ventos		De baixo (do Arapiuns) Varjeiro (do Amazonas)							De cima (do Arapiuns) Terral (do Tapajós)				
Sete estrelas		Aparição							Desaparição				
Boca da lua (quarto crescente)		Para frente			Para baixo				Para trás		Para cima		
													Dobras do ano

Imagem 3. Periodicidade mensal no Arapiuns: forças e regulagens

Nota-se, portanto, que são os momentos de conjunção entre os movimentos fluviais, pluviais, eólicos, estelares e lunares permitem o cálculo das passagens entre os códigos anual, mensal e cotidiano. Tal como os anos e meses, os ciclos diários são marcados por alternâncias entre tempos fortes e fracos. Neste caso, a “regulagem” é calculada, fundamentalmente, a partir das conjunções entre os “repiques das águas” (repontos de cheia e vazante) e as “dobras do sol e da lua”. Conforme as descrições, em todos os meses, no auge da “força”, a lua aparece no horizonte em posição simetricamente oposta ao sol poente (leste-oeste) precisamente às seis horas da tarde, do cálculo do relógio. No intervalo seguinte, se tudo se passa como previsto na

¹⁰⁷ Em linguagem astronômica, estes giros da boca da lua crescente correspondem a mudanças de perspectiva decorrentes dos ciclos de translação da lua ao redor da terra.

calibragem, a lua deve sair cerca de quarenta e cinco minutos mais tarde (às seis e quarenta e cinco da tarde) e um pouco mais acima no céu (e assim sucessivamente), até retornar à posição do início do ciclo mensal.

O ciclo cotidiano envolve as passagens entre quatro períodos “fortes” (meio-dia, meia-noite, nascente, poente) alternados por quatro períodos “fracos”. A “força” das seis da tarde (vazante com ventos fracos de baixo [Arapiums] e varzeiro [Amazonas]) é sucedida pelo “tempo fraco” das nove da noite, associados a movimentos reversos (cheia com ventos fortes do alto [Arapiums] e do terral [Tapajós]). Este, por sua vez, é sucedido, após cerca de três horas pela “força da meia noite”, quando a lua cheia atinge o zênite e as águas e ventos tornam a “dobrar”. Daí então, a sequência segue a mesma lógica ao longo de intervalos de cerca de três horas que correspondem às dobras das 6, 9, 12 e 15 horas.

Horário	01	02	03	04	05	06	07	08	09	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24																		
Sol/ Lua
Repiques das águas	Seca Vazante		Chuva Cheia		Seca Vazante		Chuva Cheia		Seca Vazante		Chuva Cheia		Seca Vazante		Chuva Cheia		Seca Vazante		Chuva Cheia		Seca Vazante		Chuva Cheia

																								Dobras do dia																		

Imagem 4. Periodicidade cotidiana no Arapiuns: forças e regulagens

Como se observa, a periodicidade anual, mensal e diária é pensada, descrita e vivida tendo por referência as variações em intensidade de “força” (oposição forte/fraco) que ocorrem ao longo dos momentos de conjunção e disjunção entre os códigos hidrológico, astronômico e eólico. Neste âmbito, não é claro a mim se estes entes – os ventos, as águas, as luas e as estrelas – constituem forças inanimadas que operam o movimento dos entes vivos, ou se a “força” é a própria manifestação de algo como um princípio vital, ativado na singularidade das relações entre os vivos ao longo das variações de força. Um elemento importante sobre este ponto é o uso corriqueiro de expressões como “mau olhado” ou “flechada” de sol, vento ou chuva,

para denotar patologias ou mortes geradas pela força destes entes, apontando para a existência de um princípio de vida consciência regendo seus movimentos. As micro e macro variações cíclicas ou mudanças repentinas e não esperadas são pensadas como atos de vingança, seja do ente abstrato, o deus criador que pertence aos céus, seja das diversas categorias encantados (mães, donos e suas gentes) que habitam o encanto ou a cidade encantada situada abaixo do patamar habitado por “gente como a gente”. Aqui parece estar em questão a habilidade ou força que um vivente (do céu ou do fundo) dispõe para alterar, intencionalmente, o fluxo das conjunções e disjunções, conforme calculado permanentemente ao longo do cotidiano.

A própria cinética do cosmos que é coalescente às variações em força que “envolvem e mexem” com todas as categoria ou tipos de seres viventes, que pertencem à terra, o céu, o fundo (ou o inferno). Os tempos de força são momentos privilegiados para que todas as categorias de viventes saiam de seus tempos de reclusão: os encantados baixam em terra aos montes para fazer suas festas; os sacacas vão ao fundo às festas que ocorrem por lá deixando seus corpos para que estes “tomem de conta”; os bichos de terra, água e ar saem aos montes, também em festa, acompanhando seus donos/mães (que pertencem ao fundo).

Para precisar as regulagens e variações repentinas e discretas, destacam a importância de se observar os tempos e sinais específicos fornecidos não só pelas águas, ventos e astros, como também pelas diversas categorias de “bichos de ar, terra e água”. “A urutauí” [‘marca de curuja da várzea’] só canta no luar durante o verão”. Logo, enquanto tem canto da urutai é porque tem força e, portanto, festa e fartura. Os bandos de periquitos debandam no inverno e se juntam nas fruteiras durante o verão, assim como o fazem os pequenos patos de igapó (pon pon) ou as inhambus-sururinas. O mesmo se passa com os animais de caça e os peixes, “todas as caças e peixes se movimentam pela força da lua”. Algumas entre estas espécies, que se movimentam acompanhando as variações sazonais das águas são chamadas por categorias como “bichos de maré” ou de “arribação e baixada”. O termo envolve, por excelência, peixes que fazem a piracema, como os jaraquis e as jutuaranas, que sobem com

“força” entre junho/setembro e descem na mesma proporção em meados de maio/junho, sempre acompanhados pelos botos rosa e tucuxi. Além disso, abarca diversas espécies de “bichos de caça” e aves, como as arirambas, os talha-mares, que os acompanham em seus movimentos entre o alto e o baixo curso do rio (e suas ramificações externas). Os movimentos e festas feitos por bichos do fundo, da terra, da água e do ar viabilizam o sucesso nas atividades de predação (caça e pesca), que proporcionam fartura aos humanos (“gente como a gente”), que podem assim aquecer os circuitos intercomunitários de festas pelas praias (piracaias) e barracões (festas de santo, torneios de futebol).

Um cristão, vivente abaixo de deus é, a um só tempo, “dono” de um sítio habitacional repleto de construções e plantas cultivadas e “inquilino do donos ou mães da paragem, que pertencem ao fundo”. A exigência prototípica de respeito e permissão para circular para além do sítio habitacional remete à necessidade de respeitar os “donos” e com eles estabelecer acordos para que possam lhes “dar passagem” para caçar, pescar, circular e fazer festa em seus domínios. A “abertura das forças” remete também à evitação da circulação para além da casa, sobretudo àqueles que se encontram com o corpo aberto, como é o caso típico das crianças, as mulheres menstruadas/gravidas e enfermos (CAP. 7).

Como delineado no CAP. 3, um sítio habitacional pode ser entendido como um “universo topograficamente não centralizado e parametrizado senão por uma perspectiva egocentrada, que projeta ao campo externo um sistema simbólico de coordenadas explícitas e implícitas” (DESCOLA, 1986: 156, t.m.). Na sequência, apresento um diagrama cíclico que representa as “dobras” entre os “tempos forte e fraco” ao longo dos dias, meses e anos. Esta representação destes movimentos auxilia-nos a evidenciar as correlações e passagens entre os idiomas temporal e espacial, parametrizados por uma perspectiva egocentrada. Vejamos:

No centro do diagrama, o ponto (0) representa a pessoa (ente dotado de perspectiva) que habita uma “paragem”. O interior (a) do círculo (x) abrange as áreas nas quais esta pessoa exerce a posição de dono (a casa, o segmento residencial e a comunidade). Em um primeiro registro, a linha (y) representa a linha d’água e delineia a fronteira móvel entre a terra (a, b) e a água (c). Como destacado, a variação das águas é bastante marcada na passagem entre os extremos do verão e do inverno (embora sempre acompanhadas de variações mais discretas ao longo dos meses e dias). No seca, a vazante afasta a linha da água das comunidades, formando praias e pontas que se projetam ao “peral do rio”, que facilitam a pesca e o trânsito aquático e que aproximam as pessoas da “beira”. Nas cheias, as praias e pontas “vão para o fundo” e a linha da água se aproxima da “beira” dos sítios habitacionais, impulsionando as pessoas a se deslocarem aos “centros de mata”, às margens dos lagos de igapó (sazonais). No eixo espacial vertical, o “peral do rio” se abre à

fronteira externa (z) que leva ao “fundo” (d), onde os “encantados”, marcados pela ambivalência entre o “feio e o bonito”, formam suas “cidades”. No eixo horizontal, por sua vez, o “peral” conduz à fronteira externa (z) que leva às “cidades”, como “Santarém e afora”, que remetem à posição de sujeito do branco e do estrangeiro, também marcados pela ambivalência o “feio e o bonito”.

Por outro viés, se considerarmos os campos (a, b, c) do diagrama como circunscrições internas aos espaços terrestres, a linha (y) permite-nos delinear os cortes e intermediações entre (a) os sítios residenciais, (b) as paisagens plantadas e cultivadas pelas mãos do homem, e (c) as matas bravas, povoadas por de bichos caça, figuras de donos como a/o curupira e os “bichos feios/canibais” engerados de gente, como o jurupari (CAP. 7). No eixo espacial vertical, a fronteira externa (d) remete ao “inferno”, dominado pela posição de sujeito do inimigo (o satanás, o feiticeiro ou o assassino). No eixo horizontal, por sua vez, a fronteira externa (d) se encontra na posição de sujeito dos “índios bravos”, que “comem cru e falam feio e não se misturam”.

Se as cidades (ao fundo e abaixo do rio) constituem as fronteiras externas (z) que se projetam para além do “peral do rio”; e o “inferno” a fronteira externa que se projeta para os recônditos das “matas bravas”; o “céu”, domínio de deus e dos santos, paira acima e entre estes domínios (“os verdadeiros humanos vivem em terra abaixo de deus”). De uma perspectiva habitacional egocentrada, é em meio a estas forças, paisagens e domínios que os humanos constroem suas casas e suas linhas de trânsito (picadas, ramais e estradas).

4.2.2. Sobre o contraste entre os tempos de força e os tempos do governante

Como mencionado, o cálculo da periodicidade por referência às conjunções e disjunções (“regulagens”) entre os códigos aquático, lunar, eólico e estelar é comumente descrito como a “matemática da natureza”. Esta opera em contraste com o calendário anual, mensal e diário (de fundo gregoriano), grafado em papel ou em

relógios, que chegam “de baixo” (em referência à cidade e à jusante do rio) e “de muito longe” (lugares distantes onde habitam os “brancos de verdade”, que criam e vendem estes dispositivos). Os calendários anuais e mensais chegam com sequências de estações – primavera, verão, outono e inverno do sul brasileiro – que “se regulam” pelo se passa “para fora” e não pelo “Arapiuns adentro”. De modo corriqueiro, os Arapium entre outros que habitam as margens do Arapiuns se referem aos calendários e relógios como “o tempo do governante”. A expressão remete (não sem perder a jocosidade) à ideia de que ele o tal governante do momento ocupa a posição de “dono do tempo do relógio e do calendário”, uma vez que pode controlar suas micro variações, assim como as mães (encante) e deus (céu) são capazes de fazer em relação à “matemática da natureza”.

A posição de “dono do relógio e do calendário” ocupada pelo “governante” se evidencia em temas políticos imediatos e corriqueiros, tal como o poder que o governante tem de alterar o “tempo do relógio” decretando, por exemplo, a vigência temporária do “horário de verão”. O tema se nutre da própria posição geográfica do rio Arapiuns, tal como também estabelecida pelo “governante”. Os cortes de meridianos estabelecidos pela convenção de Greenwich inscrevem o município de Santarém na zona de transição entre os fusos horários que regulam à montante (Amazonas e Arapiuns) com o horário do estado do Amazonas e sua capital Manaus (onde muitos “filhos do Arapiuns” moram ou circulam com frequência); ao passo em que à jusante o “tempo de relógio” regula com o estado do Pará e sua capital Belém, que, por sua vez, regula com cidades “por ai afora”, como São Paulo, Rio de Janeiro, ou Brasília (associadas à categoria dos brancos de verdade). Para eles, o “tempo de relógio” da região do município de Santarém se regula mais com Manaus e o Amazonas do que com Belém e o Pará, de modo que o “tempo de Manaus” conjuga com o “tempo no Arapiuns”, vivido pelo “caboclo” ou o “índio civilizado”.

Importante mencionar aqui, sem maiores desdobramentos, que a capacidade de modificar o “tempo e as forças” por parte do “governante” remete às armações

simbólicas nas quais e pelas quais os Arapium (e outros povos da região) dão sentido às mudanças ambientais e climáticas que atribuem à ação conjunta dos “brancos”.

4.2.3. O respeito às forças e ao calendário cristão

Nos itens anteriores, observamos o contraste entre os “tempos de força” e a “tempos do governante”, bem como a necessidade de que as pessoas redobrem suas atitudes de respeito e resguardo aos encantados nos tempos de força. Pouco destaquei, contudo, a necessidade do respeito a deus e os céus. Na comunidade de Anã, um senhor narrou-me a “história de um caçador que gostava de caçar todo dia” em que destaca a importância de que as pessoas respeitem os “dias santos”¹⁰⁸. Este relato pode nos auxiliar a esboçar passagens e homologias também nesta direção.

Tem uma história de um caçador. Ele gostava de caçar todo dia de domingo, como era costume dele caçar todo dia. Antes desse acontecimento, ele matou dois porcos. Repartiu com os vizinhos, mas sobrava muita comida. No dia de domingo, disse “mas mulher vou dar uma caçada hoje”. Ela disse, “olhe, não vai, ainda tem comida pra hoje, tem pra amanhã. “Ah mas eu vou aqui na capoeira matar umas cotias”. A mulher disse, bem tu quer ir vai, mas não é da minha vontade. Ele caçava de cachorro. Logo lá perto o cachorro não achou nem a cotia, achou o veado. Esse veado correu para mata. Os cachorros pegaram e mataram. Daí ele resolver só levar só a carne desse veado e começou a descurar o bicho. Daí ele ouviu um barulhão. Era um bicho, muito feio e grande. Nem os cachorros não latiam do lado desse bicho. Esse bicho chegou lá com ele e perguntou: “o que tá fazendo?”. Ele disse: “descurando esse viado”. E o bicho: “descura o veado, e estando descurado você dá pros cachorros, os cachorros comem o veado, você come os cachorros e eu lhe como”. Ele foi descurando devagar. Não demorou outro barulho maior, mais feio, muito grande. Chegou lá disse: “o que esse aí disse pra você”; “ele disse pra mim que é pra eu descurar o veado, dar pros cachorros que os cachorros comem o veado, eu como os cachorros e ele me come”; “muito bem, é assim mesmo. Faça assim mesmo como ele está mandando. Você descura o veado, dá pros cachorros, você come os cachorros, ele lhe come e eu como ele. Quando disse isso esse bicho despençou embora pra mata. Quando acaba, esse último não era bicho, era o anjo da guarda dele que tava defendendo ele do bicho. Aquele bicho ia comer ele mesmo. O primeiro era bicho o segundo anjo da guarda. Ele se transformou pro outro correr. Era jurupari. Isso vem de muitos tempos essa história. Os antigos contavam, meu pai, meu avô, meu irmão. Muitas das vezes o domingo é

¹⁰⁸ O relato e a exposição dialogam e ganham maior sentido tendo por referência os temas abordados no CAPÍTULO 7. Optei por apresentá-lo aqui por conta das conexões internas ao debate sobre periodicidade aqui delineado.

um dia para ser respeitado, muitos respeitam e outros não. Mas é guardado. [H 3019 (±1945), comunidade do Anã, baixo Arapiuns, RESEX, 2011]

Como se lê, a história evoca as razões pelas quais o domingo “é um dia para ser respeitado e resguardado”. O ocorrido com o caçador se passou em uma ocasião quando mesmo tendo matado dois porcos no sábado, suficientes para garantir a fartura de sua casa e seus vizinhos (segmento residencial), decidiu, a contragosto da mulher, partir para o mato para caçar de cachorro. No mato, acabou por viver uma situação dramática. O caçador viu um veado (forma corporal típica da “mãe do mato e dos bichos de caça”) que correu. Os cachorros seguiram o bicho e conseguiram matá-lo. O caçador decidiu, então, limpar o animal na própria mata, levando para casa apenas as carnes. No momento do trabalho, apareceu um jurupari, bicho bravo da mata “engerado de tuxaua ou índio velho”, que gosta de se alimentar de humanos. O bicho conversou com o caçador e propôs um pacto que invertia a lógica da predação controlada pelo caçador. Ao invés de levar a caça para a mulher e os vizinhos, os cachorros comeriam a caça, o caçador comeria o cachorro e o jurupari comeria o caçador. Porém, a aparição de um bicho ainda modificou a situação com suas ameaças de que iria comer o jurupari, que, por fim, decidiu fugir. Este, contudo, era um “bicho”, mas um “anjo da guarda em capa bicho”, que conseguiu meter medo no jurupari, permitindo que o caçador fugisse. O relato parece relevar uma importante conjunção entre o respeito aos donos e suas criaturas (o veado), regulados pelas “forças”, e o respeito a cristo, deus e “sua gente”, que, em seus ordenamentos, prescrevem o respeito aos dias santos, como os domingos. O anjo da guarda, vindo dos céus, agiu como os donos ou mães dos domínios e suas criaturas, o que aponta para importantes conjunções simbólicas entre o céu e o fundo a serem ainda melhor exploradas.

4.3. NOTAS SOBRE CICLOS, TÉCNICAS E ARTEFATOS QUE ENVOLVEM A PRODUÇÃO DA VIDA MATERIAL

Na sequência, apresento notas breves sobre ciclos, técnicas e artefatos que envolvem a produção da vida material. Estes elementos, pouco aprofundados, tem por objetivo complementar, minimamente, o panorama etnográfico aqui apresentado sobre os povos indígenas/tradicionais que habitam o Arapiuns. Em linhas gerais, as informações que seguem permitem evidenciar conexões entre o “modo de produção caboclo” e aquele praticado por diversas populações indígenas que habitam a floresta tropical amazônica, chamando a atenção lateralmente para a importância de se romper com o grande divisor entre “indígenas tribais” e “camponeses tradicionais” da Amazônia. Não se trata de uma leitura pormenorizada sobre o fazer econômico entre estas populações, mas de um subsídio premilinar que permite ao leitor vislumbrar aspectos fundamentais de suas atividades de subsistência, com vistas a uma leitura abrangente sobre os espaços do político tal como movimentados por estas populações. Algumas elementos sobre disputas por recursos e áreas de produção, bem como sobre dinâmicas de transmissão da posse, serão retomados no CAPÍTULO 5, centrado em debates sobre parentesco e unidades sociológicas.

4.3.1. Plantas e cultivos

Os roçados de mandioca e outras espécies são preparados com técnicas de corte e queima (coivara) que envolvem sucessivos ciclos abertura, plantio, abandono e reabertura. As principal espécie cultivada nos roçados são as diversas variedades de mandiocas bravas e mansas, entremeadas, quando possível, a outros tubérculos como o cará e a batata. Os sucessivos ciclos de replantio levam a que seus sítios habitacionais conformem enormes mosaicos de capoeiras em diversas fases de crescimento, entremeadas por poucas ilhas de “matas bravas” e “campos da natureza”. Mesmo que as espécies plantadas e cultivadas tenham sido abandonadas a serem

incorporadas às matas bravas consistem no resultado de práticas agroflorestais, que constituem o oposto lógico do deflorestamento¹⁰⁹.

As dimensões dos roçados são calculadas em “quadras e tarefas”. Uma tarefa, corresponde a ¼ hectare¹¹⁰. Em termos práticos, uma tarefa corresponde à área que um casal e alguns poucos parceiros próximos (“puxirum pequeno”) conseguem abrir em um dia de trabalho. Em termos numéricos, uma quadra de duas tarefas possui 25 m², que correspondem a meio hectare. Um bom roçado de mata tem algo em torno de três tarefas. Uma área aberta em uma zona de “mata brava” ou de “capoeirão antigo” é chamada de “mãe do roçado” ou “mãe de da minha roça”. O terceiro ciclo de replantio é chamado de “mamãe ipoca”. A partir de então a área passa a ser considerada envelhecida e inadequada ao plantio. Em condições ideais, quase nunca realizadas na região do baixo Arapiuns, após a “mamãe ipoca” o roçado é abandonado para se recompor em capoeirinha, capoeira e capoeirão, formados tanto por espécies plantadas, como por outras que decorrem dos processo de reenglobamento destas áreas pela “mata bruta”.

Para que possa manter seu abastecimento contínuo, e ainda dispor de algum excedente, um casal (ou segmento que produz em uma casa de farinha) deve manter permanentemente abertos três diferentes roçados, em diferentes fases de seu ciclo de desenvolvimento: um em fase inicial de formação, um plantado e em vias de amadurar, e outro maduro e envelhecido em vias de ser abandonado. A possibilidade de colônias com mais três ou mais roçados de mandioca depende, contudo, da disponibilidade de terras e da disposição para incrementar a atividade para fins comerciais, ambos cada vez mais raros durante o intervalo destas pesquisas de campo.

O trabalho de “limpeza dos paus e matos” para a formação de um roçado segue um roteiro que envolve quatro tipos distintos de atividades. O “roçar” envolve diferentes fases: primeiro, o cortar de “juquiras” (matos baixo e cheios de espinhos); depois o “brocar” o mato altos, e, enfim, a “derruba” dos paus e troncos de grande

¹⁰⁹ Balée, 1993:391. Anderson & Posey (1985); Cleary (2001); Heckenberger et. al. (2002); Almeida & Carneiro da Cunha (2002); Oliveira Cabral (2006) .

¹¹⁰ Tarefa. (2 tarefas, 25 m x 25 m); 1 hec (4 tarefas).

porte. Após um intervalo de cerca de uma semana, o dono da roça realiza o trabalho de “sabrecar” ou queimar a terra e os matos. As áreas de plantio não submetidas ao processo são descritas como “terras cruas”, ao passo em que as “terras queimadas” são consideradas “cheirosas”. A queima deve ser feita na “força do sol” (meio dia). Uma vez plantados, os roçados são “decotados” basicamente em dois momentos anuais de “força da lua”: (1) a força da lua de dezembro, aproveitando a entrada das chuvas, e (2) a força de setembro, na entrada para o verão forte.

Como dito, o preparo dos roçados é tradicionalmente associado à realização de festins de trabalho coletivo, que eles chamam de puxirum ou mutirão. Embora os puxiruns possam ser efetuados para toda e qualquer atividade (como a limpeza das estradas), são atividades típicas da formação dos roçados. Estas reuniões de trabalho são realizadas apenas na fase mais “bruta” do trabalho, que consiste na derruba dos paus e no roçado dos matos e juquiras, em uma área pré delimitada pelo dono com marcos de extremas (cortes em árvores e galhos quebrados). Pela zona de sobreposição entre a TI Cobra Grande e o PAE Lago Grande, e também no Anã (RESEX), meus interlocutores sempre chamavam a atenção para as diferenças entre um puxirum grande e pequeno¹¹¹. Os puxiruns grandes são ativados em momentos de festas realizadas na “força da lua” de verão que os velhos sempre fazem questão de reiterar que não existem mais como antigamente, muito embora continuem a ocorrer em certos contextos e paragens. Naquele tempo, contam era que comum reunirem gente de muitas casas que chegavam de muitas partes do Arapiuns, Lago Grande e Tapajós, assim como atualmente ocorre com as festas e torneios de futebol. Estes grandes puxiruns de verão envolviam redes de aliados político matrimoniais supra locais e outras categorias de aparentados e parceiros. Com muita gente para o trabalho e fartura de caxará, tarubá, peixes e carnes de caça, esta era sempre a ocasião propícia para flertes e encontros mais ou menos às escondidas. À diferença destas grandes reuniões, que envolvem uma rede de aliados multicomunitários, os puxiruns pequenos são ocasiões que envolvem um conjunto mais restrito de parentes e aparentados

¹¹¹ A diferença foi notada e desdobrada por K. WOORTMANN (1969) entre os “caboclos de Itá-Guassú”.

próximos coresidentes, que trocam cotidianamente pequenos serviços e produtos e que integram uma comunidade de substância. Embora sejam “puxiruns pequenos”, não é de bom tom que se deixe faltar ao menos o caxará servido, por exemplo, com miúdos de galinha comprados nos mercados das cidades e vilas próximas ou mesmo nas tabernas locais.

Um puxirum grande, feito como antigamente, envolve a organização de um sistema de posições formalizadas: “era uma brincadeira, mas era sério”, dizem com frequência. Os “donos do roçado” devem prover os ingredientes básicos para a realização do festim de trabalho: fermentados de mandioca (caxará e tarubá) e fatura de carnes de caça, peixes, frutas e vinhos de bacaba ou açáí. As pessoas se direcionam para a colônia e começam o trabalho no nascer do sol e param quando “a quentura já é muita”. Retornam à casa de farinha, onde parte das mulheres prepara o almoço, que continua acompanhado de caxará e tarubá. Os trabalhos são retomados cerca de duas horas da tarde, quando o sol já começa baixar, seguindo até o por do sol. A depender da quantidade de pessoas e das dimensões da área, a conclusão da “tarefa” pode demorar algo entre um dia e uma semana. Sempre alguém que não o dono do roçado administra o andamento do trabalho de derruba feito pelos machadeiros e roçadores: “o capitão da derruba era o mesmo que o capataz, enquanto que o feitor determinava as quantidades a serem distribuídas”. Os capitães e feitores são responsáveis por garantir a eficiência dos trabalhos e evitar acidentes. Ao longo de todo o trabalho, um homem ou uma mulher mantém-se no posto de “aguadeiro/a”, com a tarefa de servir aqueles que estão na labuta em cantoria e à espera das cuias de caxará ou tarubá. Preferem ser servidos por jovens do sexo oposto e, quando, não brincam, por exemplo, que o fermentado está por demais azedo.

A casa de farinha é o lugar onde se realiza o processamento dos derivados da mandioca. Nela, se encontram disponíveis diversos equipamentos como a gareira (escorredor de madeira); os raladores e peneiras; o forno de barro ou metal; paneiros, jamanxins e cestos (utilizados para o transporte e armazenamento); os tipitis, prensas e descansadores (utilizados para processar a mandioca ralada e extrair seu veneno).

Utilizam-se de toda a planta das mandiocas. A maniva é cortada no momento da colheita e replantio. A mandioca é chamada também de “batata” ou de “carne”. Após colhida e retirada do roçado em jamanxins, paneiros ou sacos de estopa, é levada à beira de um igarapé, a mandioca é colocada para descansar mergulhada na água por cerca de três dias. A espera, explicam, é para a mandioca ficar “puba”, bem amolecida, já em seu processo inicial de fermentação e apodrecimento. Após esperar, a mandioca é, então, levada ao centro da casa de farinha. Ali, na sombra, de preferência à beira de um igarapé, homens, mulheres e crianças sentam-se em banquetas ou no chão para descascar toda a mandioca que estava descansando. Esta etapa é basicamente realizada pelos donos da casa de farinha e seus chegados mais próximos, que alternam prestações de serviços mútuos em todo o processo de manejo. O ato coletivo de descascar a mandioca é acompanhado, de preferência, por conversas repletas de piadas e altas gargalhadas. Além de rir, estas rodas de conversa na casa de farinha servem para circular informações sobre temas diversos e corriqueiros como: um “molecão” que planeja ou que acaba de furar um outro em um torneio de futebol; as reclamações sobre os desmandos do presidente da comunidade ou do cacique da aldeia; as fofocas e piadas sobre sexo e puladas de cerca; o “diz que” em torno de agressões de feitiçaria.

Uma vez descascada, a mandioca puba é, então, transferida para a gareira, uma espécie de calha côncava, construída a partir da extração do cerne de meio tronco de uma árvore grossa e resistente, suspensa do chão com esteios de madeira mantendo uma inclinação tal que permita o escoamento líquidos. Ali a “carne”, ainda brava, é ralada, amassada e molhada até ficar empapada. Alguns se utilizam de bicicletas adaptadas para girar a roldana do ralador. “De uns tempos para cá”, como contam, “o pessoal passou a adaptar os motores rabeta das canoas para a mesma finalidade”. Uma vez ralada e empapada, a massa é então introduzida em um tipiti ou em uma prensa, artefatos utilizados para extrair o líquido leitoso amarelado, de cheiro forte e repleto de ácido cianídrico, que chamam de “manipuera”.

Os tipitis, amplamente disseminados na Amazônia indígena-cabocla, são cestos cilíndricos e extensíveis (formato salsicha) de cerca de 2,5 metros, com as bocas encurtadas e feixes amarráveis, trançados (em geral no Arapiuns) com talas extraídas das folhas das bacabeiras cultivadas nos igapós. Em diálogos sobre o tema, ninguém estabeleceu distinções de gênero em seu uso. Parece-me, contudo, ser manejado com mais frequência pelo homem, na sequência do trabalho de amassar e ralar. O utilizador enche o tipiti até a boca com a massa. Uma vez fechado, prende-se o feixe de uma das pontas em uma forquilha ao alto de uma árvore ou de um suporte de madeira. No feixe da outra ponta, passa-se uma vara resistente, com a qual faz-se movimentos de alavanca, de modo a espremer o artefato e extrair a manipuera. No início, pisa-se e senta-se em cima da vara, que, depois, é mantida esticada, presa com cordas, pedras ou troncos, por algumas horas até secar para que a massa seja levada de volta à gareira e então ao forno. O tipiti é um trançado difícil, nem todos entre os velhos produtores do Arapiuns de farinha com os quais dialoguei sabem trançá-lo. Alguns contam que sabem enrolar o miolo, mas tem que passar para outra pessoa fazer as dobras das pontas. Raros entre os mais jovens têm a habilidade de trançá-lo. Há contudo alguns velhos e adultos que sabem tecê-lo e o fazem para trocar e vender no circuito intercomunitário, ou mesmo no mercado municipal em Santarém¹¹².

A prensa, por sua vez, é uma caixa de madeira, integrada a uma estrutura de alavanca, feita com madeiras resistentes como a maçaranduba. Uma saca de estopa com o caldo da mandioca é colocado no interior da caixa e espremido com a vara da alavanca, do mesmo modo e para obter o mesmo resultado de um tipiti. A diferença em tempo de trabalho, conforme salientam, é que uma saca equivale a cerca de três ou quatro tipitizadas. Durante o período de meu campo, a maioria dos donos das casas de farinha que visitei utilizavam-se de tipitis. Um dos filhos do cacique de Caruci contou-me que em meados de 2012 viu uma prensa pela primeira vez na casa de farinha do presidente da comunidade de Santa Luzia. Ali observou com detalhe e foi um dos poucos que até o momento havia aprendido construí-la. Aprendeu tão bem,

¹¹² Quando vendido no Arapiuns, seu preço, entre 2008 e 2012, oscilava em algo em torno de R\$ 5,00 e 25,00. No mercado em Santarém, R\$ 20,00, para cima.

gabava-se, que começou a fazer para os parentes e parceiros sobretudo na comunidade do Anã, na margem oposta do rio. As prensas são para eles, portanto, algo como uma inovação muito recente do tipiti, que vêm a colocar a prova o uso amplamente disseminado no baixo Arapiuns, do velho trançado de talas de bacaba, utilizado desde tempos antigos, para além dos avós dos avós. Seja com prensas ou tipitis, uma vez extraída a manipuera, a massa seca é transferida de volta para gareira, para ser novamente lavada e, então, peneirada. O caldo que escorre da massa pela gareira é armazenado em potes ou bacias. O decantado forma um composto branco e denso, que será utilizado para fazer a farinha de tapioca. A parte líquida, ainda com a “fortidão da manipuera”, será fervida para fazer o caldo de tucupi, que pode ser engarrafado e deixado ao sol com pimentas, ou mesmo utilizado em imediato para fazer um tacaca.

Tradicionalmente, as peneiras que utilizam para granular a massa da mandioca são trançadas com palhas de talas de arumã coletados nos chavascais (alagados ao redor das cabeceiras dos igarapés) e igapós. Estas têm sido recentemente complementadas ou substituídas por outras feitas em plástico ou metal. Os fiapos e os restos de massa que não atravessam a peneira são chamados de “cruera”. Em tempos de fartura, servem para atrair peixes para os igapós ou alimentar galinhas e outros animais de criação. Em tempos de escassez, servem para fazer o beijú de crueira, que embora feito do resto, é sempre descrito como uma iguaria e algo típico do Arapiuns. Além de alimentar o estômago, a cruera, enquanto resto, constitui uma metáfora privilegiada para dar sentido a uma série de posições análogas na vida social, como as relações entre parentes distantes (espacial e genealogicamente).

Como retomaremos (CAP. 6), os parentes distanciados são comumente chamados de “cruera” de modo a dizer que se trata do “resto” ou da “borra”. O ancestral apical de um família extensa de quatro gerações com membros dispersos entre diversas comunidades do rio Arapiuns e Lago Grande, que se consideram “cruera” um para o outro, tinha o nome Cruera como apelido (“nome de agrado”). A atribuição do nome remete a temas como: ser o “resto de gente brava, raciada de

tapuio e de preto do Arapiuns”, ser “gente daquele beiradão que vivia sem nada e que comia farinha de cruera”. A despeito do tom pejorativo das piadas, Cruera foi um nome que pegou não só para ele como para seus descendentes (crueras espalhados), que se tomam mutuamente como “família de Cruera”, “Crueragem” ou “Cruerazada”. Com efeito, muitos, entre eles próprios brincavam, com a idéia de serem “crueira de crueira”.

Uma vez peneirada, a mandioca é levada ao forno para ser torrada, para só então virar farinha. “De primeiro”, destacam, os fornos de farinha eram feitos em barro, em formato circular. Entre as aldeias da Cobra Grande, procuravam ter acesso ao material na várzea Lago Grande (Amazonas), enquanto que em Anã, margem oposta do rio, buscavam a matéria prima na margem direta do baixo Tapajós, ao sul de Vila Franca. Atualmente, a grande maioria das casas de farinha tem fornos em retangulares feitos em metal. Muitos afirmam, contudo, que o novo material, acessado nos mercados de Santarém, não deixa a farinha tão boa quanto o forno de barro.

À semelhança de diversas populações amazônicas, produz-se no Arapiuns basicamente dois tipos de farinha – a branca e a amarela – feitas com misturas variadas de diferentes tipos de mandioca. Durante sua produção, dedicam parte da mandioca ralada e os restos do processo moagem (cruera) à produção de diversos tipos de “beijus secos e moles”. Com a adição da goma da tapioca e do caldo do tucupi fervidos fazem o “tacacá”. As mandiocas bravas e mansas constituem a base de seus dois tipos de fermentados alcoólicos. Um é o “caxará”, que, como eles próprios gostam de frisar, é também conhecido por nomes como “borduna, tiborna ou caxiri”. O outro é chamado de “tarubá”¹¹³. Ambos envolvem composições específicas de mistura entre mandioca branca e amarela, acrescidas de batata-doce ou cará, colocadas para descansar em potes (no caso do caxará) ou camas de palha de curuá (na feitura do tarubá), até atingir o ponto ideal de fermentação, para então serem coados e consumidos.

¹¹³ O “tarubá” tal como grafado entre os povos do rio Arapiuns foi descrito também entre os Mawé por Curt Nimuendajú em seu artigo “The Mawé and the Arapium” ([1946] CAP. 1).

Entre os mais velhos, contam histórias sobre sua juventude em que conseguiam reunir gente para fazer grandes roçados de mandioca e que produziam diversos paneiros de farinha para a venda. Levavam sua produção em batelões a Santarém ou vendiam-na aos marreteiros que circulavam pelo Arapiuns. Atualmente, no entanto, as coisas mudaram. Poucos se dedicam à produção comercial de farinha em Santarém. Entre as aldeias da Cobra Grande, não registrei ninguém que produzisse paneiradas ou sacadas de farinha para a venda em Santarém e muitos, mesmo cognatos próximos, disputavam entre si poucas áreas disponíveis para os roçados de subsistência. Em muitos casos, a pequena produção é absorvida pela própria comunidade e suas adjacências. As casas e segmentos residenciais podem ser distinguidos de acordo com seus padrões de performance econômica. O excedente é comprado por vizinhos que trabalham em empreitas ou por aqueles que se tornaram assalariados e deixaram os roçados de lado temporariamente. Observei apenas em Anã, onde acompanhei por alguns dias farinhadas e puxiruns junto ao casal que me hospedava, alguma produção para a venda. Neste caso, a produção era remetida à cidade por meio de um barco de linha, cujo proprietário era filho de uma antiga família de fazendeiros e marreteiros com terras entre a várzea do Arapixuna (encontro Arapiuns, Tapajós, Amazonas) e praia do Matá, entre Anã e Vila Franca. A ampliação das oportunidades de trabalho assalariado acaba por contrabalançar a tendência à disputa por áreas de roçado entre segmentos residenciais vizinhos em posição de disputa. O cultivo de roças é um modo privilegiado para a ocupação continuada de uma determinada paragem. A possibilidade de acesso a áreas de cultivo contribui à habitação com os pais (de um ou ambos os esposos) até que reúnam condições de formar sua casa¹¹⁴.

Importante mencionar que, no atual contexto, a “cultura da mandioca” integra saberes e práticas fortemente associados às “tradições indígenas”, operando um importante papel na produção de sentidos associados ao autorreconhecimento

¹¹⁴ As conexões entre a produção de mandiona e os regimes de transmissão da terra são desdobradas, notadamente, nos trabalhos de Deborah Lima (1992, 2004) entre os “camponeses tradicionais” do médio Solimões. Recupero alguns elementos do debate para o caso em questão no CAPÍTULO 5.

indígena. Esta mesma cultura, saliente-se, é também aquela que os integra à posição dos “trabalhadores rurais”, focados no trabalho agrícola na terra, por oposição “pescadores”, que se concentram sobre os recursos aquáticos.

O manejo das plantas, contudo, não se resume à coleta daquilo que a natureza oferece, mas envolve, sobretudo, o plantio e o cultivo cotidiano destes espaços. A diferença em relação aos “roçados” é que estas técnicas de plantio não envolvem a queimada anterior do solo. O manejo das paisagens, desde o quintal às capinaranas, constituem um espaço privilegiado para o cultivo de espécies vegetais com propriedades medicinais¹¹⁵. Em boa parte dos casos, esforçam-se por acumular saberes e cuidados, de modo a que possam evitar recorrer aos pajés/curadores e aos médicos. Além disso, cultivam diversas “reboladas” ou “pencas” (coletivos) de palmeiras¹¹⁶ que crescem (ou são plantadas) pelas adjacências das casas ou nas zonas de igapó. Muitos entre os sítios habitacionais mais duradouros dispõem de estradas de seringa plantadas ao longo das últimas décadas (mais no CAPÍTULO 2).

Assim como o trabalho nos roçados e a pesca, a coleta e o extrativismo vegetal também denotam o pertencimento a um coletivo formal, que envolve o conjunto dos realizadores destas atividades, os “Extrativistas”. Ao longo dos últimos anos, a categoria passou a compor com o termo agrícola uma única categoria, os “Agroextrativistas”. A diferença se manifesta nos próprios nomes das figuras jurídicas, como a Reserva Extrativista e o Assentamento Agroextrativista. Estas práticas e saberes, que dão vão ao delineamento destes processos de coletivização também constituem um idioma privilegiado nos processos de afirmação da “cultura indígena” por parte dos segmentos que se reconhecem como tais.

¹¹⁵ O jucá (*Caesalpinia ferrea*), por exemplo, é utilizado na cura de diarreias e nas “doenças de mulher”; a embaúba (*Cecropia sp.*) é administrada na cura de problemas renais: “dentro dela tem uma água que a gente corta, rapa, coloca numa cuia com água e fica tomando”

¹¹⁶ Inajá (*Maximiliana regia*), tucumã (*Astrocaryum vulgare*), bacaba (*Oenocarpus distichus*), mucajá (*Acromia cf. eriocantha*), patauá (*Jessenia batua*) e buriti (*Mauritia flexuosa*).

4.3.2. Caça

A caça é uma atividade realizada entre as “picadas, ramais e estradas”, caminhos feitos pela mão do homem, e as “veredas”, termo que entre eles denota apenas os caminhos traçados pelos “bichos de terra”. O plantio de espécies frutíferas ao longo das estradas e igapós, bem como formação de roçados multivariados com técnicas de coivara, operam também como estratégias para atrair os bichos de caça para as adjacências de seus sítios habitacionais. Em sua prática, o caçador alterna-se entre as técnicas que chamam de “espera” e de “varrida”. A espera é tipicamente associada à armação de redes à construção de “mutás”¹¹⁷ nas adjacências de “bebedouros e comidias”: “a caça é igual o ser humano. Gosta muito das frutas, pode esperar que ela vem”; “faz um mutazinho pra esperar na comida”. A técnica de “varrida atrás da pegada do bicho” envolve a circulação e observação pormenorizada ao longo das paragens por onde os animais param e circulam – “veredas, moradas, comidias e bebedouros”.

Os mais velhos (sexagenários em diante) destacam que desde os tempos de seus avós, ou mais antigos utilizavam-se, idealmente, de espingardas para realizar atividades de caça. Não raro, ao rememorarem os tempos antigos, os velhos não perdem a oportunidade de mencionar jocosamente o modelos carregados pela boca que chamam pelo “agrado” de “punheteiras”. Embora seja um apetrecho de uso imemorial, não significa que fosse de uso constante devido às dificuldades de acesso e compra destes equipamentos e munições junto aos marreteiros ou nas cidades. Mesmo que tivessem espingardas, não significa que estivessem em boas condições de utilização. A questão não é propriamente ter uma espingarda, mas mantê-la em boas condições de uso e dispor de munição. A predileção pela caça com espingardas não significa que, em situações contingentes, não se utilizassem (e ainda se utilizem em menor medida) de arcos e flechas. Destacam também o uso de diversos tipos de armadilhas confeccionadas com talas de palmeiras ou tocos de pau (“juçanas”),

¹¹⁷ São armaduras suspensas feitas para que o caçador possa se posicionar construídos com esteios amarrados com cipós.

utilizadas para a captura de bichos de ar (pássaros diversos) e de terra (veados, caititus ou mesmo onças).

Entre as aldeias e comunidades da zona de sobreposição entre a TI Cobra Grande e o PAE Lago Grande falam de um progressivo escasseamento de “bichos de caça” nas adjacências dos sítios onde “param”. Eles associam este processo de declínio a uma composição de fatores internos e externos, de fundo sociológico e cosmológico. Por um lado, atribuem o processo à expansão de campos bovinos, a extração de madeira, a colocação de cercas e a caça para o comércio, feita com o auxílio de cachorros. Sobretudo a partir da metade do século, período que coincide com juventude dos mais velhos (octa e nonagenários), muitos entre eles próprios passaram a caçar de cachorro para caçar grandes quantidades de carnes, peles e dentes encomendados pelos marreteiros que cultivavam com eles relações de troca comercial. Neste registro, reiteram que o processo se gera do aumento da ganância pelo dinheiro. Não raro, os caçadores recorrem ao treinamento e auxílio de cachorros para a realização de suas varridas. Embora os cachorros maximizem o sucesso da caça, sua utilização é controversa, tanto por razões diversas (algumas questões serão retomadas no item sobre a “panema” no CAP. 7). Ao fim de meus trabalhos de campo, meados de 2012, meus interlocutores na zona TI Cobra Grande/PAE Lago Grande passaram a comentar que os animais de caça estavam voltando a aparecer aos montes em volta de seus sítios habitacionais. Eles atribuíam este processo à fuga dos animais das “matas bravas” situadas nas cabeceiras do Arapiuns, onde nos últimos anos tem-se intensificado a extração madeireira empresarial.

4.3.3. Criação de gado

Entre os Arapium e outros povos que habitam a região, a criação de gado é uma cultura intimamente associada à imagem das fazendas e fazendeiros, que remetem ao mundo dos brancos. A abertura de pastagens e a criação de gado evocam figuras como os velhos coronéis, proprietários de amplas terras entre a várzea do Amazonas e as beiras do Arapiuns. Isto não significa que diversos entre eles não

tenham interesse em dispor de suas próprias cabeças de gado. Há diversos casos em que um entre diversos irmãos decide-se, por sua conta, tornar-se um criador de gado. O interessado pode por ser alguém que acumulou recursos em empreitas, ou que conseguiu encontrar em Santarém ou nas vilas adjacentes situadas às margens do Lago Grande, algum interessado em investir na formação de pastagens e rebanhos. Os acordos podem ser realizados à revelia tanto dos cognatos próprios como das comunidades e suas formas de representação e, ao longo do tempo, tendem a redundar em processos de venda ou transferência por dívidas da terra, que se passam na informalidade. Nas áreas centrais e adjacências das cabeceiras da zona de sobreposição TI Cobra Grande/PAE Lago Grande, há diversas áreas cercadas, seja desde o antigo tempo dos coronéis, seja nas últimas décadas. Todos estes processos, que não serão pormenorizados aqui¹¹⁸, envolvem articulações entre integrantes dos segmentos residenciais que integram as aldeias/comunidades e pessoas “de fora” que dispõem de algum dinheiro.

Há diversos fatores ecológicos que tornam o criação bovina ainda mais complicada. Os solos da região são extremamente arenosos, de modo que, em pouco tempo, as pastagens abertas em áreas de mata ou capoeira alta se tornam desérticas. Os “campos da natureza” ou “capinaranas”, por sua vez, além de serem quentes, permitem apenas o crescimento de gramíneas baixas e pouco favoráveis à engorda dos animais. Quando utilizadas para esta finalidade, estas áreas são queimadas para então se tornarem “cheirosas” e razoavelmente propícias. É preciso considerar também as dificuldades que envolvem as variações entre os períodos de cheia e seca. Durante o verão, as pastagens formadas sobre antigas matas e campinaranas se tornam inviáveis à permanência dos rebanhos. Esta limitação leva a que os criadores procurem aproximar os rebanhos das cabeceiras dos igarapés e da beira dos lagos. A derrubada maciça destas matas ciliares (chavascas e igapós) acarreta transtornos diversos. Destrói o que chamam de “pencas” ou “reboladas” de palmeiras plantadas, como açaí ou bacaba; afasta os animais que utilizam as nascentes como bebedouros; polui as

¹¹⁸ O tema será retomado em casos descritos no CAPÍTULO 5.

águas utilizadas para o consumo; acabam por causar secar esses berços d'água. Além de todas estas conseqüências diretas, a destruição destas áreas acarreta em “consequências” provocadas pelas mãos ou donos destes igarapés, que acabam ou por retornar malefícios sobre as pessoas que circulam por suas paragens (não necessariamente o desmatador), ou por se afastar para áreas distantes, deixando a “paragem” sem vida. Caso o gado avance à beira dos lagos, acabam comendo, defecando e pisoteando as pequenas gramíneas aquáticas que chamam de “campos de pipomonga”, que atraem e funcionam como criadouros de diversas espécies de peixes. Além de afastar os peixes, os rebanhos infestam a água utilizada para o banho, lavagem de roupas e também para beber. Estas complicações todas levam à necessidade de que o criador disponha de recursos para transferir o gado para a zona da várzea (Lago Grande, rio Amazonas) durante o verão¹¹⁹.

Um outro fator gerador de conflitos em torno da criação de gado e formação de pastagens é o processo de “colocação de cercas”. O gado quando criado solto, acaba por invadir, pisotear, enfezar e comer as roças plantadas pelos vizinhos ou capatazes do criador. É típico que o dono de um roçado invadido pelo gado solto reivindique a legitimidade do abatimento e apropriação para os seus do animal invasor, com vistas a reaver o prejuízo. Nestes casos, o animal é rapidamente destrinchado e distribuído entre os coresidentes, quando não aproveitam a ocasião para a realização de uma pequena festividade. Tanto a destruição dos roçados, quanto o abatimento das rezes, redundam, se é que não intensifica, relações de inimizade e conflito. Para evitar transtornos desta ordem, o criador deve mobilizar recursos para cercar as áreas de pasto. Contudo, ao levantarem as cercas, acabam por restringir ou mesmo impedir a circulação de pessoas e bichos de caça.

¹¹⁹ Nota-se que o regime sazonal da criação de gado se passa de maneira invertida e complementar entre as bacias do rio Arapiuns/Tapajós e Lago Grande/Amazonas. Na várzea do Amazonas, as cheias são pouco propícias aos animais, que são transferidos para áreas de terra firme, tal como aquelas situadas em meio à península aqui em destaque ou nas zonas adjacentes à Vila Franca e Anã (margem oposta do Arapiuns). Ao longo do vale do rio Amazonas, como destaca Harris, observa-se também o uso de plataformas suspensas para o gado, análogas às plataformas que sustentam as casas chamadas na região de Parú como *morumbas* (HARRIS, 1998: 72).

Para além das áreas cercadas abertas pelos antigos coronéis e atuais fazendeiros, mantidas em parceria com segmentos residenciais que habitam as aldeias/comunidades, a criação de gado tende a se restringir a algumas poucas cabeças criadas no interior de “quadras” cercadas, formadas no entorno dos quintais ou pelas adjacências dos igarapés, onde muitas destas pequenas áreas de criação funcionam como “colônias” de moradores das vilas e comunidades situadas às margens do Lago Grande (rio Amazonas). Os poucos animais criados pelos indígenas Arapium, Jaraqui e Tapajó, por exemplo, tendem a se restringir a trocas inter e intra comunitárias nem sempre vantajosas. Via de regra, são vendidos, trocados ou doados para encontros ocasiões de encontros intercomunitários, como as festas de santo, os torneios de futebol ou as reuniões associativas. Não raro, as diversas associações de uma comunidade – grupos religiosos, escolares, clubes de futebol – criam coletivamente uma ou duas cabeças, para serem abatidas ou trocadas em contextos festivos.

4.3.4. Pesca

As atividades de pesca são comumente distribuídas em conjuntos que tomam por referência o tipo de curso hídrico onde é realizada. Um conjunto abrange as pescarias realizadas nos lagos, igapós e igarapés; e outra aquelas realizadas no curso dos grandes rios, como o Arapiuns, o Amazonas ou Tapajós. Os lagos são os lugares, por excelência, da pesca cotidiana para a provisão alimentar. Ao longo das secas, se fecham e se convertem em verdadeiros reservatórios para os moradores que habitam seu entorno e controlam seus recursos. Durante as cheias, os igapós se estendem e formam lagos sazonais, que passam a ocupar posição privilegiada nas atividades pesqueiras realizadas neste período do ano. Os períodos de força mensal e anual constituem as ocasiões privilegiadas para a pesca de excedentes para a venda, por parte dos “pescadores artesanais” vinculados à “colônia de pesca regional” (Z-20). Não raro fazem turnos para monitorar movimentos de pesca nos lagos, muitas vezes invadidos por segmentos vizinhos para a realização arrastões de pesca para a venda. As fofocas sobre os excessos praticados pelos vizinhos, sobretudo aqueles que se

encontram em posição de inimigos, são corriqueiras: “quem acaba com os peixes é o genro do [cacique]. Aquilo é uma fera pra pescar”.

Os Arapiuns e outros povos que habitam a zona de confluência entre os rios Arapiuns, Tapajós e Amazonas são pescadores altamente especializados. As técnicas de captura são adaptadas a cada tipo específico de cursos de água. Os arcos e flechas são comumente associados à pesca praticada nos tempos antigos: “antes era na flecha, passava o horário não tinha como flechar”. Em casos raros, ainda é possível encontrar um ou outro velho, ou mesmo algum jovem, que se agrada de pescar de flecha pelas beiras dos lagos durante o pôr-do-sol, o amanhecer e outros “tempos de força”. Comumente as crianças brincam com miniaturas tentando acertar pássaros e peixes. Embora pouco se utilizem destes artefatos, é raro encontrar um adulto que não saiba que os arcos são feitos com Itaúbas ou paus d’arco, cordas de enviras, fechas em tabocas, com pontas metálicas de diferentes tipos. Nos dias atuais, a pesca com zagaia – hastes de madeira com ponta afiada, preferencialmente presa a um tridente metálico – parece ser amplamente disseminada tanto entre os velhos como entre os jovens, em eventuais saídas pelas beiras dos lagos e igapós em tempos de força. Em tempos recentes, passaram a se utilizar também de técnicas de mergulho com arpões, máscaras e lanternas compradas nas cidades.

As pesca com linha, associadas a iscas e outros artefatos, abrange uma ampla variedade de técnicas e alternativas. Neste conjunto, o artefato que chamam de *uauaca* [sic.] – duas penas amarradas a um anzol presos à uma linha feita de vegetais amarrada na ponta de uma taboca – é comumente descrito como típico da “cultura dos antigos”. Neste caso, o pescador balança a vara, encostando sutilmente as penas na água de modo a atrair espécies como os tucunarés. “Pega um caniço cumpridote, esturra o anzol na pena, amarra na boca do caniço. Ai cisca em cima d’água, no igapó. Tucunaré pula lá. Pra pegar era bom, mas não fazem isso que faziam”. Atualmente, embora muitos mencionem as uauacas, raríssimos são os casos de pessoas que as utilizem. Este foi o caso de um senhor que habitava a cabeceira do Sepetú, no lago de Arimum, que mantinha um destes artefatos com zelo. Embora apontasse para a

eficiência do artefato, dizia utilizá-lo raras vezes como uma forma lúdica e nostálgica de passar o tempo. Além disso, a manutenção em casa do artefato lhe servia como uma evidência material de sua “cultura indígena”, tal como os arcos e flechas.

Em grande medida, a pesca com linhas de nylon, varas de bambu, chumbada e anzol são pensadas e descritas como variantes modernas das *uauacas*. Ao se utilizarem destes equipamentos, comumente dispensam a vara: “minha pescaria era no igapó na linha. Matava e já vinha. Dava muito cardume de jutuarana, onde tem muita fruta. Era só pendurar a linha e puxar”. Também confeccionam diversas armadilhas com linhas e anzóis (pencas, cramoris, espinhéis), presos a bóias, galhos de pau, varas arqueadas ou pedras. São modalidades “de espera” bastante utilizadas, sobretudo, no interior dos lagos. Os “mundés” e “pindaúdas” consistem em armadilhas na forma de alçapão, feitas com ripas de bambu, trançados de folhas de palmeiras ou garrafas plásticas de dois litros, no interior das quais inserem pequenas iscas. É uma técnica de “espera”, bastante conhecida por todos embora pouco utilizada atualmente. “Naquele tempo pegava peixe com aquele faixa de pau, chama pindaúba pra ele. A gente batia ele bem batido. Quando dava seis horas, a gente ia amarrar ele e de noite ia pegar”.

A pesca com timbó não praticada atualmente, constitui uma das técnicas tipicamente associadas ao tempo como as coisas funcionavam “de primeiro”. Não presenciei, nem ouvi menções ou boatos sobre qualquer evento relacionado ao seu uso durante minha presença em campo. O timbozeiro é uma espécie plantada e comumente encontrada nos quintais. Os mesmos adultos e idosos que se utilizavam de *uauacas* e arcos e flechas cotidianamente, também pescavam de timbó de tempos em tempos. À diferença das técnicas anteriores – que envolvem um homem, uma dupla de parceiros ou um casal – a pesca é uma técnica coletiva, que reúne em puxirum um grupo de parentes, aparentados e chegados coresidentes nas adjacências ponto onde será efetuada a pesca - um lago, um igapó, ou mesmo as zonas de passagem de peixes de arribação e baixada como os jaraquis; “baixava da colônia pela noite para botar timbó na boca do igarapé”. Conforme a maioria dos relatos, a técnica passou a cair em desuso por volta por anos 1970 e 1980, em parte por conta das regulamentações

realizadas no âmbito da Z-20, associação intercomunitária de pescadores profissionais. Ao longo de minhas pesquisas, em diferentes aldeias e comunidades, ninguém apresentou queixas em relação à sua proibição, nem realizavam esforços para infringi-la.

Por volta dos anos 1970, o uso de bombas de fabricação caseira (feitas com colorato, enxofre, carvão e cedro) se disseminou amplamente pela região. Foi extensamente utilizada até ser proibida pela legislação ambiental e os acordos de pesca realizados no âmbito da Colônia de Pescadores Z-20. Durante meus trabalhos de campo, não presenciei nem ouvi falar de nenhum caso concreto de pesca com bombas, o que não significa que não continuem a ocorrer. Estas bombas são arremessadas nos rios em direção aos cardumes peixes de baixada e arribação durante o verão (ou mesmo no interior dos lagos durante o inverno). Em seus relatos, a intensificação da pesca com bombas está associado à ganância desenfreada pelo dinheiro. Constitui uma das principais atividades geradoras de conflitos intra e inter comunitários, que remetem a doenças e mortes descritos como atos de feitiçaria feita ou inimigos ou de vingança por parte das mães dos peixes e dos domínios aquáticos.

As redes (tarrafas e malhadeiras) constituem os artefatos fundamentais dos pescadores no contemporâneo. As tarrafas são trançadas de linhas de nylon em formato circular, com chumbadas nas pontas, presas em uma linha um dos pulsos do pescador, que lança e puxa a tarrafa sobre os cardumes. As malhadeiras, por sua vez, são trançadas em formato retangular, que são estendidas e amarradas pelas extremidades, de modo a prender os peixes que passam por sua área de cobertura. Embora fossem conhecidos e utilizados “de primeiro”, eram itens raros e utilizados apenas por alguns poucos. Destacam que foi por volta dos anos 1970, que estes artefatos passaram a se disseminar pela região até tornarem-se indispensáveis para todo e qualquer pescador. As tarrafas são, por definição, um artefato manejável por apenas uma pessoa, enquanto que as malhadeiras, por sua vez podem ser tanto utilizados individualmente, como por uma dupla ou um grupo de pescadores. Seja nos lagos, ou no rio saem para tarrapear em duplas em canoas ou botes. Enquanto um

maneira o remo ou o motor à popa, o outro tarrafeia de pé à proa. Durante os períodos de seca, pode até ser que tarrafeiem com os pés no chão ao longo de grandes bancos de areia por onde passam os cardumes. As malhadeiras também são utilizadas tanto no interior dos lagos, como à beira dos rios. O pescador sai a remo em um bote no final da tarde. Prende uma das pontas da malhadeira em uma galhada, sai remando com um braço e segue estendendo sua rede pelo curso do lago. Na mesma canoa que levam a malhadeira, levam também artefatos como a tarrafa, a curica, os espinhéis, as pencas e os cramoris de anzóis.

Desde que se difundiram, os pescadores do Arapiuns vêm desenvolvendo técnicas de cerco realizadas às beiras do paranazão (ou no interior dos lagos), que combinam o uso de malhadeiras e tarrafas. No cerco, os pescadores estendem a malhadeira por um lado e vão arrastando de modo a encurtar o espaço e aprisionar os peixes. São realizados, basicamente, em “tempos de força” e acompanham os percursos de arribação (subida à montante) e baixada (à jusante) de cardumes de espécies como jaraqui e jutuarana (matrinxã). Envolvem grupos de cerca de vinte pescadores, nas imediações de uma área de baixa profundidade onde os cardumes ou “reboladas” transitam. Fincam no chão diversos esteios de madeira que sustentam um contínuo de malhadeiras colocadas em justaposição de modo a formar um semi-círculo com a boca direcionada no eixo da correnteza (a boca aberta para a montante, no caso de baixada, ou para a jusante, no caso de arribação). Em casos extremos, os cercos podem chegar a cerca de duzentos metros de perímetro. Uma vez montado o cerco, o grupo de pescadores se distribui em diferentes posições. Em pontos mais afastados – seja pendurados no alto de árvores à beira, seja em canoas movidas a motor rabeta – ficam os responsáveis por avistar e informar o trânsito e chegada dos cardumes. Aqueles que estão embarcados nas canoas tem também a tarefa de contribuir para que os cardumes se direcionem à boca do cerco, além de tentar evitar que os botos se aproximem. Uma vez que o cardume adentra o cerco, correm para fechá-lo por completo. Em seu interior, o cardume é aguardado pelos tarrafeiros, posicionados em botes ou no chão. Os demais ficam responsabilizados por encurtar ao

máximo o cerco. Conforme os relatos dos praticantes, um grande cerco, com muitos pescadores, que encontra sucesso no apresamento do cardume, pode chegar a capturar algo em torno de trezentos quilos de jutuarana ou jaraqui.

Estes cercos são fontes permanentes de conflitos, tanto entre as famílias que compartilham as mesmas áreas pesqueiras, quanto em relação às regulamentações previstas na legislação ambiental, que consideram o cerco, assim como o timbó e a bomba, como uma modalidade predatória. Em 2007, durante a “força da lua” de setembro (entrada para o verão), alguns pescadores indígenas de Lago da Praia e Arimum foram autuados pelo IBAMA por conta da realização da atividade¹²⁰. Estes acusam seus inimigos intra e intercomunitários de terem realizado a denúncia, que serviu para aquecer as disputas políticas naquele contexto. Embora todos pareçam concordar com o potencial predatório da técnica, muitos argumentam que estes cercos podem ser feitos de maneira artesanal e sustentável. Dizem que, embora os cercos cheguem a envolver dezenas de metros de malhadeira, perfazem uma fração do extenso leito do Arapiuns. Acrescentam que é possível controlar o tamanho das malhas e, além disso, sustentam que selecionam os peixes ainda no cerco e devolvem os menores de volta ao rio.

Diversos entre os pescadores indígenas argumentavam que a demarcação da Terra Indígena lhes liberaria a realizar estes grandes cercos, sem que houvessem constrangimentos por parte do órgão ambiental, acionado seletivamente por segmentos em posição de inimigos. Muitos entre os indígenas, contudo, mantinham-se críticos e reticentes quanto à continuidade da prática, muito embora ententessem

¹²⁰ A 25 de abril de 2007 agentes da fiscalização do IBAMA de Santarém apreenderam cerca de 4 quilômetros de malhadeiras em pontos de pesca de Arimum e Lago da Praia. Conforme o Relatório de Ação Fiscalizatória da Coordenação de Controle Ambiental (IBAMA), datado de 27 de abril, comunitários das aldeias, que se apresentaram como indígenas, teriam sido encontrados praticando pesca de círculo, de modo legalmente proibido, uma vez que não permitia a fuga dos peixes. No Termo de Esclarecimento ao IBAMA, datado de 28 de abril do mesmo ano, as lideranças indígenas declararam: “*QUE a pesca está dentro dos limites da TERRA INDÍGENA COBRA GRANDE; QUE o método de pesca faz parte dos costumes e tradições dos povos indígenas; QUE a pesca acontece na época de Lua de quarto crescente, nos meses de abril a agosto, portanto, uma vez a cada mês; QUE a pesca é para o sustento do Povo e tem como sentido a coletividade, com participação de todos os índios das aldeias*”. A documentação relativa ao caso encontra-se compilada na PMPF de Santarém, instaurado em 18/05/2007, no Procedimento Administrativo 1.23.002.000292/2007-95.

que a técnica figurava como a principal fonte de renda monetária para muitas das casas. Dado que a pesca de cerco é, via de regra, realizada no corpo do rio Arapiuns, eventuais acordos ou tratativas em torno da regulamentação da prática parecem ter de envolver não apenas os povos indígenas que habitam a área de sobreposição TI Cobra Grande/PAE Lago Grande, mas o conjunto dos povos que utilizam a bacia do rio Arapiuns, recuperando o histórico dos acordos de pesca artesanal realizados no âmbito da Colônia de Pescadores Z-20, da qual muitos entre eles fazem parte. Diversos, abandonaram a associação seja por divergências de diversas ordens, seja por não quererem pagar mensalidades dobradas ou triplicadas (por exemplo, a Z-20, o STTR e o COINTECOG/CITA).

A venda de peixes, pescados a partir das mais diferentes técnicas, é fonte de geração de renda complementar, tipicamente associada aos “tempos de força”. Os preços dos peixes variam anualmente de acordo com as estações. Durante o verão, tempo de maior abundância, os pescados atingem os menores preços, enquanto no inverno, tempo de cheia e carestia, atingem valores mais elevados. As principais espécies comercializadas são o jaraqui, a jutuarana e o tucunaré. Além destas, são comercializadas a pescada (*Plagioscion sp.*), a dourada (*Brachyplatystoma rousseauxii*), o tambaqui (*Colossoma macropomum*), o filhote (*Brachyplatystoma filamentosum*), o mapará (*Hypophthalmus sp.*) e a caratinga (*Cichlidae sp.*). Ao longo de um mês, os pescadores artesanais conseguem auferir rendas que variam entre vinte e cinco (R\$ 25,00) e quinhentos (R\$ 500,00) reais. A maioria das vendas são feitas aos tripulantes dos barcos de linha que navegam diariamente o rio Arapiuns (a maioria deles moradores da região), enquanto outros pescam por encomenda para restaurantes de Santarém e Alter do Chão. É importante mencionar que nos períodos de carestia, tanto a pesca no Lago Grande do Curuaí, como a compra ou troca com moradores destas paragens ocupa uma importância fundamental em na dieta alimentar cotidiana de boa parte das famílias que habitam as comunidades/aldeias situadas às margens do rio Arapiuns.

4.3.5. Salários e diárias

A renda formal e continuada proporcionada pelo acesso às aposentadorias rurais, auxílios à extrema pobreza (Bolsa Família), e serviços assalariados (caso dos professores e agentes de saúde, por exemplo) têm, de forma crescente, se tornado de suma importância na efetivação de seus modos de vida. Esta renda lhes permite a compra de produtos complementares, bem como a contratação de serviços no interior das aldeias. Nos últimos anos, a ampliação dos postos de trabalho assalariados está diretamente ligada à recente construção de escolas, que vem assumindo cada vez mais uma posição central no cotidiano das aldeias e comunidades, que não será pormenorizada neste trabalho. Apesar das limitações pedagógicas, estas escolas proporcionam ganhos em carteira, não apenas aos professores indígenas (do magistério indígena e da grade regular), mas também aos funcionários contratados no local (merendeiros, secretários, faxineiros, seguranças, pedreiros). Uma parte destes ganhos serve à compra de produtos industrializados e outra é revertida às trocas de serviços e produtos entre as próprias aldeias/comunidades e suas adjacências.

Os ganhos continuados proporcionados pelos benefícios sociais e trabalhos com carteira de trabalho assinada permitem o aquecimento das redes de troca intercomunitárias. Via de regra, são os netos e outros cognatos próximos que prestam serviços aos seus avós aposentados, o que acaba por valorizar a posição de respeito destes velhos diante das crianças e jovens. A renda complementar amplia também as possibilidades de que estes idosos possam adotar como filhos de criação os “filhos da fortuna” de suas filhas e outros cognatos próximos (CAP. 5). A possibilidade de ganhar dinheiro em diárias¹²¹ sem se afastar da própria aldeia e suas adjacências, contrabalança a tendência em buscar essas atividades fora (construção civil urbana, barcos de médio e grande porte, garimpos, abertura de estradas e linhões e etc.)

É importante mencionar, no entanto, que a migração para cidades e outros pontos de trabalho (“muvucas”) não se dá unicamente por conta de constrangimentos de ordem econômica. A circulação territorial por áreas mais distantes se dá também pelo interesse em sair, ver, conhecer e aprender como as coisas se passam “fora do Arapiuns”. Ter experiências de vida associadas a paragens distantes é algo altamente valorizado e respeitado. Com efeito, muitos dos que saem não retornam às aldeias,

¹²¹ Em meados de 2008, as diárias realizadas no Arapiuns e adjacências giravam entre R\$ 15,00 e R\$ 30,00.

pelas mais diversas razões. Alguns porque morrem em acidentes e assassinatos; outros porque se agradam de outras pessoas, que podem lhes levar a viver em outras paragens. A continuidade da vida em aldeia é, portanto, menos um imperativo, e mais uma escolha de continuar a viver mais ou menos à maneira “dos antigos”. A saída para regiões distantes não implica necessariamente em ruptura ou quebra das relações de parentesco, uma vez que estes parentes distanciados espacialmente parecem operar uma função complementar em relação aos coresidência e vizinhos (CAP. 5).

Embora seja incorporado de modo complementar às atividades econômicas tradicionais, o contexto atual, no qual as pessoas recebem benefícios e salários com registro em carteira de trabalho, é interpretado como a expansão do mundo do dinheiro, que é permanentemente colocado em contraste com o jeito como as coisas funcionavam “de primeiro”. Alguns velhos protestam que a ganância pelo dinheiro estaria levando ao rompimento das redes tradicionais de troca de produtos e serviços. Reiteram que hoje ninguém “avizinha”, “faz puxirum” ou “troca putáuas” como antigamente. O acesso aos postos de trabalho nas escolas e o estabelecimento de relações próximas com pessoas que detêm aposentadorias e outros benefícios constituem alvos de disputas e intrigas que envolvem os diferentes segmentos residenciais que abrangem uma mesma comunidade ou aldeia. É importante mencionar que estas disputas ganham expressão, muitas vezes, na linguagem das mútuas acusações de feitiçaria. Dizem que a inveja daqueles que se tornaram assalariados ou daqueles que se utilizam de modo continuado dos proventos dos beneficiários, é a principal motivação destas acusações.

Em anos recentes, foram disseminados na região ao menos dois boatos relacionados ao acesso a estes benefícios e serviços assalariados, que acabaram por aquecer o campo das disputas políticas intra e intercomunitárias. Um deles dizia que o reconhecer-se indígena e demandar acesso a direitos por meio de canais específicos voltados a estas populações implicaria na perda dos direitos elementares garantidos a todos os cidadãos brasileiros, como as aposentadorias rurais e o bolsa família, entendidos como vinculados à posição de sujeito do branco (“virar branco”). Por outro, o reconhecimento de si como indígenas é comumente interpretada como uma estratégia para obter vantagens especiais no acesso a estes mesmos recursos (“virar índio”).

CAPÍTULO 5. SEGMENTOS RESIDENCIAIS E CONJUNTOS MULTICOMUNITÁRIOS

5.1. MODELOS DE PARENTESCO E ORGANIZAÇÃO SOCIAL: NOTAS SOBRE UM DEBATE

Este capítulo apresenta uma investigação sobre sistemas de parentesco e estruturas sociais, tal como pensados e vividos entre as populações indígenas e tradicionais que habitam a zona da TI Cobra Grande/PAE Lago Grande e suas adjacências. A título introdutório apresento um debate, de tipo arqueológico, em torno dos modelos de parentesco e organização social amplamente reconhecidos e debatidos pelas tradições antropológicas que se dedicam ao estudo das ditas “sociedades cabocla e tribal” da Floresta Tropical. O giro parte da premissa e da possibilidade, já enunciada na introdução, de que os diferentes princípios classificatórios, atitudes e práticas podem coexistir em uma mesma organização social, colocando em questão as premissas de que cada unidade etnográfica de tipo ‘sociedade’ corresponderia a um único modelo de relação (VIVEIROS DE CASTRO, 1995: 09). No limite, entendo que a função generalizada do parentesco é “gerar possibilidades e impossibilidades de casamento” (LÉVI-STRAUSS, 1966: 14 *ap.* VIVEIROS DE CASTRO, 1995: 13), que permitam e garantam a reprodução social¹²². Por sua centralidade na modulação das trocas se apresentam como meio privilegiado da aliança política (CLASTRES, 2003 [1974]; ALBERT, 1985)

¹²² Para um debate contemporâneo sobre estas premissas leia Márcio SILVA, 2012.

Em seu estudo seminal, Charles Wagley (1957) propôs que o modelo de parentesco e organização social observável entre os “caboclos” poderiam ser considerados uma variante do “ideal brasileiro de um grupo familiar extenso e unido” (1957:147). Este, por sua vez, evocaria as “famílias patriarcais extensas e aristocráticas” descritas por Gilberto Freyre na região nordeste do Brasil, no clássico *Casa Grande & Senzala* [1933]. Conforme o modelo freyriano, a família patriarcal constituía a principal unidade de produção econômica colonial, e, na política, se apresentava como a principal “força social” entre as mais poderosas famílias aristocráticas que se estabeleceram na região. Estes mesmos ideais seriam amplamente compartilhados pelas diversas classes sociais que compunham a fictícia Itá. Na prática, a realização deste modelo se restringiria apenas à “gente fina” ou às “classes altas” que habitavam o centro da vila e as fazendas do entorno, e que, via de regra, reivindicavam serem descendentes reais ou fictícios do antigo comendador da vila (WOORTMANN, 1968). Entre os moradores das “classes baixas”, que habitavam a pequena área urbana da vila ou as comunidades rurais do entorno, este ideal familiar não se realizava por conta da instabilidade econômica, que os levaria a migrarem constantemente em busca de oportunidades de trabalho, levando a que seus arranjos acabassem por se resumir às famílias conjugais, que tentariam compensar a falta de conexões próximas pelo estabelecimento de relações de compadrio.

Entretanto, embora esta fosse a tendência geral entre as “classes baixas rurais e urbanas”, Wagley ponderava que as comunidades mais afastadas, que remetem à categoria social dos “caboclos”, constituíam a exceção ou a fronteira externa deste modelo. Este era o caso da comunidade rural que chamou de Jocojó, formada por cerca de 100 pessoas, reunidas em 19 casas construídas no entorno de uma igreja e um barracão utilizado tanto como escola como para as festividades¹²³. Ali, “as genealogias mostraram que o parentesco formava uma complexa rede de relações

¹²³ No total, a vila fictícia de Itá (correspondente a Gurupá) contava com um total populacional de 2100 pessoas, distribuídas entre o núcleo urbano (600 cidadãos) e as áreas rurais (1500 camponeses). Além da comunidade rural de Jocojó, Wagley insere neste grupo a “aldeia de Maria Ribeiro”, que consistia em um aglomerado de casas, sem igreja ou barracão, que operava como uma unidade de organização social (1953:30-1).

entre seus habitantes” (WAGLEY, 1953: 149, t.m.). Em Jocojó, os moradores em posição de liderança reivindicavam conexões de parentesco com até oitenta por cento dos comunitários, tanto por “descendência direta quanto por casamento” (*id.*). Contudo, apesar de apontar para o caso excepcional de Jocojó em relação ao modelo abrangente proposto para a vila, o autor não realizou maiores desdobramentos acerca de sua especificidade, mantendo subentendido que o caso de Jocojó seria apenas mais um dos modos de realização do “ideal patriarcal brasileiro”, tal como aquele vigente entre as “classes altas” que controlavam os fluxos econômicos da vila.

Em seu estudo sobre as relações de parentesco em uma vila fictícia do vale do Amazonas que denominou de Itá-Guassú, Klass Woortmann (1968), chamou a atenção para a “função agregadora” do parentesco nos bairros rurais, sobretudo “aqueles (...) onde o grupo de vizinhança é o próprio grupo de parentesco” (1968: 48). Nestes casos, afirma, “a repetição de casamentos intra-locais reforça ainda mais a teia de parentesco que une seus membros, a ponto de o bairro receber o nome da família, ou do círculo de parentesco, dominante: Pereira, Moraes e outros” (*id.*: 49). Nestes contextos, o autor aponta para a centralidade dos “puxiruns”, definidos como uma “reunião de parentes, seja nas etapas de preparo da terra, seja por ocasião da farinhada” para a integração entre os membros dos *kindreds* ou dos grupos de parentesco cognáticos bilaterais que compunham estes bairros rurais. Este seria o “requisito estrutural e organizatório fundamental à manutenção das comunidades caboclas¹²⁴” (IANNI, 1961: 36 *ap.* WOORTMANN : 58). Para o autor, contudo, a tendência entre seus interlocutores, no contexto de suas pesquisas de campo, era denotar “atitudes erroneamente negativas face ao puxirum” (*id.*), que levariam a um “gradativo abandono deste recurso integrativo tradicional” (*id.*), que, por sua vez, redundariam na possível desintegração destas comunidades com o passar dos anos.

Os debates sobre os sistemas de parentesco tal como operantes entre estas populações foram retomados apenas algumas décadas depois, com os estudos

¹²⁴ É digno de nota que, em seu estudo, o único momento do estudo em que menciona à categoria “caboclo” para denotar o campesinato é por vias indiretas.

desenvolvidos Stephen Nugent (1981, 1993) entre as “sociedades caboclas”¹²⁵ do município de Santarém. Os estudos sobre parentesco e organização doméstica seriam a alternativa à excessiva ênfase aos fatores externos e descontínuos salientados por boa parte dos estudos produzidos à época. Em sua análise, o autor destaca a centralidade dos *kindreds* enquanto as principais unidade sociológicas santarenas, definidas em termos gerais como “qualquer coletividade de parentes” (NUGENT, 1993: 141)¹²⁶. A relevância destes arranjos cognáticos passou a ser notada desde que Joanna Overing (1973 *ap.* NUGENT, *id.*) chamou a atenção para os limites dos modelos de descendência e a suposta incompatibilidade entre as “regras positivas de casamento” e a “ausência de regras de descendência”, que o autor interpreta como a “consequência de um certo estilo formal de análises de parentesco”, que atribui a Lévi-Strauss (1969:45-51 *ap. id.*), responsável por englobar diferentes fenômenos sob o rótulo de “endogamia”. Contudo, a crítica a Lévi-Strauss é no mínimo injusta, pois que a obra deste autor consiste, fundamentalmente, em chamar a atenção a centralidade das trocas matrimoniais enquanto princípio estruturante das relações de parentesco, e não a descendência¹²⁷.

Embora critique e procure se afastar do que chamou de um “certo estilo formal de análises do parentesco”, Nugent acaba por recair em um arranjo tipológico das

¹²⁵ Como descrito no Capítulo 1, os “caboclos” foram definidas pelo autor como um tipo social *sui generis*, formado a partir do acidente dos primeiros contatos coloniais na região, que corresponderiam a um “campesinato tradicional não indígena” situado entre dois outros tipos sociais. De um lado, as “sociedades tribais indígenas”, distanciadas do vale do rio Amazonas e adjacências; e, de outro, os “novos colonos”, imigrados à região sobretudo no contexto da construção das estradas federais (Transamazônia e Cuiabá-Santarém), que formaram grandes colônias nas adjacências de seu eixo, na região conhecida como Planalto Santareno, situada ao sul do núcleo urbano de Santarém.

¹²⁶ A noção *kindred* como “qualquer coletividade de parentes” é descrita como uma conceituação proposta por Sahlins (1962 *ap.* NUGENT, 1993: 141). O conceito é ramificado internamente a partir das tipologias e conceitos abstratos disponíveis no acervo dos estudos de parentesco. O autor matiza a definição utilizando-se de noções como *stem kindred* (DAVENPORT, 1959 *ap.* 141), e *personal* e *nodal kindred* (GOODNOUGH, 1970, MITCHELL, 1963, FREEMAN, 1961 *ap.* 141), *bounded* ou *residencial kindred* (PEHRSON (1964: 200) DAVENPORT (1963: 565).

¹²⁷ Além disso, Nugent critica o autor das estruturas elementares do parentesco afirmando que o mesmo consideraria os sistemas complexos como “sistemas degenerados” que, por não disporem dos “elementos clássicos”, se constituiriam como um “objeto inapropriado de escrutínio antropológico” (*id.*:141-2). Contudo, a intenção de Lévi-Strauss não era desqualificar as estruturas ou regimes que ele próprio definiu como complexos, mas sim dizer que suas terminologias se restringiam ao estabelecimento da regra negativa da proibição do incesto. As regras positivas da aliança não poderiam ser explicadas unicamente pelas termino-lógicas, pois que, em seu âmbito, as modulações matrimoniais seriam complexas a ponto de se tornarem impossíveis de serem caracterizadas com propriedade com as ferramentas de método e análise de que dispunha à época (meados dos anos 1950/60).

unidades sociológicas que definiu pelo conceito analítico de *kindred* ou de parentela cognática, a partir do qual distribuiu as possibilidades do concreto em uma variedade de arranjos internos sem aprofundar ou situar no tempo e no espaço (santareno) qualquer caso específico. Por um lado, a noção de parentela evoca as relações definidas “primariamente pela relacionalidade biológica”, pensada nos “termos ocidentais padrão” (F, M, B, Z, D, S) e estendidas para além de seu domínio até atingirem a vaga e ambígua fronteira ocupada pelos primos e os cunhados, recaindo em uma concepção biológica e extensionista do parentesco. Por outro, as parentelas se constituíam pela composição dos idiomas de parentesco a outros fatores diversos, tais como a residência e os modos de produção econômicos, evocando indiretamente a noção levistraussiana de complexidade.

Talvez a maior limitação análise proposta, seja o fato de que o autor agrupa estas que definiu como variações internas das parentelas cognáticas caboclas como meras partes do que ele próprio caracterizou como “a sociedade santarena”. A construção do estudo tendo por referência a municipalidade ecoa, invariavelmente, à modelagem típico-ideal proposta por Charles Wagley e seus colaboradores para o “estudo total sobre a fictícia Itá”. Contudo, a concreta vila de Gurupá à época (anos 1940) dispunha de uma população aproximada de 2100 pessoas, distribuídas em diferentes arranjos espaciais, como a comunidade de Jocojó, a aldeia de Maria Ribeiro, os migrantes pobres (rurais e urbanos) e as “famílias patriarcais” que habitavam o centro da vila. Bem diferente desta, a cidade de Santarém dos anos 1980 já reunia uma população superior à centena dos milhares de habitantes, distribuídos por um território cujas dimensões territoriais se assemelha à de países linguística e culturalmente variados (atuais Santarém, Aveiro, Belterra, Eixo Forte). Porém, a despeito das proporções demográficas e espaciais englobadas pela categoria de “sociedade santarena”, o autor se restringe a descrever partições internas que não dizem respeito a nenhuma das populações concretas ali existentes, reduzindo-se à produção de segmentações de tipo espacial (urbanos e rurais) ou social (cearenses,

caboclos ou nordestinos), englobados pelo modelo da municipalidade, a partir dos termos do pesquisador.

Um outro limite evidente no estudo é o modo como Nugent incorporou os debates propostos por Joanna Overing (1973) para descrever o caso dos Piaroa, uma população ameríndia cujo regime parentológico articula princípios cognáticos de filiação a uma terminologia de parentesco de tipo dravidiano, que conforma um modelo de relações de parentesco comumente conhecido por rótulos como “modelo da Floresta Tropical” (CLASTRES, [1973]), “modelo guianense” (RIVIÈRE, 1984), “dravidianato concêntrico” ou “modelo amazônico normal” (VIVEIROS DE CASTRO, 1993, 1995). Para além de estes estudos constituírem um desdobramento dos trabalhos iniciados por Lévi-Strauss, Nugent não se utiliza da ponte estabelecida com a referência ao estudo de Overing entre os Piaroa da bacia do rio Orinoco, para abordar indagar com relação a passagens entre os regimes de parentesco observados pela autora entre estes representantes do “modelo da Floresta Tropical” e os Caboclos do Baixo Tapajós. A comparação não é aventada, uma vez que já estabelecido, no modelo municipal, que os “índios” formam um tipo social “tribal” e os “caboclos” (“camponeses tradicionais não indígenas”) um produto do “acidente da colonização”. No contexto do autor, é como se ler os sistemas de parentesco e casamento caboclos em comparação com modelos piaroa fosse resumir um quadro sociológico complexo (de fundo ocidental) ao “estereótipo do primordialismo tribal amazônico” (1993, 2004).

No início dos anos 1990, mesmo contexto em que Nugent (1993) atualizou suas teses sobre o parentesco santareno/caboclo, o tema foi também revisitado por Deborah Lima (1992) em estudo etnográfico desenvolvido entre cinco comunidades ribeirinhas situadas no município de Tefé (médio rio Solimões, Estado do Amazonas). Embora tenha construído seu trabalho sob as bases estabelecidas por Wagley (1953) e Nugent (1981) a autora produziu, ao menos, interessantes deslocamentos em relação aos seus predecessores. O primeiro deles foi desgarrar sua análise dos modelos totais referentes à vila ou à municipalidade, concentrando-se sobre o caso concreto destas

cinco comunidades rurais tradicionais (“sociedades caboclas”). O segundo foi incorporar à sua análise os debates propostos por Martine Segalen (1984, 1985, 1992) sobre os sistemas de parentesco e os grupos domésticos, tal como observados por ela entre as populações camponesas da província francesa da Baixa Bretanha (*le pays Bigouden Sud*). A partir de Segalen, Lima destaca a centralidade dos “religamentos matrimoniais” (casamentos consanguíneos e uniões familiares repetidas) na produção e reprodução dos “grupos domésticos (*households*) e comunidades caboclas” (1992: 201; 2004). A autora desenvolveu pioneiramente um estudo em torno das frequências empíricas destes “religamentos matrimoniais” que integram estas casas e comunidades em extensas redes de consanguinidade e afinidade¹²⁸, que apontam, entre outras, para duas constatações. Primeiro, o aspecto ambilocal de seus padrões de residência pós-marital, e segundo, o fato de que a entrada de “forasteiros” naquelas comunidades se realiza, fundamentalmente, por vias matrimoniais¹²⁹. Estes elementos permitiram à autora constatar que a maior parte dos casamentos envolvia algumas “famílias locais”, demográfica e politicamente “dominantes” (*id.*: 221-4), que tendem a replicar as alianças político-matrimoniais entre si, de modo que as alianças com “novos e pequenos grupos de migrantes” se mantinham restritas às adjacências das relações entre estes grupos dominantes.

Lima destaca também um relevante contraste entre os casos bretão e caboclo, que se revela nos regimes de transmissão da propriedade. À diferença do campesinato do *pays Bidouden*, não seria possível observar nos modelos tradicionais descritos entre os camponeses do médio Solimões uma lógica de herança fixa e linear da terra, que permitiu a Segalen recuar, a partir da documentação cartorial, a 15 gerações de famílias locais interconectadas entre si por relações de consanguinidade e afinidade.

¹²⁸ Entre as instâncias “consanguíneas” a autora identificou a recorrência de casamentos entre “primos de segundo grau”, ao passo em que as “uniões familiares repetidas”, adquiriam uma ampla variedade de formas, que remetem, ao fim e ao cabo, às trocas simétricas entre grupos de irmãos e sua replicação. Em sua análise, cerca de 37% de todos os casais residentes nas cinco comunidades se encontravam envolvidos em “religamentos matrimoniais” verificáveis em seus levantamentos genealógicos. Além disso, a autora salienta que em 92% das casas ao menos um dos cônjuges integrava as redes intercomunitárias de casamento (LIMA, 1992:221).

¹²⁹ De um total de 48 migrantes ou estrangeiros presentes na rede, cerca de 86% chegaram à área a partir da efetuação de casamentos (1992, 2004)

Naquelas paisagens amazônicas, os religamentos operavam, neste sentido, como uma estratégia indireta para a mesma finalidade, posto que os regimes de transmissão ali vigentes se fundavam no usufruto e na reiteração do trabalhar sobre a terra, que se expressa diretamente no plantio e cultivo de espécies vegetais ao longo dos sítios habitacionais. Nos regimes do médio Solimões, a divisão parental convive igualmente, e de modo não pouco conflituoso, com modalidades como a transferência entre próximos, como a doação, o compartilhamento ou mesmo a tomada de controle e abertura de novas áreas (LIMA, 1992: 221-5; 2004: 20-1). Desde modo, não é a herança (legitimada nos registros cartoriais) mas o cuidado contínuo, reiterado tanto pelos circuitos internos dos mutirões (ali chamados de *ajuris*) como também pelas trocas monetárias de diárias que movimentam o trabalho nos roçados de mandioca, que proporciona a continuidade de um determinado grupo de parentesco em um dado território. Neste sentido, é a este modelo de relação que se acoplam os idiomas societários (associações, comunidades, lotes), tal como aqueles operantes entre camponeses bretões, que passaram a se disseminar no vale do rio Amazonas nas últimas décadas. Ao se acoplarem aos regimes de posse e transmissão “tradicionais”, as lógicas do tipo “sociedade e contrato” produzem dinâmicas e efeitos *looping* (HACKING, 1995, 2004; CARNEIRO DA CUNHA, 2009) sobre as quais muito ainda precisa ser pormenorizado.

Embora se aproprie com grande rendimento analítico das contribuições propostas por Martine Segalen, Deborah Lima concentra-se em descrever as alianças matrimoniais enquanto “estratégia para evitar a excessiva divisão da terra e para preservar a propriedade no seio da família” (SEGALEN, 1986 *ap.* LIMA, 1992: 223; 2004: 30). A partir das análises empíricas dos “religamentos matrimoniais”, a autora enfatiza a centralidade das redes abrangentes de relações de parentesco (e aparentamento), que promovem a integração entre as casas e as comunidades. Contudo, estes arranjos familiares extensos são descritos também como função do “modelo ideal das casas enquanto unidades de produção e consumo” (1992: 137; 2004: 17-8). Neste sentido, as redes de troca de alimentos e serviços, que os nativos

associam às categorias de “avizinhar” ou “trocar putáuas” (pedaços de carne de caça), bem como as redes de festins coletivos de trabalho (“puxiruns” ou “ajuris”) são descritos como mecanismos complementares à reprodução das unidades domésticas habitadas, fundamentalmente, por famílias nucleares (e suas variações internas). Desta feita, embora afirme a interdependência entre as famílias conjugais (e suas casas) e as redes de parentesco mais abrangentes nas quais se inserem, é como se estas últimas operassem, tão somente, para garantir a independência de cada uma das unidades domésticas, deixando o horizonte das trocas subsumido a um segundo plano.

Para Segalen, importante frisar, o parentesco se define, diretamente, pelo conjunto das regras ou princípios que organizam a filiação, a aliança e a residência, oferecendo soluções originais que se reportam aos contextos de produção e troca econômica (SEGALEN, 1985: 329; 1992: 179). As relações de parentesco podem ser observadas, em si, como um modo de produção que regulamenta os direitos e as condições do trabalho e da troca de seus produtos. É justamente porque o parentesco estabelece os parâmetros das relações de produção material, que se capacita também a regularizar o conjunto das atividades político-cosmológicas e serve, igualmente, como “esquema ideológico no seio das práticas simbólicas” (GODELIER, 1973: 172 *ap.* SEGALEN, 1985: 343). A centralidade do parentesco, para Segalen, se torna evidente na lógica dos movimentos migratórios. Quando os camponeses pauperizados se deslocam territorialmente em busca de trabalho, tendem a se manter (ou retornar) aos espaços que são lhes são conhecidos e onde encontram um mínimo de costumes partilhados, de modo que os próprios movimentos em busca de oportunidades econômicas permitem evidenciar um horizonte profundo de trocas totais, moduladas pelas alianças matrimônias (SEGALEN, 1985: 366). Um outro aspecto fundamental destacado pela autora é que os grandes encontros de trabalho coletivo, que misturam de modo complexo o labor e as atividades lúdicas, operam, fundamentalmente, como ocasiões de “troca e criação cultural” (*id.*, 1985: 369).

A contribuição decisiva de Martine Segalen aos estudos de parentesco¹³⁰, foi justamente o fato de ter trazido à luz a centralidade das alianças matrimoniais como o mecanismo, por excelência, que opera a dobradiça entre o campo interno do parentesco e as relações político-jurais externas ao seu domínio, em paisagens caracterizadas por aquilo que Lévi-Strauss havia definido como as “estruturas complexas do parentesco” (1982 [1949]). Conforme a autora, as redes de parentesco e aparentamento oferecem, antes de mais nada, um *pool* de cônjuges possíveis, de modo tal que a tendência é menos casar no interior de uma única linha (casamentos consanguíneos) e mais replicar as trocas entre linhas já conectadas entre si por ao menos uma aliança matrimonial (SEGALEN, 1984:172). A ênfase sobre o casamento, proposta pela antropóloga do *Pays de Bygouden*, parte justamente dos debates iniciados por Lévi-Strauss e desdobrados por Françoise Héritier (1981, 1991) acerca das continuidades entre os sistemas elementares, semi-complexos e complexos de parentesco. Os contextos nos quais não há qualquer prescrição terminológica à escolha dos cônjuges, tornam salientes o papel central das lógicas matrimoniais na configuração das unidades e redes de parentesco que operam a função dobradiça que integra em rede as parentelas cognáticas, as comunidades aldeãs e as casas, permitindo a partir destas configurações uma integral reavaliação das relações entre o parentesco, a política e as formas de socialidade (SEGALEN, 1992: 182)¹³¹. Neste

¹³⁰ Conforme afirma Segalen sua intenção era precisamente descrever as articulações entre os mecanismos de reprodução das unidades domésticas, os sistemas matrimoniais e os sistemas de devolução de bens, tendo por referência o quadro comparativo proposto por Goody (1967), a partir das premissas de Fortes (1962), entre as “sociedades de devolução linear” e as “sociedades de devolução divergente” (SEGALEN, 1992: 178). A autora, considerada a pioneira no campo, remete suas contribuições ao trabalho de Michel Izard (1966, 1967) e seu interesse em testar as problemáticas de Claude Lévi-Strauss atestando a pertinência dos vocabulários de parentesco vigentes em uma “sociedade camponesa”, para compreender seu modo de funcionamento mais abrangente (SEGALEN, 1992: 178). Deborah Lima (1992) observou pioneiramente o ponto para a “Amazônia cabocla”, contudo, acabou por restringir as implicações da rotação de perspectiva aventada por ela própria. Aqui observa-se também a fecundidade do diálogo com a obra de Lévi-Strauss, refutada por Nugent como “um estilo formal de análise”, incapaz de observar qualquer positividade nos “sistemas complexos de parentesco”.

¹³¹ Os “reencadeamentos de alianças” tais como propostos pela autora tem, portanto, uma dupla consequência. Por um lado, possibilitam, como salientado por Lima (1992, 2004), a concretização prática de estratégias econômicas que garantem a manutenção da terra e dos meios de produção material no seio das mesmas parentelas. Por outro, permite a multiplicação e o redobramento de relações de parentesco e aliança concentradas sobre as mesmas pessoas. Isto leva a que as parentelas trocadoras operem como redes superpostas de relações que se replicam a si mesmas ao mesmo tempo em que se abrem ao campo das relações de troca mais abrangentes que possibilitam, simultaneamente,

sentido, é a lógica das alianças matrimoniais que permite-nos fazer a passagem entre os sistemas elementares, descritos entre as “sociedades exóticas”, e os sistemas complexos, prototípicos entre as “sociedades ocidentais” (*id.*: 183).

Em certo sentido, a ênfase sobre a função econômica da casa (em meio a argumentos que salientam a interdependência), acaba por limitar o escopo das contribuições da autora acerca dos mecanismos de produção e reprodução da vida social que se passam no seio do que Meyer Fortes (1962) chamou como o “ciclo de desenvolvimento dos grupos domésticos”¹³². Neste ponto, a linha argumentativa adotada pela autora acaba menos por levar adiante as contribuições pioneiras proporcionadas por seu debate com a obra de Segalen, e mais por reiterar as bases do modelo proposto por Charles Wagley, no qual a família conjugal opera como a unidade sociológica mais importante, ou como o único grupo no qual existe uma autoridade social e jurídica mais ou menos rígida e aceita por todos¹³³. Contudo, como bem observou Roberto DaMatta (1967), a ênfase dada por Wagley sobre estes arranjos se afigurava como uma decorrência lógica de um sistema de parentesco bilateral, que engloba tanto ascendentes quanto colaterais. A inexistência entre estas populações de princípios unilineares de filiação, que levariam à formação de “grupos linhageiros” (tais como àquela época muitos supunham predominantes entre “sociedades indígenas tribais”), levaria a que a única unidade admissível pelo modelo fosse a casa habitada pela família conjugal.

sua reprodução e sua diversificação (Segalen, 1985:157). Este ponto, concernente à própria lógica das alianças matrimoniais, é o princípio que permite observar as imbricações mútuas entre a política, o parentesco e a aliança, que conduzem à (re)produção material e imaterial da vida coletiva.

¹³² Conforme as clássicas premissas estabelecidas pelo estrutural-funcionalista, os grupos domésticos não são o mesmo que a família conjugal (composta por duas gerações), que conforma apenas o seu núcleo reprodutivo. Os grupos domésticos, para operarem sua própria reprodução enquanto unidades sociológicas, necessitam, por definição, de ao menos três gerações lineares sucessivas integradas organicamente aos parentes colaterais. Estes arranjos operariam não somente a continuidade de seu núcleo reprodutivo interno, mas também a interface com o campo externo das relações político-jurais, de modo tal que o ciclo de desenvolvimento doméstico é, a um só tempo, “um processo no seio do campo interno e um movimento governado por suas relações com o campo externo” (FORTES, 1962: 08, t.m.)

¹³³ Além de Wagley, parece se fazer notar a centralidade da tipologia das formas familiares proposta por Laslett (1972 *ap.* 1992: 205), que distingue cinco tipos básicos: (1) a família simples (nuclear, formada por duas gerações), (2) a extensa (formada por ao mínimo três gerações), (3) a múltipla (amálgama de arranjos simples), (4) a complexa (tanto extensa quanto múltipla) e (4) a solitária (adulto solteiro).

No campo dos estudos sobre parentesco e organização social desenvolvidos entre as populações caboclas da região do vale do rio Amazonas, as contribuições de Deborah Lima (1992, 2004) foram especialmente notadas por Mark Harris (1998, 2000), que desenvolveu um estudo correlato, construído sob os mesmos parâmetros, entre cinco comunidades caboclas situadas na zona de confluência entre o baixo rio Parú e o Amazonas (município de Óbidos). Para além das conclusões já extraídas pelo trabalho de Lima (1992) que lhe serve de referência fundamental, o principal deslocamento proposto pelo autor foi dar maior ênfase às relações de complementaridade entre a casa (ou o espaço família conjugal) e os aglomerados de casas (*clusters of houses*), que as integram em arranjos familiares mais abrangentes. A casa e a família conjugal são definidas como “aglomerados elementares estruturados em torno de um casal focal, seus filhos, genros e noras”. Com o tempo, estes “aglomerados elementares” tendem a se expandir dando forma a uma sobreposição de diversas destas configurações elementares, em meio às quais cada perspectiva egocentrada produz sua própria “imagem radar” do arranjo local. O processo interno de fissão destes “aglomerados complexos e amadurecidos” tende a ocorrer na medida em que as perspectivas que cada um de seus componentes faz do conjunto se tornam incompatíveis e conflitantes entre si.

Neste sentido, o deslocamento proposto por Mark Harris (1998, 2000), em relação ao trabalho de Lima (1992, 2004), consiste em enfatizar a complementaridade interna entre a casa e o aglomerado complexo de casas vizinhas, que conformam arranjos cognáticos elementares e complexos. Em grande medida, o autor retoma e requalifica o argumento proposto por Nugent (1981, 1993) acerca do papel central dos *kindreds* ou das parentelas cognáticas coresidentes nos regimes “caboclos”. Junto à casa e ao aglomerado, a terceira unidade sociológica para a qual Harris (como Nugent e Lima) chamam a atenção é a “comunidade”, cujo referente principal é o espaço das construções comunitárias, tais como o barracão multiuso, a igreja e a escola. Esta, conforme o autor, constitui um espaço típico do parentesco, uma vez que, em seu interior, a categoria “parente” inclui consanguíneos e afins coresidentes, de modo tal

que as noções de parentesco e comunidade podem ser consideradas coextensivas. Para além destes três arranjos locais, Harris (1998) salienta a importância do que define como o “circuito das relações intercomunitárias”, mobilizados em ocasiões como as “festas comunitárias”, que ocorrem sobretudo durante as estações secas. Estas ocasiões festivas são descritas como oportunidades de encontros entre pessoas chegadas não co-residentes, que operam como momentos de inversão de normas: “as pessoas se encontram com não-co-residentes temporariamente, dissolvendo as fronteiras entre redes de parentes e comunidades ao fundir estes diferentes círculos no circuito das festas” (HARRIS, 1998:77, t.m.).

Antes de tecer considerações complementares sobre o modelo sociológico proposto por Mark Harris (1998, 2000), é interessante notar aqui que seus argumentos foram incorporados ao debate acerca das unidades sociológicas, tal como operantes entre as populações caboclas/indígenas da região Nordeste do Brasil. Em sua etnografia sobre os Tupinambá de Olivença (Bahia), Suzana de Matos Viegas denominou pelo conceito analítico de Unidades Compósitas de Residência, as “redes densas de casas multifamiliares, organizadas em torno de um casal” (2007:75), que operariam, entre estas populações, como o “modo de organização do espaço habitacional mais frequente” (*id.*). A noção, tal como descrita pela autora, tem por referência o “aglomerado de casas” (*cluster of houses*) proposto por Mark Harris entre os Paruaros. Estas unidades, que a autora associa à noção de família extensa, e não à de parentela cognática, funcionam em complementaridade com as casas formadas por famílias conjugais que a autora remete à noção de “unidade social primária”, proposta por João Pina Cabral entre os camponeses tradicionais lusitanos (1991 *ap.* Viegas, 2007:99).

O modelo sociológico construído por Suzana Viegas de Matos em torno das Unidades Compósitas de Residência e das Unidades Sociais Primárias foi por sua vez incorporado por José Glebson Vieira (2010: 66-7, 248) para abordar o caso dos Potiguar da Paraíba. Em sua descrição, o autor propõe que as Unidades Compósitas de Residência correspondiam às unidades sociológicas que definiu a partir das

categorias nativas pelas noções de “Parentagem” e “Turma”, no seio das quais as casas conjugais se desenvolvem. Em sua análise, Vieira destaca as tensões internas entre as noções de “parentagem” e “turma”, por um lado, e a de “comunidade”, por outro. As primeiras constituem os coletivos que pretendem assumir a posição de destaque dentro da “comunidade”. Contudo, ao buscarem a garantir a posição de sua própria “turma” na condução dos assuntos públicos, acabam por atuar em favor da divisão comunitária, uma vez que as “parentagens” obliteradas desta posição, passam a se opor e rivalizar com estas, levando à potencial formação de novas comunidades. Em seu modelo, as comunidades, construídas em torno de um barracão multiuso (que se expandem em novas edificações) não constituem o lugar típico da mera reafirmação das relações de parentesco entre coresidentes, uma vez que operam mais como fatores geradores de disputas e conflitos, do que de coesão interna (*id.*:248).

Ainda conforme Vieira, as concepções potiguar de “parentagem” e “turma” podem ser tomadas como correlatos da noção de “seção residencial” descrita por Eduardo Viveiros de Castro entre os Araweté (1986: 287 *ap.* 2010:69), que imprimem dinâmica às relações entre os pátios das casas conjugais e as aldeias, formadas por diferentes seções. Ali o espaço do grupo doméstico (as casas e as seções) pode ser pensado “em continuidade lógica ou real com a chefia do grupo doméstico” (*id.*). Uma vez que as “parentagens” ou as “seções” constituem as unidades que operam as relações políticas, as aldeias funcionam enquanto unidades sociológicas englobadas por estas. Este ponto se torna evidente, uma vez que estes arranjos formados por diversas seções apenas se atualizam na prática durante as estações de seca, quando as famílias conjugais e as seções que permanecem dispersas ao longo das chuvas, se encontram para a “festa do milho”. A formação sazonal de aldeias em festa, conforme o autor, constituem “o momento e o espaço em que se atualiza uma instituição central dos Araweté: a relação de *apihi-pihã*, [ou a] troca de cônjuges” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986: 272).

Este giro sobre paisagens etnográficas diversas em torno destes modelos sociológicos, permite-nos chamar a atenção para um aspecto interessante que o

panorama comparativo revela. Na introdução à sua etnografia, Mark Harris (2000) estabeleceu, de antemão, um contraste entre sua proposta etnográfica e aquela desenvolvida por Peter Gow (1991) entre as populações de “sangue misturado” que habitam a região do Baixo Urubamba (Amazônia peruana) que poucos anos depois da condução de seu estudo monográfico passaram a se identificar a si próprios para o registro oficial como povos indígenas Piro ou Yine (Gow, 2007: 283). Harris destaca que a proposta de Gow é um esforço de “desafiar as diferenças estipuladas entre aqueles formalmente identificados como ‘ameríndios’ e aqueles definidos como ‘camponeses mestiços’” (HARRIS, 2000:23, t.m.). Contudo, embora o autor tenha refutado, de antemão, estabelecer esforços no mesmo sentido, é digno de nota o fato de que sua caracterização acerca das unidades sociológicas em Parú, tenha feito sentido para o caso caboclo/índigena dos Tupinambá de Olivença e dos Potiguar da Paraíba, comparados por sua vez, por Glebson Vieira, ao caso dos Araweté, uma população ameríndia “pura”, falante de uma variante do Tupi. Um outro aspecto importante que aponta para a necessidade de se enfrentar, com mais propriedade, o “difícil esforço” de comparação entre os mundos indígena e caboclo é que, tal como na Amazônia peruana ou no Nordeste brasileiro, diversos segmentos do que Harris define como o “campesinato mestiço” do vale do rio Amazonas passaram a se identificar a si mesmos como povos indígenas, impondo, de certa maneira e a partir dos critérios do observado, a necessidade da comparação. Este é o caso não apenas das populações da região do Baixo Tapajós, sobre as quais nos debruçamos aqui, como também o de diversos segmentos e comunidades que habitam o médio Solimões, região etnográfica estudada por Deborah Lima.

Feito o parêntese, retomo, pelo prisma deste esforço comparativo pouco visitado na Amazônia brasileira, o debate em torno do “modelo sociológico generalizado” descrito por Lima (1992, 2004) e Harris (1998, 2000) entre os “camponeses tradicionais” do vale do rio Amazonas e suas adjacências. Como dito, o modelo sintético chama a atenção para três unidades sociológicas – a casa, o aglomerado de casas e a comunidade – ao passo em que os “circuitos

intercomunitários”, ativados com intensidade durante as festas de verão, como “momentos de inversão das normas” do cotidiano. Neste panorama, é como se os circuitos e as redes de relações intercomunitárias não tivessem positividade sociológica, operando uma função ritual de inversão da ordem circunscrita às três unidades fundamentais. Como se nota, a linha argumentativa proposta Harris, se distancia daquela apresentada por Eduardo Viveiros de Castro (1986) para os Araweté. Embora os ritmos da vida e a composição das unidades sociológicas se modifiquem drasticamente durante as variações sazonais, isso não implica que a ocasião araweté da festa do milho se reduza a um “momento de inversão” da vida dispersa, uma vez que este momento é vivido na “aldeia”, que, embora seja um todo englobado pelas partes (as casas e as seções), não deixa de dispor de sua própria positividade sociológica. Neste sentido, ao estabelecer uma relação de contiguidade entre “o momento da festa” e a lógica dos circuitos intercomunitários, é como se Harris abrisse mão do difícil esforço de atribuir positividade sociológica às redes de relações intercomunitárias, que mobilizam não apenas os encontros festivos, mas também as trocas “totais” que envolvem pessoas, saberes e artefatos, para recuperarmos a fórmula levistraussiana da reciprocidade.

A este plano, observa-se mais uma vez a importância fundamental de estabelecer-se um esforço de desafiar as diferenças estipuladas ao longo das décadas que estabeleceram um grande divisor teórico-metodológico entre as antropologias dedicadas ao estudo das populações indígenas e caboclas da Amazônia (e suas conexões). Se a comparação for levada a sério e às últimas consequências, observa-se que a questão sobre o lugar das redes de troca intercomunitárias, sobre o qual Mark Harris se debruçou, é uma questão nos debates acerca dos “modelos sociológicos generalizados” entre as populações ameríndias que habitam as mais diversas regiões da floresta tropical amazônica. Com efeito, se considerado à luz das problematizações e debates propostos, de forma seminal por autores como Pierre Clastres (1973) e Bruce Albert (1985) em torno da noção de “conjuntos multicomunitários”, a difícil caracterização da positividade sociológica destes circuitos multilocais passa a ganhar

contornos precisos e objetivos. Para introduzir a pertinência e a fecundidade do debate para o qual chamo a atenção, recupero a linha do argumento, tal como desdobrado fundamentalmente por Pierre Clastres em “Independência e Exogamia” ([1963] 2003), primeiro trabalho a chamar a atenção para o tema das relações supralocais no panorama dos estudos americanistas.

Conforme descreve Clastres, as primeiras hipóteses sobre o “modelo sociológico generalizado na floresta tropical” foram delineadas por Kirchoff e Lowie, no volume III do *Handbook of South American Indians* (HSAI, 1948), dedicado especificamente ao estudo das “tribos da floresta tropical” e coordenado (como os demais) por Julien Steward. Ali os autores propuseram que as “famílias extensas” (*households*) abrigadas ou grandes casas coletivas (ou malocas) ou em aglomerados de pequenas casas conjugais constituíam a principal armação sociológica entre as populações indígenas da região. Conforme a hipótese, a única variação interna a estas “famílias extensas” típicas entre as “culturas da floresta tropical” seriam as diferenças nos padrões de cruzamento entre a unifiliação e a residência pós-marital. No primeiro caso um homem e sua mulher (suas, se polígino) vive cercado por seus filhos com suas esposas, suas filhas solteiras e os filhos de seus filhos. No segundo (mais amplamente difundido pela região), o casal conjugal vive junto às filhas com os maridos, os filhos solteiros e os filhos de suas filhas. Contudo, como observa Clastres, o problema de saída é que a definição de “família extensa” não engloba mais que três gerações em linha direta e oscila demograficamente em algo em torno de 40 pessoas, mostrando-se inadequado para descrever “malocas” com amplitude média de 100 a 200 pessoas, que poderiam se reunir, por sua vez, em conjuntos de três ou mais “malocas”, integradas por figuras de chefia influentes para além do plano local ou da seção residencial.

Conforme a arqueologia do saber tecida por Clastres, Steward apontou para a inadequação do modelo centrado nas “famílias extensas” proposto por Kirchoff-Lowie logo no volume seguinte do HSAI, publicado no mesmo ano (1948). Ali o autor lançou a hipótese de que a noção de “linhagem” (*lineage*), tal como delineada

nos modelos sociológicos desenvolvidos na África equatorial, Austrália ou Polinésia, fosse também adequada à caracterização generalizada dos casos amazônicos. Contudo, a hipótese se apresentava problemática logo de saída, pois que os materiais etnográficos já àquele tempo apontavam na direção de uma maioria de casos de descendência bilateral e filiação cognática, entremeados por uma minoria de casos de inflexão unilinear (*id.*: 72-3), colocando por terra a centralidade do modelo de clãs e linhagens na floresta amazônica. Tendo em vista as evidências concretas da inadequação das noções de “família extensa” (*household*) e “linhagem” (*lineage*), os estudos produzidos naquele contexto passaram a propor que estas unidades sociológicas pudessem ser caracterizadas pelo conceito de “parentela” (*kindred*), definido, até então, como um arranjo bilateral, com padrões de residência neolocal, o que inseriria a região no panorama dos regimes complexos de alianças matrimoniais. Todavia, a caracterização também se mostrava insuficiente, pois que, embora a maioria dos arranjos descritos fossem bilaterais e cognáticos, os padrões de residência quase nunca eram neolocais. Este ponto levou os debatedores à constatação de que para atribuir sentido ao “modelo sociológico da floresta tropical” seria preciso levar em conta a centralidade das variações internas aos regimes de residência pós-maritais que condicionam, em grande medida, a composição empírica destas unidades. Neste sentido, não são os princípios de unifiliação, mas aqueles que operam o casamento que condicionam a produção de inflexões unilaterais, que, conforme a regra ou a preferencia local, adquirem feições patri ou matrilineares (*id.*:73). Deste modo, se considerada a definição de “parentela cognática” bem como o equilíbrio entre os sexos (gêneros) em seu seio, metade de um grupo de germanos (*siblings*) deixa sua residência de origem para ir viver junto à parentela de seu cônjuge. Embora os padrões de residência sejam centrais, não haveria neste plano, conforme a argumentação autor, “nenhum mecanismo” ou “nenhuma necessidade formal de passagem entre um arranjo e outro”, mas “simplesmente uma possibilidade de depende muito das circunstâncias históricas concretas” (*id.*). Ao plano dos discursos nativos, fundados em terminologias de tipo dravidiano, a prescrição do casamento entre primos cruzados bilaterais se apresenta como condição de possibilidade para a

satisfação do ideal de independência dos grupos locais. Todavia, ao plano das práticas, este ideal categorial apenas se realiza em uma minoria dos casos. Tendo em vista estas limitações empíricas, também as parentelas cognáticas bilaterais (*kindreds*) não permitem a construção de uma “significação positiva às unidades sociológicas observadas na região”.

Conforme o argumento delineado por Clastres, para fazê-lo far-se-ia necessário incorporar aos debates sobre a região as hipóteses e caracterizações propostas por George Murdock em torno dos conceitos analíticos e complementares que chamou de “demos endogâmicos” e “estruturas polidêmicas”, e que Clastres passou a denominar pelos conceitos de “comunidade” e “conjunto multicomunitário”. As “comunidades” clastreanas ou os “demos” murdockianos constituem unidades fundamentalmente residenciais, compostas por uma “pluralidade de famílias extensas, que longe de serem estranhos justapostos no interior de um conjunto, se encontram entrelaçados por linha matri ou patrilinear”. Neste sentido, são as variações empíricas nos modos de equacionar exogamia, bilateralidade e unilocalidade residencial, que acabam por conferir a estes arranjos residenciais a aparência de linhagens ou clãs. A propriedade fundamental dos “demos” ou “comunidades” não é manterem-se independentes sob a forma de mônadas isoladas, mas sim reunir parentes assimilados de fato aos grupos de germanos (*siblings*) e evitar que um dado Ego se case no interior de seu grupo de parentes próximos. Neste sentido, as “comunidades” ou “demos” entrelaçados por ao menos três gerações de parentes, e que se exprimem espacialmente na forma de grandes casas coletivas ou de um coletivo de pequenas casas, não constituem “o caráter *máximo*, mas o elemento *mínimo* da organização política e social da Floresta Tropical Amazônica” (CLASTRES, [1963] 2003:75, destaque do autor), pois que constituem as “unidades residenciais entre as quais se operam as trocas e se concluem as alianças” (*id.*). Deste modo, a exogamia, realizada a distâncias genealógicas e geográficas contingentes e variáveis constitui o princípio elementar de sua estrutura, uma vez que estabelece os parâmetros da abertura ao exterior e que fornece, assim, as próprias condições de possibilidade para que cada

“comunidade” ou “demos” se produza e se reproduza no tempo e no espaço. Também por definição, a exogamia é o próprio princípio que compromete a suposta autonomia absoluta de cada unidade endogâmica, voltada tão somente (e hipoteticamente) ao estabelecimento de relações guerreiras com seu entorno. Afinal, sustenta Clastres, não faria nenhum sentido que os nexos supralocais não fossem imbuídos de nenhuma positividade, pois que, mesmo quando se encontram em posição de ferrenha inimizade e disputa, os “demos” vizinhos ou adjacentes não se consideram como desconhecidos ou estranhos, uma vez que entretidos entre si por um longo histórico de relações de consangüinidade, aliança matrimonial e aparentamento. Conforme o argumento clastreano, são precisamente estes intercâmbios entre as famílias extensas (*households*) que atravessam os diferentes “demos” ou “comunidades” que instituem o campo das relações políticas explícitas ou codificadas.

Para além de simplesmente satisfazer a regra negativa da proibição do incesto, a exogamia tem por função positiva ser “*o meio da aliança política*” (*id.*:81, destaque do autor). Neste sentido, o alargamento do horizonte político se reporta “à necessidade imperiosa em que se encontra cada unidade sedentária de garantir sua segurança pela conclusão de alianças” (*id.*:81). Portanto, é precisamente a abertura a outras “comunidades” ou “demos” de mesmo tipo que permite que cada uma delas saia de sua unicidade, instituindo redes multilocais de aliados político-matrimoniais que Murdock chamou de “estruturas polidêmicas” e que Clastres passou a chamar pela noção de “conjuntos multicomunitários” (*id.* :82). Estes arranjos, que englobam e atribuem significação positiva às próprias noções de família extensa (*household*) e parentela (*kindred*), constituem “o mais importante tipo de organização social na Floresta Tropical”. A estrutura e a dinâmica das comunidades e conjuntos multicomunitários se desdobram, de próximo a próximo, em redes de relações empíricas de trocas totais de amplos horizontes geográficos.

A dinâmica de ordem dialética que movimenta estes arranjos opera entre duas tendências sociológicas opostas. Por um lado, os conjuntos multicomunitários podem mover-se rumo à unificação, que os leva a experimentarem o limiar da dissolução de

suas funções estruturais pela possibilidade do aparecimento consecutivo de um princípio de estratificação social gerado no próprio corpo da sociedade. Por outro, ao partirem nesta direção, podem subsistir e se fortalecer, mantendo-se enquanto “estruturas polidêmicas”, pois que à medida em que caminham na direção da constituição de um “órgão de poder” os elementos que o compõem reagem às transformações de seu estatuto e à possibilidade da perda de seu ideal de autonomia, acentuando suas particularidades concretas, em meio às redes de segmentos vizinhos e adjacentes que alternam-se, ao longo da história, entre arranjos em posição de aliança, rodeado por outros, afins potenciais, que se mantém, de modo ambíguo, no mesmo estatuto dos inimigos. Ainda com Clastres, mesmo que apareça uma estrutura global, esta não leva à supressão dos demos e polidemos, mas sim a uma mudança estrutural que passa a infletir, à deriva da história, os constantes movimentos de aproximação e afastamento que fornecem a dinâmica dialética a estes arranjos típicos das paisagens culturais ameríndias da floresta tropical, a cada momento de suas atualizações.

É precisamente a revisão acerca do estatuto sociológico do espaço do político, que permite a Clastres fundamentar seu argumento em relação ao campo da autoridade e chefia. Na caracterização das “famílias extensas”, proposta por Kirchoff-Lowie, a comunidade se dissolve com a morte de seu chefe, o patriarca ou a matricarca. Contudo, os próprios autores reconheciam os limites sociológicos destes arranjos, insuficientes dar sentido aos processos de transmissão de posições de chefia, que produzem sua continuidade ao longo do tempo. Steward, como vimos, havia levantado a hipótese os arranjos sociológicos da Floresta Tropical pudessem operar em grandes dimensões regionais, ou como as sociedades linhageiras africanas ou como parentelas cognáticas bilaterais e neolocais européias. O modelo que se constrói em torno da complementaridade entre os demos e os polidêmos oferece, por sua vez, maior inteligibilidade às dinâmicas de continuidade da transmissão, assim como ao movimento dos conflitos agudos entre chefes de maior ou menor influência no interior e no entorno destes arranjos, que marcam e conduzem os processos concretos de fissão e fusão entre diferentes arranjos de mesmo tipo.

Tal como ponderado por Márcio Goldman e Tânia Stolze Lima em seu “Préface” à edição brasileira da *Sociedade contra o Estado* ([1974] 2003), a análise proposta por Clastres em “Independência e Exogamia” [1963] baseia-se em certos “equivocos etnográficos, como as suposições de que a exogamia local represente uma regra mecânica e seja acompanhada de uma regra também mecânica de residência; ou de que haveria uma coincidência entre casamento de primos cruzados e exogamia local” (:17). Todavia, o estudo consiste em uma crítica pioneira aos retratos sociológicos delineados por Steward, que constituem também a base do panorama proposto por Charles Wagley, e continuado pelos “estudos caboclos” produzidos a partir de então. As pequenas imprecisões etnográficas, contudo, “não invalidam as valiosas pistas que ele aponta” (*id.*), tais como a recusa às reduções sociológicas à escala local e a “revelação (...) da presença de formas complexas de gestão da alteridade” (*id.*) que permitem-nos acessar, com maior propriedade, as filosofias indígenas acerca dos “sistemas de codificação das identidades coletivas e das relações de alteridade” (*id.*). Além disso, o estudo chamou a atenção para a centralidade da história para o estudo pormenorizado acerca das estruturas sociais indígenas e abriu o caminho para a construção de uma “antropologia política *específica*” (*id.*:20, destaque dos autores), que representa “os começos da explosão” (*id.*: 19) que tem agitado os estudos amazônicos ao longo das últimas décadas¹³⁴.

5.2. COMPOSIÇÃO E DISTRIBUIÇÃO DOS ASSENTAMENTOS E FACÇÕES POLÍTICAS

Nesta seção apresento informações estatísticas e cartográficas relativas à composição demográfica e à maneira como os arranjos residenciais se distribuem no espaço na zona TI Cobra Grande/PAE Lago Grande. Estes elementos em morfologia

¹³⁴ Conforme mencionado a noção de conjunto multicomunitário”, proposta por Clastres, foi utilizada com o que Viveiros de Castro define como um “enorme rendimento analítico” por Bruce Albert (1985) na descrição das estruturas sociais yanomami. Em anos recentes, os trabalhos de Sztutman (2005) sobre históricos os Tupi da Costa e Marina Vanzolini sobre a organização social e a feitiçaria entre os Aweti produziram interessantes leituras sobre o tema. Para mais revisões sobre os limites e possibilidades do panorama aberto por Clastres em “Independência e Exogamia”, leia Barbosa (2004) e o “Posfácio” produzido por Eduardo Viveiros de Castro à última edição brasileira da *Arqueologia da Violência*.

social são seguidos por informações análogas e complementares acerca da divisão política entre as facções formadas pelos indígenas (vinculados ao COINTECOG) e os agroextrativistas (vinculados à FEAGLE), tendo por referência a “fotografia” de sua composição em meados de 2008. Como dito acima, a composição do quadro aqui delineado é transitória e contextual. Era diferente em meados de 2003 quando estes segmentos se objetivaram e tem mudado de figura nos últimos anos. Embora haja situações de aquecimento de tensões e disputas, os segmentos vinculados a estas facções parecem cada vez mais delinear, a partir de seus próprios termos e lógicas, perspectivas e entendimentos mútuos, com vistas criar saídas criativas para interpretar os idiomas jurídicos e antropológicos que produzem efeitos sobre suas vidas, de modo a que seus direitos coletivos e difusos sejam respeitados e efetivados pelo Estado. A explicitação estatística e cartográfica do panorama delineado naquele momento preciso, se faz aqui para fins descritivo-analíticos, com vistas a melhor compreender os princípios de geração e transformação dos coletivos que ativam estes idiomas formais, que imprimem maior complexidade aos espaços políticos nos quais operam suas trocas que envolvem pessoas, saberes e artefatos.

As informações que seguem foram obtidas, fundamentalmente, a partir dos levantamentos, casa a casa, realizados em campo (2008, 2011, 2012), complementados por informações disponíveis nas fichas dos agentes de saúde que atuavam na região naquele contexto ¹³⁵. Como já mencionado, as cinco aldeias/comunidades (Caruci, Lago da Praia, Santa Luzia, Arimum e Garimpo) situadas no interior da área de sobreposição TI Cobra Grande/PAE Lago Grande perfazem um total aproximado de 648 pessoas, distribuídas em 140 casas. Internamente a estes arranjos associativos, as casas e habitantes se encontram distribuídos, numericamente, da seguinte maneira:

¹³⁵ Tendo em vista as revisões e complementações realizadas ao longo do processo de tratamento e análise das informações, o leitor observará pequenas variações censitárias na passagem de um quadro a outro. As pequenas imprecisões e contradições numéricas, contudo, não comprometem os termos gerais daquilo que se pretende demonstrar.

	Nº de Casas	Nº de Pessoas
Caruci	33	150
Santa Luzia	25	124
Lago da Praia	26	140
Arimum	32	139
Garimpo	24	95
Total	140	648

Tabela 1. TI Cobra Grande/PAE Lago Grande: total populacional (2008)

Se considerarmos estes cálculos, obtemos uma média populacional de cerca 129.6 habitantes por comunidade. Se considerarmos o total de casas (140) e o total de habitantes (648), obtemos uma média absoluta de 4.6 habitantes por casa. Há, como se nota, uma pequena variação interna ao total populacional das casas em cada uma destas cinco comunidades/aldeias, que nos leva a uma média ponderada de 6.75 indivíduos por habitação.

	Garimpo	Arimum	Lago da Praia	Santa Luzia	Caruci	Total
Total	24	32	26	25	33	140
Média	6	4.5	6.5	8.5	8.25	6.75

Tabela 2. Média populacional por casa (2008)

Internamente a estes arranjos, é comum (como já dito) que os moradores utilizem a categoria bairro para se referirem aos aglomerados de casas (ou segmentos residenciais), distribuídos pelas margens de cursos de água diversos, pelas adjacências dos espaços comunitários, onde se encontram construções partilhadas como os barracões, igrejas e escolas. Como também já ressaltado, trata-se de referências aproximadas e contextuais, uma vez que estes bairros não constituem apêndices de um território socialmente definido e geograficamente delimitado, mas sim um universo topograficamente não centralizado e não parametrizado senão por uma perspectiva egocentrada (DESCOLA, 1986:156-7). Com efeito, e como melhor detalharemos, estes coletivos de pequenas casas podem ser entendidos como o “elemento *mínimo* da organização política e social” (CLASTRES, [1963] 2003:75, destaque do autor), uma vez que constituem as “unidades residenciais entre as quais

se concluem as trocas e se concluem as alianças” (*id.*). Neste sentido, estes bairros são antes partes que englobam o todo (comunidade), do que partes englobadas pela totalidade (VIVEIROS DE CASTRO, 1985). A despeito de seu caráter transitório, os nativos não deixam contudo de apresentar algumas referências mais ou menos estáveis que podem ser aqui tomadas para fins analíticos. Na sequência, apresento um quadro e um mapa de distribuição composto por 18 setores residenciais (bairros/centros comunitários) distribuídos ao longo da área de sobreposição questão.

Nº	Aldeia/Comunidade	Setor (Bairro/Centro)	Nº Casas	Nº Hab.
1	Lago da Praia	Lago da Praia (Esp. Com.)	9	47
2	Lago da Praia/Santa Luzia	Água-Fria-Cabeceirinha	5	33
3	Lago da Praia/Santa Luzia	Camuci-Lago da Praia	5	24
4	Lago da Praia	Toronó-Iaiá	7	36
5	Santa Luzia/Arimum	Camuci-Sarará-São João	8	42
6	Santa Luzia/Vila Socorro	Santa Luzia (Esp. Com.)	19	94
7	Caruci	Caruci (Esp. Com.)	13	51
8	Caruci/Lago da Praia	Araçá-Toronó	6	38
9	Caruci/Araci/Urucureá	Arara	6	25
10	Caruci/Araci/Santa Luzia	Caruci-Cabeceiras	8	36
11	Arimum	Arimum (Esp. Com.)	9	40
12	Arimum/São José	Mangal-Macaquinho	7	29
13	Arimum/Garimpo	Sepetú	4	17
14	Arimum	Arimum-Jutaí/Navio	2	8
15	Garimpo	Garimpo (Esp. Com.)	10	48
16	Garimpo/Ajamuri	Caridade	4	13
17	Arimum/Vila Brasil	São Geraldo/Lago Azul	10	44
18	Garimpo/Ajamuri/São José	Campo-Translago-Terra Preta	8	23
Total			140	648

Tabela 3. Distribuição populacional por segmento residencial (2008)

Mapa 12. Mapa de distribuição populacional por segmento residencial (2008)

Na média ponderada, as aldeias/comunidades tendem a dispor de 4.2 segmentos residenciais, que abrangem cerca 6.87 casas e 32.15 habitantes. Também na média ponderada, os 5 espaços comunitários abrangem 12 casas e 56 habitantes, o que equivale, aproximadamente, ao dobro deste cômputo relativo aos segmentos residenciais, o que parece ser explicado pelo fato de que ali se reúnem pequenos aglomerados de casas que complementam e expandem as ocupações dos diferentes bairros que pertencem politicamente à aldeia/comunidade¹³⁶. A preferência pela ampla dispersão espacial, pode dar lugar à concentração de diversos segmentos em um único local. Na fotografia acima, este é o caso do espaço comunitário de Santa Luzia, que apresenta uma média de casas e habitantes bastante superior às demais. Neste caso, a maior aglutinação de diferentes segmentos residenciais parece estar associada a

¹³⁶ Os cômputos relativos aos segmentos residenciais e comunidades remetem àqueles observados por Joanna Overing (1975) para os Piaroa, entre os quais um número de casas comunitárias (*Itso'de*), habitadas por algo entre 15 e 50 pessoas, se combinam para formar um grupo local ou aldeia (*Itso'fa*). Dimensões análogas foram observadas, por diversos outros autores, como por exemplo, Rivière (1985), entre os Trio e Albert (1985) entre os Yanomami.

estratégias políticas contextuais, que remetem a esforços para fortalecer sua posição às margens do lago da Praia, compartilhado com a aldeia homônima.

	Nº Segmentos	Med. Casas	Med. Hab
Caruci	4	8.25	37.5
Lago da Praia	4	6.5	35
Santa Luzia	3	8.3	41.3
Garimpo	4	6	23.75
Arimum	6	5.3	23.2
Média total	4.2	6.87	32.15

Tabela 4. Média populacional por casas e segmentos residenciais (2008)

	Espaço comunitário	Nº de Casas	Nº de Habitantes
1	Caruci	13	51
2	Lago da Praia	9	47
3	Santa Luzia	19	94
4	Arimum	9	40
5	Garimpo	10	48
	Média total	12	56

Tabela 5. Média populacional por espaços comunitários (2008)

Nos estudos de campo periciais realizados em 2008, procurei levantar informações censitárias e espaciais pormenorizadas, de modo a produzir uma fotografia da disputa faccional entre indígenas, filiados ao COINTECOG, e agroextrativistas filiados à FEAGLE, com o objetivo de subsidiar uma compreensão mais pormenorizada acerca da composição e morfologia destes “grupos sociais”. Em um universo de 133 casas e 632 habitantes, 76 casas e 369 pessoas (57% e 58%, respectivamente) se encontravam vinculadas ao movimento indígena e à defesa pela demarcação da TI; enquanto 57 casas e 263 pessoas (43% e 42%, respectivamente) se encontravam vinculados ao PAE e se apresentavam contrários à demanda pela demarcação.

Esta divisão total se manifestava de maneiras diferentes em cada uma das comunidades/aldeias. Em Caruci, 62% das casas, vinculadas à parentela cognática demograficamente dominante e seus aliados locais, pertenciam ao povo Arapium. Os demais (38%) pertenciam à facção dos Brancos do Assentamento e passaram a fazer parte para comunidades vizinhas (Santa Luzia e N. S. do Urucureá) vinculadas a este arranjo. Em Lago da Praia, todas as casas e moradores pertenciam ao povo Jaraqui e à

facção política formada pelos indígenas, ao passo em que Santa Luzia, formada ao fundo do mesmo lago, todos pertenciam à facção dos Brancos ligados à FEAGLE. Além disso, muitos entre seus moradores afirmavam que a localidade era, não uma comunidade, mas uma “colônia de produção”, que pertencia a Vila Socorro e ao Lago Grande do Curuaí. Em Arimum, do total (30 casas e 144 moradores), aproximadamente 38% das casas e 40% dos habitantes, vinculados a uma parentela cognática e seus aliados, pertenciam ao povo Arapium, ao passo em que o restante se encontrava vinculada à Federação Agroextrativista e se identificava como pertencente aos Brancos. Boa parte entre estes, integrava uma outra parentela cognática, que “parava” entre esta comunidade e o bairro de São Geraldo, situado às margens da enseada homônima e do lago Azul, onde passaram a formar as bases de uma nova comunidade. Todas as casas e moradores (17 e 74) que pertenciam à aldeia do Garimpo, vinculadas a uma parentela cognática e seus aliados, também pertenciam ao povo Tapajó. Suas ocupações, dispersas entre um “centro de mata” (próximo à Rodovia Translago) e as beiras dos lagos Arimum (Arapins) e Ajamuri (Lago Grande do Curuaí), se encontravam em meio a outras pertencentes a segmentos residenciais vinculados politicamente às comunidades/vilas vizinhas de São José e Ajamuri, ligadas, por sua vez, à Federação Agroextrativista.

Comunidade/ Aldeia	Casas					Pessoas				
	Total	TI		PAE		Total	TI		PAE	
	No.	No.	%	No.	%	No.	No.	%	No.	%
Caruci	34	21	62	13	38	150	97	65	53	35
Lago da Praia	27	27	100	0	0	140	140	100	0	0
Santa Luzia	25	0	0	25	100	124	0	0	124	100
Arimum	30	11	37	19	63	144	58	40	86	60
Garimpo/Caridade	17	17	100	0	0	74	74	100	0	0
Total	133	76	57	57	43	632	369	58	263	42

Tabela 6. Distribuição populacional das facções ligadas à FEAGLE e ao COINTECOG (2008)

O mapa abaixo ilustra, tendo por referência o panorama observado em 2008, a divisão política entre as facções indígena e a agroextrativista ao longo da área de sobreposição entre o PAE Lago Grande e a TI Cobra Grande. Os pontilhados em vermelho e azul representam as casas que, naquele contexto, pertenciam, respectivamente, ao COINTECOG e à FEAGLE. A partir da ilustração é possível observar que estes dois arranjos políticos, agrupam os diversos segmentos residenciais amplamente dispersos ao longo desta zona lacustre e suas aldeias/comunidades. Neste sentido, a vinculação contextual a um ou outro arranjo, parece operar como um idioma privilegiado para expressar relações de antagonismo que se passam de próximo a próximo, entre segmentos residenciais vizinhos, integrando-os em redes de alianças supra-locais, que lhes permitem manifestar suas relações de antagonismo atuais.

Mapa 13. Distribuição espacial das casas ligadas à FEAGLE e COINTECOG (2008)

Com efeito, esta lógica de contrastes é, objetivamente, explicitada em uma camada dos discursos nativos. Como dito, o intervalo entre 2003 e 2008 (contexto em que estes arranjos associativos passaram a se delinear) coincide com o processo de fissão ocorrido no interior de Lago da Praia, que levou à formação de Santa Luzia, em um processo permeado por tensas acusações (físicas e xamânicas) de parte a parte. Diversos de meus interlocutores, vinculados a uma ou outra facção, reiteravam, por exemplo, que se Lago da Praia não tivesse passado a pertencer aos indígenas, Santa Luzia o teria feito (e vice-versa). A construção de um entendimento antropológico mais pormenorizado acerca de discursos como este, exige que nos aproximemos das lógicas e processos de geração e transformação dos grupamentos que ativam contextualmente estes idiomas. Para fazê-lo, é fundamental considerarmos de forma mais detida a história concreta das relações de consanguinidade e aliança matrimonial, que se encontram na base dos princípios de geração e transformação destes segmentos residenciais (demos) e de suas redes contextuais de aliados supralocais (polidemos)

5.3. CICLOS DE DESENVOLVIMENTO DE SEGMENTOS RESIDENCIAIS E SUAS REDES DE ALIADOS SUPRA-LOCAIS

Esta seção apresenta uma descrição analítica acerca dos ciclos de desenvolvimento (formação, expansão, fissão) de alguns dos segmentos residenciais e seus aliados supra locais distribuídos ao longo nesta área etnográfica. Embora o estudo pudesse se reduzir à síntese prototípica, a descrição acerca de percursos históricos e relações de troca concretos constituem uma condição *sine qua non* para que possamos, a partir de então, tecer algumas considerações sobre seus princípios internos de geração e transformação, para daí passar ao debate acerca dos modos como incorporam ao seu movimento os diversos idiomas que atravessam o espaço abrangente do político. Para construir este panorama tomo por referencia as narrativas orais dos mais velhos, sobretudo aqueles envolvidos no próprio processo de abertura dos sítios residenciais, que nos permitam delinear os percursos e biografias que nos

direcionam ao presente etnográfico. Por um lado, enfatizo os percursos espaciais e as relações genealógicas que estruturam os “nós duros” das parentelas cognáticas, que envolvem ao menos duas gerações consecutivas de grupos de germanos (fratrias) e seus cônjuges. Por outro, destaco o histórico e a lógica subjacente às suas estratégias de efetuação e redobramento de alianças político-matrimoniais. Em seu seio procuro destacar os processos de geração e transformação aquilo que Albert chamou de “deltas finais” (1985:207), formados por cunhados e sogros-genros, que constituem o campo privilegiado para o exercício do poder político no seio destas parentelas, que se projetam aos espaços intercomunitários.

Embora a intenção inicial fosse apresentar uma descrição analítica pormenorizada acerca de todos os segmentos residenciais situados ao longo da área de sobreposição entre a TI Cobra Grande e o PAE/Lago Grande, optei por reduzir o panorama àqueles que se encontram implicados nos processos de formação, expansão e fissão das comunidades/aldeias de Caruci, Lago da Praia e Santa Luzia. Este recorte se deu por diferentes razões: primeiro por limitações de tempo para a confecção das análises; segundo porque os casos aqui apresentados permitem-nos vislumbrar as dinâmicas micro sociológicas para as quais pretendo chamar a atenção¹³⁷.

Historicamente, a formação de Caruci, em meados dos anos 1980, e de Santa Luzia no início dos anos 2000, remete, mas não se restringe, aos processos de expansão e fissão internos à comunidade de Lago da Praia, formada nos anos 1970. Para fins analíticos, as descrições apresentadas na sequência foram distribuídas em duas seções. Uma concentrada sobre a aldeia/comunidade do Caruci, que se distribui pelas margens dos lagos Caruci e Arara, aqui chamada de analiticamente de zona leste da área de sobreposição entre a TI Cobra Grande e o PAE Lago Grande. Outra focada sobre as aldeias/comunidades de Lago da Praia e Santa Luzia, que se distribuem pelas margens dos lagos da Praia, do Camuci e do Sarará, aqui chamada analiticamente de zona central desta área de sobreposição. No âmbito destas descrições, não deixo de

¹³⁷ Além disso, o foco sobre esta área permitirá ao leitor cotejar este panorama com as descrições apresentadas por Omaira Bolaños (2008, 2010), que produziu uma etnografia concentrada sobre os Arapium do Caruci e os Jaraqui de Lago da Praia, a partir de bases etnicitárias que pouco dialogam com o viés metodológico aqui tomado por referência.

chamar a atenção para alguns aspectos que remetem à zona oeste, que abrange analiticamente as áreas de ocupação distribuídas pelas imediações dos lagos de Arimum (rio Arapiuns) e Ajamuri (Lago Grande do Curuaí), que envolve as comunidades/aldeias/vilas de Arimum, Garimpo, São José e Ajamuri.

5.3.1. Zona leste (Caruci e entorno)

Mapa 14. Distribuição de casas, segmentos residenciais e facções no lago Caruci e adjacências (2008)

Mapa 15. Mapa livre da distribuição espacial da aldeia Caruci (feita pelos Arapium, 2008)

Ao norte da zona leste (lagos do Caruci e Arara) encontram-se três comunidades (Araci, Cururu e Pedreira), situadas entre os “centro de mata” (recentemente convertidos em beiras da estrada Translago) e as margens do Lago Grande do Curuaí. A formação de Araci, como já mencionado em outros contextos, remonta aos “tempos da cabanagem”. Seu nome evoca o nome pessoal de uma “bela índia”, que teria se refugiado por aqueles centros de mata, dando origem a um segmento residencial, posteriormente elevado à categoria de comunidade. As comunidades de Cururu e Pedreira foram formadas a partir de processos internos de cisão (não pormenorizados no contexto destas pesquisas de campo). A leste do lago Arara, encontra-se o lago do Urucureá, à beira do qual se encontram as comunidades homônimas de Urucureá e Nova Sociedade do Urucureá, originadas a partir de processos internos de segmentação. A oeste do lago Caruci encontra-se o lago da Praia, onde se encontram as comunidades de Lago da Praia e Santa Luzia.

Na tabela abaixo (fragmento do cômputo já apresentado) as ocupações relacionadas às margens dos lagos Caruci e Arara foram distribuídas analiticamente

em quatro bairros ou setores: (1) O espaço comunitário, situado na margem leste da confluência entre o lago do Caruci e o rio Arapiuns; (2) O corredor que beira o rio Arapiuns situado entre os lago de igapó do Araçá e Caranazal (oeste do lago do Caruci) e a ponta do Toronó; (3) A zona das cabeceiras do lago Caruci, que se distribui em quatro igarapés (Campinho, Jorgina, Tigre e Deco); (4) as margens do lado Arara. A descrição que se segue é distribuída em dois itens, um primeiro que toma por referência o corredor Toronó-Araça, e outro que se inicia pelas cabeceiras lago Caruci e se estende às margens do lago Arara.

Setor/Bairro	Casas	Habitantes
Espaço comunitário	13	51
Araçá-Toronó	6	38
Arara	6	25
Caruci-Cabeceira	8	36
Total	33	150
Média	8.25	37.5

Tabela 7. Distribuição de casas e habitantes por "bairro" (segmento residencial), 2008

5.3.1.1. Corredor entre a ponta do Toronó e o lago Araçá

As ocupações associadas a esta região remetem ao processo de expansão das casas formadas entre a ponta do Toronó e o lago da Praia, que envolvem uma parentela cognática e seus aliados. Os sítios foram abertos em meio a “matos bravos e feios” por um casal de primos-irmãos e seus cônjuges em meados dos anos 1970. A prima-irmã instalou-se ali com o esposo [M 1166 (1939) = H 1060 (1938)] oriundo da atual comunidade do Anã, situada defronte ao lago Caruci, na margem oposta do rio Arapiuns (RESEX). A esposa do primo-irmão [H 1025 (1940) = M 1075 (1948)] é “filha” da atual vila de Itacomini, localizada no Lago Grande do Curuaí (PAE Lago Grande). Anteriormente à abertura dos sítios ambos residiam às margens do lago da Praia, onde contribuíram para a formação da comunidade homônima. A transferência para as margens do lago vizinho remete a processos de segmentação que colocaram as

famílias extensas destes primos-irmãos em “turmas” politicamente rivais e que “pertencem” cada qual às atuais comunidades de Lago da Praia e Santa Luzia.

Por um lado, a permanência continuada pelas imediações do “corredor Toronó-Araçá” envolve esforços malogrados de regularização de lotes familiares de 500 metros de frente por 2000 metros de fundo junto ao órgão fundiário federal, a partir dos anos 1970. Por outro, remete à fundação da comunidade do Caruci em meados dos anos 1980, junto aos demais coresidentes às margens do lago, em processo no qual o esposo [H 1060 (1938)] da referida prima-irmã assumiu a posição de “delegado sindical e presidente da associação comunitária”. Em fim dos anos 1990, também assumiu posição de destaque nas discussões e movimentos políticos em torno das categorias jurídicas de “populações tradicionais”, que conduziram ao processo de auto-identificação de sua “turma” residente nesta aldeia como indígenas Arapium. Atualmente, o “nó duro” de seus cognatos próximos coresidentes, formado por seus filhos, genros e noras ocupam as principais posições de chefia nesta localidade.

Conforme o relato deste senhor, que nos narrou em detalhes a história de Mirandolino abordada no Capítulo 2, o percurso histórico de seus cognatos próximos envolve a circulação e habitação periódica entre as imediações do lago Anã e a região do igarapé Mentai (Resex), um dos formadores do rio Arapiuns: “meu avô [H 3035 (± 1895)] subiu o igarapé Mentai, lá ele criou todos os filhos. Só depois que veio formar as comunidades”. A subida para o alto Arapiuns é associada ao “tempo do paludismo” (± 1880 , 1920) e ao processo de expansão do controle político das terras adjacentes aos lagos do baixo Arapiuns por parte dos “coronéis”, que dificultaram a manutenção de sítios duradouros no baixo Arapiuns. Na região do Mentai, viviam nas adjacências do sítio de Mirandolino. Aos poucos passaram a novamente reocupar a região do baixo Arapiuns, em processos que oscilaram entre o conflito e a negociação com estes “donos”, até iniciarem os esforços de formação de comunidades e regularização de lotes, que levaram às demandas por titulações coletivas da terra, relacionadas às categorias jurídicas de populações indígenas e tradicionais.

Passemos agora a uma leitura acerca das alianças matrimoniais que envolvem o processo de expansão vertical destas casas. A partir dos levantamentos genealógicos, depreende-se que a aliança realizada pelo casal focal [M 1166 (1938) = H 1060 (1938)] foi redobrada por uma das irmãs da esposa [M 3472 (1950) = H 5814 ($\pm$ 1950)¹³⁸], que transferiu sua residência para a cidade de Manaus. Embora esta aliança não tenha produzido casas no local, contribuiu para ampliação do alcance espacial das redes de consanguinidade e afinidade que envolvem estes segmentos, projetando-os às periferias da capital do Estado do Amazonas.

No interior do sítio, a expansão horizontal das casas remete à chegada das famílias de dois dos irmãos do esposo [H 1061 ($\pm$ 1940); H 1326 ($\pm$ 1942)] e seus afins. O mais velho deles [H 1061 ($\pm$ 1940)], falecido, efetuou duas alianças matrimoniais, que serviram para complexificar a composição do grupo local, permitindo, com o tempo, o adensamento das interconexões matrimoniais internas entre estes segmentos, que contribuíram para alicerçar sua posição demográfica e política no interior da atual aldeia. A primeira de suas aliança envolveu uma co-residente de Anã [H 1061 ($\pm$ 1940) = M 3494 ($\pm$ 1940)], ligada a ele por nexos genealógicos próximos. A segunda, por sua vez, envolve uma mulher oriunda da atual comunidade do Bom Jesus, situada às margens do Lago Grande do Curuaí (PAE Lago Grande), que, como será desdobrado ao longo da descrição, integra uma das principais localidades geradoras de subgrupos de cognatos coresidentes nesta zona lacustre. A cônjuge do segundo dos irmãos do esposo do casal focal [H 1326 ($\pm$ 1942) = M 3013 ($\pm$ 1942)] é “filha” da adjacente Vila Socorro (Lago Grande do Curuaí, PAE Lago Grande). O casal, contudo, acabou por se transferir para o Anã por conta de disputas internas. Ali passou a coresidir junto a outros de seus irmãos [H 3009 ($\pm$ 1935); M 3010 ($\pm$ 1945); M 3011 ($\pm$ 1945)] que ali integram os principais “nós duros” de cognatos próximos envolvidos na formação daquela comunidade. O afastamento se deu em meio a processos nos quais o cacique e o “nó duro” construído à sua volta, passaram a acusá-lo de tentar abrir e ampliar pastagens ao longo destes sítios, em parceria com um

¹³⁸ Percurso matrilinear A2C2: [MBWZ; 5814 3011 (1058 1059) 1060 . 1166 (1102 1103) 3472]. Percurso patrilinear A2C3: [FMHSWZ; 5814 3003 (3000) . (1058) 1060 . 1166 (1102 1103) 3472].

“homem de Santarém”, que teria comprado o terreno informalmente de um antigo morador.

Estes percursos histórico-matrimoniais permitem-nos evidenciar os processos de aproximação e distanciamento que levaram à formação da atual composição populacional das comunidades/aldeias de Caruci, Lago da Praia e Anã. Tendo em vista esta armação horizontal formada em torno destes dois grupos de germanos (os da esposa e os do esposo do casal focal) passemos a algumas notas acerca das alianças que permitiram a expansão vertical deste grupo local. Na geração dos filhos, duas casas foram formadas pelo redobramento de alianças matrimoniais que envolvem dois primos-irmãos [H 1225 (1963); H 1076 (1970), filhos dos primos-irmãos que abriram o sítio] e duas meio-irmãs [M 1226 (1967); M 1314 (1972)], “filhas” da Vila Brasil (baixo Arapiuns, PAE Lago Grande), cujos cognatos próximos se encontram implicados nos “nós duros” formadores de grupos locais distribuídos entre as comunidades de Lago da Praia e Arimum.

Uma das filhas do casal focal [M 1269 (1966)] incorporou à aldeia um homem [H 1271 (1967)] oriundo dos “furos e ilhas” do Surubi-mirim, margem esquerda do Lago Grande/Amazonas, município de Alenquer. Embora relativamente distante geograficamente, trata-se, como se depreende das narrativas orais e do próprio histórico produzido a partir das fontes exógenas, de uma área historicamente interconectada à região do Arapiuns¹³⁹. A própria aliança que incorporou este homem [H 1271 (1967)] à aldeia também não é aleatória, pois que religa um casamento efetuado na geração anterior [M 3423 (1945) = H 3428 ($\pm$ 1945)¹⁴⁰], cujos membros também se estabeleceram em Manaus. Durante o intervalo das pesquisas de campo, este homem [H 1271 (1967)] assumiu a posição de cacique da aldeia, antes ocupada por seu sogro (que passou à posição de tuxaua), conformando-se assim como a

¹³⁹ Como descrito no Capítulo 1, Ambas constituíam, entre os séculos XVIII e início do XX, a base de fornecimento de trabalhadores aos pesqueiros, cacauais e pastagens situadas ao longo do Lago Grande do Curuaí. Trata-se, também de uma localidades que envolve os percursos habitacionais de Brás Corrêa Miranda, comandante geral da reunião de Cuipiranga (meados de 1835), como de Mirandolino Corrêa Miranda (segunda metade do XIX e primeiro quartel do XX).

¹⁴⁰ Percorso matrilateral A2C2. MZSWMZ; 3428 3426 (3425 3424) 1273 1271 . 1269 1166 (1102 1103) 3423]

estrutura elementar de “delta afinal” (sogro-genro) politicamente influente. Além da posição de chefia no interior da aldeia, o novo cacique passou, neste mesmo contexto, a acumular a posição de coordenador geral do Conselho Indígena da Terra Cobra Grande (COINTECOG), que também havia sido ocupada pelo sogro desde sua fundação em 2005. A casa do atual cacique e esposa foi formada em meio ao espaço comunitário (margem oposta da boca do lago) da aldeia e constitui o foco do principal subconjunto residencial, atualmente em expansão, que envolve este grupo cognático e seus afins. Um dos irmãos da esposa do novo cacique [H 1270 (1979)], filho do antigo cacique, formou uma casa ao lado, junto à esposa [M 1408 (1982)] oriunda de um dos grupos cognáticos formadores do “bairro” das cabeceira do lago. Esta aliança, ao mesmo tempo em que estabeleceu uma conexão político-matrimonial com este segmento residencial vizinho, reforçou, em relações cunhado a cunhado, o “delta afinal” que envolve a relação sobro-genro que ocupa as principais posições de liderança.

Por sua vez, a filha mais velha do atual cacique [M 1425 (1989)], portanto neta do casal focal (antigo cacique e esposa), casou-se com um dos seus primos patrilaterais (MFBDD) coresidentes [H 1425 (1980)], formando uma casa ao lado e estruturando a base de novo “delta afinal” (sogro-genro), integrado ao primeiro, que contribuiu ainda mais ao fortalecimento político deste subgrupo residencial. Por seu turno, um dos irmãos [H 1422 (1985)] deste que passou a ser o genro do atual cacique, transferiu-se para a vizinha Lago da Praia, onde efetuou duas alianças matrimoniais consecutivas com duas primas-irmãs entre si [1368 (1987); 1333 (1978)], consanguíneas dos consanguíneos de seus afins coresidentes. Em outros termos, ambas estas alianças, ocorridas no início dos anos 2000, envolvem sobrinhas da esposa do antigo cacique (tio/avô do cônjuge). Embora tenham gerado pequenos atritos, estas alianças consecutivas acabaram por contribuir à reaproximação política entre os integrantes destes dois bairros/setores que haviam se afastado em décadas anteriores, em meio ao processo de cisão que deu origem à aldeia do Caruci. O contexto desta dupla reaproximação político-matrimonial coincide com a cisão interna

a esta comunidade vizinha que redundou na formação de Santa Luzia (ocorrida, como já dito, em meio ao processo de construção de alianças políticas intercomunitárias pela demarcação da Terra Indígena Cobra Grande).

No interior do setor Toronó-Araçá, a transferência das atribuições de chefia e coordenação entre o sogro e o genro acabou por envolver atritos internos, que levaram a que um dos filhos do antigo cacique e sua esposa [H 1225 (1963) = M 1226 (1967)] que haviam formado sua casa na região do Araçá (envolvidos no redobramento matrimonial supra-citado entre dois primos-irmãos e duas meio-irmãs), se transferissem para Alter do Chão, reduzindo, assim, a influência político demográfica do atual e do velho cacique. Neste caso, observa-se aqui uma disputa por influência entre dois subconjuntos densamente interconectados e que até então atuavam politicamente em bloco no seio do “delta afinal” construído em torno do antigo cacique. O casamento efetuado pelo filho mais velho [H 1228 (1982)] do casal que se retirou para Alter do Chão, e que havia montado uma casa ao lado da sua poucos anos antes, se deu com [M 1235 (1985)], uma coresidente no sítio incorporada por afinidade (FFBWDD) ao local, filha da segunda esposa [H 1061 ($\pm$ 1940)] de um dos irmãos do velho cacique. Esta, por sua vez, é irmã de criação do genro atual cacique (cujo irmão se transferiu ao Lago da Praia).

Neste processo de transferência de atribuições por parte do antigo cacique para o genro, em detrimento do filho, revela-se o fortalecimento político local do subgrupo formado, na geração dos netos, pelo “nó duro” que religa dois primos genealógicos de segundo grau, em detrimento daquele construído em torno da filha de uma afim [M 1236 (1963)] incorporada ao sítio por seu falecido irmão [H 1061 ($\pm$ 1940)]. Do ponto de vista da segunda esposa do falecido irmão do velho cacique [M 1236 (1963)] a aliança efetuada por sua filha [M 1235 (1985)] com um neto do casal focal no sítio (velho cacique) cumpriu uma função fundamental para que pudesse permanecer “parando” ali, sem maiores sobressaltos. Contudo, após a mudança da filha para Alter do Chão, esta acabou por também se transferir temporariamente para a casa de parentes na periferia desta vila.

Na prática, a mudança para Alter do Chão por parte da família extensa de [H 1225 (1963) = M 1226 (1967)] foi viabilizada por uma das irmãs da esposa e seu cônjuge [M 3429 (1964) = H 3541 ($\pm$ 1960)], que permitiram que eles montassem uma casa aos fundos da sua. Eles próprios haviam se mudado de Lago da Praia para a periferia desta vila poucos anos antes também em meio a divergências internas ocorridas ali no início dos anos 2000. Para se formarem a casa em Alter do Chão, aproveitaram-se do processo de abertura do bairro Nova União II, pelos caciques dos Borari, que pretendiam, assim garantir que a terra não fosse parar em mãos de pessoas “de longe e com dinheiro”. A aliança que envolve este casal, por sua vez, envolve um religamento (ZHMD) da aliança matrimonial realizada pela mãe [M 1178 (1950)] destas duas irmãs, por sua vez incorporada a um dos setores do Lago da Praia (Ponta de Pedras), a partir de alianças seriais realizadas por duas de suas irmãs (que retomaremos adiante).

Na prática, a construção desta casa de fundos, no bairro Nova União II, por parte de [H 1225 (1963) = M 1226 (1967)], foi viabilizada pelos parentes patrilineais do esposo, que (como mencionado) formam o “nó duro” de alianças e casas envolvidas na formação e expansão da comunidade do Anã (margem oposta do rio Arapiuns, RESEX). Ali, seus primos-irmãos permitiram que ele retirasse de suas colônias de produção situadas nos “centros de mata”, as madeiras e palhas necessárias para a construção da casa. A transferência para Alter do Chão das matérias-primas para a construção foi feita às escondidas das autoridades, pois que os planos de gestão da Reserva Extrativista não permitem a retirada de madeira para construir casas fora de seus limites territoriais. Este impedimento, contudo, era alvo de diversas críticas. Afinal, caso não pudessem retirar madeira de suas próprias “colônias” para viabilizar a construção de casas de parentes em outras localidades, teriam que comprar na cidade estes materiais, sem que tivessem recursos monetários para fazê-lo. Além disso, a madeira que teriam de comprar na cidade, acabaria por gerar lucros aos proprietários das grandes balsas que extraem madeira nas cabeceiras do rio Arapiuns,

em meio a processos que eles consideram ilegítimos, pois que beneficiam “os grandes de fora”, em detrimento deles próprios, “filhos do Arapiuns”.

A reaproximação entre estes primos-irmãos de Anã e Caruci, que viabilizou a construção da casa na periferia de Alter do Chão por parte de [H 1225 (1963) = M 1226 (1967)] foi reafirmada por uma aliança matrimonial que envolve um dos filhos deste casal [H 1229 (1987)] e uma de suas primas [M 3528 ($\pm$ 1990)] de segundo grau genealógico (FFBSD). No contexto das pesquisas de campo, este jovem casal iniciava a construção de uma casa neste bairro periférico de Alter do Chão, em condições análogas à primeira. Como se nota, esta nova aliança matrimonial (que redobra relações entre consanguíneos distantes) estabeleceu um novo “delta afinal” político-matrimonial em torno do qual um novo aglomerado de casas, formado por estas interconexões, começava a se delinear. Uma vez estabelecidas as casas na periferia de Alter do Chão e passado o calor das disputas com os integrantes do “delta” que haviam permanecido nas posições de liderança em Caruci, pude observar lento e progressivo processo de reaproximação entre estes dois segmentos. Com isso, e na prática, a formação deste novo aglomerado de casas na periferia de Alter do Chão acabou cumprir a função de ampliar as conexões multilocais que envolvem os Arapium do Caruci, permitindo a ambos os lados transitar com mais frequência nestas duas “paragens”.

5.3.1.2. Cabeceiras do lago Caruci e margens do lago Arara

Passemos agora à descrição acerca dos processos de formação e expansão da aldeia/comunidade do Caruci, tendo por referência as casas formadas no “bairro” das cabeceiras do lago homônimo. O primeiro setor/bairro, como visto, se subdivide em dois subsetores, Araçá e Toronó, que tomam por referência os lotes “tirados” por cada um dos primos-irmãos que se transferiram do lago da Praia para ali, em meados dos anos 1970. O bairro/setor das cabeceiras do lago, por sua vez, é sub especificado em conjuntos residenciais menores que tomam por referencia seus quatro igarapés formadores, comumente chamados, no contexto da pesquisa de Deco, Tigre, Jorgina e

Campinho (oeste a leste). Os três primeiros nomes aludem a “nomes de agrado” de pessoas de focais na construção das casas e o último ao campo de futebol aberto em suas adjacências.

O início da formação das casas atualmente existentes no setor/bairro das cabeceiras do lago é comumente associado à casa ali formada por um finado senhor, (“Deco”) e sua esposa [H 6203 (± 1910) = M 6202 (± 1925)], que “paravam” às margens do lago vizinho do Urucureá (leste) e “andavam” por ali para caçar, plantar e pescar até que começar a construir ali um sítio mais duradouro que tentaram “tirar” formalmente como lote junto ao órgão fundiário. Este senhor trabalhava como “pajé” no lugar e recebia em sua casa pessoas de diversas “paragens” da região do Arapiuns e Lago Grande do Curuaí. Entretanto, este “pajé”, descrito como “seco” por sua incapacidade de fazer filhos, teve com a esposa apenas um “filho de criação” [H 1015 (1930)], também nascido às margens do lago Urucureá e falecido em 2012. Este senhor era jocosamente chamado pelo “agrado” de Tigre, também o nome mais corriqueiro dado igarapé ao lado de sua casa. Conforme seu relato, quando chegou com os pais de criação para “parar” ali, as beiras e o próprio interior lago encontravam-se tomados pelo mato “alto, feio e bravo”. Foram eles e os vizinhos que trabalharam para deixar a paragem “bonita, limpa e cheia de árvores plantadas”, tal como atualmente se encontra. Esta situação de feiura e selvageria foi descrita por ele como consequência do abandono da área por parte dos “antigos” em decorrência do “tempo do paludismo” (± 1920), a partir de quando muitos morreram, levando a que os sobreviventes se afastassem para regiões mais “para dentro do Arapiuns”, abrindo o caminho para que os coronéis “tomassem de conta da paragem”. A própria casa do velho Tigre foi construída nas imediações de um antigo cemitério (mencionado no Capítulo 2), onde foram enterrados diversos mortos por este surto epidêmico. Para que pudesse “parar tranquilo ali” se comprometeu com os mortos a cuidar das lápides e acender velas durante a noite de finados, para que estes não lhe fizessem “visagem” (tema abordado nos Capítulos 2 e 7). Neste sentido e conforme seu relato, a habitação continuada ali mais remete a acordos de permanência firmados junto aos mortos

enterrados, do que com entes públicos ou privados, que volta e meia apareciam, seja para reivindicar a posse da terra convertendo-os em inquilinos, seja para regularizá-la com base em códigos legais e documentos escritos, na forma de lotes e comunidades. É importante mencionar também que este acordo com as “visagens dos mortos”, por sua vez, sucede o contrato e a parceria feitos por seu “pai de criação”, que trabalhava como “pajé”, junto aos encantados que ocupavam a posição de “donos” ou “mães” da “paragem”, permitindo que eles, e seus parceiros, passassem a parar por ali como seus inquilinos.

Para além dos “contratos” com entes diversos que povoam o entorno, a permanência às margens do lago Caruci remete a razões matrimoniais que garantiram a continuidade do sítio. Ali “Tigre” [H 1015 (1930)] conheceu a esposa [M 1131 (1945)], “filha” da região da ponta do Curumim no médio Arapiuns (atuais comunidades de Gurupá e Gurupá Novo, PAE), cuja família “baixava” sazonalmente para a região da ponta do Toronó e “parava” comumente entre os lagos Caruci, Arara e Urucureá, em meio a espécies vegetais plantadas por eles próprios: “minha mãe vinha para cá e acabou parando por aqui. Aí ela se acabou e eu fiquei, com meus dois irmãos”. Um destes dois irmãos [H 6195 (1941)] “roubou como esposa” a mãe de criação [M 6202 ($\pm$ 1925)] do cunhado (“Tigre”), levando a que tanto este novo casal, como o velho pajé, se afastassem das margens do lago. O novo casal formado a partir destes eventos [H 6195 (1941) = M 6202 ($\pm$ 1925)] transferiu sua residência para as margens do lago Aminã (médio Arapiuns, RESEX). Ali, no início dos anos 2000, este senhor [H 6195 (1941)], já viúvo e seus cognatos próximos, formaram a aldeia do Aningalzinho, que “pertence ao povo Tupaíu”, assim como as duas outras aldeias – Aminã e Zaire – situadas às margens deste lago. O “velho Deco”, por sua vez, parece ter retornado para os sítios de seus cognatos próximos localizados às margens do lago vizinho do Urucureá. A aliança matrimonial efetuada outro irmão da esposa de Tigre [H 1132 (1943) = M 1409 ($\pm$ 1945)] envolve, por sua vez, uma sobrinha (MZD) de “Deco” [H 6203 ($\pm$ 1910)], também nascida às margens do lago Urucureá. Este casal,

por sua vez, tomou a parte dos parentes da esposa e formou seu sítio habitacional à margem esquerda do lago Arara (entre o Caruci e o Urucureá).

“Tigre” e esposa [H 1015 (1930) = M 1131 (1945)] geraram oito filhos responsáveis pela expansão das casas associadas a esta família extensa às margens do lago Caruci. Durante os levantamentos, este segmento envolvia quatro casas distribuídas entre o igarapé do Tigre e o espaço comunitário. Apenas uma das filhas [M 3469 (1965)] deixou a região, para morar junto à família do esposo em uma comunidade, relativamente distante, situada à margem direita do baixo Tapajós (FLONA Tapajós). Contudo, ao longo das pesquisas de campo, havia retornado ao local para coabitar junto aos pais, em meio a uma “doença”, descrita como uma “judiaria” enviada por seus afins para que ela se retirasse da “paragem” onde seu esposo e seus cognatos residiam. A agressão teria se dado por conta da inveja que os parentes do esposo tinham de seu quintal bonito, limpo e repleto de plantas.

Os três filhos homens casados e residentes ali, por sua vez, efetuaram alianças matrimoniais com mulheres não relacionadas entre si por parentesco oriundas de três diferentes localidades do alto Arapiuns. Uma envolve uma mulher [H 1315 (1970) = M 1322 (1976)] oriunda da Cachoeira do Aruã (Alto Arapiuns, PAES Mariarinha); outra [H 1247 (1963) = M 1216 (1959)], uma “filha” da atual Vila Gorete (médio Arapiuns, PAE Lago Grande), localidade de origem de diversos dos segmentos que integram os “nós finais” de referência na formação das casas e comunidades distribuídas ao longo desta zona lacustre. A terceira [H 1316 (1971) = M 1255 (1963)], envolve uma mulher também oriunda da Vila Gorete, que integra o “nó duro” de cognatos em torno do qual a comunidade de Santa Luzia foi fundada no início dos anos 2000. Esta aliança foi realizada durante o intervalo das pesquisas de campo (2008-2012) e acabou por cumprir um papel central no processo de reaproximação política entre os segmentos que ao longo da década passaram a se objetivar como pertencentes, cada qual, aos Arapium do Caruci e aos Brancos de Santa Luzia.

Atualmente, o grupo residencial formado à margem direita do lago Arara (leste) envolve cinco casas nucleares que tem por referência as habitações formadas

por dois viúvos e seus filhos, sendo um deles o próprio [H 1132 (1943)], acima mencionado; e outra [M 1213 (1959)], “filha” do médio Arapiuns (atual comunidade do Cutilé, PAE Lago Grande). A expansão do aglomerado estruturou-se em torno de um “nó duro” constituído por trocas conjugais restritas e seriadas entre seus filhos [H 1418 (1979) = M 1411 (1984); H 1419 (1981) = M 1412 (1986)]. A viúva [M 1213 (1959)] passou a “parar” ali a partir do casamento com [H 1410 ($\pm$ 1955)], que integra o mesmo grupo de cognatos que envolve o processo de formação da casa nuclear situada à margem oposta do lago. Conforme o relato do dono desta casa [H 1099 (1942)], tio matrilateral (FBS) do finado esposo da viúva, sua família parava pela comunidade do Araci (ao norte do lago) e mantinha suas “colônias de produção” pelas adjacências do lago Arara. Sua atual cônjuge [M 1101 (1955)] é “filha” do Lago Grande (comunidade do Bom Jesus). Ela é parte de um grupo de cognatos amplamente disperso pelas regiões do Arapiuns e Lago Grande, que envolve pessoas que formaram sítios residenciais pelos cabeceiras do lago Caruci [i.e. H 3410 ($\pm$ 1920); H 1218 (1960)] e que se encontram envolvidos nos “deltas afinais” que levaram à formação e expansão das comunidades/aldeias de Lago da Praia, Arimum, Garimpo e Ajamuri, que integram o núcleo deste levantamento. A longevidade da ocupação de seus cognatos pelas próprias margens do lago Arara é atestada pela existência de estradas de seringa plantadas por seus pais, tios e avós ao longo da margem oposta do lago, habitada atualmente (como dito) pelos cognatos de seu esposo. Ela e seus cognatos (dispersos em outras localidades) pertencentes às vizinhas N. S. do Urucureá e Pedreira estariam cortando as seringueiras plantadas, bem como outras espécies arbóreas para vender às olarias situadas em Vila Socorro, que se utilizam da lenha para aquecer suas fornalhas. Além disso, o corte das seringueiras estaria sendo realizado para destruir as evidências da longa história de sua ocupação naquela área. O viúvo que ali habitava, por sua vez, procurava salientar em nossos diálogos que sua principal cultura era fazer tipitis feitos de talas de bacaba para vender aos vizinhos. Simultaneamente, ambas seções residenciais, acusavam parentes próximos que pertenciam à comunidade de Araci (consanguíneos do esposo da casa à margem esquerda [H 1099 (1942)] e do finado marido da viúva da margem direita [H

1410 (± 1955)) de quererem “jogá-los para fora” converter a área em pastagens, que abririam com o apoio de parceiros/fazendeiros de Santarém e Lago Grande. Estes, por sua vez, reclamavam o direito de se utilizar das áreas onde aqueles segmentos haviam formado suas casas.

Em meio a estes conflitos, as duas seções residenciais situadas às margens do lago Arara adotaram estratégias políticas que oscilaram entre a aproximação e o distanciamento. No início dos anos 2000, ambos haviam passado a se identificar como indígenas Arapium do Caruci e a reivindicar a demarcação da TI. Em meados de 2008, em meio às pressões realizadas pelos segmentos pertencentes ao Araci para “jogá-los fora”, o segmento residencial situado à margem direita passou a acusar os integrantes da casa situada à margem esquerda de fazer com que os Arapium pertencentes ao Caruci se voltassem contra eles, tanto para que seus parentes do Araci pudessem sair fortalecidos, como para que a esposa e seus cognatos pudessem reaver para si a zona das estradas de seringa sobre as quais haviam perdido o controle. A partir de então passaram a afirmar o pertencimento aos “Branços” de N.S. do Urucureá, que segundo o relato, teriam lhes dado força para manterem suas casas por ali. Na sequência, apresento um fragmento do diálogo com esta senhora viúva, gravado em 2008. Destaco-o neste contexto pois parece-me ser bastante significativo para a compreensão dos modos como estas populações mobilizam os diversos idiomas disponíveis nos espaços políticos intercomunitários, para garantir a continuidade e a autonomia de seus segmentos residenciais:

Antropólogo: Vocês querem a Terra Indígena?

[M 1213 (1959)]: Não. A gente está de fora. Eu vou lhe dizer porque eu não sou indígena. Eu fazia parte para lá, mas eu fui desrejeitada depois que meu marido morreu. Eu fui ameaçada pela gente do meu marido e nunca eles me acolheram. (...) Aí a comunidade do Urucureá me acolheu e eu comecei a fazer parte para lá. (...) Deixei de me reconhecer. Mas não sei, eles falam que são índios mas na verdade eles não são.

Antropólogo: E quem é o índio então para a senhora?

[M 1213 (1959)]: Eu nem sei. Eu vejo que o índio quer a paz, mas esses daqui não querem paz. Porque eles estão brigando com os vizinhos.

Antropólogo: A senhora quer paz?

[M 1213 (1959)]: Eu quero.

Antropólogo: Então a senhora é um deles?

[M 1213 (1959)]: Mas eu não me assumo. Se não tivesse tido esse problema eu estava com eles. Daqui para cá toda minha gente ia aceitar.

Antropólogo: E como foi o apoio de N. S. do Urucureá?

[M 1213 (1959)]: A gente foi com eles, mas eles não queriam acordo. Acabou que a comunidade apoiou a gente, fez abaixo assinado para o sindicato. Para nós o sindicato é muito importante. (...) Não sei o que posso ser. Mas acho que eu sou da classe branca. Todos mudam seu destino e eu sou branca.

Antropólogo: E o caboclo, quem é?

[M 1213 (1959)]: É uma raça de pessoas.

Antropólogo: E a senhora não pertenceria a esta raça?

[M 1213 (1959)]: Eles chamam de longe, não pode achar ruim. Acho que os caboclos não são nem os índios nem os brancos. Acho que a gente é caboclo.

Este tipo de situação que parece-me evidenciar aspectos importantes de equivocções de sentido e perspectiva (VIVEIROS DE CASTRO, 2004) em torno dos modos como pensam e mobilizam as classificações formalizadas nos textos jurídicos, que garantem o acesso a direitos. O caso revela uma sobreposição não entre figuras jurídicas, mas entre diversas ocupações históricas em camadas (típicos palimpsestos ocupacionais), que entretecem segmentos de mesmo tipo conectados entre si por nexos de consanguinidade e afinidade.

O propósito de alternativas como a TI, efetivada em maior conformidade com estas lógicas e constrangimentos, seria introduzir ao palimpsesto uma camada a mais de proteção jurídica, que garanta aos diferentes segmentos a continuidade de sua ocupação, articulada à construção de mecanismos de diálogo que possam auxiliar o estabelecimento de tratativas que apoiem a condução prática de eventuais usos compartilhados, que possam lhes subsidiar no encaminhamento de suas próprias contradições internas. Tal como pude acompanhar ao longo das etapas de campo seguintes (2011-2012), os entendimentos e tratativas estabelecidos entre os segmentos residenciais, com vistas à efetivação demarcação, pareciam apontar para a disposição e o interesse de encaminhar os processos jurídicos, que envolvem este tipo de equivocação, nesta direção.

Tendo em vista os enredamentos dos ciclos de aproximação e distanciamento que envolvem as casas situadas no “bairro” do Arara, retornemos novamente ao bairro/setor das Cabeceiras do Caruci, formado a partir do sítio aberto por “Deco” e esposa [H 6203 ($\pm$ 1910) = M 6202 ($\pm$ 1925)] em meio ao “mato bravo”. Conforme o viés há pouco descrito, este grupo residencial rearranjou-se horizontal e verticalmente a partir da aliança matrimonial efetuada por seu único “filho de criação” [H 1015 (1930) = M 1131 (1945)]. Por outro viés, contudo, a expansão destas ocupações envolvem a incorporação de parceiros isogeracionais, que passaram a expandir verticalmente suas casas, delineando, com o tempo, suas próprias estratégias político matrimoniais com o entorno para garantir sua própria autonomia. Este é o caso das ocupações formadas a partir do sítio aberto pelo casal [H 3410 ($\pm$ 1920) e M 3414 ($\pm$ 1920)], oriundo da comunidade de Bom Jesus (Lago Grande do Curuaí), cujo esposo ocupa a posição genealógica de tio (BD) de [M 1101 (1955)], citada parágrafo anterior, que “pertence” atualmente à seções residencial localizada à margem esquerda do lago Arara e reivindica o plantio (e, por consequência, a posse) dos seringais que se encontram à margem direita deste lago. Também para o caso das cabeceiras do lago Caruci, é importante frisar que, na perspectiva destes cognatos, não se trata da incorporação a um novo local de residência mediante uma “doação” feita por um parceiro, mas sim uma reocupação de áreas intimamente ligadas aos circuitos multilocais que envolvem seus próprios consanguíneos. O que por um prisma é uma “doação”, por outro é tão-somente um estímulo ao retorno a partir do chamado de um “considerado” que obteve êxito em sua tentativa reabrir os sítios habitacionais da “paragem”, em meio a figuras de “donos” tão díspares como os coronéis, que “pertencem” às cidades, as visagens dos mortos que vagam por terra pelo entorno do local de sua morte, e os encantados que “pertencem” ao fundo.

No presente etnográfico do levantamento, o sítio aberto por este finado casal oriundo do Bom Jesus [H 3410 ($\pm$ 1920) e M 3414 ($\pm$ 1920)] envolvia, em meio idas e vindas, cinco casas distribuídas às margens de dois dos igarapés formadores do lago (aqui nomeados por “Deco” e “Campinho”), que envolvem “a geração” formada por

duas de suas filhas [M 1034 ($\pm$ 1940) e M 1082 ($\pm$ 1945)]. No caso da irmã mais velha, o cônjuge [H 1033 (1934)] também é “filho” da região da atual comunidade de Bom Jesus (Lago Grande do Curuaí), delineando, também neste caso, a relevância das redes de circulação e troca que envolvem os habitantes destas “paragens”. O esposo da irmã mais jovem [H 1081 (1942)], por sua vez, é “filho” do médio Arapiuns: “nasci lá pro Lago Central, Piauí, aí para cima, aqui no Arapiuns mesmo. Quando saí de lá ainda era criança. Fui para o Bacuri, casei lá mesmo. Mudei para cá com a esposa e os filhos” (2008). A partir desta aliança podemos observar que o circuito relacional que envolve as regiões do Bom Jesus (Lago Grande) e Caruci (baixo Arapiuns) envolve também esta zona do médio Arapiuns. Com efeito, a circulação por estas três “paragens” foi também destacada pelo marido da irmã mais velha, reiterando ao plano discursivo a perenidade destas redes multilocais de circulação e troca.

Se considerarmos as alianças matrimoniais geradoras de casas nesta comunidade efetuadas na geração dos filhos destes casais observamos o delineamento e reiteração de estratégias multibilaterais que adensam suas redes político-matrimoniais com segmentos que habitam a vizinhança. Iniciemos pela seção situada às margens do igarapé do Deco formada em torno do casal [H 1081 (1942) = M 1082 ($\pm$ 1945)]. A aliança efetuada por uma filha [M 1371 (1979)] envolve um integrante do grupo de cognatos demográfica e politicamente dominante [H 1251 (1973)] na vizinha comunidade de Santa Luzia, onde passou a residir, contribuindo a que estas casas passassem a “pertencer” aos Brancos de Santa Luzia em detrimento dos Arapium de Caruci. Entre 2011 e 2012, contudo, este homem, que passou a ocupar a posição de presidente daquela comunidade, realizou diversos esforços junto ao cacique dos Arapium, para reaproximar politicamente estes dois conjuntos, redundando no estabelecimento das tratativas já descritas. Uma casa situada entre o igarapé do Deco e o lago sazonal do Araçá, conecta um dos filhos [H 1084 (1974)] a uma mulher incorporada ao “bairro” vizinho do lago Araçá/ponta do Toronó [M 1343 (1972)], associado ao “delta afinal” politicamente dominante entre os Arapium desta

aldeia. Em posição limite entre dois segmentos vizinhos, a casa ocupava uma posição ambivalente que oscilava entre tendências à aproximação entre os dois segmentos, e outras na direção do acirramento de suas disputas. Em 2008, outra das filhas deste casal focal [M 1083 (1969)] havia formado uma casa ao lado de seus pais com um esposo [H 1239 (1962)] que conhecera na cidade de Santarém, aparentemente desconectado das redes de relações intercomunitárias que envolvem os grupos de cognatos dominantes nesta zona lacustre do baixo Arapiuns. Nas etapas seguintes dos trabalho de campo, o casal havia se mudado para Santarém, onde não apenas seus parentes, como outras três das irmãs da esposa [M 5779, 5780, 5781] também residiam junto a parceiros (aparentemente) desvinculados das redes parentesco e coresidência que entretecem os grupos de cognatos dispersos ao longo das comunidades/aldeias aqui em destaque. Em nosso diálogo realizado em 2008, as lamentações do homem que abandonou o esforço de morar às margens do rio Arapiuns giravam em torno de diversos fatores interconectados. Primeiro, a dificuldade de se adaptar ao “modo de vida no sítio”, sobretudo em um contexto em que ele, que se auto-identificava como Branco, se encontrava morando em meio a Índios, considerados por ele como “falsos”. Segundo, as poucas oportunidades de acesso a trabalhos monetariamente rentáveis, obrigando-o a uma vida basicamente limitada à labuta pela farinha e o pescado. Terceiro, o isolamento político em relação aos grupos dominantes na aldeia/comunidade, que o colocaram em uma posição de crescente marginalidade em relação aos circuitos de troca locais mobilizados pelo cacique e o “nó duro” de seus aliados, tornando sua vida ainda mais difícil. Estes, por seu turno, além de reclamarem do preconceito em relação à sua posição de sujeito como indígenas, afirmavam que, por ser “filho da cidade”, tentava convencer seus sogros e cunhados a “racharem” a aldeia. Caso sua liderança se fortalecesse, nada o impediria de trazer alguns de seus cognatos próximos para coabitarem no sítio de seu sogro, abrindo o caminho para a apropriação daquelas “paragens” por parte de estranhos, oriundos da cidade, associados idealmente ao dinheiro e ao conhecimento das “coisas ai de fora”.

Passemos ao caso do casal [M 1034 ($\pm$ 1940) = H 1033 (1934)] cuja habitação se encontra às margens do igarapé do Campinho, que formou uma geração composta por oito filhos. Neste caso, observa-se um amplo processo de migração para a cidade de Manaus, em que “um irmão puxou outro, que puxou os pais”. Em 2008, havia ali duas casas ligadas a esta família. Uma mais isolada nas imediações do igarapé Campinho, onde o esposo do casal focal [H 1033 (1934)] habitava sozinho e sazonalmente, deixando a esposa em Manaus junto à maioria dos filhos, genros, noras e netos. Outra formada por um dos filhos [H 1033 (1965)] e a esposa [M 1034 (1971)] oriunda da vizinha comunidade do Urucureá (cujas conexões genealógico matrimoniais que possivelmente a entretecem a esta malha relacional me são desconhecidas), que nos anos seguintes também se transferiram para Manaus. A habitação isolada às margens da cabeceira por longos períodos de tempo está ligada ao fato de este trabalhar como “curador” ou “pajé” defronte a uma pequena bancada montada no interior de sua “casa de dormida”. Por conta de seu próprio trabalho, não faria sentido formar uma casa em meio ao espaço comunitário, junto a diversas outras habitações, quando o objetivo era justamente aproximar seus “parceiros do fundo” do interior de sua casa, para se utilizarem de seu corpo como vestimenta em seus trabalhos de cura dos enfermos. A alternância da habitação entre esta cabeceira e o centro urbano, conforme relatou, remete a esforços de aprimoramento de suas forças e saberes. Quando se enfraquece ali se transfere para Manaus, onde recobre suas forças para então novamente enfraquecer e retornar ao Arapiuns para novamente se “curar” em forças e saberes. Embora relatasse, em meio a lamentações que, no passado, a “comunidade era unida” e todos lhe procurassem, durante o intervalo da pesquisa (2008-2012), era considerado como “curador” por seus aliados e referido como “feiticeiro” pelos segmentos rivais, ligados à família do cacique e o “nó duro” de seus aliados (pertencentes ao bairro/setor do lago Araçá e ponta do Toronó). Em nossos diálogos, reclamava que o atual cacique, supostamente estimulava seu distanciamento em relação aos indígenas e à demarcação da TI, por conta de seu interesse em se apropriar de seu sítio habitacional. Por sua vez, seu filho, que ali morava em meados de 2008 e que se transferiu para Manaus, se identificava como indígena e “pertencia à

turma do cacique”. Para alguns dos integrantes da turma do cacique, sua migração para teria sido decorrente de um “trabalho” para afastar o filho daqueles que se encontravam em posição de inimigos. Para fazê-lo teria feito uma “judiaria” (agressão que visa apenas provocar a dor) contra a própria esposa do filho. O ato teria sido feito no contexto em que esta havia perdido uma disputa para ocupar a posição de auxiliar de merendeira dos pedreiros que se encontravam na aldeia para a construção da escola. Dada sua insatisfação o fato de não ter sido escolhida para o cargo, o sogro teria então se aproveitado da situação para fazer-lhe a “judiaria” de modo que ela e o esposo passassem a jogar suspeitas sobre a “turma do cacique”, impulsionando, assim seu afastamento em relação a estes e a consequente migração para Manaus. Neste sentido, mais do que defender a “comunidade”, a posição de “pajé” ocupada por este senhor parecia estar associada à mobilização de suas habilidades para o fortalecimento da posição de seu grupo de cognatos coresidentes e seus aliados locais e multilocais em suas disputas o conjuntos multicomunitários de aliados de mesmo tipo, formado em torno da figura do cacique. É como se neste caso, os poderes xamânicos operassem como contraponto à posição preponderante na aldeia ocupada pelo segmento rival. Fica claro que a “comunidade unida” sobre a qual fazia alusão não era propriamente o tipo organização sociopolítica difundida por ali a partir de meados dos anos 1970, mas sim um certo momento destes arranjos que articulam um segmento residencial a um número de seus vizinhos, havia se reatualizado em uma nova configuração.

No bairro/setor das cabeceiras do lago do Caruci, observa-se, ainda, um terceiro aglomerado elementar constituído por algo em torno de três casas habitadas por uma família extensa e aliados. Este segmento residencial encontra-se nas imediações do igarapé da Jorgina, chamado desta maneira em alusão ao “nome de agrado” da fundadora e mais velha moradora da “paragem” [M 1042 (1939)]. Conforme seu relato, ela é “filha do mucambo do Urucureá”, uma comunidade formada “nos tempos da cabanagem” às margens de um dos “braços” deste lago situado a leste do Caruci-Arara, por uma “borra” composta por índios, negros, arigós

e outros tipos de gente . Contudo, ela ressalta que, embora “filha daquela paragem”, se “criou de cá para lá e de lá para cá” entre o “mucambo do Urucureá”, o “centro do Araci” e as “cabeceiras do Caruci”. Em meio à circulação com os pais e outros parentes próximos entre “considerados” ao longo destes espaços, conheceu o ex-marido [H 1041 (± 1935)], cujos cognatos próximos “pertencem ao centro do Araci”. Após o casamento, iniciaram a construção de um sítio habitacional duradouro nas adjacências daquele formado pelo supracitado “Deco” [H 6203 (± 1910) = M 6202 (± 1925)], “pajé” que reabriu a “paragem”, “pai de criação” de “Tigre” [H 1015 (1930)], que, no contexto desta pesquisa, emprestava seu nome ao igarapé vizinho. A expansão deste sítio, construído entre os supra citados “parceiros”, com quem se “avizinhavam”, trocando “putáuas” e fazendo puxiruns, se deu a partir das alianças matrimônias formada por parte de sete filhos (3 H, 4 M) e netos. A casa mais duradoura construída ao construída lago da sua foi construída por uma de suas filhas [M 1217 (1966)], cujo cônjuge [H 1218 (± 1960)] é também oriundo da atual comunidade do Bom Jesus (Lago Grande do Curuaí) e pertence ao mesmo grupo de cognatos que envolve o esposo do casal que construiu seu sítio às margens do igarapé vizinho [H 3410 (± 1920)] e a esposa daquele que se encontra à margem esquerda do lago Arara [M 1101 (1955)]. Ela trabalha como parteira e curadora. Ele, por sua vez, trabalhou como capataz de um dos irmão do velho cacique em seus esforços de abrir pastagens de gado naqueles sítios, o que contribuiu para afastá-los do grupo politicamente dominante na aldeia. As demais alianças matrimoniais geradoras de casas no interior do sítio e seu entorno, envolvem, invariavelmente, nexos com integrantes de grupos cognatos vizinhos. Duas alianças matrimoniais efetuadas por filhos/netos coresidentes [M 1377 (± 1970) = H 1376 (± 1970); M 1377 (± 1985) = H 1376 (± 1985)] reativam alianças com segmentos pertencentes à comunidade vizinha do Urucureá, não pormenorizados ao plano genealógico, mas que revelam a preferência à aliança no interior de um certo circuito de “paragens” interconectadas, que viabilizam a continuidade da coresidência. Outras duas efetuadas filhos/netos se projetam a alianças [H 1356 (1990) = M 1595 (1994); M 1377 (1990) = H 1376 (1988)] com pessoas que “pertencem” a duas ramificações antagônicas de um único

grupo de cognatos, dividido entre os Brancos de Santa Luzia e os Jaraqui de Lago da Praia. Um outra aliança efetuada por uma neta [M 1408 (1982)], por sua vez, envolve um dos filhos [H 1207 (1979)] do casal formador do aglomerado de casas do Araçá-Toronó, que ocupa as posições de liderança na aldeia do Caruci. Ela passou a pertencer à “turma” do marido, com quem formou uma casa no espaço comunitário ao lado do atual cacique da aldeia.

5.3.2. Porção central (Lago da Praia e Santa Luzia)

Mapa 16. Mapa da distribuição espacial das casas, segmentos residenciais e facções em Lago da Praia/Santa Luzia e adjacências (2008)

Mapa 17. Mapa da distribuição espacial de Lago da Praia/Santa Luzia (feito pelos Jaraqui, 2008)

Passemos agora à descrição acerca da composição das ocupações situadas na zona central da área onde se encontra a sobreposição fundiária entre o PAE Lago Grande e a TI Cobra Grande, que envolve as aldeias/comunidades de Lago da Praia e Santa Luzia. Em Lago da Praia, além do espaço comunitário, situado à margem direita da ponta do lago, estas ocupações são comumente distribuídas em três bairros/setores: (1) igarapés Cabeceirinha e Água-Fria (fundo do lago); (2) o “corredor” da ponta de Pedras, entre o lago da Praia e o Camuci (oeste); (3) e o “corredor” entre o lago da Iaiá e a ponta do Toronó. Além do espaço comunitário situado entre o igarapé Água-Fria e lago Azul, os sítios associados a esta localidade se distribuem também pelas margens dos lagos Camuci e Sarará. Embora as seis casas distribuídas nestes dois lagos entre sejam comumente descritas em dois setores, elas integram um mesmo grupo de cognatos próximos, que também ocupa o lago/braço São João do lago Arimum. A descrição apresentada na sequência se distribui em três itens que tomam por referencia os três principais setores/bairros de Lago da Praia, a partir dos quais

desdobro informações relativas ao processos de expansão e cisão que levaram à formação de Santa Luzia.

Aldeia/Setor	Nome	Casas	Habitantes
Centro	Aldeia Lago da Praia	9	47
Bairro	Água-Fria-Cabeceirinha	5	33
Bairro	Ponta de Pedras	5	24
Bairro	Toronó-Iaiá	7	36
		26	140
		6.5	35

Tabela 8. Distribuição de casas e habitantes por segmento residencial em Lago da Praia (2008)

Aldeia/Setor	Nome	Casas	Habitantes
	Comunidade Santa		
Centro	Luzia	19	94
Bairro	Camuci	4	23
Bairro	Sarará	2	7
		25	124
		8.33	41.33

Tabela 9. Distribuição de casas e habitantes por segmento residencial em Santa Luzia (2008)

5.3.2.1. Corredor da ponta de Pedras

O bairro/setor do comumente chamado de “corredor da ponta de Pedras”, situa-se entre o lago Azul (norte), o rio Arapiuns (sul), o lago Camuci (oeste) e o lago da Praia (leste). As cinco casas ali inventariadas entre 2008-2012 tem por referência uma habitação formada em meados dos anos 1950 por um finado casal [M 1182 (1924) = 1185 (± 1920)]. Conforme o relato desta senhora, colhido em 2008, ela “nasceu e se entendeu por gente” em “paragens” associadas à atual comunidade de Muratuba (situada à margem esquerda do baixo Tapajós, na área de abrangência da RESEX), onde a maior parte de seus parentes matri e patrilaterais ainda habitam. O esposo, por sua vez, é “filho de Suruacá” (RESEX), uma comunidade situada entre Muratuba (sul) e Vila Franca (norte), onde residiam antes de se transferirem para este

sítios. Embora habitassem às margens do Tapajós, os percursos periódicos de suas famílias abrangiam também os lagos do baixo Arapiuns. Décadas atrás, o casal decidiu afastar-se das adjacências das habitações de seus familiares próximos, distribuídos entre as supra citadas localidades (Muratuba e Suruacá), para formar seu próprio sítio. Por ali entre seus próprios parentes coresidentes, receberam notícias de que a região do Lago da Praia, farta em peixes e repleta de fruteiras, plantadas inclusive por seus ancestrais em tempos passados, se encontrava abandonada e partiram para lá. Ao chegarem, constataram que a “paragem” se encontrava de fato vazia, tomada por matos e resolveram ficar. Ali “se entenderam de que não havia ninguém porque o coronel, por ali chamado de Imbiriba, havia tomado de conta”. Ao se encontrarem com o “dono”, contaram sua história. Imbiriba propôs, então, que o casal poderia ficar, contanto que reconhecesse que as terras eram dele, e que estaria ali aos seus serviços, na posição de inquilinos. Em nosso diálogo, a finada senhora apresentou boas lembranças do acordo. Afinal, contou ela, o coronel jamais morou por lá, aparecia volta e meia para conferir o gado e agenciar outros produtos variavelmente rentáveis; levava diversas utilidades trazidas da cidade dos básicos alimentares a presentes, como facas e lanternas; bebia café em sua cozinha; trazia novas conversas; saía para pescar com seus filhos. Ainda conforme seu relato, as relações privilegiadas com o coronel que lhes “doou a terra” após se retirar do lugar, contribuiu para que o casal operasse como fiador da legitimidade da permanência de outras famílias que haviam trabalhado com o coronel ou que mantinham com ele relações conflituosas pelas adjacências do lago da Praia. De sua perspectiva, foi ela que doou as terras para os dois outros principais grupos de cognatos que formaram pelas beiradas deste lago, um mais próximo às cabeceiras e outro nas imediações da ponta do lago, na margem oposta ao seu sítio. Por sua vez, as ocupações distribuídas entre os lagos Camuci e Sarará se formaram de processos, independentes, que envolvem acordos realizados pelo grupo de cognatos ali dominante junto a um outro coronel, de nome Gamboa, que no período posterior ao “tempo do paludismo” (± 1920) passou a controlar as áreas entre o lago da Praia e o Arimum.

No interior do sítio residencial formado por este casal focal, a expansão das casas envolve as alianças matrimoniais efetuadas nas duas gerações seguintes, que remetem às gerações envolvidas na fundação das comunidades de Lago da Praia e Santa Luzia. Entre os seis filhos deste casal, dois [H 3449 (1948) e M 3448 (1946)] passaram a coresidir junto à família dos esposos mais ao alto na margem esquerda do rio Arapiuns (PAE Lago Grande), nas atuais comunidades de Vila Brasil e Gurupá, contribuindo para a ampliação dos circuitos de troca que envolvem este grupo de cognatos ao longo desta bacia. Entre os quatro germanos que permaneceram no local (1 M, 3 H), duas casas se constituíram em torno de um “nó duro” formado pela troca restrita e seriada entre dois grupos de irmãos [H 1196 (1958) = 1191 (1952); M 1212 (1961) = H 1192 (1957)], também “filhos” da atual Vila Brasil, o que contribuiu para adensar seus circuito de trocas, ocupações e visitas na margem esquerda do baixo Arapiuns. A formação deste “nó duro” permitiu a expansão horizontal deste aglomerado pela incorporação ao local de dois irmãos dos afins [H 1147 (1945); M 1178 (1950)]; um homem solteiro que vivia em um “tapiri” construídos pelas adjacências das casas de seus irmãos, e uma mulher que incorporou ao local o atual esposo [H 1223 (1961)], oriundo do lago Peré, região Lago Grande do Curuaí (PAE Lago Grande)¹⁴¹.

O terceiro dos irmãos [H 1207 (1960)], filhos do casal focal, incorporou ao local uma mulher [M 1208 (1956)] oriunda da zona da atual comunidade do Cutilé, margem esquerda médio Arapiuns (PAE Lago Grande), não muito distante da atual comunidade Gurupá, reforçando os circuitos de troca também nesta direção. Conforme o relato da esposa, não se trata de seu ponto de vista de uma residência propriamente neolocal pois que “toda sua parentagem”, desde gerações remotas, “pertence ao Arapiuns” e sempre circulou sazonalmente entre estas duas zonas desta bacia. Os nexos que envolvem estes três grupos de germanos foram redobrados por duas alianças realizadas na geração seguinte (netos do casal focal). Uma envolve um casal [M 3429 (1964) = H 3541 (±1960)] que se transferiu para Alter do Chão, e

¹⁴¹ Acessível a pé em poucas horas de caminhada, onde existem atualmente três comunidades formadas a partir de processos internos de cisão (Peré, Peré Boa Vista, Peré Salvação).

incorporou aos fundos de sua casa a irmã da esposa e seu marido [H 1225 (1963) = M 1226 (1967)], que deixaram a aldeia vizinha do Caruci, em meio a divergências internas mencionadas no tópico anterior (setor Toronó-Araçá). A outra [M 1475 (1989) = H 1470 (1986)] gerou uma das atuais casas situadas no espaço comunitário do Lago da Praia. Todo este conjunto de casas “pertence” aos Jaraqui de Lago da Praia.

Por fim, o quarto dos filhos [H 1186 (1944)] do casal focal que deu origem a este aglomerado (de fato o mais velho entre eles) formou sua casa mais para a beira do lago Camuci, em meio às estradas de seringa que ali plantou junto aos pais. Ele incorporou uma mulher oriunda da Vila Socorro [M 1187 (1942)], situada há poucos quilômetros ao norte, às margens do Lago Grande do Curuaí (PAE Lago Grande). Na geração seguinte, as duas casas formadas pelas adjacências da sua envolvem trocas restritas e sucessivas entre duas de suas filhas e dois filhos do casal vizinho [M 1188 (1970) = H 1266 (1965); M 1189 (1984) = H 1384 (1978)], que habita às margens deste mesmo lago. Neste caso, observa-se uma interessante divisão no que se refere ao pertencimento a Lago da Praia e Santa Luzia. As filhas “pertencem” a Santa Luzia, que envolve os cognatos próximos de seus esposos, ao passo em que os pais pertencem aos Jaraqui de Lago da Praia, para a qual a maioria dos cognatos do esposo “pertencem”.

5.3.2.2. Corredor entre as ponta do Toronó e do lago da Praia

Passemos agora à descrição empírica acerca do ciclo de desenvolvimento que envolve o grupo de cognatos associados ao bairro/setor situado entre a margem direita do lago da Praia (Cabecerinha-Ponta do Lago) e a ponta do Toronó, passando pelos lagos de igapó da Iaiá, Sucurijú e Cajurana. Sua abertura remete às casas formadas por um finado casal de irmãos [H 1022 ($\pm$ 1910); M 1103 ($\pm$ 1920)] e seus cônjuges. A aliança feita pelo irmão envolve uma mulher [M 1023 ($\pm$ 1910)] oriunda da Vila Socorro (Lago Grande do Curuaí). A irmã, por sua vez, formou sua casa com um

homem [H 1102 ($\pm$ 1915)] nascido às margens do lago Aminã (margem direita do médio Arapiuns, RESEX). Ali, seus cognatos próximos “pertencem” à aldeia do Aningalzinho, formada no início dos anos 2000, que, tal como as duas outras situadas às margens deste lago (Aminã e Zaire), “pertence” aos povos indígenas auto-identificados como Tupaiú.

A história das ocupações situadas nesta zona do lago da Praia segue um percurso descontínuo análogo ao dos demais grupos cognáticos que ali residem. Por volta dos anos 1920, os “antigos” subiram o Arapiuns, junto aos pais e avós, em decorrência da epidemia de paludismo que assolou a região naquele contexto. Ao retornarem, encontraram a área tomada pelos coronel que reivindicavam a propriedade daquelas terras. Neste caso, a permanência entre o lago da Praia e a ponta do Toronó envolveu alternâncias entre momentos pacíficos de inquilinato entremeados por relações de conflito, em meio às quais estes e outros de seus cognatos próximos chegaram a ter suas casas queimadas, com o objetivo de forçá-los a abandonar o lugar. A despeito das contingências e afastamentos temporários sempre mantiveram-se pela região, até que por volta do fim dos anos 1960, quando o coronel afastou-se do local, tiveram êxito em estabelecer ali um conjunto de ocupações continuadas. Neste contexto, a regularização de lotes junto ao Incra e a formação de uma comunidade reconhecida pela Igreja Católica se apresentavam como alternativas para que pudessem garantir a posse de terra e a continuação de sua ocupação no local. Um dos casais “tirou como lote” (500 metros de frente e 2000 metros de fundo) a área à margem do lago da Praia que se estende ao norte até o igarapé Cabeceirinha e a leste até o lago Iaiá. O outro, por sua vez, “tirou” uma área semelhante e contígua entre o Iaiá e a ponta do Toronó. Também como nos demais casos, este tempo de “tiração de lotes” corresponde ao momento em que os filhos destes dois casais, que correspondem à geração mais velha do presente, se encontravam progressivamente implicados em alianças matrimoniais que tomaram caminhos divergentes, que envolvem os processos de segmentação que levaram à formação das comunidades de Caruci e Santa Luzia. Na sequência, apresento os percursos matrimoniais que

envolvem a habitação continuada destes segmentos nestes espaços tendo por referência as casas e as alianças formadas a partir destes dois casais focais responsáveis pela abertura do sítio.

Iniciemos pelo casal [M 1103 ($\pm$ 1920) = H 1102 ($\pm$ 1915)] que se instalou na área entre o Toronó e o Iaiá, entre os anos 1940/50, que gerou um grupo de nove germanos (3 H, 6 M). Entre estes, cinco, dentre os quais os três homens, formaram casas pela área. As quatro mulheres não residentes, por sua vez, migraram para as cidades para “trabalhar e estudar”, três para Santarém e uma em Manaus. Ao menos uma destas alianças foi redobrada na geração seguinte e envolve o processo que levou à incorporação a esta zona lacustre do atual cacique do Caruci e coordenador do COINTECOG, oriundo do Surubi-mirim (descrito no item relativo à morfologia espacial desta aldeia).

Dois irmãos e suas esposas – [H 1104 (1943) = M 1108 (1950)] e [H 1105 (1948) = M 1167 (1955)] – continuaram a ocupar de forma contínua “lote” que os pais “tiraram no INCRA” entre o lago Iaiá e o ponta do Toronó. A esposa [M 1108] do mais velho [H 1104 (1943)] é “filha” do lago Atrocal (médio Arapiuns, RESEX) e sobrinha/prima matrilateral do marido (MBSD), que os envolve em um circuito matrimonial consanguíneo, cujos irmãos e primos-irmãos encontram-se também implicados nos “nós duros” de alianças que envolvem a formação comunitária de Caruci, Garimpo, Arimum e Ajamuri, situada às margens do Lago Grande do Curuaí. Este contudo foi o segundo casamento efetuado por este homem [H 1104 (1943)]. Sua primeira aliança envolveu [M 6228 ($\pm$ 1945)] uma prima patrilateral isogeracional de primeiro grau genealógico (FBD), que, como dizem, “nasceu, se entendeu, se criou e continua a parar” às margens do lago Aminã, onde se encontra implicada no “nó duro” de casas e alianças que levaram à formação da aldeia dos Tupaiú do Aningalzinho. Embora suas famílias se visitassem periodicamente é possível que o pertencimento a dois conjuntos residenciais distintos tenha contribuído para lhes fazer passar do domínio dos irmãos ao dos afins efetivos (o tema é retomado na discussão sobre as modulações terminológicas).

No caso do outro dos irmãos [H 1105 (1948)] implicado na expansão das casas nesta área, a esposa [M 1167 (1955)] é “filha” da Vila Socorro, situada ao norte, às margens do Lago Grande do Curuaí¹⁴². Esta vila situada ao norte do lago da Praia é também a localidade de origem da cunhada [M 1200 ($\pm$ 1955)] do mais jovem destes três irmãos [H 1106 (1954)]. Durante o processo de cisão que levou à formação da comunidade de Santa Luzia, adquiriram informalmente um lote à beira do igarapé Água-Fria, que integra, complementa e expande o espaço comunitário de Santa Luzia. A área corresponde também ao ponto terminal da estrada de chão que conecta ambas estas comunidades à Rodovia Translago (PA-257). Em meados dos anos 2000, instalou um porto comercial, para o transporte de produtos e pessoas em trânsito entre as cidades de Juruti (AM) e Santarém (PA). O casal possui também um barco motor de médio porte que transporta mercadorias e pessoas entre o Arapiuns e a cidade de Santarém. Sua diferenciação econômica, em relação aos irmãos, decorre de sua atuação como “marreteiro” (regatão) e também de trabalhos realizados na cidade de Santarém. Este irmão, único que se entende como Branco, entre os cognatos próximos, foi um dos principais “frenteiros” na oposição às demandas por reconhecimento indígena. Os demais integrantes deste grupo de germanos se distribuíram entre as “turmas” que “pertencem” aos Jaraqui de Lago da Praia e aos Arapiuns do Caruci.

Com efeito, a mais jovem entre estes *sibs* coresidentes nesta comunidade [M 1107 (1957)] efetuou uma aliança matrimonial com [H 1210 (1961)], filho da vila São Pedro (RESEX, alto Arapiuns). Ele “pertence” a um dos subgrupos de cognatos que “abriu” em fins dos anos 1960 o aglomerado de casas situado ao fundo do lago, onde o espaço comunitário de Santa Luzia foi formado. Atualmente, ele ocupa a posição de cacique dos Jaraqui de Lago da Praia. Por seu turno, a irmã mais velha [M 1166 (1938)] transferiu-se com o esposo [H 1060 (1938)], “filho” do Anã (margem oposta do Arapiuns, RESEX), para o lago vizinho do Caruci, onde (conforme descrito no

¹⁴² Nos limites deste levantamento, ela não é parte dos “nós duros” de cognatos dispersos por esta zona lacustre do baixo Arapiuns. Contudo, a se considerar a proximidade espacial e os circuitos de troca que envolvem os moradores destas duas localidades vizinhas situadas entre o Lago Grande e o Arapiuns, é provável que pesquisas complementares apontem na direção oposta.

tópico específico) o esposo e um dos genros ocupam as posições de tuxaua e cacique dos indígenas Arapium daquela localidade.

Tendo em vista os percursos divergentes tomados por este grupo de germanos, passemos agora ao processo concomitante que envolve seus primos-irmãos, ou, os filhos do irmão da mãe e sua esposa [H 1022 (± 1910) = M 1023 (± 1910)]. Como dito anteriormente, nos acordos intra-cognáticos realizados em meados dos anos 1970, este casal “tirou como lote” a área entre a ponta do lago da Praia (oeste), o igarapé da Cabeceirinha (norte) e o lago de igapó da Iaiá (leste), onde atualmente encontra-se o espaço comunitário de Lago da Praia. Este casal gerou um grupo de seis irmãos (4 H, 2 M), sendo que apenas o mais velho entre eles [H 1024 (1932)] continuou a residir no lugar. Sua esposa [M 1030 (1946)] é filha da atual Vila Gorete, margem esquerda do médio Arapiuns (PAE Lago Grande). Nesta zona lacustre do baixo Arapiuns, seus irmãos e primos-irmãos integram os “deltas finais” dispersos entre os lagos da Praia, Camuci, Sarará e Arimum, envolvidos na formação das comunidades de Lago da Praia, Arimum e Santa Luzia, vinculados a “turmas” que “pertencem aos Brancos”. O outro dos irmãos [H 1025 (1940)] também residente nesta zona lacustre, casou-se com uma mulher oriunda da Vila de Itacomini [M 1075 (1948)], situada às margens do Lago Grande do Curuaí. Este casal “tirou como lote” em meados dos anos 1970 a área situada nas imediações da ponta do Toronó e integra o “nó duro” formado por dois primos-irmãos e seus afins que formaram o aglomerado de casas situado no “corredor” entre esta ponta e o lago do Araçá-Caruci, que, como vimos, “assumiu a frente” na formação da comunidade do Caruci nos anos 1980, que levou nas décadas ao seguinte ao processo de auto-reconhecimento como indígenas pertencentes ao povo Arapium. Embora não disponha de informações detalhadas, os quatro outros irmãos não-co-residentes que integram este grupo se dispersaram entre a Vila Socorro (Lago Grande) e a cidade de Santarém. Ao plano político, parecem “pertencer à parte” que formou a comunidade de Santa Luzia.

Além da segmentação comunitária e etnicitária, que divide este grupo de primos-irmãos e seus afins entre os Brancos de Santa Luzia, os Jaraqui de Lago da

Praia e os Arapium do Caruci, observa-se entre eles também uma divisão de seitas religiosas. Os três irmãos (2 H, 1 M) que “pertencem aos Jaraqui”, cujas casas se encontram distribuídas entre espaço comunitário do Lago da Praia e a ponta do Toronó, passaram também ao longo das últimas duas décadas a “pertencer” aos evangélicos, colocando-os em contraste com os demais irmãos, tanto de Santa Luzia como do Caruci, que pertencem à Igreja Católica.

Observa-se, portanto, que a divisão etnicitária que permeia este grupo de germanos, é também atravessada clivagens de tipo econômico e religioso. Ao plano econômico, as disputas remetem à clivagem entre um irmão bem sucedido em seus esforços de se diferenciar economicamente por meio de atividades comerciais e outros que continuaram a viver, fundamentalmente, da venda de peixes, farinha de mandioca e artesanato de palha. Estas segmentações ao plano material se sobrepõem à divisão comunitária entre Santa Luzia e Lago da Praia, que, por sua vez, se mistura com o contraste etnicitário entre Brancos e Índios, e à divisão religiosa entre Católicos e Evangélicos. Ao fim e ao cabo, seria possível argumentar que as divisões comunitárias, etnicitárias e religiosas remetem à disputa material por terras, que parece se dar maneira intensa justamente porque cada um dos integrantes deste grupo de primos-irmãos se envolveu em alianças matrimoniais não coincidentes, que os levaram a destinos políticos divergentes, em meio aos quais todos estes idiomas – o fundiário, o etnicitário, o comunitário e o religioso – operam para marcar as diferenças entre ramificações não coincidentes

5.3.2.3. Cabeceiras do lago da Praia

Passemos agora a algumas notas acerca do ciclo de desenvolvimento das casas construídas ao fundo do lago da Praia, nas imediações da boca do igarapé Água-Fria, na área aproximada entre o lago Azul (oeste) e a Cabeceirinha (leste), que envolve a área onde o espaço comunitário de Santa Luzia foi formado no início dos anos 2000.

Conforme os relatos, a formação destas ocupações remete à casa construída por um casal de primos cruzados [H 1111 (1942) = 1112 (1944)], que nasceram e se

entenderam na região da atual vila São Pedro. Ao menos desde a geração de seus avós bilaterais, seus cognatos viviam sazonalmente estas duas zonas do alto e baixo Arapiuns. O avô matrilateral do esposo [H 3348 (± 1895)] havia habitado a região do igarapé Água-Fria, onde plantou fruteiras e seringueiras, até meados da década de 1920. Naquele tempo, relatou-me nostalgicamente este senhor, “a terra era liberta”, “os peixes pulavam por terra” e a “caça passava por debaixo da rede”. Tal como nos demais casos, o abandono da região em meados dos anos 1920 se deu tanto em decorrência do temor de contraírem o “paludismo” como em decorrência da expansão das políticas de controle dos “coronéis” sobre estas áreas; “só ficava se tivesse a convenção deles”. Além disso, mandavam derrubar as matas e capoeiras para criar gado solto, que acabavam comendo as espécies plantadas ao longo dos quintais e roçados. Embora evitassem construir habitações duradouras por ali, relatam que jamais deixaram de “parar” sazonalmente na região da ponta do Toronó, sobretudo nos períodos de seca, para aproveitarem as praias e a fartura de peixes nos lagos e no rio.

Na região de São Pedro, o casal focal morava nas adjacências da casa dos pais do esposo [H 1109 (± 1915) = M 1110 (± 1915)]. Após a morte de ambos, este senhor contou-me que uma curupira, “dona” ou “mãe” da área onde construíram seu “tapiri” passou a lhe atormentar. Neste sentido, teria sido tanto em decorrência da morte dos pais e como dos tormentos da curupira que resolveram “tentar a sorte” de estabelecer um acordo de inquilinato com o coronel, para formarem uma “nova paragem” em meio às seringueiras e fruteiras plantadas por seus avós pelas adjacências do encontro entre igarapé Água-Fria e o lago da Praia. Note-se aqui a homologia e o contraste estabelecido por este senhor entre a curupira e o coronel. Em ambos os casos, trata-se de uma relação de inquilinato, na qual a continuidade da ocupação de uma “paragem” só se torna possível mediante “a convenção do dono”. É digno de nota que, naquele contexto, o casal considerou mais fácil tentar um acordo com o coronel, do que com a curupira, que em sua perspectiva os atormentava para que se afastassem dali, uma vez que ela queria, como dizem, “tomar conta da paragem”. Após se instalarem em um

pequeno tapiri pelas cabeceiras do Água-Fria foram abordados pelo coronel. Tal como o casal [M 1182 (1924) = 1185 ($\pm$ 1920)], que se instalou na região da ponta de Pedras poucos anos antes, contaram ao dono sua história e receberam o consentimento para ali permanecerem como inquilinos seus, abrindo pastagens, cuidando de seu gado e extraindo produtos das mata e campos para ele.

A formação desta casa, já em um momento em que o coronel passava a se afastar do local, impulsionou a expansão horizontal deste aglomerado de casas a partir da incorporação dos irmãos de ambos. Conforme os levantamentos genealógicos, o esposo [H 1111 (1942)] deste casal focal integra um grupo de germanos formado por seis pessoas (4 H, 2 M). O da esposa [1112 (1944)], por sua vez, abrange nove germanos (6 M, 3 H). Iniciemos a descrição do ciclo pelo grupo de germanos do esposo. Durante as pesquisas 2008-2012, nenhum dos germanos [H 1111 (1942)] residia às margens do lago da Praia. Um casal de irmãos [M 2281 (1938); H 3249 (1940)] manteve suas casas na região de São Pedro, se envolveram no processo de formação da aldeia dos Arapium de Nova Vista. Após o falecimento dos respectivos maridos [H 1211 ($\pm$ 1935) e H 2282 ($\pm$ 1940)], duas irmãs [M 3252 ($\pm$ 1935); M 2281 ($\pm$ 1930)], puxadas por alianças matrimoniais seriadas realizadas por alguns de seus filhos, se mudaram para o Irurama, uma comunidade próxima à Rodovia BR-163, na região conhecida como Eixo Forte, ao sul de Santarém.

Apenas um dos filhos da mais irmã mais nova que passou a “parar” no Eixo-Forte [M 3252 ($\pm$ 1935)], continuou a morar na região do lago da Praia. Sua permanência parece estar intimamente ligada ao fato de que foi o único a efetuar uma aliança matrimonial no próprio local [H 1210 (1961) = M 1107 (1957)], que envolve uma mulher pertencente ao grupo de cognatos cujas casas se distribuem entre a região Iaiá-Toronó, e delineia, por habilidades pessoais, um “delta afinal” politicamente estratégico a ambos os lados. Afinal, este homem [H 1210 (1961)] tem ocupado, desde meados de 2003, a posição de cacique entre os Jaraqui de Lago da Praia e teve um papel central no processo de adoção deste “nome de povo”.

Entre os oito filhos gerados pelo cacique dos Jaraqui e sua esposa, quatro (3 M, 1 H) haviam estabelecido suas próprias alianças e formado casas nas imediações dos pais. Entre este grupo de germanos, um filho [H 1442 (1981)] incorporou como cônjuge uma mulher [M 1454 (1984)] oriunda de São Miguel, na margem oposta do rio Arapiuns (RESEX). Duas irmãs [M 1443 (1982); M 1445 (1986)] efetuaram alianças seriais que envolvem um tio e seu sobrinho [H 1309 (1971); H 1450 (1980)], oriundos do Eixo-Forte, redobrando, assim, trocas matrimoniais com os afins de consanguíneos que se transferiram para esta região ao sul da cidade de Santarém. Uma outra filha [M 1444 (1984)], por sua vez, efetuou uma aliança no interior da localidade, com um homem [H 3435 ($\pm$ 1980)] cujos cognatos “pertencem” ao bairro/setor do lago Camuci, que, por sua vez, “pertence” politicamente aos Brancos de Santa Luzia¹⁴³. Em termos matrimoniais, esta aliança que redobra um casamento efetuado na geração anterior entre um tio (FFBD) do esposo e uma tia da esposa (MMBS). Em termos reaproxima dois segmentos que tomaram caminhos divergentes no processo de cisão que envolve a fundação de Santa Luzia e que se sobrepõe à clivagem entre católicos e protestantes.

A partir destes elementos, é possível depreender que o grupo de germanos do esposo do casal focal [H 1111 (1942) = 1112 (1944)] responsável pela (re)abertura dos sítios habitacionais ao fundo do lago da Praia, formado por dois primos cruzados, integra os principais nós de cognatos e afins que compõem a “turma” que “pertence” aos Jaraqui de Lago da Praia. Embora em meu primeiro levantamento (2008), algumas das casas destes segmentos ainda se encontrassem nas imediações do igarapé Água-Fria, nas etapas seguintes (2011 e 2012) estas ocupações haviam sido transferidas para o espaço comunitário da aldeia em meio a disputas com cognatos próximos que passaram a “pertencer” à comunidade de Santa Luzia. Se observarmos de perto, constatamos que, na mesma medida que a “turma” dos Jaraqui de Lago da

¹⁴³ (FFBDHFZDD) HHH()HF.HH()FFF. Erielton - Domingas Isoleide Quintino = Francisco Lopes Barbosa - Zilanda Barbosa Sousa 3435 1197 3356 (3354 3355) 1026 1030 . 1024 1022 (6416 6417) 1103 1107 1444

Praia envolve os germanos do esposo, seus filhos, netos e afins, a “turma” dos Brancos de Santa Luzia envolve o grupo de germanos da esposa e seus aliados.

Horizontalmente, a expansão deste segmento envolve uma irmã [M 1176 (1951)], um primo-irmão [H 1088 (1940)] e um meio-irmão [H 1240 (1963)], todos “filhos” do alto Arapiuns (os irmãos de São Pedro, RESEX, o primo-irmão do Bacuri/Cutilé, PAE). A aliança efetuada pela irmã envolve um homem [H 1175 (1950)] oriundo de uma localidade (não-especificada) da margem direita do baixo Tapajós, situada no interior da FLONA Tapajós, município de Belterra. Embora a localidade seja relativamente distante geograficamente, observa-se que não se trata de uma conexão nova do ponto de vista das redes genealógicas e matrimoniais, pois que se trata de um “parente distante” do casal focal na formação do aglomerado de casas associado ao setor/bairro da ponta de Pedras. A conexão é relevante, pois que a aliança decorre justamente das intensificações das visitas a esta zona lacustre por parte de cognatos próximos e distantes de ambos estes casais focais, que redundaram na formação de novas casas que conectam de próximo a próximo o conjunto dos moradores que formaram casas às margens de um mesmo lago. Conforme os levantamentos, os três filhos deste casal (ainda) não se encontram implicados em alianças matrimoniais e residem junto aos pais. Contudo, embora matrimonialmente “marginal”, o casal ocupa ali uma posição política de destaque naquele contexto, uma vez que foram eles que abriram o terreno que “tiraram como lote” em meados dos anos 1950, entre o igarapé Água-Fria e o lago Azul, para que seus parentes próximos e outros parceiros fundassem junto a eles o espaço comunitário de Santa Luzia.

Do ponto de vista demográfico e matrimonial, a expansão das casas neste sítio (que redundaram na fundação desta nova comunidade no início dos anos 2000) remete, em grande medida, à geração de onze filhos [6 H, 5 M] formada pelo primo-irmão e sua esposa [H 1088 (1940) = M 1029 (1949)]. Conforme o levantamento, este primo-irmão, oriundo do médio Arapiuns (Bacuri/Cutilé), passou a residir às margens do lago da Praia em meados dos anos 1970, onde se envolveu no processo de formação da comunidade. No mesmo contexto, dois de seus irmãos [H 1089 (1945)] e

H 1090 (1954)] também passaram a residir nesta zona lacustre do baixo Arapiuns e se envolveram em alianças matrimoniais divergentes que os projetaram aos “nós finais” envolvidos na formação e expansão das comunidades de Arimum e Garimpo, onde atualmente pertencem, cada qual, aos povos Arapium e Tapajó (será retomado). A cônjuge deste finado senhor [M 1029 (1949)], por sua vez, é “filha” da Vila Gorete, também localizada no médio Arapiuns (PAE) e seus cognatos próximos se encontram dispersos e implicados nos arranjos políticos que envolvem, atualmente, os Brancos de Santa Luzia e Arimum (lagos da Praia, Camuci, Sarará e Arimum)¹⁴⁴. A permanência deste casal às margens do lago da Praia foi facilitada também pela aliança matrimonial, historicamente anterior, efetuada por uma de suas irmãs [M 1030 (1946)] com um homem pertencente ao grupo de cognatos associado espacialmente ao bairro/setor situado a ponta do lago da Praia e a ponta do Toronó. Embora seus três filhos (2 M, 1 H) não estejam implicados em alianças matrimoniais pudessem expandir verticalmente as casas a eles associadas, este casal também ocupa uma posição política central nas políticas locais, se considerarmos que o espaço comunitário de lago da Praia foi formado sobre os terrenos que ele e seus irmãos tentaram regularizar como lotes junto ao órgão fundiário federal no contexto dos anos 1970.

No interior do espaço comunitário de Santa Luzia, portanto, observa-se um grande adensamento de ocupações construídas no entorno deste “nó duro” formado por este grupo de onze germanos gerados pelo casal [H 1088 (1940) = M 1029 (1949)]. Entre as alianças que os envolvem observa-se diversas estratégias de redobramento, tais como: um tio e um sobrinho, de um lado, e duas irmãs, de outro, oriundas da Vila Socorro¹⁴⁵; dois irmãos e duas irmãs, também oriundas desta mesma vila; um homem e uma prima genealógica de segundo grau [H 1601 = M 1600], “filha” de São Pedro no alto Arapiuns. Todas estas alianças revelam uma estratégia

¹⁴⁴ A permanência continuada na região entre o braço do São João (Arimum) e o lago da Praia desde o terceiro quartel do século XX remete a acordos de inquilinato com coronel de nome Gamboa.

¹⁴⁵ O já mencionado meio irmão [H 1240 (1963)] da esposa do casal focal [M 1111], formado por dois primos cruzados. 1252 1088 1087 (3241 3242) 1113 1240 . 1241 (1150 1149) 1283

político matrimonial em duas camadas fundamentais. Primeiro a formação um amplo grupo de germanos, acompanhado de um esforço para evitar sua dispersão. Segundo, a multiplicação de redobramentos bilaterais com amplo conjunto de parceiros, se não consanguíneos, oriundos de um mesmo grupo de vizinhança.

5.4. NOTAS

1. Os arranjos residenciais formados por parentes e aparentados próximos se projetam no espaço na forma de aglomerados dispersos de casas. Estes segmentos residenciais não são nomeados de modo estável e permanente. A atribuição de nomes a estes coletivos está associado a processos de coletivização do “nome de carteira” ou do “agrado” (apelido) de uma pessoa de referência, por meio da associação do nome a sufixos como – ada ou – agem. Por exemplo, Bacabada, Bacabazada, Bacabagem para um coletivo nomeado a partir de alguém que leva do agrado Bacaba. No âmbito destes aglomerados de casas, a posição de chefia está associada, de modo típico, à figura dos fundadores da “paragem” e se realiza em sua capacidade de manter o respeito e a influência sobre o conjunto dos coresidentes. Vistos do exterior estes segmentos residenciais parecem operar à maneira das autarquias políticas, orgulhosas de sua soberania e autonomia, descritas por Pierre Clastres (2003 [1974]). Podem ser lidos, neste sentido, como os segmentos elementares de ativação de suas relações políticas intercomunitárias.
2. A proibição do incesto entre consanguíneos próximos, leva a que a exogamia em relação aos co-participantes de um mesmo arranjo residencial opere como o meio privilegiado das relações de aliança e ruptura intercomunitária. Suas estratégias para formar ou se integrar a um segmento residencial estão associadas a duas tendências opostas e complementares, que remetem, de um

lado, à idéia de que não é bom misturar sangues e gentes, e de outro, à de que o bom é espalhar. A tendência endogâmica ao não misturar envolve diversos modos de casar como um parente, que repetem alianças multilaterais relativamente estáveis e confiáveis que envolvem dois ou mais nexos adjacentes (troca de irmãs, duas irmãs com dois primos, um tio e um sobrinho com duas irmãs e etc.). A tendência ao espalhar faz com que as pessoas circulem, de modo extensivo, em paragens mais distanciadas, em ocasiões como as festas de santo ou os torneios de futebol. Neste sentido, ter parentes, aparentados e parceiros espalhados, mesmo que distanciados por situações associadas à agressão e à braveza, é um valor estratégico, pois que, com mais ou menos tempo, poderão retomar e reafirmar o convívio e a proximidade.

3. Se considerarmos as relações genealógicas e as redes de alianças matrimoniais que recuam à geração dos avós dos mais velhos do presente, na área em questão, constatamos que as sucessivas gerações de grupos de germanos se encontram espalhadas por toda a bacia do rio Arapiuns e suas adjacências; e envolvem também áreas mais distanciadas como as periferias de Santarém e Manaus. A designação destas continuações de sangues e gentes dispersas se dá, assim como a nomeação do segmento residencial, pela coletivização do nome da pessoa de referência por meio do acréscimo de sufixos como –ada ou –agem.
4. Estes parentes e parceiros distanciados e espalhados por toda a bacia e suas adjacências, não parecem operar como unidades ou blocos de atuação política. Dado o lugar privilegiado da coresidência em detrimento das continuidades genealógicas, os aliados vizinhos e adjacentes de um segmento residencial de referência parecem operar como o “nó duro” de seu corpo supralocal de aliados políticos atuais. Esta diferença pode ser evidenciada também pelo fato de que as agressões xamânicas tendem a se direcionar contra os vizinhos e adjacentes em posição de inimigos, e se enfraquecem quando se trata de pessoas ou segmentos distanciados, com os quais as relações de hostilidade se mantêm por latência. Neste sentido, estes conjuntos de aliados político-

matrimoniais vizinhos e adjacentes, que se tratam mutuamente por chegados, parecem atuar à maneira de facções políticas instáveis e não nomeadas, ao passo em que as continuidades genealógicas distanciadas parecem operar uma função complementar de reordenamento destes espaços¹⁴⁶.

5. Ao plano sociológico estes elementos parecem delinear um aspecto fundamental para o qual Lévi-Strauss, em “Cosmopolitismo e Exogamia” (*Mitológicas* 4 [1971]) sugeriu para os povos da baía Fraser (Columbia do Norte, EUA); isto é, “a questão da *repartição* dos peixes na rede hidrográfica quanto da *exogamia* como propriedade característica das redes de alianças matrimoniais” (2011 [1971]:426).

¹⁴⁶ Estes arranjos formados por aliados político-matrimoniais adjacentes aludem ao conceito analítico de “conjuntos multicomunitários”, trabalhado por diversos autores, como CLASTRES (2003), ALBERT (1985) ou VIVEIROS DE CASTRO (1995). Nas últimas décadas, o tema tem sido alvo de inúmeros trabalhos, notadamente entre os povos de língua Pano, no alto rio Negro e no alto Xingú. Um debate mais aprofundado excede os limites deste artigo, que se limita a pontuar a importância destes arranjos para este contexto.

CAPÍTULO 6. RELAÇÕES INTERPESSOAIS E MECANISMOS DE MODULAÇÃO DA DISTÂNCIA

6.1. NOTA SOBRE O INCESTO E SUAS CONSEQUÊNCIAS MORAIS E ONTOLÓGICAS

Embora falantes da língua portuguesa, raramente meus interlocutores no Arapiuns tinham conhecimento da palavra incesto, considerada como um termo do acervo pertencente ao que chamam de “linguagens técnicas”, distantes de seus usos do cotidiano. A inexistência (ou irrelevância) da categoria, não denota nem a eventual pobreza de seus saberes sobre a língua portuguesa, nem a perda da riqueza de um outro acervo linguístico. Como observa Isabelle Daillant (2003:146), nem os antigos Gregos, nem os atuais Chimane da Amazônia boliviana, um caso típico do “modelo dravidiano”, dispunham ou dispõem de uma categoria abrangente para as proibições sexuais e matrimoniais entre próximos. A ausência não significa que se abstenham de fazê-lo, ou que as consequências dos atos incestuosos não sejam bastante perigosas. Social e moralmente, as pessoas incestuosas são desviantes. Trata-se, com efeito, de um desvio associado ao domínio dos “pecados mortais”, que levam a pessoa a ser considerada condenada não apenas existencialmente, mas também destinada a um percurso ontológico indesejável.

Em geral, as relações incestuosas são enunciadas em fórmulas normativas, analógicas ou descritivas. Para assinalar o incesto basta sugerir que alguém “vai para rede”, “se deita”, “anda no mato com a mãe” ou “se casou com o tio, a prima ou a irmã” ou mesmo que “o pai que se alimenta do leite de sua filha” ou que “o compadre dorme com a comadre”. Não raro, estabelecem uma comparação com o comportamento animal, “faz como o porco”, algo que Daillant destaca ser comum não

apenas na Amazônia. Os exemplos de enunciados permitem-nos enfatizar que, em seus aspectos globais, seus regimes matrimônias interditam o conjunto dos consanguíneos próximos, que abrange tanto os lineares e colaterais como as diversas manifestações do aparentado, como o compadre ou os parentes em posição *-rana* (detalharemos adiante) associados ao domínio dos próximos, de modo a que os casamentos consanguíneos sejam pensados e ativados como uniões entre pessoas distantes, submetidas às mais diversas inflexões à deriva da história.

6.1.1. O incesto e a brincadeira

Entre meus interlocutores masculinos, de jovens a idosos, muitos tendiam a desdenhar, na brincadeira, a importância das proibições sexuais próximas com parceiros isogeracionais, fazendo uso de expressões chulas ou “sujas”, que sempre faziam questão de enunciar-me “com o perdão da palavra”: “se entra é porque leva jeito”; ou, “[Fulano] leu a bíblia de cabo a rabo e não achou que não podia enrabar prima e irmã”. A maioria deles associava estas frases ao outro, “diz que a arigozada [cearenses] que enraba a irmã”. As relações sexuais e maritais com parentes em posições lineares são o cúmulo do abominável. Embora os colaterais próximos (tios, sobrinhos e primos de primeiro grau) sejam, por regra, pesados no mesmo registro que os parentes lineares, não recai sobre estes casos a mesma repulsa ou abominação que se observa no caso destes últimos; sobretudo, no que se refere às relações entre primos que são, antes de tudo, ambivalentes.

Na comunidade do Anã, acompanhei, no dia de uma festa, parte das conversas entre um casal de avós e um jovem neto solteiro, que morava e trabalhava em uma pousada em Alter do Chão. Pelo fim da tarde, entre o fim do torneio de futebol e o início do baile dançante que seria realizado no barracão, o jovem retornou já bastante bêbado para o quintal da casa de seus avós, onde eu me encontrava em meio a seus parentes que assavam um peixe e jogavam conversa fora. O jovem se aproximou calmamente, com os mais formais pedidos de permissões e desculpas para a entrada no recinto. Chamava os nomes e se aproximava do avô e da avó, a quem também

tratava por pai e mãe. Abraçou-os e beijou-os, lembrando-os o quanto os amava. Antes de qualquer outra coisa, o comportamento excessivamente afetuoso era um modo de deixar claro que a bebida não havia feito dele um “bravo”, daqueles que são amarrados no “pau de amansa bravo”, fincados diante da entrada do barracão comunitário com esta inscrição, utilizado para prender os “brigões” em dias de festas como aquele.

Apaziguadas as suspeitas e aberto o caminho para as piadas generalizadas, o jovem então chamou ambos os avós para uma conversa, supostamente sigilosa, mas que todos conheciam e que ele também não fazia questão de esconder. Era mais uma ocasião em que o neto havia criado coragem para dizer que havia “se agradado” de uma de suas primas (filha da irmã do pai, FZD), que morava na comunidade, com quem estava mantendo um namoro meio às escondidas e novamente pedia a bênção dos avós. Estes, por sua vez, rebatiam-lhe com uma postura entre o sério e o riso, dizendo que o neto não aguentava nem parar em pé de bêbado, quanto mais dar conta de uma esposa e uma casa, levando todos a redobrar as piadas e levar a que o jovem rapidamente desistisse do esforço, saindo em busca de sua rede para ganhar força para a noite.

Vimos anteriormente que uma das linhas de argumento “chulas” para justificar o incesto consiste em refutar que os escritos bíblicos estabeleçam quaisquer parâmetros para a proibição do incesto: “de cabo a rabo a bíblia não diz que não pode enrabar a irmã ou a prima-irmã”. Este entendimento limite, que remete ao ponto de vista da própria pessoa incestuosa, aponta, contudo, para o amplo campo de questionamentos, entre eles em torno dos critérios prescritos pelos textos bíblicos e discursos dos padres. Ao longo nas diversas comunidades e aldeias que envolveram as pesquisas de campo, era bastante comum apontarem uma discordância aberta em relação às interpretações por parte dos padres e tabeliães, que consideravam como incestuosas as uniões entre primos genealógicos de segundo grau. Via de regra, os párocos se utilizavam das próprias escrituras para fundamentar a regra de não sacramentar estes casamentos. Como resposta, os nativos rebatiam aos padres com

argumentos fundamentados em suas próprias interpretações das escrituras, notadamente o antigo testamento. Esta foi a linha de raciocínio delineada pelo casal de avós, os parentes próximos e alguns parceiros que por ali se encontravam, quando o neto bêbado pedia a bênção para casar-se com sua prima. A questão com as proposições do neto não era propriamente a gravidade do desvio, mas o fato de considerarem que o neto não tinha a maturidade e a responsabilidade necessárias para assumir um casamento consanguíneo efetuado na comunidade de habitação de seus avós, pais de criação. A senhora e seu esposo recorreram à história de Jacó, cujos filhos geraram filhos, que se casaram entre si e geraram um só povo (retomaremos logo adiante).

Um outro aspecto saliente na história acima descrita é que, embora as alianças matrimoniais entre primos próximos (espacial ou genealogicamente) sejam evitadas, nota-se uma relativa tolerância para que os netos realizem, meio às escondidas, suas primeiras aventuras sexuais com suas primas próximas (e vice-versa), embora tendam a evitar que estas experiências juvenis se convertam em casamento. Um diálogo com um octogenário cacique da aldeia do Caruci, em torno do campo dos interditos e preferências matrimoniais deixa este ponto ainda mais explícito. O senhor apresentava um discurso fortemente embasado em concepções bíblicas, de que é preciso casar fora do grupo de parentes próximos, entre os quais as primas irmãs, optando preferencialmente por pessoas de outras comunidades. Orgulhava-se também de ter tido um único casamento, efetuado com uma mulher honesta e trabalhadora, filha de uma numerosa família de pessoas que nasceram e cresceram pelo Arapiuns e suas adjacências, que lhe deu oito filhos, muitos genros, noras e netos. “Essa coisa de casar com parente”, dizia, era coisa que não existia para ele e por ali, mas provavelmente entre outros por aí afora. “Dizer que índio casa com parente é uma mentira igual quando dizem que os antigos daqui eram canibais. Não é assim, a gente respeita a palavra de cristo”. O respeito para ele implicaria não só em acompanhar os ordenamentos dispostos na bíblia como aqueles ajuizados pelos padres. Em grande medida, meu interlocutor estava pormenorizando em sua resposta as condições para a

efetuação de um casamento legítimo “abaixo da palavra de deus”. Contudo, embora recusasse o casamento com parentes próximos, tal como as primas de primeiro grau, revelou-me ter iniciado sua vida sexual com algumas delas, bem como outras jovens mulheres espacial e genealogicamente próximas. Em sua perspectiva, estas relações sexuais juvenis e informais com as primas eram como momentos de descoberta e aventura que se passavam à distância do campo das alianças matrimoniais e, portanto, não invadidas pelo domínio das prescrições a serem seguidas pelos padres.

Acrescento aqui um relato de um jovem professor indígena, filho de uma das três comunidades situadas às margens do lago Peré¹⁴⁷ (Lago Grande do Curuá, Amazonas). Em meados de 2012, dava aulas de matemática e auxiliava a direção pedagógica local em uma das escolas indígenas situadas na zona da TI Cobra Grande. Pouco antes, havia sido afastado da escola da comunidade onde nasceu e cresceu, onde ocupava cargo de diretor, por conta de uma confusão envolvendo uma jovem prima que, conforme as expressões locais, “pegou barriga de um filho da fortuna”. Ele reiterou que as primeiras aventuras sexuais se dão muitas vezes entre primos/as, mas não somente e não necessariamente. A ocasião privilegiada para estes encontros às escondidas se dá quando os pais saem de casa para trabalhar nos roçados e casas de farinha e deixam as crianças em casa sob a responsabilidade de seus irmãos mais velhos. Daí, chegando a época quando as meninas começam a “empinar o sarará” [peitos], que corresponde ao tempo da menarca ou pouco antes, estas relações passam a ser mais corriqueiras. É preciso destacar, contudo, que estas brincadeiras são se passam unicamente entre meninos e meninas de mesma geração, em seu mútuo processo de descoberta de seus jovens corpos maduros, na plenitude substantiva de suas potencialidades eróticas. Muitas vezes, as jovens meninas (e também meninos, como retomaremos adiante) são seduzidas mais ou menos na força, mais ou menos na brincadeira, por homens mais velhos, em posição geracional de tios ou avós, não raro colaterais de primeiro grau. Estas relações meio secretas constituem, com efeito, a

¹⁴⁷ Três comunidades de origem histórica comum (cada qual com cerca de 200 pessoas), formadas a partir de processos internos de segmentação.

gênese de muitos “filhos da fortuna” que povoam as aldeias, comunidades e vilas situadas ao longo do baixo Arapiuns e suas adjacências.

O caso vivido pelo jovem professor e diretor e sua jovem prima, relatado por ele próprio, foi o único que tive acesso que envolveu pedidos de exames judiciais de DNA. Ele contou que passava o dia todo na escola e por isso ficava sempre pelo espaço comunitário enquanto todos ou a maioria dos demais adultos ficavam espalhados pelas beiras do rio ou pelos centros de mata, em suas rotinas cotidianas de trabalho. Quando foi um dia, uma jovem prima, descrita como uma “moleca” ou uma “cunhantã”, “dada para todos”, apareceu grávida. Os pais e avós ficaram bravos e queriam saber quem era o pai, para que tomassem as providências, mas ela não replicou que não sabia exatamente de quem era o filho, transmitindo para os pais apenas algumas pistas na direção da exclusão ou confirmação de algumas de suas suspeitas. Ainda “no escuro”, os pais passaram a observar de forma pormenorizada os comportamentos dos suspeitos durante a gravidez e nos primeiros dias após o nascimento da criança, para ver quem entre eles apresentaria sinais de “secuiara” (complexo da *couvade*, mais informações no CAP. 7). A partir das observações, passaram a suspeitar que o professor, que havia emagrecido no período por conta de uma doença que não soube identificar a razão, era o pai. No entendimento dos pais da “moleca” ou “cunhantã”, o professor ganhava muito dinheiro na escola, era sovina, não estava querendo dividir com eles e, por isso, não queria assumir a paternidade. Na cidade, tomaram conhecimento de que poderiam pedir o exame de DNA, e se comprovado poderiam exigir pensão e mandar o responsável para a cadeia – no caso, seu sobrinho. Diante desta possibilidade, o processo foi agilizado e antes mesmo do resultado o sobrinho ficou na prisão por alguns dias acusado de abusar sexualmente da menor, pois não negou a efetividade do envolvimento. Ao fim, deu no exame e ficou dito pelas autoridades que um outro primo, cujos ganhos monetários se resumiam a diárias na “juquirá” (roçado) e à venda de peixe, era o pai de sangue devendo assim assumir suas responsabilidades de contribuir continuamente para a provisão da casa do pai da mãe da criança, seja com o trabalho, seja com o

fornecimento de peixes, carnes, dinheiro e produtos comprados. Passado o calor dos eventos, o imbróglio acabou por tornar insustentável sua permanência na escola e na comunidade, de onde saiu por uns tempos para deixar as coisas esfriarem.

Estas relações informais e oblíquas que oscilam entre a brincadeira, a sedução e o abuso, associados a expressões como “fuleragem” ou “arrumação”, não ocorrem somente entre homens adultos e jovens meninas “empinando o sarará”. Em campo, tive acesso a dois ou três eventos que envolviam um grupo de irmãos e seus parceiros, dados a pegar meninos solitários para “currá-los”. O delito visto por eles como “menor” se apresentava a eles não como uma expressão de homossexualidade, mas sim como uma manifestação de sua heterossexualidade, ou de sua posição de homem capaz de subjugar um outro aos seus desígnios. O tema parece adquirir maior sentido, neste contexto, se considerarmos a crítica de Peter Gow (1989) ao pouco ou nada falar sobre as conexões entre os tabus do incesto e da homossexualidade nas etnografias sobre o parentesco. A lógica da troca matrimonial mantém subjacente a premissa de que é a complementaridade de gêneros que instaura as condições para a fabricação da vida social, pois que, é a heterossexualidade que permite a formação de casais conjugais que podem ter filhos e formar sua própria família; que constituem os nós de circulação de serviços e produtos que envolvem as relações de aliança matrimonial. Este é o conteúdo fundamental das relações jocosas entre jovens homens do mesmo sexo e também o conteúdo da humilhação a que este grupo de homens solteiros tendia a desferir sobre jovens homens de grupos vizinhos em posição de inimizade. Em meu campo, convivi com três homens adultos abertamente homossexuais¹⁴⁸. Embora relativamente integrados às redes de relações intercomunitárias, deviam sempre aceitar de bom tom os comentários os mais zombeteiros, à custa de perderem a posição de razoável integração que lhes era reservada.

¹⁴⁸ O primeiro um homem idoso aposentado, catequista e professor bastante conhecido pelas beiradas do baixo Arapiuns. O segundo, um jovem homem que morava em uma casa formada por ele, um irmão solteiro sem filhos, uma irmã solteira com quatro “filhos da fortuna” e a mãe. O terceiro uma jovem liderança que há muitos anos morava em Santarém e que circulava bastante por paragens distantes, sem jamais deixar de frequentar as beiradas do rio Arapiuns e suas adjacências.

Passemos a algumas breves considerações sobre o eixo moral e ontológico, que envolve as interpretações nativas acerca das consequências do cometimento do incesto e outros “pecados mortais”. Entre os povos do Arapiuns com os quais interagi, a associação entre o incesto e a geração de anomalias corporais nos filhos destas uniões é algo amplamente conhecido e debatido. Contudo, fazem notar que se trata de um argumento associado a saberes relacionados à posição dos padres, tabeliães ou médicos, que são donos de habilidades tais como a de verificar a paternidade com exames de DNA. No Arapiuns as pessoas respeitam e levam a sério os argumentos de fundo bíblico, jurídico e biológico enunciados por estes “donos” destas linguagens técnicas. Não implica, contudo, que acatem plenamente suas linhas argumentativas.

A associação entre o incesto e o nascimento de filhos aleijados apareceu espontaneamente (mais de uma vez) pela audição de músicas de diversas variantes do brega e do forró, que falam sobre o tema. É o caso, bastante explícito, das canções de um músico nordestino, Pepe Moreno, que suscitavam entre eles próprios conversas sobre o tema. Passemos em breve revista sobre duas de suas canções tocadas na sequência, na ocasião destas interlocuções. Na primeira, chamada “Um cego e três aleijados”, o compositor conta a triste história de um homem cego, cuja deficiência era fruto de uma relação incestuosa, que se casou com uma prima próxima, com quem teve três filhos aleijados. A narrativa leva à moral enunciada pelo cego (narrador do caso): “somos primos e não deveríamos ter casado, nosso amor o que deu, nossos filhos aleijados”. Na sequência desta balada melódica, cantada em tom melancólico, a aparelhagem passa a tocar a rápida e repetitiva batida eletrônica de “Bar das primas”. Nela o cantor aborda a vida do caminhoneiro casado, solitário pelas estradas: “se você quer trocar o óleo fora eu dou a dica pra você: é o bar das primas. Onde tem caminhoneiro e mulherada acenando com a mão, tem as primas”. Entre meus interlocutores que “se agradavam” de ouvir repetidamente a sequência, é como se ambos os casos operassem como os limites externos das relações ambivalentes entre primos mais ou menos próximos e mais ou menos distantes.

Retomemos aqui, novamente, a linha argumentativa do casal de avós do neto enamorado pela prima. Vimos que a questão para eles não era propriamente o caráter desviante da conduta, mas as dúvidas com relação à sua capacidade de assumir a responsabilidade de uma aliança. O argumento em torno das estratégias matrimoniais de Jacó, utilizado para refutar a linha argumentativa dos padres, é também uma das linhas utilizadas para refutar os argumentos biológicos, difundidos por médicos, professores e outros “entendidos de fora”, invariavelmente associados à figura do branco. Conforme argumentam, se o casamento próximo gerasse anomalias, então não teria sido possível que o povo de Abraão tivesse logrado em gerar o próprio “povo santo”. Um outro viés de recusa ao argumento genético foi a enumeração de casos concretos ocorridos ali na comunidade por onde nasceram e viveram: “aqui na comunidade tem dois casais que têm filhos aleijados, enquanto quem casou com primo ou tio não tem nada”, complementou a avó do jovem apaixonado pela prima. Estes argumentos encontram-se na base da recusa de diversas famílias em aceitar os desígnios dos padres, não apenas na juventude dos mais velhos do presente etnográfico, mas também no tempo de seus pais e avós, que remetem a algo como o primeiro quartel do século XX (o “tempo do paludismo”, CAP. 1, 2 e 5).

Os argumentos dos povos do rio Arapiuns em torno do antigo testamento ecoam à releitura proposta por Marilyn Strathern à clássica obra de James Frazer, *Folk-lore in the Old Testament* (1918), que pretendia lançar luzes sobre “a antiga vida do povo hebreu”. Ali o antropólogo vitoriano delineou o argumento, bastante recorrente no senso comum contemporâneo, que fez do “selvagem moderno” o que a autora qualificou como “um reflexo do passado de nós mesmos” (ou ao menos de judeus e cristãos daquele momento). Em sua demonstração de similaridade Frazer isolou três elementos nas circunstâncias de Jacó: o casamento entre primos, o casamento sucessivo de um homem com duas irmãs durante a vida (sororato) e a obrigatoriedade das mútuas prestações entre as famílias trocadoras de cônjuges. Conforme o argumento frazeriano, os exemplos etnográficos arrolados em diversas partes do mundo demonstrariam que “casamentos como o de Jacó foram e ainda são

praticados em muitas partes do mundo” (Frazer, 1918, v.2.: 371 *ap.* Strathern :40). Embora esta “justaposição de diferentes contextos” tenha se mostrado impertinente no curso da história, não deixou de ser uma comparação fortuita para reafirmar as teses sobre a unidade do espírito humano caras à antropologia vitoriana, em muito questionadas naquele contexto¹⁴⁹. Sob este prisma, a sociologia comparativa proposta pelos povos do rio Arapiuns pode ser lida como uma estratégia análoga à proposta por Frazer, porém às avessas. Era dizer que as preferências e estratégias matrimoniais, tal como praticadas ali, não somente são válidas, como estão na base dos costumes praticados pelo “povo santo”, escolhido por deus para a transmissão de sua mensagem. Portanto, suas práticas não eram nem estranhas e bem incorretas e, portanto, deveriam ser aceitas e reconhecidas pelos padres, pois que interessados em receber a “bênção cristã” para suas uniões matrimoniais.

6.1.2. Anomalias e transformações corporais

A questão corporal relevante entre eles não é a possível anomalia transmitida aos filhos de uma união incestuosa. O perigo para quem comete este e outros “pecados mortais” é poder “se gerar”, voluntária ou involuntariamente, em um bicho de terra qualquer, de casa ou da mata, como os porcos e as onças. Esta é a consequência efetiva recorrentemente enunciada ou validada por todo e qualquer de meus interlocutores no baixo rio Arapiuns e de suas adjacências¹⁵⁰. Em estudo recente, Marcela Coelho de Sousa desdobrou o tema da “potência metamórfica do incesto”

¹⁴⁹ Desde que enunciado pela primeira vez, o argumento de Frazer ganhou grande notoriedade pública e esteve no centro das críticas e da virada metodológica proposta por Malinowski, que passou a procurar não o que haveria de exótico, mas de comum entre os europeus e os melanésios contemporâneos. Contudo, passadas algumas décadas, e conforme o prisma proposto por Strathern, a tese de Frazer pode ser relida tendo em vista suas “estratégias literárias”, ou o tipo de diálogo que o autor pretendia estabelecer com seus interlocutores, que viviam, naquele contexto, sobre a tensão entre o criacionismo e o evolucionismo. As imagens bíblicas, para Frazer, não eram mera decoração, mas “arranjos sociais ‘extraídos da ‘vida’” (*id.*: 40), muito embora o autor, ele próprio, fosse ambíguo ou descrente em relação à sua historicidade. Além disso, a estratégia textual de Frazer ganha maior legitimidade se considerada a “atmosfera de descrença a respeito dos modos dos israelitas” (*id.*:41). Sua “sociologia comparativa” pode ser lida, assim, como uma demonstração de que, “no contexto de culturas mundiais, a experiência israelita não é tão estranha”, mas que, ao mesmo tempo, coloca os “israelitas lado a lado com culturas africanas ou melanésias”, considerados inferiores em relação aos europeus (*id.*).

¹⁵⁰ O tema será retomado no CAPÍTULO 7 em que posiciono este modo de transformação corporal, que remete ao cometimento de pecados mortais, em contraste com processos nos quais um pajé-sacaca ou um encantado veste uma capa corporal para circular entre a terra, a água e o fundo (encante).

entre diversas populações Jé e Timbira (2004: 25, 53)¹⁵¹ com o objetivo de aprofundar o entendimento antropológico acerca do contexto nativo de parentesco. Para aquele caso, a autora argumentou as investigações sobre as articulações entre aspectos dos sistemas de parentesco e aliança matrimonial (terminologias, atitudes, práticas) e as “premissas ontológicas mundo ameríndio”, em especial as teorias da substância, poderiam desvelar aquilo que a autora chamou de uma “teoria indígena da Relação” (Coelho de Sousa, 2004: 25)¹⁵². Talvez este seja o caso aqui em questão.

6.2. O –RANA E OS PRINCÍPIOS DE MODULAÇÃO DA TERMINOLOGIA NACIONAL

Em uma tarde do verão de 2011, caminhava sozinho em direção a um centro de mata rumo à casa de farinha da família que me hospedava, quando cruzei com um rapaz que limpava as folhas secas no entorno do barracão comunitário. Nos cumprimentamos e ele logo me fez uma pergunta retórica que não entendi. Ele então reformulou a pergunta em outros termos: “você foi ontem na da casa do meu irmão, meu irmão-*rana*?”; mas porquê irmão -*rana*?; “porque é assim, irmão de criação”. Já sem muito se interessar pelo rumo da prosa, sinalizou com a cabeça e voltou a limpar folhas secas. Esta foi a primeira vez que ouvi uma pessoa utilizar esta partícula de fundo tupi-LGA - *rana* - para compor, em língua portuguesa, termos de parentesco,

¹⁵¹ Entre os Canela, “um homem passou a se comportar como um animal após ter relações sexuais com a irmã” (Crocker, 1990: 162-163); entre os Apinayé, “afirmam, de modo geral, que o sexo com a mãe, irmã ou com uma ‘sobrinha/neta’ próxima acarreta a metamorfose da pessoa em uma coisa ou bicho (Nimuendajú [1939] 1956:136; DeMatta, 1976:171; 1979, 119); Entre os Krahó o registro é mais metafórico, “mesmo que galo e galinha” (Carneiro da Cunha, 1978: 126); “só bicho faz com a filha própria, não conhece parente” (Ladeira 1982: 86) Os Xavante designam o incesto pela mesma palavra que “metamorfose” (Maybury-Lewis 1967:75-76), sendo que seu cometimento leva à transformação de ambos em tapir. Entre os Xikin (Kayapó) irmãos que tem relações sexuais com suas irmãs se transformam em pássaros (Vidal, 1977:214-215). Para referências completas, consultar o trabalho da autora (Coelho de Sousa, 2005)

¹⁵² Conforme o argumento da autora sobre a “teoria indígena da Relação”, o campo do parentesco e o campo da humanidade são idealmente coextensivos: o verdadeiro humano é um parente. Essa coincidência, deve ser construída por meio de um esforço deliberado de *assemelhamento corporal*. Este esforço constitui o próprio “processo de fabricação do parentesco”, que é, assim, “um processo de fabricação de pessoas humanas”, que tem como condição o fundo infinito de socialidade virtual da “afinidade potencial”. Em um mundo onde a “diferença é universalmente dada”, a fabricação do parentesco como fabricação de identidade nada mais é que a atualização ou despotencialização da afinidade, ou “sua redução pelo casamento” (Coelho de Sousa, 2004: 26, editado).

vocativos e referenciais, relativos a consanguíneos, afins e aparentados¹⁵³. O uso de categorias de parentesco associadas ao sufixo *-rana* é uma prática bastante comum entre todas as gerações, embora seja uma linguagem associada ao tempo e aos modos dos antigos.

Esta partícula é comumente traduzida como um sinônimo de falso, utilizado para se referir não apenas aos vocábulos de parentesco. Chamar, por exemplo, uma espécie vegetal de capinarana é dizer que esta se assemelha ao capim ou que é um falso capim. O *-rana* é falso porque é um modo de qualificar o assemelhado, o que se parece com um outro, mas que não é o outro. O parente do tipo *-rana* pode ser tanto aquele que o deixou de ser pela distância, como aquele que se tornou próximo pela criação e consideração. Para melhor evidenciar o argumento, tomemos por referência a categoria dos primos. Por um lado, primorana é definido como “o primo já distante”, ou “aquele que não é muito chegado”, por outro pode ser acionado para denotar aquele que é considerado com um chegado, em posição assemelhada àquela prototipicamente ocupada pelo primo-irmão. O mesmo é o caso do cunhado:

Se a pessoa é meu cunhado é porque ele é casado uma irmã minha. Se eles se deixam, ele passa a ser um cunhadorana pra mim; ou, mesmo que seja casado, mas eles não se tratem como considerados, então ele passa a ser um cunhadorana para mim [H 3019 (±1945), comunidade do Anã, baixo Arapiuns, RESEX, 2011]

No CAPÍTULO 4, ao abordar as técnicas de processamento da mandioca, vimos que os fiapos e os restos de massa que não atravessam a peneira não chamados de “cruera”, termo de fundo tupi que tomam por sinônimos de borra ou resto. Além de alimentar o estômago, a cruera, enquanto resto ou borra, constitui uma metáfora privilegiada para pensar uma série de posições análogas na vida social, notadamente as relações interpessoais de parentesco. Os parentes distanciados, tanto espacial como genealogicamente, são comumente chamados de cruera, justamente com a ideia de dizer que se trata do resto ou da borra. Aquele que passa à posição de cruera,

¹⁵³ Duas pessoas podem se tratar mutuamente ou se referirem a terceiros como pairana e filhorana, tiorana e sobrinhorana, avôrana e netorana, cunhadorana, sogrorana, genrorana.

imediatamente se translada ao campo dos afins potenciais¹⁵⁴. Em algumas casas, alguns velhos com boa memória e jovens curiosos sobre as coisas dos “antigos”, apontaram o uso do termo *arangawa* [sic.] da mesma maneira que o *-rana* ou o *cruera*. Esta contudo, é uma linguagem “dos antigos” buscada na memória, e aparentemente não usual nos contextos cotidianos de interlocução.

Em linhas gerais, os modos como se utilizam dos termos disponíveis na língua portuguesa para expressar relações de parentesco se reporta àqueles descritos entre diversos “campesinatos tradicionais” que habitam o vale do rio Amazonas e suas adjacências. Em seu estudo pioneiro sobre parentesco e organização social no vale do rio Amazonas¹⁵⁵, Charles Wagley (1957) sugeriu que os “caboclos de Itá” (baixo rio Amazonas, Gurupá) faziam um uso particular dos termos de parentesco nacionais, que diferia consideravelmente dos padrões descritos por Gilberto Freyre entre as famílias patriarcais do Nordeste, amplamente disseminados entre as populações camponesas e urbanas do país. Suas hipóteses foram desdobradas, notadamente, nos trabalhos desenvolvidos por Stephen Nugent (1981, 1993) entre os Santarenos; Deborah Lima (1992), no médio Solimões (Tefé), e Mark Harris (2000), no baixo rio Parú (Óbidos).

Embora as categorias *-rana* e *cruera* possam ser entendidas como categorias residuais, ou sobrevivências da “linguagem dos antigos” tal como eles próprios entendem o uso do termo *arangawa* [sic.], suponho que seus usos e sentidos evidenciam aspectos irredutíveis de suas maneiras de produzir passagens entre próximos (e aproximados) e distantes (e distanciados), consanguíneos e afins, verdadeiros e considerados. Neste sentido, é pertinente trabalharmos com a hipótese de que possivelmente a especificidade das terminologias de parentesco dos povos do Arapiuns (e possivelmente outras “variantes caboclas”), em relação ao “padrão nacional” se reporte justamente ao fato de estas se constituírem como (re)atualização

¹⁵⁴ O ancestral apical de um família extensa de quatro gerações com membros dispersos entre diversas comunidades do rio Arapiuns e Lago Grande, tinha o nome Cruera como apelido ou “nome de agrado”. A atribuição de Cruera como agrado associado a coisas como: ser o “resto de gente brava, raciada de tapuí e de preto do Arapiuns”, ser “gente daquele beiradão que vivia sem nada, na de farinha de cruera”. A despeito do tom pejorativo das piadas, Cruera foi um nome que pegou não só para ele como para seus descendentes espalhados. Com efeito, muitos, entre eles próprios brincavam, com a idéia de serem “cruera de cruera”.

¹⁵⁵ Mais pormenores se encontram na discussão introdutória apresentada no CAPÍTULO 5.

de um modelo ameríndio de relação, amplamente disseminado em diversas paisagens das florestas tropicais sul americanas. É importante reiterar (como já dito) que a rotação de perspectiva, que aqui delineio, parte da premissa e da possibilidade de que os diferentes princípios classificatórios, atitudes e práticas podem coexistir em uma mesma organização social, colocando em questão a ideia comum de que cada unidade etnográfica de tipo ‘sociedade’ corresponderia a um modelo único de relação (VIVEIROS DE CASTRO, 1996: 09).

Nas “variantes caboclas do padrão nacional” (Wagley, 1957; Nugent, 1981, 1994; Lima, 1992, 2004; Harris, 2000), os termos lineares de parentesco (pai, mãe, filhos) são atribuídos com fixidez, ao passo que os parentes colaterais (tio/a, sobrinho/a, primo/a), são agrupados em categorias que variam entre a proximidade e a distância, infletidas por parâmetros genealógicos e espaciais. A categoria tio/a abarca não apenas os irmãos dos pais, mas também os primos dos pais, que no padrão nacional são classificados como primos de segundo grau (ou mais distantes). Na geração de ego (G0), o conjunto dos colaterais são designados como primos, que oscilam entre primos-irmãos, pesados como consanguíneos, e os primos distantes, considerados casáveis. Na geração abaixo de ego (G-1), a categoria sobrinho/a refere-se não somente aos filhos dos irmãos, mas também aos filhos dos primos próximos, que no padrão nacional são considerados como primos de segundo grau (ou mais distantes). Uma vez que moduladas sob interferência de critérios como as idades relativas, a proximidade espacial e a qualidade no convívio e entre um ego e um alter em posição colateral. Isto leva a que as diferenças relativas na idade façam com que alguém que genealogicamente seria classificado como sobrinho possa deslizar à posição de primo/a (caso esteja na mesma linha geracional), ou, inversamente, que o primo/a deslize às posições de tio/a ou sobrinho/a (caso seja associado à geração ascendente ou descendente).

LINEAL	COLLATERAL	LINEAL	COLLATERAL
BISAVÔ(ó) (FFF;...)		BISAVÔ(ó) (FFF;...)	
2nd-Degree		2nd-Degree	
AVÔ(ó)	TIO-AVÔ(ó)	AVÔ(ó)	TIO(a)
(FF;...)	(FFB;...)	(FF;...)	(FFB;...)
1st-Degree		1st-Degree	
PAI; MÃE	TIO(a)	PAI; MÃE	TIO(a)
(F;M)	(FB;...)	(F;M)	(FB;...)
	PRIMO(a)		TIO(a)
	(FFBS;...)		(FFBS;...)
EGO IRMÃO(ã)	PRIMO(a)	EGO IRMÃO(ã)	PRIMO(a)
(B;Z)	(FBS;...)	(B;Z)	(FBS;...)
	PRIMO(a)		PRIMO(a)
	(FFBSS;...)		(FFBSS;...)
FILHO(a)	SOBRINHO(a)	FILHO(a)	SOBRINHO(a)
(S;D)	(BS;...)	(S;D)	(BS;...)
	PRIMO(a)		SOBRINHO(a)
	(FBSS;...)		(FBSS;...)
NETO(a)	SOBRINHO-NETO(a)	NETO(a)	SOBRINHO(a)
(SS;...)	(BSS;...)	(SS;...)	(BSS;...)
BISNETO(a)		BISNETO(a)	
(SSS;...)		(SSS;...)	

Imagem 5. Terminologia nacional, direita, terminologia cabocla, esquerda. Destaque para a categoria dos primos (Extraído de Lima, 1992: 227)

Em seu argumento, Mark Harris (2000) chama a atenção para importância de não se reduzir as modulações das distâncias ao cálculo genealógico, que se reportam a uma concepção biológica do parentesco, apontando para o que chama de dinâmica dos “deslizamentos posicionais” que envolvem o campo dos colaterais, que ocupam posição ambivalente entre o consanguíneo e o afim. Contudo, ao enfatizar apenas os deslizamentos colaterais, é como se os termos lineares (pai, mãe, filhos) operassem com fixidez, mantendo ainda subjacente ao argumento a mesma concepção biológica da qual procurava se distanciar. Conforme o caso Arapium, entendo que, embora haja uma estreita conexão entre a procriação, o sangue e o parentesco “verdadeiro”, isso não implica em dizer que as posições lineares sejam fixas. A lógica ambivalente dos deslizamentos posicionais, descritos por Wagley e Lima e revisados por Harris, se aplica em igual medida aos consanguíneos e aos consanguinizados, assim como a colateralidade permite que ambos sejam levados de volta ao campo dos afins.

6.2.1. Relações entre gerações alternadas e adjacentes

Para desdobrar o argumento, comecemos pelas relações posicionais que envolvem os parentes lineares de gerações adjacentes (pais e filhos) e alternadas (avós e netos), que constituem o campo, por excelência, dos parentes consanguíneos verdadeiros. Nas relações entre gerações alternadas, sobretudo entre aqueles convivem próximos no cotidiano, os avós chamam os netos como filho/filhinhas ou como crias/criazinhas, enquanto que estes, por sua vez, os chamam comumente de mãe e pai velha/o, ou tão simplesmente como painho e mãezinha. A sinonímia no uso dos termos lineares referentes às gerações adjacentes e alternadas, aponta para a centralidade do princípio de equivalência, ao plano das atitudes, das relações recíprocas que se passam entre pais/filhos e avós/netos.

A importância desta equivalência se torna salutar para o movimento do sistema, se levarmos em conta que os filhos de uma jovem mãe solteira, ou aqueles que são gestados a partir de relações sexuais ou matrimoniais de curta duração (ou interrompida), são chamados de “filhos da fortuna”. “O filho da fortuna”, como sintetizou-me uma senhora “é quando é o filho de um particular”, é alguém que se encontra fora de uma certa rede de relações interpessoais. Via de regra, os “filhos da fortuna” de uma mulher são incorporados à casa de seus pais, onde passam ocupar a posição de filhos de criação seus. Na língua portuguesa, a palavra “fortuna” desdobra-se em duas conotações principais: sorte e afluência (material e imaterial). Ambas parecem ser fundamentais na categorização nativa dos “filhos da fortuna”.

Ao longo de minhas andanças pela zona da TI Cobra Grande/PAE Lago Grande e adjacências, jamais ouvi considerações de que “filhos da fortuna”, como aqueles gerados a partir de relações entre uma jovem filha e um (ou mais) particulares desconhecidos, fossem algo como um grande “problema social”, como é o caso entre as famílias urbanas de classe média. Não quero dizer com isso que os avós e pais não façam reprimendas aos comportamentos excessivamente libidinosos de suas filhas e seus parceiros antes de selarem um vínculo matrimonial. No entanto, apresentam um extremo interesse em acolher estas crianças como filhos seus. Este interesse em fazer

com que os filhos de filhos sejam como crias suas é explícito mesmo em casos de casamentos estáveis nos quais seus filhos e filhas tenham constituído uma boa cria, algo para mais de quatro filhos, e morem em um sítio relativamente distante de seus pais. Nestes casos, é comum que os avós solicitem a seus filhos e filhas espalhados, que deixem seus filhos “pararem” em sua casa por longos períodos de tempo, ou lhes dêem um outro outro, para que sejam criados como filhos seus.

O interesse pela incorporação de pequenas crias à própria casa, não se limita aos filhos de filhos, mas também aos filhos de parentes e aparentados próximos, como sobrinhos, irmãos, parentes *-rana* ou compadres. “Naquele tempo”, explicou-me um jovem homem adulto criado desta maneira, “o pai se agradava do filho do outro e este dava por uns tempos”. Em igual medida, o interesse em incorporar pequenas crias de parentes e aparentados permite também o caminho inverso. Isto é, que uma criança (jovem ou mesmo adulto) procure parentes e aparentados para que estes o incorporem em suas casas como uma cria própria. Trata-se de uma relação descrita pelos nativos como “cumplicidade”. A categoria nativa de “cria” é pensada e comumente descrita também como um correlato da categoria de “xerimbabo”, descrita como uma “fala dos antigos” pelos mais velhos. Dizer que alguém é filho de criação do outro, não é diferente de dizer que este é um xerimbabo para o outro.

O tratamento mútuo como mães e filhos/as se aplica também às relações entre as parteiras e os “anjos” que são gestados e paridos sob seus cuidados e sua proteção. Mesmo que se distanciem do convívio próximo, a relação exige a manutenção do respeito ao longo da vida, à mesma medida que se presta respeito às suas mães e avós de sangue e criação. As relações entre mães e filhos de parto parecem operar como um importante mecanismo de produção de circunscrições sociológicas que englobam o conjunto dos filhos de parto de uma determinada parteira. Contudo, a cofiliação a uma mesma “mãe de parto” não leva a que dois de seus “filhos de parto”, que não sejam filhos dos mesmos pais e mães, se considerem como irmãos, mas como afins potenciais, situados à meia distância entre os perigos que envolve o excesso de distância ou de proximidade nas relações maritais. Esta lógica que se aplica à

“parteira” opera também em relação ao “sacaca” ou ao pajé que cuida de uma determinada família em seus momentos de aflição patogênica. Neste sentido, é como se a parteira e o sacaca produzissem uma espécie de corpo seguro de parceiros matrimoniais preferenciais, fazendo com que a lógica da criação, que engloba o parentesco de sangue opere enquanto uma espécie de modulador da transmissão de afins virtuais preferenciais.

Cumprir destacar também que as relações de criação, entendidas e mobilizadas no complexo da filiação, envolvem não apenas parentes, aparentados e parceiros que nasceram, se entenderam como gente e se criaram pelo espaço intercomunitário que se desdobra pelas beiradas do rio Arapiuns e adjacências. É desejável que os pais (e outros criadores) estabeleçam relações de proximidade e confiança com pessoas que ocupam posições associadas às categorias de “branco”, “gente fina” ou “patrão”, como os donos de barcos ou fazendas, ou as diversas categorias associadas a estas posições de sujeito, que eles encontram pelas cidades. O ato de dar um filho para a criação para um particular por uns tempos na cidade é pensado e agenciado como uma troca de serviços e favores, tal como se passa entre corresidentes que se “avizinham” no cotidiano. Os padrões acolhem as crianças e jovens como filhos de criação em suas casas, barcos ou fazendas, para quem trabalham em troca das necessidades básicas, mas sobretudo para que possa aprender “como as coisas funcionam”, de modo que possam acumular saberes, habilidades e parceiros que lhes permitam “se garantir na vida sozinhos”. Para estes, contudo, aquele que é dado pela mãe como “cria” tende a ser incorporado como um empregado, em condições oportunamente informais¹⁵⁶.

Pude observar um outro aspecto saliente dos usos interpessoais das categorias lineares de pai, mãe e avó, durante uma visita que fiz à comunidade do Urucureá (PAE/Lago Grande). Acompanhei boa parte dos membros família extensa (*household*) da tuxaua dos Tapajó da aldeia do Garimpo (TI Cobra Grande) que prestava condolências a seus parentes consanguíneos enlutados por conta da morte de um jovem em acidente de moto na estrada de terra da Translago (PA-257). Durante o

¹⁵⁶ Estas relações assimétricas de criação não se confundem com as relações de compadrio, como veremos adiante.

percurso por uma trilha de chão, cruzamos com uma simpática senhora, esposa de um dos consanguíneos isogeracionais da tuxaua. A maioria a cumprimentou com certa formalidade e pouca intimidade. Ao cruzar o marido da tuxaua, este a cumprimentou com grande alegria e abertura. Chamou-a pelos vocativos “mãezinha” e “vozinha”, em meio a brincadeiras e provocações em torno dos idiomas do sexo e da sedução, a despeito da conduta de resguardo e respeito que a situação do luto exigia, sobretudo para o trânsito em áreas de mata entre os espaços das casas.

A senhora era uma afim de um consanguíneo de sua esposa, isto é, envolvia duas cadeias de afinidade em torno de mesmo grupo de consanguíneos, em posição de parentes *-rana/cruera* ou distanciados. Em minhas indagações posteriores, o senhor pouco quis se estender sobre o assunto, limitando-se em dizer, a princípio, que este era o “trato dele com ela”, e que ali, pelo “Arapiuns grande”, as coisas se passavam desta maneira. Pouco adiante, contudo, disse que as famílias de ambos foram próximas no convívio há alguns tempos atrás, mas que embora distanciados não deixaram de “se considerar”. Esta relação de proximidade distanciada como considerados, não deixava de ser um modo de afirmar a intenção de efetuar relações matrimoniais entre os dois grupos. Não por acaso, a brincadeira havia sido feita como um aceno ao seu filho caçula, único entre os solteiros, na direção de que uma possível aliança matrimonial entre ele e uma de suas netas, era não só aceita como desejada por ambas as partes, permitindo-lhes reativar relações de proximidade há algum tempo mantidas em fogo brando. Em termos curtos, acenar como “minha mãezinha” naquele contexto era um modo de expressar o interesse em fazer de afins potenciais, atuais efetivos.

Em diálogo na casa da irmã da tuxaua e seu esposo, retomei a descrição do evento e das conversas sobre os usos dos termos “mãezinha”, “painho”, ou “vozinha” neste sentido. Após alguns dedos de prosa, lembraram-se e validaram-se mutuamente da lembrança e dos sentidos de uma “fala dos antigos”, que associaram à geração de seus avós. Este “trato”, diziam, não era diferente de quando os antigos utilizavam-se do termo “cuiamena” [*sic.*] como um vocativo utilizado no trato entre cossogros.

Basicamente, quando uma pessoa queria objetivar o interesse ou a abertura para que seus filhos efetuassem alianças matrimoniais, tratava e se referia ao cossogro em potencial por “cuiamena” [*sic.*]. O uso do trato “cuiamena”, como vocativo ou referencial, era usado, portanto, para expressar uma relação de afinibilidade efetiva, ou virtual. O mesmo eles dizem em relação ao termo “xerimbabo”, que pode ser um outro criado em casa para se tornar um afim.

Aqui estamos diante de um aspecto saliente em torno das categorias de parentesco em seus usos “agora e de primeiro”. Destaco que as conexões entre estes termos e usos são estabelecidas pelos próprios nativos. Eles mesmos pensam termos como “cuiamena” e “xerimbabo” como formulações de tipo arqueológico, que lhes servem para ativar a memória e recuperar o tempo preciso em que os tratos cotidianos se passavam usualmente em torno destas categorias. Não é que as relações que os termos expressavam deixaram de existir, mas sim que foram reatualizados às armações linguísticas do português.

Tendo em vista estes elementos sobre as posições e relações interpessoais que se passam em torno das categorias lineares que envolvem gerações adjacentes (pais e filhos) e alternadas (avós e netos), passemos agora às relações colaterais entre pessoas associadas a estas mesmas gerações. A maneira “cabocla” de modular os termos colaterais referentes às gerações adjacentes e alternadas favorece, como dito de saída, uma extensiva distinção entre as gerações ascendentes e descendentes de um ego qualquer, que podem se tratar mutuamente como tios e sobrinhos ou avós e netos se bem lhes convier. Os parentes isogeracionais (sobre os quais nos concentraremos mais adiante), tendem a se manter associados aos colaterais da mesma geração de um Ego.

Conforme o argumento de Deborah Lima, este uso extensivo dos termos colaterais adjacentes opera uma “dinâmica centrípeta que traz os parentes de gerações anteriores de volta ao lhes atribuir a mesma terminologia que tiveram na geração

ascendente”¹⁵⁷. Não se trata de dizer que a extensão do uso dos termos colaterais adjacentes decorra da extensão da categoria “verdadeira” para além do seu campo, pois que tanto lineares como colaterais participam em igual medida dos processos nativos de fabricação de parentes consanguíneos e afins (em ato ou potência). O cálculo geracional das “dinâmicas centrípetas” revela-se como dispositivo para a modulação das relações de aproximação e distanciamento. Seu movimento alude ao que se passa pelos parâmetros da “lateralidade”, descritas por Marcio Silva (2004) para o estudo das terminologias waimiri-atroari¹⁵⁸, entre os quais as modulações das distâncias laterais remetem, duplamente, à ordem temporal da genealogia e ordem à das relações de vizinhança, sendo esta última comumente englobante em relação à segunda.

Estas modulações se tornam evidentes ao plano das atitudes. Um sobrinho ou um neto deve se portar diante dos tios e avós (não lineares) como se fossem seus pais e avós “verdadeiros”. Esta atitude é formalizada pelo tratamento mediado pela bênção dos mais velhos aos mais novos, sempre que se encontram ou se despedem, adentram ou se retiram dos mesmos recintos. Não raro, associam também os pedidos de bênção a uma linguagem antiga, “antes de sair ou entrar falava eré”. As atitudes intergeracionais mediadas pela bênção são, frequentemente, descritas tendo por referência ao contraste entre a vida agora e o modo como as coisas se passavam em um tempo antigo: “antes tomava bênção de todo mundo; agora não, só toma bênção do avô e do tio verdadeiro”. O enunciado aponta para o contraste e a tensão entre os usos terminológicos que “vem de dentro”, associados à vida no beiradão, e aqueles que “vêm de fora”, que remetem ao usos dos mesmos termos por parte dos “brancos verdadeiros”, como o paulista ou o gaúcho. Neste sentido, uma paragem boa de se viver é aquela que, mesmo incorporando novas “arrumações”, consegue realizar na

¹⁵⁷ Deborah Lima descreve a dinâmica centrípeta do cálculo colateral que leva à extensão do uso dos termos tio e sobrinho ao segundo grau colateral: “um pai que classifica um filho de seu sobrinho como sobrinho (BSS), do mesmo modo que o filho do pai (FBSS) se utiliza do mesmo termo” (...) “de modo similar, o tio do pai pode ocupar a posição de tio do filho” (1992; 2004). .

¹⁵⁸ O parâmetro da “lateralidade” foi proposto pelo autor para demonstrar que o sistema de parentesco waimiri-atroari, opera tanto sob um sistema de duas seções (modulada pela grade diametral dravidiana), quanto por um sistema ternário fundado na distinção entre lineares e colaterais.

prática a boa vida entre parentes chegados, entre os quais o conjunto das crias prestam respeito aos mais velhos e são criados como crias de todos aqueles que ocupam a posição de donos das paragens.

6.2.2 Relações isogeracionais

Passemos aqui aos usos dos vocábulos isogeracionais. Os estudos aqui em debate chamam a atenção para o caráter ambíguo, dinâmico e extensivo da categoria “primo”. A maneira como modulam esta categoria é descrita como a principal especificidade (ou contraste) destes sistemas, em relação ao “padrão nacional” de referência. No cálculo genealógico, a categoria primo é utilizada para se referir a diferentes graus de colateralidade, independentemente da posição geracional entre um ego de referência e um alter. Os primos irmãos são tipicamente associados aos primos de primeiro grau (MBS, MBD, FBS, FMD), ao passo em que os demais passam às categorias de tios, sobrinhos ou primos distantes. As variantes caboclas, por sua vez, tendem a restringir o uso da categoria primo aos colaterais de uma mesma geração, distribuídos entre os próximos, associados ao campo dos irmãos, e os distantes, associados ao campo da afinidade.

Em sua etnografia, Harris (2000) destaca, contudo, que a fixação da passagem entre o domínio dos afins e consanguíneos ao cálculo da distância genealógica seria como que engessar as dinâmicas nativas de modulação de passagens entre estes domínios, que lhes conferem sentido e movimento. Limitaria, por um lado, a possibilidade de que primos (e tios) de primeiro grau deslizem à posição dos casáveis e, por outro, que primos de segundo grau (tios e primos mais distantes) sejam considerados como irmãos. Equivale a dizer que a distância genealógica compõe com ou é englobado pelas distâncias espaciais e a mútua consideração (pelo bom convívio). Neste sentido, a categoria dos primos-irmãos, embora envolva a categoria genealógica dos primos de primeiro grau, engloba também aqueles alçados a esta posição pela criação e a consideração. O conjunto destes elementos compõe as razões pelas quais a categoria dos primos opera como o modulador privilegiado da passagem

entre o domínio dos potencialmente irmãos ou casáveis. Neste registro, recupero o contraste descrito por Mark Harris entre a posição dos primos nos “modelos caboclos” e o “modelo inglês” descrito por Marilyn Strathern (1981: 145 *ap.* HARRIS, 2000: 92). No caso inglês, a categoria dos primos é menos um nexo e mais um delineador de fronteiras entre grupos de parentes próximos¹⁵⁹. Entre os caboclos, contudo, os primos operam como uma categoria ambivalente que permite o estabelecimento de conexões, de próximo a próximo, entre as diversas armações multigeracionais de nexos consanguíneos que povoam o espaço intercomunitário de horizontes como o rio Arapiuns e adjacências.

Não deixo de salientar que a categoria dos tios/as e sobrinhos/as operam da mesma maneira, sobretudo quando não há proximidade geracional entre tios e sobrinhos distantes potencialmente casáveis. A tendência entre casáveis é a evitação do uso de termos de parentesco, substituídos pela categoria de apelidos que chamam de “agrados”. A evitação terminológica se dá também entre aqueles que genealógica e espacialmente poderiam ser considerados como irmãos ou afins, mas se encontram em posição de inimigos. A lógica dos deslizamentos posicionais se enriquece ainda mais se considerarmos o debate à luz do argumento proposto por Lévi-Strauss (1943) acerca das relações simétricas entre cunhados entre as populações ameríndias das terras baixas da América do Sul. No seminal artigo, como observa Viveiros de Castro (1995:151), Lévi-Strauss inaugura uma série de referências acerca da função de dobradiça operada pelos primos cruzados bilaterais, cunhados e parceiros matrimoniais, entre o local e o global, o parentesco e a política.

6.3. OS PRINCÍPIOS DE MODULAÇÃO DA DISTÂNCIA E O COMPADRIO CRISTÃO

Uma vez descritos os vocábulos vocativos e referenciais e a posição do sufixo *-rana* enquanto, digamos, o modulador categorial, por excelência, da distância social, passo a algumas considerações sobre compadrio cristão. Tal como em outras

¹⁵⁹ Cf. Strathern (1981: 145 *ap.* HARRIS, 2000: 92).

paragens¹⁶⁰, as relações de compadrio são altamente significativas entre estas populações. Nas descrições analíticas de Wagley (1957) e Wootmann (1968) as relações de compadrio entre as diferentes gentes que integravam o sistema social da fictícia vila de Itá, se desdobram em dois regimes distintos. Conforme a hipótese dos autores, as relações familiares entre as populações rurais e citadinas pobres tendiam a se constituir como um elo social fraco por conta das pressões e contingências econômicas, levando a que as relações de compadrio operassem enquanto um mecanismo de compensação. No padrão rural e citadino pobre em Itá estes mecanismos de compensação tendiam a operar em um regime vertical¹⁶¹, isto é, os pais e mães de classes baixas tendiam, preferencialmente, a tomar como padrinhos e madrinhas de seus filhos pessoas de classes mais abastadas. O mesmo não ocorria entre as “famílias de primeira classe”, reunidas em torno da parentela dos (verdadeiros e fictícios) descendentes do antigo comendador, que tendiam a escolher compadres e padrinhos entre eles próprios. Na hipótese de Wagley (1957: 160), estes usos e atitudes poderiam ser observados como uma extensão dos comportamentos dos velhos proprietários do Brasil, que remetem a uma lógica fundamentalmente ibérica.

O sistema de compadrio caboclo, por sua vez, se encontrava às margens deste padrão ibérico (WAGLEY, 1954; WOORTMANN, 1969). Entre estas populações, à semelhança das relações entre as famílias abastadas, o compadrio e o apadrinhamento operavam sob um padrão horizontal e intensivo, no qual a seleção de compadres tendia a se dar, predominantemente, no interior dos círculos de parentesco próximo e vizinhança. O compadrio, neste registro, não é um mecanismo de compensação, mas sim de “reforço ao princípio de solidariedade entre parentes próximos pela adição da formalização pelo compadrio” (WOORTMANN, 1969). Em outros termos, trata-se de intensificar a consideração mútua que permite manter ativas as redes de trabalho e

¹⁶⁰ Refiro-me a Wagley (1957); Woortmann (1968: 56-8); Lima (1992); Harris (2000).

¹⁶¹ Woortmann (1968) retomou as interpretações de Wagley, tendo por referência os parâmetros de verticalidade e horizontalidade descritos por Wolf. As relações de compadrio e apadrinhamento são verticais (ou assimétricas) quando os padrinhos dos filhos (compadres de si próprios) são escolhidos fora de seus próprios círculos ou classe social, e horizontais quando envolvem pessoas próximas no convívio em posição simétrica.

troca locais e supra locais que remetem às redes produtoras de “puxiruns”. Uma vez que o compadre prototípico é o irmão, a tendência é estatuir a necessidade do respeito, bem como a proibição ou evitação das relações maritais entre compadres, filhos /as de compadres, afilhados/as e padrinhos/madrinhas¹⁶². Como não é de bom tom que um convite seja recusado, a proposição de uma relação de compadrio pode se dar enquanto uma estratégia para neutralizar possíveis intenções do compadre potencial em relação à sua esposa efetiva ou potencial.

Até agora falamos sobre o compadrio sem mencionar as maneiras de conduzir processos litúrgicos para a formalização destas relações. No sistema católico, uma pessoa recebe compadres em diversas passagens da vida, sendo que o padrinho de batismo é descrito como a mais destacada entre estas modalidades¹⁶³. Não raro, contudo, passava tempos para que um padre aparecesse em Vila Franca, Itacomini e Curuaí para realizar batismos de diversas pessoas em uma mesma ocasião. Em períodos recentes, quando se disseminou a posição de catequista, este passou a fazer as vezes do padre. Uma outra maneira de selar laços deste tipo, é o batismo de fogueira associado às ocasiões das festas juninas (Santo Antônio, São Pedro, São João), em que duas pessoas passam juntas sobre a fogueira. Estes festejos são momentos privilegiados para que duas pessoas efetuem um novo laço ou para que duas pessoas que já ocupam a posição de compadres reafirmem seu nexo de proximidade. Ao plano das atitudes, o compadrio formal leva à necessidade de se tratarem nominal e respeitosa por compadres, operando reforçando a seriedade de suas relações mútuas. Na fogueira, contudo, as coisas se passam ao contrário. Dois compadres (ou comadres) que passam na fogueira estabelecem, entre si, um campo de extrema abertura aos tratos jocosos, cujos sentidos remetem às sutilezas das piscadelas de sentido que permeiam as vivências compartilhadas¹⁶⁴.

¹⁶² Cf. Wagley (1957); Woortmann (1968: 58); Harris (2000).

¹⁶³ No sistema formal da Igreja Católica as relações de compadrio podem ser criadas no batismo, na primeira comunhão, na crisma e no casamento conduzido por um padre.

¹⁶⁴ Na descrição de Wagley, estas relações não são tão fortes como aquelas que se produzem nos rituais litúrgicos, diante dos padres, nos interiores das igrejas (WAGLEY, 1957: 153).

Consideremos uma pequena cadeia de feixes relações deste tipo. A senhora X, fundadora da comunidade 1, tem uma relação de compadrio formal com a senhora Y, fundadora da comunidade 2. Este elo foi reafirmado na fogueira. O trato entre ambas oscila entre o trato respeitoso e o jocoso que envolve nomes como “meu ciúme”, “meu cravo” ou “só para ver”. Suas irmãs selaram entre si vínculos de mesmo tipo. O mesmo se pode observar em relação a um dos genros de X que selou conexões de mesmo tipo com os filhos Y uma modalidade de trato do mesmo tipo. Neste sentido, as relações de compadrio, formais ou de fogueira, funcionam como mecanismos de criação de “tratos”, que, alternados ativam a passagem contextual entre a respeito e brincadeira. No limite, não é imperativo que duas pessoas que passem juntas na fogueira ou que se apresentem juntas diante do padre para que estabeleçam entre si tratos jocosos e respeitosos, que reforcem e reafirmem a díade que envolve dois parceiros simétricos.

6.4. Nomes pessoais: o cristão, a carteira, o trato e o agrado

No CAPÍTULO 7 chamo atenção para os nomes pessoais como componentes imateriais da pessoa. Aqui concentro-me sobre o tema com o objetivo de salientar os modos como estes operam como moduladores das relações de parentesco, que permitem marcar as passagens entre o domínio dos consanguíneos e dos afins. Tal como em outros contextos regionais (WAGLEY, 1957; WOORTMANN, 1969; LIMA, 1992: 52-3; 1999: 24; HARRIS, 2000) e alhures, os nomes pessoais entre os povos do rio Arapiuns se dividem em dois registros, os “nomes cristãos” ou “de carteira”, por um lado, e os “agrado” e os “tratos” e “apelidos”, por outro. Abordaremos sucessivamente cada um destes conjuntos, para então estabelecer notas sobre seus contrastes e sua relevância nas relações interpessoais.

Há um tempo os padres passavam batizando, depois apareceu um tabelião quando os documentos foram tirados, daí foi acertando o nome de muitas pessoas [H 1128 (1943), povo Arapium, aldeia de Arimum, TI Cobra Grande/PAE Lago Grande, 2011].

Receber um “nome de cristão” ou um “nome de carteira” é condição ao pleno acesso à posição integral de ser humano. Trata-se de um conjunto de nomes construídos na relação com os códigos eclesiástico e civil. Primeiro os padres passavam batizando os cristãos, isto é, os nomes eram pedidos e dados aos padres colocarem em seus registros. Em um segundo momento, chegaram os tabeliães, que passaram a estabelecer novas regras para os nomes. Ambos são pensados e descritos como os “donos” deste sistema onomástico. Entregar o nome ao padre e aos tabeliães, garante primeiro, o acesso ao mundo daqueles que ocupam a posição de cristão, e o segundo, aqueles cuja posição cabem direitos e deveres perante o Estado. A transição, ou sobreposição, entre o padre e o tabelião é descrita como concomitante ao processo de geração e proliferação de comunidades e sociedades formais, ao longo das últimas décadas. Embora estes códigos onomásticos pertençam às autoridades, são os pais (e outros criadores) que, tendo em vista as regras pré-estabelecidas, escolhem, atribuem e apresentam estes nomes aos párocos e tabeliães que os transformam em registros em papel, que se convertem em nomes pessoais. Alguns destes papéis, reiteram meus interlocutores, devem ser carregados pelos pais e a pessoa que recebe o nome (a carteira de identidade, por exemplo), enquanto outros que são levados “aí para fora” em listagens que são usadas “sei lá para quê, ou por quem”.

“Os pais gostam de passar a letra para o nome dos filho”, explicaram-me diversos de meus interlocutores. O passar a letra e a palavra pode se dar de diversas maneiras. Às vezes, passam a primeira ou última “letra” marcante do nome, que será utilizada para compor o conjunto dos nomes masculinos e femininos dos filhos. O conjunto de nomes pode resultar de variadas composições entre letras do nome do pai e da mãe, como os nomes Ebert, Efrain, Éden e Andria aos filhos de Éder e Ana Lúcia. Esta lógica de produção onomástica, foi descrita por Pina Cabral, entre os camponeses lusitanos, como um mecanismo seriado de nominação, foi também destacado na região Nordeste do Brasil, nos estudos de Viegas (2008:82) entre os Tupinambá de Olivença e de Vieira (2010) sobre os Potiguar da Paraíba. A produção

destes nomes em série pode ser observada como um modo privilegiado para o marcar, ao plano onomástico, as relações de proximidade entre parentes lineares. Por um lado, reitera as conexões entre pais e filhos, por outro, reafirma algo como o “princípio de unidade do grupo de germanos”, há muito descrito por Radcliffe-Brown [1949].

A atribuição de nomes pessoais de carteira pode também ser produzida tendo por referência nomes pessoais “vindos de longe”. Um primeiro conjunto de nomes está associado ao amplo leque de personagens bíblicos, a partir dos quais, mais uma vez, reitera-se a posição de cristão da pessoa. Um segundo conjunto de nomes desloca-se das referências cristãs, e toma por referência nomes associados ao campo dos “civilizados”, tomados, via de regra, em contiguidade com a posição de sujeito do branco. A estes, acrescem seus toques de criatividade, com alterações na grafia e na composição dos radicais que integram o nome, de modo a soarem mais elevadas, bonitas e apropriadas ao registro oficial.

No que se refere aos nomes de família, os povos do Arapiuns também descrevem uma significativa mudança na passagem entre o tempo dos padres e dos tabeliães que, em certo sentido, se passa às avessas do que ocorreu com os nomes pessoais. Antes os primeiros nomes como João, Maria, Raimundo eram replicados indiscriminadamente no registro oficial, produzindo pouco além de indistinção entre os receptores destes nomes padronizados. Em relação aos nomes de família havia, contudo, a existência de uma maior possibilidade de modulação do registro escrito. Ao abordar as populações de tipo “caboclo” da fictícia Itá-Guassú, Klaas Woortmann (1969) destacou o “notável embaralhamento e confusão nos nomes de carteira”. Esta “confusão e embaralhamento” também foram apontadas entre os diversos de meus interlocutores pelo Arapiuns. A diferença é que estes destacam estes processos como um modo de ordenar uma lógica de produção de relações de consanguinidade e afinidade que não se permitia expressar no ordenamento previsto pelos padres. Para além de refletir o desconhecimento, o embaralhar dos nomes de família era feito, em alguns casos, como uma estratégia para justamente burlar os ordenamentos dos párocos.

O embaralhar os nomes pode estar ligado à intenção de “passar a letra” para o nome do filho, de modo a não perder um nome. Por exemplo: “meu sobrenome é Campos, mas eu sou da família de Godinho”. Neste caso, a transmissão do Campos, o nome de família da mãe, se fez em meio a um grupo de germanos que receberam o nome de família do pai, Godinho. Contudo, o modo mais corriqueiro e significativo de produção deste tipo de confusão envolve o registro da criança com o nome de família do padrinho ou outros criadores, que não os parentes consanguíneos de quem, em tese, deveriam receber os nomes. Diversos entre meus interlocutores estabeleceram uma conexão entre estes processos e a produção de uma estratégia deliberada para gerar uma confusão de modo a evitar os critérios de proibição do incesto previstos pelos padres. Naqueles tempos, as proibições ao casamento entre primos se estendiam até o segundo grau colateral. Para os povos do Arapiuns, contudo, não há impedimentos ao estabelecimento de relações maritais entre parentes genealógicos posicionados a esta distância, como são, de certo modo desejáveis, pois estão a meia distância entre os perigos da excessiva proximidade e da excessiva distância. Além disso, como já dito, eles também salientam que a proibição destas relações maritais não encontra respaldo nos próprios textos bíblicos antigos, de modo que o ordenamento dos padres figura como nada além de uma arbitrariedade a ser transpassada, sem contudo criar complicações à sua plena posição de cristãos.

Passemos agora a algumas considerações sobre os nomes pessoais que descrevem com os conceitos de “trato” e “agrado”, ambos traduzidos, por eles próprios, como categorias de apelidos. Os nomes cristãos (ou de carteira), vimos, pertencem, por um lado, aos padres e tabeliães a quem estes nomes devem ser entregues para serem incluídos em listagens cadastrais, e por outro aos pais (e outros criadores), que os atribuem aos filhos. Os tratos e agrados, por sua vez, são nomes produzidos na e para a oralidade, ainda que possam ser transmitidos ao registro escrito. O contraste entre a lógica subjacente à produção de nomes cristãos (e de carteira) e de agrados (e tratos) não se limita à oposição entre a oralidade e a escrita. A partir desta diferença é possível evidenciar sentidos contrastivos entre estas duas

séries de nomes. Uma diferença fundamental diz respeito à quantidade de nomes de agrado e de tratos acumulados por uma pessoa ao longo de sua vida, em oposição à lógica do registro oficial, que estabelece um nome no registro do bebê que se manterá da mesma maneira ao longo de toda vida, variando apenas com os acréscimos de nomes do cônjuge no caso das mulheres (em geral).

Não raro, o “nome de carteira” de uma pessoa sequer é conhecido por boa parte das pessoas com as quais convive de perto. Mesmo que sejam conhecidos, raramente são pronunciados, para além das relações entre parentes lineares próximos, afins (e outros incorporados a estas posições). O “trato” se refere aos modos de tratamento que envolvem duas pessoas ou mais: “meu trato com ela é só...”. O estabelecimento de tratos pode ser formalizado nos cerimoniais cristãos, na instituição do compadrio. Há um notável contraste entre os tratos que envolvem compadres selados na igreja, e aqueles que se estabelecem quando dois considerados passam juntos sobre a fogueira durante os festejos juninos. Tanto a igreja quanto a fogueira, constituem ocasiões para o estabelecimento de relações de compadrio e apadrinhamento, que reforçam as relações de consideração entre os envolvidos. Embora as liturgias eclesiais e as festas de santo, conduzidas por eles próprios, constituam ocasiões privilegiadas para a reafirmação da consideração pelo compadrio, entre os quais deve haver o respeito aos tratos tais como operam entre lineares, não é imperativo que haja compadrio para haver um trato entre duas ou mais pessoas que se consideram (embora o contrário seja verdadeiro). A lógica de aproximação e distanciamento entre compadres, ou quaisquer dois (ou mais) considerados é análoga àquela que produz o parentesco do tipo *-rana*¹⁶⁵.

Passemos agora à categoria dos “agrados”. Esta categoria de apelidos pode ser pensada como uma maneira de estabelecer “tratos” mútuos entre chegados. Entre os nomes de agrado cabe destacar aquele (ou aqueles) que “pegam à pessoa” e passam a acompanhá-la por toda a vida. Estes extrapolam a expressão de tratos mútuos

¹⁶⁵ Entre os grupos de jovens, por exemplo, uma pessoa tende a receber, contextualmente, diversos nomes que “não pegam” e são acionados em contextos mais abrangentes, justamente porque são para ser acionados unicamente entre aqueles que se tratam mutuamente como tais.

acionado por dois (ou mais) parceiros próximos. Um agrado “pega” quando a pessoa toma este nome para se apresentar diante de toda e qualquer pessoa, inclusive estranhos recém conhecidos com os quais pretende estabelecer relações de confiança e aproximação. O nome que pega passa a operar como um trato acionado ao longo do amplo leque de posições relacionais vividas por uma pessoa¹⁶⁶.

O nome “pega” de duas maneira. Primeiro, o próprio receptor passa a apresentar-se a diversos outros utilizando-se de um agrado. Consideremos o caso de Raimundo Peroba, que assumiu para si o nome de agrado. Em casa, raramente seus filhos e esposa lhe chamavam pelo apelido, preferindo os vocativos de parentesco ou o nome cristão (Raimundo). Os irmãos, por sua parte, oscilavam entre o trato respeitoso e ritualizado pelo compadrio formal e o trato jocoso. Para fora (para mim), apresentava o nome de carteira, logo depois acompanhado da informação de que todos por ali só o tratam pelo nome de agrado, Peroba. Em nossa viagem ao alto Arapiuns, sempre utilizava-se do nome de agrado e dizia que se chegasse em uma paragem e dissesse que o Raimundo estava ali, não faria nenhum sentido, mas se anunciasse que era o Peroba todos se lembrariam de quem se tratava. Neste sentido, os agrados, em relação aos nomes de carteira, parecem constituir um mecanismo privilegiado para a construção a si e aos outros de uma *persona* própria, cujo nome será falado (para o bem ou para o mal) por todo o beiradão e suas conexões.

Um nome que “pega” é aquele que uma ampla gama de interlocutores utiliza para falar da pessoa entre próximos, mas que compartilha um horizonte comum de relações. É o nome que se vê agigantado e pronunciado no “diz que” de reputações e atitudes. Este era sempre o ponto complementar salientado por Peroba na sequência da maioria dos momentos em que destacava a relevância e operacionalidade por ali dos nomes de agrado. “Por aqui o nome Peroba é falado. Quando eu chego todos me recebem, chamam para armar a rede, assam um peixe, é uma festa”; “não tem

¹⁶⁶ As pessoas acumulam diversos tratos e agrados ao longo da vida e das relações que estabelecem. Um (ou alguns) entre estes tornam-se salientes e pegam. Suponho que seja a esta categoria de apelidos que autores que se debruçaram sobre as populações caboclas do vale do rio Amazonas (p. ex. LIMA, 1992; HARRIS, 2000) se referiam ao destacar que, entre estas populações, havia um nome de carteira e um nome de agrado.

paragem que eu tenha inimigos”. Outra era destacar sua reputação como trabalhador honesto e como pessoa “gavada”, que aprende rápido e trabalha bem.

Os nomes pessoais de carteira (primeiro nome) recaem com frequência em conjuntos de nomes que estabelecem a contiguidade entre pais e filhos e a integridade do grupo de irmãos. Dentro de casa, junto à atribuição dos nomes de carteiras, os pais, avós, tios, irmãos e outras pessoas próximas convivem e testam “agrados” para se referir ao bebê. Estes agrados de casa constituem expressões de apreço às qualidades da pessoa, com algum tom de zombaria, sem contudo recair no escracho. Muitos destes agrados de casa são construídos na forma de diminutivos do nome da pessoa, como por exemplo, Lindoca para Maria Lidia, Chiquinho para Francisco.

Outra maneira é a produção (à lógica totêmica) de nomes tendo em vista o estabelecimento de homologias entre as especificidades do corpo e do jeito de ser da pessoa. O ponto fora notado por Lima : “os apelidos em geral derivam da natureza (nomes de animais, peixes, frutas ou plantas)” (LIMA, 1992). É o caso de ter como nome de agrado o nome da fruta peroba (maracujá): “quando eu era bebê eu era gordo, meu avô apelidou de Curuá, mas não pegou, daí colocou Peroba e aí pegou”. As homologias de tipo totêmico que geram esta modalidade de agrado não se limitam à comparação entre as séries natural e pessoal. Envolvem também nomes de carteira que não aquele formalizado na documentação, como por exemplo, alguém que tem Domingas por nome de carteira, pode ter o nome Isoleide como agrado. Um outro modo de nominação do mesmo tipo consiste em dar a alguém apelidos tomados por empréstimo de outrem: “tinha um Didu na novela que era moreno, ele era bem moreninho quando nasceu, daí começaram a chamar Didu para ele”.

Os “agrados de casa” são atribuídos de maneira análoga aos nomes de carteira. Estes últimos são dados às crianças por seus pais e reafirmam os nexos internos ao casal conjugal e ao grupo de irmãos gerado por este. Os primeiros, por sua vez, envolvem apenas os pais e os filhos, avós, tios, primos, isto é, todos aqueles que compartilham o dia a dia da casa, seja de gerações adjacentes (e alternadas), seja entre

pessoas de mesma geração. Uma vez que em casa a atribuição de nomes de agrado se dá entre consanguíneos e as clivagens de gênero não são relevantes.

O gênero passa a ser central quando as gerações de crianças (que recebem em casa estes agrados carinhosos) passam a tornar-se jovens adultos, sexualmente ativos. A este momento, passam a ser criados tratos e agrados de “molecão”. As atribuições de nomes de agrado entre jovens solteiros de mesma geração se passam de maneiras distintas quando envolvem relações entre pessoais homens, entre mulheres ou entre homens e mulheres (mesmo sexo ou sexo oposto).

Consideremos primeiro a atribuição de agrados entre grupos de jovens homens solteiros, que envolvem relações de cunhadagem virtual. Entre estes, os tratos e agrados tendem a adquirir conotações não só jocosas, mas extremamente zombeteiras. Tudo se passa à maneira de uma disputa de tipo agonístico. Aquele que recebe um agrado zombeteiro deve aceitá-lo de bom grado e retribuir um (ou mais) agrados de volta de modo ainda mais acachapante, que deve então retribuir de volta. A “pavulagem de rapaz solteiro” ocorre no limiar entre o agrado e o xingamento e parece operar para testar as condições e possibilidades da continuidade das boas relações de troca entre irmãos, primos e cunhados. Entre as mulheres, as coisas parecem se passar de maneira invertida. No espaço da festa, os agrados prototípicos dados mutuamente entre mulheres de mesma geração tendem a ser produzidos tal como os “agrados de casa”, isto é, na forma de diminutivos apreciativos, para fins de aproximação, enquanto que a “pavulagem” acaba por operar como expressão pública de uma ofensa e, portanto, como um mecanismo para ativar as relações de conflito¹⁶⁷.

As modalidades típicas da relação previstas para homens e mulheres na “festa” são como que opostos complementares. Este parece ser o caso das relações entre pessoas de sexo oposto de mesma geração, que se concebem mutuamente como afins, pois que oscilam de modo ambivalente entre o trato jocoso que utiliza as formas zombeteiras e depreciativas, mas tende, evidentemente, aos agrados de fundo

¹⁶⁷ Os estudos sobre populações caboclas (LIMA, 1992; HARRIS, 2000) mencionaram em seus trabalhos a diferença entre os agrados de mesma geração entre mulheres, sem contudo realizarem maiores desdobramentos.

apreciativo, à maneira dos diminutivos. Em certa medida, é como se entre pessoas de sexo oposto a lógica feminina englobasse a masculina enquanto as relações duram e passam a mobilizar o tom depreciativo quando envolve a quebra do vínculo de proximidade.

7. CORPOS, PESSOAS E COSMOPOLÍTICAS

Este capítulo aborda os espaços do político tendo por referência as noções de corpo e cosmologia. O tema foi recentemente abordados nas pesquisas produzidas por João Valentin Wawziniak entre as “sociedades caboclas ou ribeirinhas do Baixo Tapajós e Arapiuns” (2008:31)¹⁶⁸. Início com algumas considerações em torno de seus argumentos (e seus desdobramentos), para então delinear o escopo da discussão aqui proposta em torno destes mesmos temas, a partir de minha experiência de campo entre os povos que integram a zona TI Cobra Grande/PAE Lago Grande e algumas de suas conexões. Em seus estudos Wawziniak chama a atenção para o potencial rendimento analítico dos debates contemporâneos em torno daquilo que Tânia Stolze Lima e Eduardo Viveiros de Castro chamaram de “perspectivismo ameríndio” (1996 *et. pass.*), para a construção de um melhor entendimento antropológico acerca do “universo cosmológico caboclo”.

Por um lado, argumenta que a conexão entre estes “universos cosmológicos” lhe soa evidente uma vez que, conforme delineado pelas próprias tradições investigativas que lhe servem de referência, “as sociedades e culturas caboclas da Amazônia são, de forma geral, informadas ou se nutrem das tradições indígenas” (*id.*). Argumenta ser “aceitável estender para a população ribeirinha do baixo Tapajós a afirmação de Rivière (1995:192) [de que] na Amazônia, o mundo é percebido como sendo ‘altamente transformacional, onde as aparências enganam’” (*id.*). Neste sentido, as cosmologias “caboclas” se assemelham a seus análogos “índigenas” uma vez que ambos podem ser observados enquanto variantes de uma mesma matriz transformacional que remete a modos amplamente disseminados e compartilhados

¹⁶⁸ Assim classificadas pelo autor a partir das tipologias descritas por Wagley & Galvão, e estendidas nos trabalhos posteriores de autores como Heraldo Maués (1990 *et. pass.*), Stephen Nugent (1993 *et. pass.*) ou Mark Harris (2000 *et. pass.*).

entre os ameríndios para equacionar passagens entre a pessoa humana, a natureza e a cultura. Por outro lado, Wawziniak contrabalança a hipótese com ponderações que salientam a importância de se produzir a comparação no panorama da divisão tipológica entre o “indígena sul-americano” e o “caboclo do vale do rio Amazonas”. O perspectivismo ameríndio delineada pelos estudos americanistas não se restringe ao “pensamento indígena”, uma vez que remete a operações elementares do “espírito humano”. Dada sua generalidade enquanto “modo de relação” entre os domínios da natureza e da cultura, pode ser encontrado entre indígenas e caboclos, assim como na criação de animais domésticos pelas classes médias metropolitanas ou no “jogo do bicho” praticado no Rio de Janeiro.

As questões e hipóteses propostas por Wawziniak no Baixo Tapajós foram recentemente debatidas por Raymundo Heraldo Maués (2012), em artigo redigido como uma homenagem póstuma ao autor. Maués aborda aspectos da cosmologia e do *ethos* cultural entre “populações rurais da Amazônia” (Nordeste e Sudeste Paraense e Baixo Amazonas); que incluem “índios, não índios, mas também populações que reivindicam seu reconhecimento étnico (...)” (MAUÉS, 2012: 34). O autor chama a atenção para a importância de trabalhos como os de Wawziniak que promovem uma maior aproximação entre a “antropologia rural do caboclo” e a “etnologia indígena”, distanciadas a partir da metade do século XX. Destaca que os debates contemporâneos não são propriamente novos, pois que tanto os “folcloristas [de] pelo menos a segunda metade do século XIX”, como os estudos de Wagley & Galvão na fictícia vila de Itá salientaram a evidência de que os “chamados ‘caboclos’ podiam ser vistos como descendentes e possuidores de uma cultura em grande parte influenciada por essa população indígena, especialmente de língua tupi” (*id.*:35).

Enfatiza, contudo, que seu projeto, delineado em meados dos anos 1970, em meio à formação das “comunidades de base na Amazônia rural”, não propunha “apenas” reconhecer as conexões entre os mundos indígena e caboclo em diversas regiões do vale do rio Amazonas, mas chamar a atenção para a “espécie de mescla entre concepções e práticas católicas e o universo da pajelança: (...)” (*id.*: 37). Trata-

se de evidenciar as maneiras pelas quais estes sistemas cosmológicos operam “uma *bricolagem* de múltiplas concepções (...)” (*id.*:38); ou um campo de variações em torno de temas comuns e universais do espírito humano (*id.*:50). O projeto se propõe, neste sentido, a demonstrar que as cosmologias construídas pelas populações rurais da Amazônia não são redutíveis ou não correspondem inteiramente à “dos índios (...) de qualquer origem”, uma vez que regiões como o vale do rio Amazonas, comportam além dos “índios”, diversas outras categorias socioculturais, formadas por migrantes e descendentes de africanos, nordestinos ou portugueses. Uma vez que os indígenas são parte deste conjunto complexo, abrangente e englobante de tipos socioculturais que integram os sistemas cosmológicos caboclos, seria um equívoco reduzir a complexidade ao mundo das “sociedades indígenas”.

Esta mescla se manifesta nas expressões cosmológicas de populações rurais, tal como os “caboclos” da costa do Salgado. Entre eles, “dois dos mais importantes encantados são o Rei Sebastião e Norato Antônio (Cobra Norato)” (Maués, 2012: 37). Os casos em que “os encantados (...) seduzem os seres humanos comuns para levá-los a sua morada, o encante” (*id.*) pode ler lido como variantes de “lendas de princesas europeias”. A evidência de que os encantados “incorporam-se num pajé ou numa pessoa comum (...)” evoca uma “manifestação mística universal”. Wagley e Galvão destacavam as conexões entre a posição dos “pajés sacacas” entre os caboclos e aquela ocupada por xamãs entre os indígenas. Contudo, na costa do Salgado e no contexto rural, os xamãs indígenas – sempre localizados no passado – figuram como uma referência entre outras que compõem o “xamanismo amazônico não indígena”. A “viagem pelo fundo dos xamãs amazônicos caboclos”, argumenta, contrasta como o “vôo xamânico da tradição siberiana” (:40) e mais se assemelha aos relatos bíblicos construídos em torno da figura de “Jonas/xamã/profeta [que] ganhou novos poderes e forças ao viajar no ventre da baleia para poder pregar de forma mais eficaz (...)” (*id.*:41). A lógica das agressões virtuais provocadas por bichos do fundo e astros celestes (flechada ou mau olhado de sol ou de boto) remete, ao fim e ao cabo, à distinção de Evans-Pritchard [1937] entre bruxaria (*witchcraft*) e feitiçaria (*sorcery*),

que serve para os Azande como para “outras partes do mundo”, se não “todas elas” (id.:45). Neste sentido, Maués argumenta que “o perspectivismo indígena não é só indígena, mas é partilhado em grande medida pelas populações rurais não indígenas de muitas áreas da Amazônia” (id.:55).

Entendo, contudo, que o contexto contemporâneo convida a repensar estas estas mesclas, sem necessariamente evocar uma passagem apressada às manifestações universais espírito humano. Não vejo porque produzir um afastamento radical em relação às teses que enfatizam as continuidades cosmológicas entre “índios” e “caboclos”. É como se fazê-lo no contexto contemporâneo fosse o mesmo que retomar o viés dos folcloristas do século XIX; reduzindo o todo à parte e recaindo na simplificação (ou purificação) de um panorama cosmológico e de um ethos cultural mais complexo (e misturado). Não me parece que o caso dos ribeirinhos rurais mesclados, como aqueles que “se assumiram indígenas” nos rios Arapiuns e Tapajós seja totalmente diferente do contexto atual vivido, por exemplo, pelos Shuar da Amazônia equatoriana, que ao longo das últimas décadas passaram a combinar aos seus acervos tradicionais as “referências emprestadas do cristianismo, do budismo, da yoga, da medicina chinesa, dos conceitos *New Age* ou também os rituais *Sun Dance* norte-americanos” (MADER, 1999: 8 *ap.* CHAUMEIL, 2000:152). Tanto uns quanto outros oferecem aquilo que Jean-Pierre Chaumeil definiu como uma “imagem compósita que associa uma grande variedade de elementos exógenos” (id.). Se povos como os Arapium não deixaram desaparecer expressões cosmo-lógicas que remetem às filosofias ameríndias, talvez não seja porque, a princípio, o “perspectivismo ameríndio” se reporta a operações universais do espírito humano, ou porque a “cultura indígena” é parte da “cultura rural amazônica”; mas pelo fato de que as “cosmologias caboclas” se apresentam como atualizações das “cosmologias indígenas”. Dizê-lo é destacar que as semelhanças talvez sejam a evidência de que os “universos indígenas” dispõem de mecanismos para se complexificarem ao longo do tempo, incorporando pessoas, palavras e coisas “vindas de fora”. Não se trata, neste sentido, de falar em culturas (parciais ou totais), mas sim em dinâmicas civilizatórias.

Noções como “sincretismo” e “mestiçagem” fazem parte do tipo de conceito que Jean-Pierre Chaumeil definiu pela expressão francesa *passe-partout*, que se refere às ideias aplicadas por toda parte sem muito se preocupar com os matizes e as variações entre fenômenos culturais dos mais diversos. É sob este ângulo que foram definidos os primeiros contatos entre as cosmologias indígenas e as religiões cristãs. Conforme as concepções culturalistas, que ainda prevalecem em diversos estudos efetuados na região (mesmo alguns dos produzidos sob as regras do método estrutural) o termo sincretismo é “utilizado para designar a fusão ou a integração mais ou menos heteróclita de elementos pertencentes a diferentes culturas” (CHAUMEIL, *id.*:161). Entretanto, é possível argumentar que “todo estudo que parte desta base, considerando a cultura como uma realidade objetiva, não poderá jamais atravessar verdadeiramente uma certa visão reducionista dos fenômenos sincréticos” (*id.*). O “sincretismo é uma relação política, uma estratégia de controle de poderes que nos reconduz ao tema da abertura como filosofia ameríndia do contato” (*Id.*:162, t.m.).

Não se trata obliterar a “experiência da mestiçagem” que produziu sua obra entre as mais diversas populações híbridas-mestiças, como ribeirinhas do vale do rio Amazonas. Contudo, é preciso “advertir contra a reificação abusiva dos modelos de referência importados” (2000:156). Aquilo que se convencionou chamar de “catolicismo popular” se apresenta entre estas populações como um universo amplamente diversificado internamente, que se complexifica ainda mais se considerarmos também as variantes do protestantismo ou das religiões afrobrasileiras. A grande força destas renovações é justamente o permanente esforço de legitimar códigos compartilhados, ritos e linguagens corporais que servem de referência à atualização. Se os movimentos evangélicos e neopentecostais, por exemplo, se disseminam em regiões como o rio Arapiuns é porque o fazem como “uma luta encarnada contra o xamanismo, atitude que não deixa de evocar as práticas dos missionários católicos do século XVI” (CHAUMEIL: *id.*). Se figuras xamânicas como os “pajés-sacacas” ocupam uma posição sociopolítica e cosmológica de destaque nos processos de incorporação de novidades, talvez seja justamente por que ocupam

posição privilegiada nos processos de incorporação de “saberes e forças de fora”, seja nas cidades situadas à jusante do rio, ou naquelas abaixo da superfície terrestre. É possível argumentar que as maneiras específicas tal como povos como os Arapium incorporam pessoas, artefatos e saberes chegados de longe, revelam menos a confrontação radical entre diferentes mundos ou a formação de um arranjo totalmente novo, e mais a capacidade que estas populações têm de incorporar o outro aos seus próprios modelos de relação. Trata-se de populações particularmente receptivas às mudanças e à incorporação pessoas, saberes e artefatos ao seu próprio acervo cultural.

7.1. NOTA SOBRE AS CATEGORIAS DE TRANSFORMAÇÃO CORPORAL

O conceito nativo de “se gerar” é comumente pronunciado como uma única palavra, grafada como “engerar” ou “ingerar”, ou mesmo na forma substantiva, o “engerado”. Trata-se (como veremos) de uma ideia abstrata fundamental nos códigos de sentido, tal como pensados e operacionalizados pelas populações da confluência dos rios Arapiuns, Tapajós e Amazonas. Como se depreende de alguns relatos etnográficos (i.e. SLATER, 1994, VALENTIN, 2008, WAWZINIAK, 2008), certas especificidades no uso da expressão “se gerar” parecem ser amplamente compartilhadas ao longo de todo o vale Amazonas e suas adjacências – das ilhas de Tupinambarana (Parintins, AM) à costa oceânica do Salgado (Vigia, PA). Retomo aqui o tema a partir de minhas pesquisas etnográficas.

“Muitas coisas se geram para outras”, explicou-me um curador, com habilidades de sacaca, que vive sazonalmente entre as cabeceiras do lago Caruci e a cidade de Manaus. Os peixes se geram de sapos, os sapos se geram de muitos pequenos bichinhos, assim como as borboletas se geram de casulos de cocos de curuá e outras palmeiras. A categoria pode também ser utilizada para qualificar sensações subjetivas associadas às manifestações de sentimentos, como o medo ou a atração. Neste registro figuram histórias sobre caçadores e andarilhos noturnos e solitários, para os quais o medo que sentem faz com que uma “marmota” se gere para uma pessoa, embora esta jamais tenha estado lá: “seguiu o rastro de uma marmota, deu o tiro e disse que matou; no dia seguinte, foi ver era só urubu”. A categoria pode também ser usada como um modo de expressar o processo de geração de uma doença ou patologia no corpo de uma pessoa: uma dor de cabeça pode se gerar de um “mau olhar de sol”, da flechada de um encantado do fundo, ou de uma agressão de feitiçaria. No registro dos diferentes tipos de agressão virtual de origem humana, o agressor é frequentemente descrito como alguém capaz de “gerar” um vetor patológico, ou um “bicho feio” (como um lacrau) sobre o corpo da pessoa agredida.

O tema das transformações corporais envolve uma armação delineada em torno de dois eixos de sentido. O primeiro envolve ponderações em torno da reversibilidade (ou não) dos processos de “engeração corporal”. O outro remete à voluntariedade ou não do processo; isto é, se ocorrido por conta das intenções da própria pessoa que vive o processo, ou se em decorrência da ação intencional de outrem. Os eixos geográfico e cosmográfico, por sua vez, são aqueles que reconduzem e projetam estes sentidos e direções no espaço, a partir de uma perspectiva egocentrada. O primeiro é construído a partir dos contrastes (ou diferenças) internas entre as paisagens aquáticas, terrestres e aéreas, bem como das espécies de “bichos” que as povoam. O segundo, toma por referencia correlações entre categorias de donos e domínios espaciais: os “brancos” nas cidades à jusante, os “índios e pretos” nas matas, as “mães e encantados” no fundo, os “deuses e santos” no céu e os “inimigos” no inferno.

A categoria “se gerar” permite também o acesso a diversas menções, não muito pormenorizadas aqui, sobre um tempo “muito antigo” em que as paisagens ainda não eram como atualmente e quando as pessoas se geravam voluntariamente para o corpo de qualquer ser vivente: “de primeiro era uma festa, as pessoas se geravam para qualquer bicho, hoje é mais difícil”. Os contornos das paisagens atuais, conforme os “antigos”, se explica pelos contínuos movimentos das cobras grandes, desde estes tempos primordiais. Foi por conta da circulação destas cobras grandes de diferentes tamanhos que a terra foi se abrindo cada vez mais em zonas aquáticas de diferentes dimensões, dando origem aos igarapés, lagos e paranás¹⁶⁹. Estas grandes cobras são “bichos de terra” como outro qualquer: “a jiboia se gera para cobra grande”; “ela se transforma de uma cobra pequena, aí quando ela está grande vai para o meio do rio”. Por suas dimensões corporais, as cobras grandes representam um grande perigo porque, se quiserem, podem, com uma bocada, engolir uma ou mais pessoas, ou mesmo, no limite, minar a terra abaixo dos homens, levando a que os

¹⁶⁹ Entre os estudos caboclos, esta dimensão temporal que remete à ordem do mito, foi descrita com formulações bastante semelhantes àquelas aqui em debate, nos estudos em “áreas culturais caboclas” desenvolvidos por Candace Slater (1994:125-9; 141) na região de Parintins; Valentin (2008) na costa do Salgado. Marta Amoroso (2014), abordou recentemente os percursos históricos da cobra grande entre os Mura do Igapó-Açú (TI Cunhã-Sapucaia, Borba, médio Madeira). As descrições são evidentes variantes transformacionais de um tema amplamente disseminado pela Amazônia indígena.

sítios habitacionais e espaços comunitários, possam ser dragados rapidamente em direção ao fundo: “vai tudo para o fundo”.

Além de abrirem fendas aquáticas entre as paisagens terrestres que servem de morada aos humanos e outras espécies de “bichos”, as cobras grandes também “varam para o fundo”, abrindo passagens rumo ao domínio que chamam de “encante” ou “cidade encantada”, habitado por seres vivos que associam às categorias de “mães ou donos” tanto de domínios de terra, água e ar, como das diversas espécies de seres vivos que as habitam. É justamente por sua “força” que os encantados e sacacas tendem a vesti-la em suas circulações entre a terra e o fundo. Este tempo muito antigo, que remete à formação geológica e à ordem do mito, é pensado e descrito como um momento anterior àquele em que eles – pessoas viventes naquelas paragens – se geraram em pessoas “cristãs e civilizadas”, a partir da “palavra de deus e do povo santo”, transmitida pelos padres e os escritos da bíblia. No tempo atual, em que vivem e viveram as diversas gerações de quem tem memória, as possibilidades de que as pessoas se gerem “como festa” para um outro vivo qualquer não ocorrem como naquele tempo (retomaremos adiante).

7.1.1. Transformação corporal, encantamento e circulação entre a terra e o fundo

Em uma tarde na cozinha de sua casa, no espaço aldeão de Arimum, um simpático casal de idosos arapium explicava-me alguns elementos acerca da teoria dos donos ou mães: “tudo tem mãe”, “em cada rochedo tem um governo”, “ali naquela ponta tem uma cobra grande”. Na pausa entre um apontamento e outro perguntei provocativamente se a bacia dependurada sob um dos esteios tinha mãe. O senhor, a esposa e os netos que os rodeavam à mesa caíram em uma copiosa sequência de risos. Depois de passar a graça, o senhor e mesmo os netos explicaram, como quem explica o auto evidente, que tudo, inclusive a bacia, tem dono. Contudo, entre a bacia, as paragens e os vivos há, para eles, uma diferença fundamental que remete às diferenças em relação a quem ocupa a posição de dono. No caso da bacia, o

dono é aquele que a fabricou, um tipo associado à imagem do branco e da cidade, que controla o fluxo do dinheiro e das mercadorias. Em uma segunda acepção, o dono é quem a possui porque a comprou, no caso ele, sua esposa e seus filhos-netos. A diferença entre o produtor e o proprietário não se aplicaria ao caso da mesa, do moquém ou do jirau, feitos com barros e madeiras coletados e trabalhados por eles próprios e seus próximos. O ponto relevante é que os trabalhos feitos por eles ou pelos brancos, “pessoas viventes sobre a terra”, inscrevem-se em um panorama mais abrangente.

A noção de dono como mãe destaca um modo de relação que não se explica pela posição de proprietário de uma coisa (tal como a bacia), mas sim pela de criadores e cuidadores responsáveis pelas diversas espécies, que antecede e engloba os trabalhos dos humanos e outras criaturas viventes em terra, água e ar. As categorias de proprietário, inquilino ou governo são incorporadas a este campo semântico. As pessoas e outros seres ou bichos que habitam as paisagens de terra, água e ar nada mais não do que inquilinos destas mães e encantados que são os proprietários que governam tudo o que há. A categoria dos donos engloba também as “pessoas mortais sobre a terra, gente igualmente nós que se encantaram”; “gente como a gente de cima que passou a ser gente deles”; “assim como a gente faz a geração em terra, eles fazem a geração deles lá”.

É neste sentido abrangente de “gente” ou de “humano” que parecem se utilizar de maneira corriqueira de termos como “caboclo” ou “branco” para se referir às pessoas que “passaram a pertencer ao encante”. Porém, embora sejam “gente igualmente nós” não deixam de ser uma outra categoria de vivente. Implica dizer que, antes de tudo, eles ainda resguardam a antiga capacidade de vestir como capa a formatura corporal de todo e qualquer ser vivente que habita as paisagens de terra, água e ar: “a mãe é um espírito que pode se transformar em qualquer outro espírito, até na formatura de gente”; ou, “eles baixam em terra na formatura de qualquer pessoa”. Note-se que a categoria “baixar” é comumente utilizada por eles para o trânsito entre o fundo e a terra da mesma maneira como o fazem em relação aos

movimentos geográficos entre a montante e a jusante do rio, os centros de mata e as beiras dos grandes rios.

A pessoa deve se portar para com os encantados tal como um filho se porta face a uma mãe, respeitando e cumprindo suas tarefas - “as pessoas que não tem respeito são pessoas que não se entendem de nada; mas nós sabemos, nós tivemos mãe, temos que ter respeito por todos”¹⁷⁰. Por sua vez, os pedido de permissão ao adentrar espaços de matas, rios, lagos, igarapés, igapós e campos remetem ao respeito para com os espaços ocupados pelos vizinhos intercomunitários. Estas relações de respeito, já há muito destacado por Galvão, não se confundem com atitudes de tipo reverencial como aquela que se presta a deus e aos santos, despojados ou desprovidos da ambivalência típica entre a malvadez (“malineza”) e a benevolência (em ato ou potência), que marca a posição de sujeito dos humanos. Dizer que “são gente igualmente nós” é dizer que são ambíguos e ambivalentes em suas disposições morais: “alguns são para fazer o bem e outros não”. Toda e qualquer pessoa apresenta tendências conflitantes que as levam a viver entre a agressão aos inimigos e a boa troca entre os considerados. O risco de desequilíbrios excessivos nas relações de vizinhança com os encantados reside justamente no fato de que suas habilidades, disposições e predicados são sempre agigantados: ou são extremamente espertos, brincalhões, inteligentes, bonitos, bem articulados e sedutores, ou são o avesso. Por uma parte, podem não se agradar (ou se agradar por demais) e gerar consequências sobre aqueles que adentram de maneira desrespeitosa ou perseguem sem pudor as suas criaturas. Por outra, “são uma beleza se a gente souber levar com eles”. Neste sentido, a vida em vizinhança envolve relações de “trato próximo” e conhecimento íntimo, tal como se faz com outros parentes e considerados.

Assim como os encantados “baixam para a terra na formatura de qualquer pessoa”, as pessoas, “gente como a gente” também o fazem, porém em condições especiais. [..]. O movimento de pessoas e coletivos humanos em direção ao fundo

¹⁷⁰ Na seção sobre os usos e sentidos dos termos interpessoais de parentesco, destacamos que o respeito às mães, pais e avós é marcado pelo uso da expressão “bença” nos cumprimentos e permissão para adentrar e se retirar dos espaços em que se encontram.

constrói-se em torno da oposição entre os movimentos voluntários e involuntários. Qualquer pessoa pode, eventualmente, viajar para o encanto em sonho, rever o passado, captar o presente em um outro espaço, ou mesmo pressagiar o futuro. Nenhum destes movimentos é propriamente voluntário, cabendo à pessoa saber interpretar e viver seus sentidos.

A habilidade de “vestir e desvestir capas” e circular entre a terra e o fundo restringe-se àqueles que recebem o “dom de nascença” e que o cultivam apropriadamente ao longo da vida. Contudo, mesmo aquele que não recebe o dom, pode aprender e cultivar habilidades que lhe permitam fazer como se fosse um deles. No limite, uma pessoa – “gente igualmente nós” – pode até viajar ao fundo agarrado nas costas de um sacaca de nascença, embora seja descrito como algo complicado de se fazer, pois se trataria uma habilidade restrita aos grandes sacacas de antigamente.

O trânsito involuntário para o fundo, como dito, pode decorrer de um ataque gerado pela parte dos “bichos do fundo”, associados a categorias como “flechada”, “roubo” e “mau olhado”. Estes ataques envolvem não apenas atos de agressão guerreira, como também a vil sedução. No limite, os encantados podem roubar, capturar ou levar a pessoa para o fundo com corpo e tudo. Contudo, estas “flechadas de bicho” envolvem o que chamam de “roubar a sombra”. Ambos os casos são passíveis de serem contornados ou revertidos, seja aquele que é flechado com “corpo e tudo”, seja aquele que tem “sombra” capturada, pode ser restituído à sua posição de “bicho homem falado”, antes de passar a pertencer a eles, tornando-se assim um encantado. Portanto, nas relações de troca entre os viventes que pertencem ao fundo e à terra, é a reversibilidade ou não da circulação, realizada de maneira voluntária ou não, o critério fundamental para a definição dos modos de relação envolvidos. No limite, a possibilidade concreta de que os encantadas responsáveis pelo roubo restituam a sombra (ou o corpo) da pessoa à terra e às paragens dominadas por seus parentes e considerados, depende da intervenção e da força de pessoas que tenham a habilidade de voluntariamente viajar ao fundo para tentar encontrar os responsáveis pelo roubo e tentar negociar ou impor sua entrega ou devolução.

O retorno depende também das disposições da pessoa roubada ao fundo. Aquele que é levado e pretende voltar, deve evitar tocar nas coisas, comer os alimentos oferecidos em fartura ou se relacionar sexualmente com as belas mulheres e homens que tentam, de maneira maligna, lhe seduzir para que passem para o seu lado. A pessoa que é levada mas quer voltar deve se restringir à observação e à troca de mensagens e se recusar a tentação da beleza dos corpos e da festa com música e fartura de comida e bebida. Aqui, note-se, é saliente a conexão entre estas descrições nativas e a teoria lévi-straussiana da reciprocidade (1982 [1949]): aquele que vai e pretende voltar deve se restringir às trocas de palavras e saberes, e evitar as trocas de coisas e parceiros matrimônios. A efetivação em ato de trocas totais, equivale ao processo de conversão ou passagem integral ao domínio do outro, levando a que a pessoa passe a pertencer àquele espaço e seus donos. Uma vez encantada, a pessoa pode querer desfazer o processo, querer se desencantar, para isso, pode tentar se aproximar e atrair as pessoas para a mesma finalidade.

7.1.2. Se gerar em bicho de terra, os “pecados mortais” e a velhice

Entre os povos do Arapiuns no contemporâneo, as transformações corporais voluntárias (reversíveis ou não) em bicho de terra, água ou ar podem ocorrer porque a pessoa passa a se comportar como um bicho. Aquele que se agrada de se lambuzar na lama pode acabar se gerando para porco, assim como aquele que se agrada sexualmente de uma bota ou uma égua pode acabar se gerando para boto ou cavalo. A aproximação excessiva pelo convívio, a imitação da linguagem e do comportamento e as relações sexuais com animais são como perversões ou transgressões nas quais e pelas quais a pessoa se afasta dos modos, linguagens e códigos de conduta adotados pelos humanos, “gente como a gente”, “cristãos, abaixo de deus”. Aquele que passa a viver entre os bichos e os humanos, carrega o perigo de fazer com que uma outra pessoa se gere involuntariamente em bicho apenas pelo fato de ver e conviver com uma pessoa que, sabidamente, é alguém que se gera. Leva a que os outros devam se afastar daquele de quem suspeitam viver nesta condição ambivalente entre, digamos,

a posição como vivente ocupada pelo porco, e aquela que caracteriza a posição e a perspectiva do cristão.

Nesta acepção, o “se gerar em bicho de terra” é pensado, vivido e descrito como uma penitência associada ao cometimento de pecados mortais ou à realização de comportamentos e práticas que se afastam da boa convivência entre as pessoas. Envolve temas como a sovinice e a recusa deliberada por parte de um vizinho a compartilhar partes (“putáuas”) da “imbiara” caçada, pescada ou comprada; o isolamento voluntário e prolongado em meio a centros de mata por longos períodos de tempo; o envelhecimento, adoecimento e a degenerescência de um corpo belo e uma mente ativa, em suas plenas capacidades. As transgressões sexuais, que remetem à recusa à troca matrimonial, constituem também um eixo privilegiado para falar destas transformações indesejadas como, por exemplo, o incesto (“o irmão que se deita com a irmã”, “o pai que se alimenta do leite da filha”), a homossexualidade (“vida de cuzeiro”) ou os abortos propositais¹⁷¹. Um outro tipo de transgressão comumente destacada envolve os agressores (pessoas em posição de inimigo), como o assassino, o ladrão e o feiticeiro.

Durante meu campo, o tema do incesto, por exemplo, envolveu as histórias em torno de um velho que habitava sozinho uma cabeceira de lago, à distância de sua esposa, filhos, genros, noras e netos,, cujas casas se encontravam todas no espaço aldeão da comunidade. O rumor aventado pela esposa era que ela se afastou do marido pois descobriu que ele se gerava para porco, uma vez que teria andado pelo mato com a própria mãe. As versões sobre a origem dos rumores eram as mais variadas: “a [mulher] contou para o dentista do Lago Central [Curuaí], que contou para [outra pessoa] que contou para mim”. A história era guardada em segredo dos filhos e, por isso, não podia ser enunciada abertamente. “Só os filhos não sabem”. “O velho chega a estar feio, cheio de pelanca embaixo dos olhos”, complementou um de meus interlocutores.

¹⁷¹ Em seu estudo sobre narrativas sobre o boto ao longo do vale do rio Amazonas, Candace Slater apresentou o relato de uma mulher que aborta proposadamente e se gera em uma grande porca rodeada de pequenos porquinhos, ou que as amantes do padre se tornam mulas sem cabeça, descritos por Camara Cascudo em sua *Geografia...*, p. 162-6. (SLATER, 1994:141; HARRIS, 2000).

Uma outra história que ouvi girava em torno de uma velha que morava em um centro de mata e que não gostava de sair dali para nada. “Diz que” ela se gerava para cachorro ou para onça, lambia os pratos que ficavam pelos jirais e saía para caçar seus alimentos. Um dia seu marido, que deixou a paragem, resolveu visitá-la. Quando chegou perto da casa, uma onça partiu para cima dele. Ela só chegou e mostrou-se diante dele mas não atacou, à maneira como faz a mãe da mata e do campo, quando adquire a formatura de um veado campeiro (ou anhangá) com olhos de fogo que corre para cima do caçador. Não foi só o comportamento à maneira de um encantado que o fez parar, recuar e evitar de atirar no bicho. Quando chegou perto ele pode observar que a onça não tinha os olhos de fogo, tal como os encantados, mas um dente de ouro, tal como sua mulher. Depois disso, conta-se que o marido decidiu jamais voltar a visitar a mulher, que recebia em sua casa apenas uma velha amiga com quem “gostava de andar pelo mato”, insinuando a existência entre elas de uma relação homossexual. Quando foi um dia, após ter saído para visitar a velha que se gerava para onça, esta amiga sumiu. Tempos depois um caçador encontrou uma ossada em meio a uma capoeira alta, próxima a um aningalzeiro feio. Para todos, o desfecho trágico se deu pois a velha se gerou para onça, viu na amiga uma presa, matou-a e a arrastou para o mato feio para comê-la. A explicação para a morte pareceu a todos evidente e totalmente plausível. Ao validarem a versão do relato como um “caso acontecido” acresciam às sentenças enunciados do tipo: “só pode ser”.

A terceira narrativa sobre um “caso acontecido” nesta mesma linha, envolve um filho-*rana* e uma mãe-*rana*, em uma relação do tipo filho de criação e madrasta. Conta-se que o filho-*rana* estava quieto e posicionado sobre de um pau crenado em meio ao igapó, nas margens do lago perto de onde morava, pescando de fecha quando viu a mãe-*rana* aparecer na beira para tomar banho, sem notar sua presença em meio aos paus e folhas. Ela entrou na água, mergulhou e sumiu. Ele só ouvia o barulho dos movimentos dela pelo meio do igapó. Foi quando pôde ver um porco nadando e saindo pela beira para depois se gerar novamente à formatura de sua mãe-*rana*. O filho-*rana* fez como se não tivesse visto nada, voltou para casa, onde, depois, acusou

frontalmente a esposa do pai, pegou suas coisas e foi-se embora para Manaus de onde nunca mais voltou.

Estes processos nos quais a pessoa se gera de modo reversível em bicho de terra como onças ou porcos, se estendem aos processos nos quais as pessoas se geram em bichos feios de mata como os juruparis ou mapinguaris. O caso da pessoa que se gera em jurupari é descrito como um processo de afastamento e isolamento irreversível, ao passo em os primeiros envolvem uma perigosa e ambivalente alternância entre os corpos e o convívio como gente ou como bicho. Meus interlocutores pelo Arapiuns e adjacências descreviam os juruparis e mapinguaris como bichos grandes e feios, que vestem uma capa grossa formada por insetos, e têm uma boca grande no peito: “um homem encapado, muito seguro, com a boca no coração”. Em uma ampla matriz de versões, os juruparis são descritos como bichos que se geravam de “tuxauas velhos”¹⁷²:

“De primeiro, um tuxaua velho era morto a pauladas pelos mais novos que queriam tomar seu lugar. Para evitar ser morto, o tuxaua velho saía sozinho pelas matas e por lá ia vestindo essa capa de bicho sedento pelo sangue das pessoas”.

“Os antigos contavam que o chefe deles, o tuxaua, quando ele ficava velho, fugia para se gerar em Jurupari ou em Mapinguari. Lá ele preparava uma capa grossa, criava uma boca no peito, aí punha outro índio para ser tuxaua.

O Jurupari é bicho engerado de índio.

O índio quando está velho vai se gerando em bicho”.

A ênfase na categoria “tuxaua velho”, pode dar lugar a outras associações que envolvem o “bicho engerado de índio”, em um tempo remoto e entre pessoas “bravas” que não viviam abaixo de deus, porque sequer conheciam a palavra de cristo. É importante enfatizar a associação entre estes processos e a condição da velhice: “o índio quando está velho vai se gerando em bicho”. O “se gerar jurupari” também figura como o devir daquele que realiza agressões de feitiçaria. “Na língua daqui”, explicou-me um senhor evangélico na comunidade de Anã, “quando dizem que o Jurupari está seguindo a pessoa é porque foi enfeitiçada”. Estes processos envolvem o

¹⁷² A associação foi também notada e salientada por Wawziniak (2008).

devir ambivalente daqueles que nascem com habilidades xamânicas (“os dons do sacaca”) ou aqueles que têm a intenção deliberada de buscar “o aprendizado de orações más por intermédio dos livros e orações de São Cipriano”.

Os processos de “se gerar em bicho de terra”, tipificados pela transformação irreversível em jurupari, englobam tanto o devir daquele que comete “pecados mortais” no presente, como o do “índio bravo” ou do “tuxaua velho” de um tempo muito antigo. No Arapiuns, os mais diversos entre meus interlocutores enfatizavam categoricamente a diferença entre estes processos de “se gerar em bicho de terra” e as transformações corporais que envolvem o trânsito entre diferentes patamares do cosmos, notadamente o trânsito entre o espaço terrestre e o “encante” situado abaixo do patamar habitado. Este contraste, como se nota, envolve uma série de oposições: o feiticeiro e o sacaca, o jurupari e a cobra grande, o inimigo e o encantado, a perversão e a cura.

7.1.3. A visagem (ou miraangas) e o morto sem esperar que vaga por aí

Os Arapiuns e outras populações que habitam o baixo rio Arapiuns e adjacências, tomam comumente as categorias “visagem” e “miraanga” como sinônimos. Em um eixo, estes termos remetem à presença indeterminada de toda e qualquer criatura invisível, sejam os encantados, sejam aqueles que não estão “nas mãos de deus”. Remete a frases do tipo: “Eu ainda não sei o que é, mas existe”, “aqui tem uma visão que dá em cachorro na rua”. Neste sentido, denota o mesmo que “remorso”, a “misura” ou “marmota”, termos que evocam as “suspeitas de que alguma coisa vai acontecer”, “um arrepio”, “um assovio fino”, algo que vai “fazer a visagem”.

Ao serem precisadas para além destas posições ambivalentes, estas categorias remetem à “pessoa que se enforca, o atirado, o furado”, ou “àquele que morre sem esperar”. As visagens ou miraangas são, portanto, como espectros ou almas penadas, geradas a partir de um *post-mortem* indesejado. Alguém que não vai nem para o

domínio celeste, nem para o encanto e nem se gera em um bicho feio que vive pelas matas bravas, como o jurupari¹⁷³. À diferença dos encantados, capazes de circular entre a terra, o fundo e o céu, ou dos juruparis que vagueiam soltos pelas matas bravas, as visagens vagam no entorno do local de ocorrência de sua morte, seja em água ou em terra: “a pessoa fica ali, como que presa no tronco”. “Ele fica perseguindo para sair do sufoco, enquanto isso, vira um bicho mau, durante não morrer uma outra pessoa no lugar ele fica perseguindo”; “uma pessoa que não tem salvação, acho que é coisa do inimigo”; “é o capeta que toma conta, ele fica com a alma do cara que morreu”. As visagens, espetros imateriais, são comumente associados a riquezas materiais escondidas, como dinheiro ou potes de ouro e outras preciosidades, que recuam ao tempo da “cabanagem”.

“Onde tem o dinheiro é o demônio que está lá. Se não mexer, bem. Se você tirar o dinheiro você já está com o capeta. Você pega o dinheiro e ele pega a sua alma, sempre é. É por isso que a gente muda, quando a gente tira o dinheiro a gente vai embora para outra paragem, Santarém, Belém, Manaus, São Paulo. É para ele não perseguir [H 3071 (1937), comunidade Anã, Resex, 2011].

A associação entre visagens e a suas tentativas de estabelecer trocas mediadas por riquezas materiais para sair de sua posição tem sido observada ao longo de diversas zonas da região do vale do rio Amazonas e adjacências¹⁷⁴. Os estudo de Valentin (2001:435-449) entre os “caboclos” da costa do Salgado, traz elementos que compõem uma evidente matriz transformacional. O devir visagem remete a associações o purgatório terrestre e o inferno subterrâneo. “A permanência na superfície terrestre é signo de uma redenção que não pode se dar se não pela ajuda dos viventes” (*id.*: 444). Para o caso, o autor estabelece uma diferença entre as categorias nativas de “espírito” e “visagem” como duas faces de um mesmo problema. Os

¹⁷³ “Visagens ou Miraangas. Espetros de mortos que vagam por terra. Tentam se comunicar com os viventes. São perigosos. Tentam atrair a pessoa para o seu lugar, para que possa ir embora” (SLATER, 1994: 130). Em Eduardo Galvão, a categoria visagem é apresentada como o oposto complementar ao mundo dos santos, remete aqui e na maioria das descrições contemporâneas à categoria dos encantados, mãe e donos dos bichos e paisagens.

¹⁷⁴ Relato de Slater sobre um espírito em uma praia em Parintins “costumava morar aqui, mas não sei se se tornou civilizado, desapareceu ou morreu”. Transformam-se em tesouros encantados. Dinheiro. “não batizado; se não é batizado se transforma em alguma outra coisa”. (SLATER, 1994, 130-1, e 145).

primeiros manteriam sua capacidade de circular pelo espaço, enquanto que as visagens se mantêm presas ou capturados à paragem da morte. “este movimento permanente é o signo da penitência à qual foram condenados” (*id.* :445).

7.2. COMPOSIÇÃO (I)MATERIAL DA PESSOA HUMANA

Em suas descrições acerca da composição e integração material e imaterial da pessoa humana, os povos do Arapiuns comumente produzem sentidos e conexões tendo por referência o contraste prototípico entre as pessoas comuns, “gente igualmente nós”, e aquelas que “recebem de nascença o dom do sacaca”, que consiste em uma dupla habilidade. Por um lado, estes últimos são capazes de vestir e desvestir voluntariamente sua capa corporal de cobra grande para circular entre a terra e o fundo e então voltar; por outro, podem controlar os momentos em que os parceiros que pertencem ao fundo, “baixem para a terra em seus corpos”, para assim auscultar e encaminhar a cura dos enfermos que lhes procuram.

Apresento uma descrição em torno deste contraste elementar para, então, evidenciar alguns elementos e conexões que possam subsidiar um melhor entendimento antropológico sobre os modos pelos quais estas populações dão sentido à posição de sujeito do humano no mundo. Pretendo com isso fornecer elementos para uma leitura abrangente do espaço do político. Meus diversos interlocutores privilegiados pelo Arapiuns sempre destacaram, com bastante clareza, a relação de contiguidade que estabelecem entre noções de “corpo”, “capa”, “vestimenta”, “formatura” e outros possíveis correlatos. O corpo é como uma “capa que é vestida” ou uma “formatura que é adquirida” pela pessoa. É importante salientar que a noção de “capa” não se refere apenas ao corpo biofísico, mas também ao invólucro placentário que envolve a criança no ventre da mãe. Toda pessoa nasce envolta em uma capa placentária “comum” que é enterrada após o nascimento da criança¹⁷⁵. Os sacacas, por sua vez, são gerados envoltos a duas dessas capas, sendo a segunda mais grossa: “você parte, tira com todos os bracinhos, lava bem, seca e depois enterra”, explicou-me uma curadora com habilidades de sacaca. Esta segunda capa irá crescer e

¹⁷⁵ Há aqui variações em relação ao destino do umbigo. A maioria de meus interlocutores (entre os quais as parteiras e os curadores) salientaram que o umbigo é comumente posto para secar ao sol e depois guardado para servir de proteção ao longo da vida.

se gerar na capa privilegiada que o sacaca usa para viajar entre a terra e o fundo: “aquele que vem assim é porque tem o dom, nem toda criança tem a segunda capa, eu tinha”¹⁷⁶.

Para formar a pessoa humana, contudo, é preciso que a capa tenha “força por dentro e bom couro por fora” para que seja capaz de integrar os diversos elementos materiais que o compõem internamente (p.ex. membros e substâncias). Só assim poderá compor-se, de forma harmônica, com o espírito e outros elemento imateriais imprescindíveis – como o “espírito”, “sombra”, a “mãe do corpo”, a “presença” e a “palavra”.

Por sua vez, este corpo (material e imaterial), tal como “recebido de nascença por um vivente”, compõe-se com os atributos recebidos de outras pessoas, assim como as diversas categorias de nomes próprios – tratos, agrados, considerações, nomes de família e carteira – recebidos entre diversos outros, desde os próximos aos mais distanciados. Todos estes elementos são entendidos como condições *sine qua non* para a geração e continuação de “pessoas igualmente nós”, singulares naquilo que Eduardo Viveiros de Castro (2002) e outros americanistas denominam como a “posição de sujeito da pessoa no cosmos” ou como a “perspectiva de um ente no mundo”. Em vida, a “forma espectral”¹⁷⁷, conjunto dos componentes que se extirpam do corpo material no momento da morte, pode ser considerada como a origem de todas as manifestações do pensamento ou dos comportamentos não conscientes, tais como os episódios oníricos, as alterações de consciência devido a dor e a doença ou transe xamânico. Em todos os casos, estes processos de alteração de consciência são pensados como a conversão em estados em que a pessoa se torna um outro, repleto de perigo.

¹⁷⁶ A capa placentária ao mesmo tempo engloba e é englobada pelo corpo (dupla oposição hierárquica). O invólucro é englobado pelo corpo, pois parte de sua integralidade. É também englobante porque o invólucro literalmente envolve todo o corpo do vivente.

¹⁷⁷ Albert (1986:143) define a noção de “forma espectral” yanomami em comparação com os conceitos latinos de *manes* (alma dos mortos) e *anima* (alma individual do vivente). A forma espectral se aproxima da *anima*. Sua extração da capa corporal, no momento da morte, está associado à inspiração última.

Para os povos do Arapiuns, o espírito e a sombra constituem os principais componentes imateriais que animam o corpo. São comumente descritos como a própria vida: “é a vida da gente, tirou pronto”. No eixo cosmográfico, o espírito pertence prototipicamente a deus e ao domínio celeste, enquanto a sombra remete, de modo ambivalente, tanto aos “bichos do fundo” como à “parte do inimigo”. Tal como diz o nome, a sombra não é, senão, o campo de ausência de luz que persegue constantemente uma pessoa. Em nenhum contexto observei a categoria sombra sendo acionada para denotar o espírito, ou aquilo que remete à luminosidade. Por outro lado, é bastante corriqueiro utilizarem a palavra espírito para se referir aos mesmos sentidos que a sombra. A associação se torna ainda mais explícita se considerarmos a sinonímia entre expressões como a “vingança de espírito” ou o “roubo da sombra”.

Em terra e no fundo, o espírito (luz) pode ser eclipsado pela sombra (escuridão), ao passo que a escuridão jamais consegue eclipsar a luz. O contraste manifesta, também a este plano, a clara diferença moral entre os dois domínios: não há ambivalência no céu, uma vez que não há ali a possibilidade de que este seja englobado por seu contrário. Deus e os santos são pensados como “donos do espírito de luz” que animam a vida de todos aqueles que se situam “abaixo”, na “terra e no fundo”, onde a vida é permeada pelos constantes perigos das ambivalentes alternâncias e passagens entre a luz e a ausência dela, isto é, a sombra.

As diferenças que estabelecem entre o devir *post-mortem* (prototípico) da sombra e do espírito tornam mais evidente a maneira como contrastam a posição do sacaca e da pessoa comum. Como bem sintetizou uma curadora, que recebera habilidades de nascença, o espírito da pessoa comum vai para deus, junto à sua sombra. Já aquele que “carrega o dom” divide-se entre o espírito que vai para céu e a sombra, cujo destino é o fundo:

Meu espírito é para Deus; a minha sombra para os encantados que ficam aí; e o meu corpo vai para a terra. É assim que é. A gente é dividido. Isso quem carrega o dom. Se fizer tudo bem, o senhor vai para Deus, não tem quem queira sua sombra [M 3276 (1930) povo Arapium, Nova Vista, alto Arapiuns, RESEX, 2011].

O perigo de “ter alguém que queira sua sombra” chama a atenção para a centralidade do princípio de que na base de toda patologia, morte ou infortúnio existe um potencial agente responsável. O males são sempre “feitos ou mandados”, por outras pessoas (categorias de feitiçaria), pelos bichos do fundo (categorias de encantados), ou mesmo (e no limite) por deus. Contudo, entre deus (céus) por um lado (ou acima), e as pessoas (terra) e os encantados (fundos), por outro (ou abaixo) há uma diferença fundamental na qualidade de suas intenções. A vida se passa abaixo de deus, que gera o espírito, a luz e a palavra; logo, não cabe aos viventes questionar seus desígnios. A mesma proposição não é válida para as pessoas e os encantados, que vivem de modo perigoso e ambivalente entre a luz e as sombras. Além do roubo da sombra, os povos do Arapiuns salientam outros dois destinos desviantes em relação ao devir ideal. Por um lado, o espírito por ficar sobre a terra, vagando sobre o local de sua morte, por outro, a pessoa poderá “se gerar” em um bicho de terra qualquer, como os juruparis (retomaremos).

Cumprir lugar de destaque a oposição entre a “presença” e “fala”. No corpo material, a “presença” refere-se à área central da testa entre as sobrancelhas e os olhos; a direção na qual o caçador mira na bicho, ou o matador na sua vítima. A presença relaciona-se também à face ou modo como a pessoa se apresenta no mundo. Os elementos em torno da presença facilitam o dimensionamento da importância da palavra e da fala, pensadas como um dom – os humanos são aqueles capazes de entendimento e comunicação. Um outro sentido da “palavra”, como formadora da pessoa, remete a cristo e à palavra de deus; “são humanos aqueles que vivem abaixo de deus, no respeito à palavra de cristo”.

Essa nossa boca que fala, essa nossa palavra que fala, é um espírito. E este espírito se nós continuarmos consagrando ele, se torna um espírito bom. Não tem o que possa ofender, mas quando nós da brecha para o satanás, o espírito sai e entra o espírito imundo. Pode até falar que é bom, mas não é. Eu não fico dando brecha para o inimigo [H 3019 (±1950), Anã, baixo Arapiuns, RESEX, 2011).

A saúde se faz notar também pela “mãe do corpo”, associada à parte central da barriga. Para a mulher, “ela fica bem ao redor do umbigo e do útero, quando enche a

mulher passa mal”. Com relação ao homem, os mais conhecedores tendem a associar sua manifestação às palpitações da próstata: “quando o homem é vidiado a beber, isso dele suspende e fica aquela fraqueza”.

Entre eles, a imagem do corpo que se manifesta nas fotografias, nas imagens televisivas, na voz registrada, ou quaisquer artefatos pessoais, são pensados como espécies de modelos reduzidos ou como parte (metonímica) da pessoa. Este ponto se manifesta na possibilidade de que estes itens materiais que integram a pessoa sejam apropriados, seja pelos encantados seja por pessoas que tenham interesse de lhe provocar algum mal¹⁷⁸.

A eventual ausência prolongada do corpo dos principais componentes vitais (o espírito e a sombra) conduzem a estados que eles definem como “loucura” ou “amortecimento”. A loucura é como um estado de “transe” em que a pessoa age involuntariamente em grande atividade. O estado torna-se explícito em expressões como “a pessoa estava subindo pelas paredes”, “não se entendia de nenhum agrado”, “foi preciso cinco homens para segurar aquela magrela”. O “amortecimento” por sua vez diz respeito à situação em que, tendo os componentes vitais exteriorizados, a pessoa se “amortece” ou fica como morta para as demais pessoas presentes. Enquanto sua sombra e seu espírito circulam por paragens desconhecidas, via de regra, a pessoa se mantém consciente nestes outros espaços. Tanto a “loucura” como o “amortecimento” constituem experiências realizadas de maneira involuntária. Neste sentido, é possível dizer, para o caso, que estas experiências se definem como

¹⁷⁸ A relevância deste aspecto da pessoa, para os povos do Arapiuns se tornou evidente a mim por conta de uma gafe. Em 2010 (após já feitas as incursões 2008) levei uma série de fotografias para distribuir entre alguns dos representantes dos indígenas da TI Cobra Grande. Parte das fotos envolvia pessoas que não estavam presentes, levando a que eu lhes pedisse que a foto fosse entregue às pessoas fotografadas. Aqueles que se encontravam em posição de mediadores no processo de transferência do material se comprometeram que seguramente iriam entregar as fotos aos seus respectivos donos. Quando novamente retornei, descobri que nenhuma das fotos havia sido entregue, e ninguém sabia de seus paradeiros. Alguns de meus interlocutores mais próximos, quando calhou a oportunidade, me fizeram notar que eu havia cometido um erro, pois as fotos poderiam ser usadas para prejudicar as pessoas a quem eu queria fazer um pequeno agrado. Para além da importância da imagem (ou duplos), como componente da pessoa, a gafe permitiu-me sentir na prática uma valiosa e fundamental lição em pesquisa de campo que havia simplesmente me esquecido no momento.

modalidades de “viagem do espírito” acompanhada de um processo de transformação total de si mesmo¹⁷⁹ (CHAUMEIL, [1982]:138).

No mesmo registro, os sonhos são vividos e descritos como momentos em que o espírito da pessoa pode circular por outras dimensões do tempo e espaço; revê-se o passado e os mortos, antevê-se o futuro e os não nascidos, reencontra-se um próximo espacialmente distanciado, viaja-se ao fundo, ao céu, ao inferno e às cidades e matas distantes. É como se o sonho impusesse o englobamento da lógica linear e periódica do tempo corriqueiro, pela lógica atemporal do mito. As capacidades humanas que se manifestam nos sonhos são fundamentais pois são amplamente compartilhadas por todos, ao contrário da habilidade de voluntariamente vestir e desvestir capas corporais restrita àqueles que “recebem de nascença o dom do sacaca” e/ou aos que aprendem suas habilidades ao longo da vida. É preciso salientar, contudo, que circulação pelo tempo/espaço, possibilitada pelo sonho não constitui, de maneira geral, um movimento deliberado ou voluntário. Cabe à pessoa aguçar seus sentidos e suas capacidades de entendimento para poder interpretar estes sinais, que se manifestam durante o sono ou quando acordada (no limite, em vigília).

A relevância e a preocupação permanente com os sentidos dos sonhos se tornou saliente a partir de meu convívio doméstico um casal Arapium [H 1225 (1963) = M 1226 (1967)] que me integrou às suas circulações entre Alter do Chão, Santarém e as comunidades de Anã (Resex) e Caruci (PAE Lago Grande/TI Cobra Grande), no baixo Arapiuns. A travessia pelo “Tapajós e o Arapiuns grande” era normalmente feita em um pequeno bote (feito de um único tronco de madeira) com um motor de popa (“rabeta”) de baixa potência (5.5 Cv). Nos dias e noites que antecedia a travessia, o casal e sua família (*household*) mantinham-se permanentemente vigilantes na condução de uma dupla auscultação do concreto. Acompanhavam as pequenas e grandes variações (previstas ou não) nas forças e dobras meteorológicas do sol, do vento, da lua e da chuva. Concomitantemente, conversavam detidamente pela manhã

¹⁷⁹ Se considerarmos a tipologia descrita por Chaumeil ([1982] 1998:138), o “amortecimento” e a “loucura” remetem à categoria de “transe” que pode ser de tipo “cataplético” ou “dramático”.

(sobretudo na antevéspera) sobre as especificidades dos sinais apresentados nos sonhos.

O esposo [H 1225 (1963)] sempre recriminava a esposa [M 1226 (1967)] quando essa o contradizia em suas interpretações sobre o cotidiano dos ventos e chuvas. Ele se considerava mais experimentado e conhecedor dos critérios para a sua avaliação e ponderação, e nisso a esposa não o questionava. Por outro lado e também para ambos, a esposa era considerada alguém muito mais sensível e aberta, a quem estes sinais de sonho ou vigília se apresentavam com mais frequência, clareza e acuidade. Não propriamente por ser mulher, nem porque era neta/filha de uma “sacaca de nascença”, mas por ser alguém que recebeu “algum dom”. A consideração se dava porque suas antecipações sempre tendiam à confirmação prática. Em mais de uma ocasião durante meu campo, estes diálogos do casal em torno das condições meteorológicas e cosmopolíticas do dia, levaram a que – mesmo com aparente bom tempo e certa urgência – o esposo postergasse seus planos de travessia¹⁸⁰.

O relato chama a atenção para a especial importância que os povos do Arapiuns atribuem à capacidade de previsão e antecipação de perigos futuros em um processo de conjuga a especialidade do marido com a “teoria das forças da lua, dos ventos e chuvas” com a “teoria dos sonhos” tal como interpretados pela esposa¹⁸¹. Na casa deste casal – bem como em todas as demais onde o tema pôde se tornar saliente – o cultivo e a boa aplicação de habilidades comuns e levemente mal distribuídas que remetem aos dons prototípicos do sacaca, é algo muito melhor, mais eficaz e muito mais desejável do que não desenvolver estas potencialidades e ter de, ao fim, “se dobrar” à posição de “servo” do sacaca, do bicho ou do inimigo. A habilidade de bem conjugar “algum dom e prática” que cada um dispunha é o que lhes permitia,

¹⁸⁰ Depois que chegou o telefone celular que pegava no sítio, isto durante meu campo em 2011, passou a ser uma rotina que conversassem por telefone antes da travessia, para que ela pudesse lhe transmitir seus “remorsos”.

¹⁸¹ Para outras leituras sobre as conexões entre os episódios oníricos e as interpretações com fins divinatórios, entre as populações indígenas da Amazônia, leia Chaumeil ([1982] :238) sobre os Yagua, e Albert (1986) sobre os Yanomami. O ponto reforça o argumento de que todo aquele que dispõe de alguma habilidade de comunicação com o invisível cumpre um papel fundamental no movimento de seus espaços políticos. À sua interpretação, aqueles que têm por habilidade a comunicação com o invisível cumprem um papel fundamental. A literatura é extensa. Limito-me aqui às fontes que influenciaram diretamente a confecção do trabalho.

enquanto casal, escapar dos perigos e arrumações “de fora”, que chegam (potencialmente) de todas as partes.

Entre as substâncias corporais materiais, o sangue ocupa um lugar de destaque em seus critérios de avaliação da saúde e da pulsação da vida da pessoa. Enquanto flui no corpo de uma pessoa sadia, o sangue é quente e tem um cheiro forte ou “pitiú” capaz de atrair os “bichos do fundo” ou os “encantados” a longas distâncias, de modo que é necessário o cumprimento de uma série de resguardos à custa de verter consequências nefastas, que serão retomadas adiante. Neste sentido, os banhos constantes e os perfumes cumprem um papel central no mascaramento dos odores do corpo: “toda hora tem que tomar banho, perfumar o corpo”. Além disso, cumpre destacar também que o sangue é um dos códigos privilegiados para expressar a fabricação de relações consanguíneas de parentesco, e seu uso é geralmente associado ao próprio nome da família. Além do sangue, outra dimensão corporal fundamental são as substâncias, órgãos e capacidades reprodutivas. Uma pessoa que não é capaz de se reproduzir sexualmente, ou de passar o “sangue para frente e formar uma geração” é considerada uma pessoa “seca” e “murcha”.

7.3. CICLOS DA VIDA ENTRE O RESGUARDO, A CURA E AS FORÇAS

Os povos do rio Arapiuns atribuem especial importância à necessidade de que as pessoas respeitem “resguardos” de diversos tipos (parto, morte, menstruação), bastante semelhantes àqueles descritos tanto entre os “caboclos” do vale Amazonas, como entre diversas populações indígenas que se deslocaram para as cabeceiras de seus formadores, tal como é o caso de diversos falantes de línguas tupi-guarani¹⁸². A noção é comumente descrita como uma atitude de abstinência ou de inatividade “desempenhada em situações liminares, quando a pessoa se encontra particularmente exposta às agressões sobrenaturais” (Gallois, 1988:128). Quando em resguardo, a pessoa deve “evitar coisas e ações que fazem mal” (*id.*), como fazer força, comer determinados alimentos ou deixar os espaços da casa em direção às águas e as matas, dominados pelas mães que ali ocupam a posição de donos do lugar.

Conforme pontuado por Dominique Gallois (1988), se olharmos para a relevância da evitação trataremos os resguardos como um sistema de proibições. Contudo, se nos detivermos sobre esses “agentes ou coisas” geradoras de um mal, o tema adquire outra conotação. Primeiro porque estas “coisas” a serem evitadas são concebidas como substâncias malignas que alteram o equilíbrio vital. Portanto, os resguardos corresponderiam não à proibição, mas a uma medida profilática. Além disso, uma vez que se trata de garantir o equilíbrio das forças vitais, o que eles fazem é resguardar não propriamente uma pessoa, mas o acervo destes princípios que se encontram distribuídos entre o conjunto das pessoas que compartilham uma mesma “comunidade de substância”, situada em uma localidade espacial específica resguardada por figuras específicas de mães e donos.

¹⁸² Para saber mais sobre o tema na tradição de estudos caboclos, leia Galvão, (1954); Wagley, (1957) e Maués (1995). A comparação destes casos “caboclos” com casos “indígenas” não é nova e fora apontada inclusive por estes autores. Para interessantes leituras etnográficas em torno da noção tupi-guarani de *-koako* (resguardo) ou sua forma negativa *-noposikoi* (“ele não trabalha”, “não faz nada”), veja Gallois (1988:128) para o caso Wajãpi (AP) e Viveiros de Castro (1986:466) para o caso Araweté (PA). Embora destaque a comparação com as populações falantes desta língua saliento que a lógica em questão envolve também populações falantes dos mais diferentes troncos ou famílias linguísticas.

Neste sentido, os resguardos devem ser pensados enquanto aquilo que a autora chama de uma “categoria relacional”, que envolve a “transmissão e/ou transferência de princípios vitais” (*id.*). Para além de serem comportamentos abstêmios ou defensivos, estas podem ser vistas como “atitudes positivas, mantenedoras” (*id.*). Os resguardos encontram-se, assim, na própria maneira de “ser” ou “estar vivo” e remetem, portanto, ao conhecimento, à consciência ou à existência propriamente dita (*id.*). Tal como entre os Wajãpi, a vida no Arapiuns é marcada por uma sequência de resguardos ligados a “momentos de passagem e a determinadas atividades econômicas e rituais”. Se a pessoa deixa de se resguardar, torna-se um alvo fácil dos encantados que controlam a paragem onde habitam. Neste sentido, ainda conforme a tese da autora, “quem não cumpre o resguardo, abre o caminho para tornar-se (doente ou morto) outro” (*id.*:129).

Entre os povos do Arapiuns, as medidas profiláticas dos resguardos, que evitam a abertura do caminho para tornar-se outro (pela doença ou a morte) parecem também envolver o percurso na direção oposta. Isto é, ao mesmo tempo em que evitam certas substâncias para prevenir as possibilidades de doenças e mortes, utilizam-se de outras para potencializar os princípios vitais de uma pessoa de modo a facilitar que se torne outro – mais inteligente, mais belo, mais ativo – pela incorporação de qualidades sensíveis e substâncias oriundas de espécies animais e vegetais diversas. Comumente, associam estes processos de transformação de si pela incorporação de afecções oriundas do “mundo natural” à categoria de “curar”. Não se trata aqui da reversão da condição do doente, mas da potencialização, do aprimoramento ou do endurecimento da pessoa, de modo a tornar seu “corpo fechado” e seu “espírito forte”. Neste sentido, ambas as atitudes – o “resguardar” e o “curar” – podem ser tomadas como posições polares que integram em um mesmo sistema contínuo e lógico de sentidos em transformação.

Na sequência apresento descrições em torno da temática que nos permitem melhor evidenciar estes elementos e sua importância vital para a continuidade da boa vida entre os povos do Arapiuns.

7.3.1. O anjo, jurupari, o japiin e o tanguru-pará

Entre as “pessoas cristãs” do Arapiuns, os recém-nascidos são comumente chamados de “anjos” ou “anjinhos”. São leves, não conhecem a palavra e ainda não carregam o peso de ser um pecador ou uma pessoa que (em ato ou potência) desenvolve habilidades “que pertencem à parte do inimigo”. Podem ser pensados como o simétrico oposto dos juruparis, bichos de terra canibais de capa feia e grossa que “se geram de índios/tuxauas velhos”.

Um “anjo” começa a virar gente não exatamente quando recebe um nome ou um “agrado”, mas quando passa a compreender os sentidos dos nomes e do mundo à sua volta. É a condição para que seja capaz de “se entender por gente”. Quando chegam à fase de “bichinhos que falam e andam” passam a ser chamados por diversos pares de termos vocativos e referenciais complementares como curumin/cunhantã, meninote/meninota, jitinho/ jitinha ou bacurote/bacurota. Por definição, os “anjos e curumins” tem os corpos “moles e abertos”. Caso os pais e outros criadores não tomem as devidas precauções, podem provocar ou facilitar que a criança seja “enfeitiçada pelo inimigo” ou “flechada por um bicho do fundo”.

A criança é a figura típica daquele que carece de ser cuidado e resguardado, afinal é alguém que sequer “se entende por gente”. Deve-se evitar que circulem por “paragens de bichos”, sobretudo os cursos de água, como beiras dos lagos e igarapés, ou as pontas que se projetam ao “peral” (zona central e profunda) do rio. No cotidiano do sítio, uma boa composição entre o resguardo aos perigos e a potencialização das habilidades é o que lhes permitirá fazer da criança uma pessoa de “casca grossa e espírito forte”. Alguém capaz de “se garantir na vida por si mesmo”, sem jamais ter de cair nas mãos de “especialistas”¹⁸³. Afinal, mesmo que sejam aparentemente “curados” ou “rititingas”, tudo pode não passar de uma sucessão de “arrumações” feitas por um “enganador”.

¹⁸³ Sejam aqueles que reivindicam ocupar a posição do “sacaca de nascença” e posições “mais fracas” análogas (curadores, pajés, macumbeiros), sejam os “doutores estudados” (médicos) e posições “mais fracas” (agentes de saúde, enfermeiros e auxiliares).

Tal como alhures, o estado de gravidez, o parto e os primeiros tempos de uma criança implicam a necessidade de cuidados especiais que envolvem a grávida, o pai e também suas outras crias. No Arapiuns, a extrema “abertura” do feto e do recém-nascido envolve a necessidade (prototípica) do respeito da resguardos de diversos tipos – evitar alimentos reimosos, fazer força, sair dos espaços domésticos¹⁸⁴ - à custa de fazer a criança “espremer demais”. A importância do respeito a estes resguardos de gravidez e parto é comumente associado a um estado temporário pelo qual passa o homem (e as outras crias próximas) que eles chamam de “secuiara”. A pessoa emagrece, enfraquece, altera seus comportamentos, ou, em síntese, “sente a criança”. “De primeiro”, muitos contam que, para sair para o mato ou o rio “assim que a mulher ganhasse o nenê, o pai tinha de cortar um pedaço do taperebazeiro para a criança não se espremer muito. Aquilo era o pai dele, ‘esse é teu pai’, dizia e saía para o mato”.

Para além de denotar apenas fragilidade e perigo, a “abertura” é, propriamente, o que torna possível a moldagem de sua pessoa por parte de seus pais e demais criadores. Por ali todos (que conheci) conhecem, foram criados e se criam a si e aos seus fazendo uso corriqueiro de fórmulas sintetizadas a partir de suas próprias investigações e experimentações, compartilhadas e transmitidas de próximo a próximo. Nos primeiros meses, a noção de “abertura” alude à possibilidade do que chamam de “endireitar o corpo”. Neste eixo, destaco alguns métodos comuns: “Se a criança tem a perna torna, pode medir com uma flecha a perna entre o mocotó [joelho] e o pé; depois corta a flecha e coloca em cima do defumador, ou no fundo de uma mala ou baú”¹⁸⁵. A possibilidade de se moldar os corpos moles e abertos do bebê, em nada difere da possibilidade de se moldar (potencializar ou amansar) as qualidades e habilidades mais (ou menos) valorizadas no espírito de uma pessoa. A farofa do miolo do papagaio, por exemplo, faz a criança “ser falante e arremedar”. Colocar o pinto para piar dentro da sua boca leva a que “a conversa saia alto”. Arranhá-la com a unha

¹⁸⁴ O princípio remete à clássica noção de *couvade*. Para mais sobre o tema na Amazônia indígena, leia a etnografia de Dominique Gallois (1988) sobre as concepções sociocosmológicas wajãpi.

¹⁸⁵ “Cabeça torta, ajeita só do passar a cuia”; “Abaixar barriga, é só bater o acari-cachimbo três vezes na barriga durante e depois solta na água”; “Para curar umbigo inchado, passa a água pingada da chuva escorrida da casa”; “Puxa a perna torta com o cueiro quente”.

do maçarico da praia, a criança faz “ficar corredora”. Embora haja diversos lugares comuns (e divergências internas) em seus regimes de produção de saberes, é preciso salientar que não se trata de um acervo fechado e limitado de possibilidades. Até mesmo porque, reiterariam eles, a “abertura” ao entendimento da palavra alheia (e não seu oposto) é não só a condição *sine qua non* para a vida, como também uma das qualidades pessoais mais valorizadas, perigosas e sedutoras que alguém pode dispor.

É interessante salientar, nos termos da lógica totêmica descrita por Lévi-Strauss¹⁸⁶, que estas fórmulas operam como mecanismos de transferência de afecções entre as séries natural (bichos, plantas) e cultural (pessoal). Neste registro, é como se as comparações metafóricas entre pares homólogos das duas séries, tal como ativadas na ordem do pensamento, necessitassem de ser transfiguradas à ordem das conjunções metonímicas e substantivas para se realizarem na enquanto “cultura na prática”¹⁸⁷ (Sahlins, 2007). Estas passagens entre a metáfora e a metonímia parecem nos remeter a dimensões elementares dos modos como estas populações “pensam suas ações” e “movimentam seu pensamento” (ALBERT, 1985), como aprofundaremos a seguir a partir da oposição entre duas aves: o japiim (*Cacicus cela*) e o tanguru-pará (*Monasa atra*).

Imagem 6. O Japiim (*Cacicus cela*) e o Tangurú-pará (*Monasa atra*). Fonte: WikiAves, 2014

¹⁸⁶ Refiro-me aqui aos fundamentos da lógica totêmica tal como descrita –pelo autor em *O Totemismo Hoje* e *O Pensamento Selvagem* (1976 [1962]) e extensamente desdobrada ao longo da das *Mitológicas*.

¹⁸⁷ Para mais sobre as noções de “cultura na prática” e mito *práxis* e as discussões sobre as passagens entre as ordens do evento e da estrutura, tal como propostas por Sahlins, leia por exemplo a recente colânea de artigos (*Cultura na Prática*, 2007), ou o clássico *Ilhas de História*. (1994 [1987]).

Embora contribuam à formação da pessoa, as habilidades de espécies como o pinto, o cavalo, o maçarico ou o papagaio não são equiparáveis, em potência e relevância, àquelas que eles atribuem ao japiim. Um japiim comum pode ser capaz de transmitir boas qualidades sensíveis à criança, porém tudo se passa em torno da possibilidade de que o pai capture o “tuxaua”, também chamado por termos como “frenteiro”, “peará”, “chefe”, “líder”, “cacique”, “coordenador” ou “presidente” (entre outros possíveis análogos). Para eles, a especial importância do japiim tuxaua se dá, antes de tudo, pelo fato de que, entre o conjunto das “aves de ar e de chão”, os japiins são os únicos capazes de imitar com precisão tonal e igual beleza, o canto de quase todas as outras aves, de modo que todas as variedades se sentem atraídas por viver e cantar nas proximidades de “sua banda”.

O limite e o problema para o japiim tuxaua é o tanguru-pará, a quem não arreda e com quem não se agrega; mesmo porque existe entre eles um longo histórico de conflitos. Conforme a “fala dos antigos”, a discórdia teria se iniciado por conta de uma briga em que o tanguru-pará matou o pai do japiim. O assassinato, dizem, explicaria não apenas a coloração encarnada (avermelhada) de seu bico, como o próprio desinteresse do japiim em imitá-lo e chamá-lo para perto. A reunião de todas as aves (à exceção do tanguru-pará), em uma espécie de orquestra conduzida pelo japiim tuxaua, atrai também os mais diversos tipos de bichos de terra, interessados tanto pela beleza do canto, como pela possibilidade de matar e comer alguns destes cantadores reunidos em meio à fartura das árvores fruteiras. Neste sentido, o japiim tuxaua aparece como uma figura capaz de promover, diretamente, um contexto de festa e fartura que envolve diversas variedades de bichos, favorecendo, como consequência indireta, o bom fluxo das trocas de energias e substâncias inter e intraespecíficas (sexo, predação e alimentação) imprescindíveis à continuação da vida de todas as qualidades de bichos que habitam este patamar.

Caso consiga abater a ave, o pai deve então, “pegar o miolo e dar para a criança comer”, de preferência “quente” ou senão “seco” e devidamente “curado”, para ser então comido por inteiro, “até mesmo as penas, com farinha”. Obter sucesso

na captura é algo impossível de se realizar na prática, sem antes “fazer a pesquisa”, de modo a poder conhecer a localização precisa das “paragens” por onde constroem suas vidas. Apenas vivendo pelas proximidades e conhecendo a variação de seus ritmos, poderá se aproveitar de seus momentos de maior “abertura” (ou suscetibilidade), para então surpreendê-lo com maior eficácia e precisão. Na composição dos valores da transferência, importa também o modo preciso como é realizada a captura. Abater um “tuxaua” em pleno voo à frente de seu bando, ou mesmo no galho de uma árvore conduzindo a cantoria de sua banda, não é o mesmo que meramente surpreendê-lo recolhido, em silêncio, no interior de sua morada. A tarefa se torna ainda mais complicada se considerarmos que todo o esforço pode ser inútil se não for realizado em tempos de “força”, sobretudo aqueles que conjugam as “dobras” do dia, mês e ano (ie. A meia noite do quarto crescente quando as plêiades aparecem no céu).

Do especial destaque dado à captura da ave no auge de sua “força” e dar de comer ao filho/a o miolo ainda quente, é possível depreender a extrema relevância simbólica de uma conjunção rara de se realizar na prática. No baixo Arapiuns até mesmo a ida para a mata no auge destas dobras anuais de “força” é algo pouco usual, pois a tendência comum é a maioria dos homens partirem em duplas ou grupos para os lagos e rios, de modo a poderem aproveitar a fartura da “força dos peixes de arribação e baixada”, como os jaraquis e as jutuaranas. Neste sentido, o caminho solitário feito pelo pai em busca do alimento que possa “curar o filho” (no sentido de aprimorá-lo) segue um percurso espacial oposto aos demais. A busca solitária pelo japiim tuxaua é também um trabalho que deve ser feito em segredo, mesmo em relação a parentes próximos e corresidentes, pois que se souberem de tudo poderão, intencionalmente ou não, trabalhar para contrabalançar ou mesmo reverter seus projetos favoráveis ao “seu filho e sua gente”. Há, portanto, um grande risco de que seus esforços para “curar” ou potencializar as habilidades da criança para o futuro, se reverta contra ele no presente, na forma de agressões de feitiçaria que, por sua vez, se abrem às situações de conflito aberto e morte, tal como aqueles que envolveram o pai do japiim e o tanguru-pará, e que deixaram marcas em seus próprios corpos (o bico

vermelho do último e a incapacidade de arremedá-lo por parte do primeiro). Portanto, para dar andamento à sua ação potencializadora, comumente classificada pela categoria “arrumação”, o pai deve evitar deixar qualquer rastro que possa ser percebido por quaisquer terceiros.

Como dito anteriormente, se este filho for ainda um recém-nascido (que corresponde à fase de maior “abertura” da pessoa em seu ciclo de vida) então o pai encontra-se de “secuiara” e deve, portanto, respeitar os resguardos tocantes à circulação em espaços externos à casa (dominados por outros criadores e criaturas). O ápice da abertura corresponde ao ápice do perigo. Se o pai secuiara saiu para o mato para pegar o japiim tuxaua nestes tempos é porque antes de sair de casa, despistou também o próprio filho, dando-lhe como pai um pedaço de taperebazeiro. Afinal, se o bebê se der conta das “arrumações” do próprio pai, poderá provocar (de modo não intencional) a geração de consequências negativas não apenas sobre ambos, como também sobre toda a “comunidade” não diretamente envolvida, que vive e circula pelas mesmas paragens. Neste sentido, a realização prática da captura do japiim tuxaua é um ato que demanda extrema coragem para realizar na prática o difícil propósito de “abrir” o filho à vida com a máxima “força”, para quando crescer ser capaz de provocar a mesma admiração e respeito que o japiim tuxaua exerce sobre os japiins, as demais aves, e outras categorias de viventes.

Obviamente que não se trata aqui de fazer com que a criança eleve estas habilidades fundamentais – inteligência e sentidos aguçados, capacidade de correr, falar, agregar, imitar e orquestrar – ao paroxismo. Uma criança feita à maneira de um japiim tuxaua é totalmente diferente daquele que chamam de “bichinho mexilhão”. Este, por sua vez, é caracterizado como um tipo que mexe excessivamente em tudo, que anda demais e que pode escapar com facilidade em direção às beiras dos igarapés ou às pontas de areia que se projetam ao “peral” (zona central e profunda) do rio, onde a conexão entre o “encante” e a “terra” é direta. Ali sozinho e não resguardado, pode com facilidade ser atacado por diversos bichos comuns, como as cobras “surucucus” ou as onças. Contudo, o mais perigoso é que estas crianças “se mostrem

demais” tanto aos “bichos do fundo” (mães e encantados) como às outras pessoas “viventes como nós”, que moram e circulam por estes espaços, e que podem “se agradar do bichinho e roubá-lo para que cresça como uma cria sua”.

De um modo geral, o risco mais corriqueiro é a possibilidade de que a criança seja roubada, de corpo e espírito, pelos “bichos do fundo” que controlam e circulam por aquelas paragens. Para evitar que estes “encantados” até mesmo sintam o cheiro de sua presença no interior das casas e pelos quintais, um recurso bastante comum é o uso de defumações e banhos com “plantas fortes” ou “folhas fedorentas” (como a murasacaca e o cipó-pajé), por vezes associados à própria urina do bichinho. Estes recursos são mobilizados sobretudo nos momentos em que a criança se encontra “aperreada e brava”, gritando e chorando alto, podendo também desta maneira atrair a atenção dos “donos das paragens”, perante os quais eles não são nada mais do que meros “inquilinos”. Uma vez que as crianças estão “mais grandinhas”, um recurso complementar, também bastante destacado entre meus interlocutores no Arapiuns, é o uso de colares, pulseiras e anéis para as mesmas finalidades: “naquele tempo, os velhos colocavam traíra no colar e penas do [inhambu] Caridade no braço para a criança não virar bichinho mexilhão”. Notemos, que a traíra é descrita como um peixe “reimoso” e evitado para a alimentação de crianças e outras pessoas com o corpo aberto, e que o [inhambú]-Caridade que, entre os inhambus e outras aves de chão, se apresenta a eles como uma “formatura corporal” privilegiada utilizada pelas “mães e encantados” em suas andanças por terra.

Com efeito, a possibilidade do sumiço de uma criança foi o desfecho trágico concreto de uma história ocorrida nas imediações do lago Aminã (margem direta do alto Arapiuns, RESEX), não muito tempo antes de minha passagem por lá, entre populações associadas ao etnônimo Tupaiú. O “acontecido” foi-me relatado pelo senhor que me acolheu para dormida em sua casa e que estava por lá no dia em que tudo se passou: “eu estava pra lá [pro centro], era o puxirum [de roçado] do pai dela, mas não tinha mais que cinco [homens]”. Um dos presentes pediu permissão ao dono da roça para que “desse passagem para que fossem ao puxirum do irmão dele e o

pessoal furo tudinho”. A mãe, contudo, ficou sozinha com a menina chorando pela casa, até o momento em que se distraiu e a menina sumiu. Chamou por um tio e correram pelas beiradas, e nada, pensaram que alguém a havia levado para o centro da mata, mas nem sinal, já era tarde e o roubo já havia se consumado:

O boato foi que ela foi até a sucubeira, tinha até a sucubeira o rastrinho dela, aí depois sumiu. O pajé falou que ela tava encantada. O povo diz que foi a cobra grande que tem nessa praia. Uma meninazinha, se não fosse matada, tava mocinha. Mas porque ele levou será? Um boato muito grande. Eu sei que a mãe dela já deixou o marido. Veio dois, três pajés aqui. Veio o macumbeiro. 'Ela tá encantada, ela vai varar hoje'. Ele disse que dez homem pegavam a cobra grande na hora que ela chegasse. Era para pegar ela com muita força. Mas vai varar quando? Dez homens pra pegar, porque vinha com muita força? Isso é mentira, isso é macumba. 'Pega ele!' [H 6195 (1941), povo Tupaiú, Aningalzinho, alto Arapiuns, RESEX).

Note-se que a ocorrência concreta do roubo da criança por parte da cobra grande (encantado que era o dono daquela praia) gerou uma série de irrupções para todos aqueles que compartilhavam aquela paragem. O primeiro deles foi que o caso levou à separação do casal. O segundo foi que, a partir de então, diversos pajés (ou pessoas reputadas com habilidades de sacaca) passaram a frequentar a localidade, com o objetivo de tentar resgatar a criança do fundo. Os primeiros três pajés – filhos do Arapiuns, que não cobraram pelo trabalho – se limitaram a confirmar que o fato estava consumado e que não havia possibilidade de resgate. Ainda esperançosos, foram até a cidade buscar um “macumbeiro”, que cobrava caro por seus trabalhos. Contudo, ao dar o seu veredicto – de que a cobra grande iria “varar” do fundo para a terra trazendo a criança, e que seriam necessários ao menos dez homens para pegá-la – acabou por gerar a ira dos moradores, que colocaram o homem para correr dali, inclusive sob ameaças de morte. A raiva em parte se explicava porque, a partir de então, tendo provavelmente acompanhado os acontecimentos, a cobra grande teria ficado ainda mais brava, abrindo o espaço comunitário para a emergência de novos ataques por parte desta.

Em sua interpretação de casos semelhantes ocorridos na região de Parintins, Candace Slater (1994:109) propôs que as explicações para o sumiço de uma criança

pela captura por parte do encantado que controla a paragem, servem, por um lado, para trazer algum alívio para os seus pais e, por outro, reafirmam as relações de interdependência tanto entre as pessoas que habitam a comunidade como entre estes mundos vizinhos (terra e fundo). Tendo em vista o caso em destaque, não acredito que este seja propriamente um modo de “aliviar a dor”, pois que o roubo da criança apenas gerou o redobramento de consequências perigosas que apenas ampliaram o contencioso com a mãe da paragem, que todos consideravam estar brava e disposta a levar para si outras pessoas. Mais do que alívio, as relações de interdependência entre o fundo e a terra, serviram para trazer um contexto de disputas tanto entre os inquilinos e donos, como entre os próprios inquilinos que habitam aquela paragem.

7.3.2. Os artefatos corporais, a mata, a beira, o índio e o branco

Em idade mais adulta, a proteção para a entrada na mata continua a se dar com o uso de anéis do “caroço do tucumã”, que (como dito mais acima) deixam a criança rude se for comido. Este mesmos anéis, que servem à proteção em relação aos encantados que controlam as paragens onde habitam, podem operar também como uma forma de selar um vínculo de confiança e mútua proteção entre duas pessoas, seja entre dois amigos, seja entre parceiros matrimoniais.

Note-se, contudo, que embora estas práticas e artefatos sejam amplamente mencionadas e comumente observáveis nos corpos das crianças e adultos, são, via de regra, associadas aos “tempos dos antigos”. O contraste temporal entre os velhos que “viviam a cultura” por oposição aos jovens que “não se entendem das coisas” opera também para marcar a diferença entre o uso de artefatos dali do Arapiuns, tal como transmitidos pelos pais e avós, e aqueles obtidos nas cidades, em especial as pulseiras, anéis e colares metálicos em cores dourada e prateada. Os primeiros operam simbolicamente na relação com os vizinhos que dominam as paisagens terrestres e aquáticas, enquanto os últimos remete às relações com aqueles que associam à posição de “gente fina”. Neste sentido, o uso de artefatos de fora serve para colocar-

lhes em plena condição de “pessoas civilizadas”, ao passo aqueles que vêm da mata servem para reafirmar a posição de “bravos”.

Em tempos atuais, este contraste entre os artefatos extraídos do mato (defumados e benzidos por alguém em posição de sacaca) e aqueles comprados na cidade (e que remetem à riqueza material e aos padrões de estética e beleza do branco) constituem um tema privilegiado para a produção de contrastes políticos interpessoais e intercomunitários. Nas últimas duas décadas, os que “valorizam a cultura”, sobretudo aqueles que se assumem indígenas e militam nestes movimentos, passaram a utilizar com mais frequência estes artefatos nos contextos contrastivos em que propõem destacar que continuam a “viver da cultura”, seja para os brancos das cidades, seja para os vizinhos intercomunitários.

No contexto local, o caso da retomada do uso de colares com dentes de onças e jacarés por parte dos homens, passou a gerar ruídos. Por um lado, vestir-se com um artefato deste tipo é um modo de “valorizar a cultura” face aos tomadores das decisões jurídico-administrativas que lhes afetam diretamente e com os quais tem de negociar permanentemente. Por outro, no contexto local, a utilização corriqueira destes artefatos entre as pessoas que vivem e compartilham aquela cultura, indica não apenas a intenção de proteger-se dos encantados, como também a de potencializar suas habilidades de “caçador e brigador”, pois que estes artefatos denotam “marcas de valentia”, que servem para marcar a posição do guerreiro face a todo e qualquer inimigo; e, a disposição de partida para o ataque. Neste registro, sua utilização é como uma demonstração de que se encontra em uma posição de “bravo”. Não sem razão, quando vão às festas que ocorrem pelas aldeias, comunidades e vilas existentes pelo Arapiuns optam claramente por artefatos metálicos comprados cidade, que não remetem à selvageria que vem de dentro da mata, mas sim à sedutora e ambivalente posição do civilizado que chega de fora.

O tema alude também a algumas das discussões travadas entre aquelas populações acerca do uso ritual “roupas de índios bravos” em contextos de apresentação da cultura “para fora”. Muitos dos críticos locais desta estratégia a

descreviam como uma perigosa maneira de “se gerar em índio bravo”. A questão se complicava ainda mais pois que, “gerados em bravos”, cantam nomes de pajés e dançam em volta da fogueira, evocando o perigo de se provocar uma invasão dos encantados sobre os espaços habitacionais. É como se fazê-lo fosse “se passar para uma seita de feiticeiros”, inclinados à agressão virtual contra seus inimigos inter e intra comunitários.

Estes elementos permitem-nos estabelecer uma conexão com a discussão proposta por Peter Gow (2007), para os Yine (Piro, Amazônia peruana), sobre a oposição entre as “roupas dos antigos” e as “roupas dos brancos”. Aquelas populações estabelecem uma aberta associação entre a “roupa tradicional” (*mkalu*, larga túnica) e os jaguares, temidos por sua beleza sedutora, seu perigo mortal e sua vida solitária. Vesti-la era como ver-se e ser visto como um jaguar, de modo tal que apenas optavam por utilizá-las para lidar com relações potencialmente conflitivas. Neste sentido, vestir-se como brancos não é um índice da perda cultural, mas uma transformação imanente a suas lógicas de produção de sentidos. Partir do uso ritual de um afeto-jaguar para um afeto-gente branca lhes permite especificar, no contexto contemporâneo, sua condição de civilizados e cristãos, que, remete, à própria posição de seres humanos plenos.

Ao final do campo realizado em 2012 pude acompanhar na aldeia do Caruci um interessante “mal entendido produtivo” (SAHLINS, [1985] 1990) em torno do tema. Quando cheguei por ali naquele contexto, boa parte das pessoas tinham acabado de retornar de Santarém, para onde haviam ido acompanhar a cerimônia em que os estudantes do magistério indígena receberiam o diploma e o anel de formatura. Com muito orgulho, cada qual juntou suas economias para comprar os anéis metálicos que passariam a vestir a partir de então. A escolha pelo anel brilhante era clara: tratava-se de um artefato comprado na cidade e plenamente compatível com a posição destacada de professor que passariam a ocupar a partir da cerimônia de investidura. Contudo, no decorrer da cerimônia, foram surpreendidos pelas reprimendas feitas em discurso no púlpito por um padre que eles tinham em alta conta. Na fala, o clérigo contrabalançou

a alegria com a formatura, com o alerta de que aquilo era a formatura do magistério dos indígenas, e não dos brancos. Deste modo, a escolha pelos anéis de brilhante comprados a dinheiro na cidade, em detrimento daqueles feitos em casa com tucumã coletado nas matas, seria um claro sinal de que “não valorizavam a cultura”, gerando um certo desconforto. Muitos desconsideraram o argumento e continuaram usando orgulhosamente seus anéis de brilhante. Outros por sua vez, sobretudo os mais preocupados em não cometer erros estratégicos face às autoridades, ficaram bastante apreensivos com a situação e com a possibilidade de que o fato pudesse se “virar contra eles”.

7.3.3. O sangue, os “tempos” e a mulher modelo

As mulheres, a gente aconselha para elas não andarem no tempo delas, que é a menstruação. Porque quando a pessoa anda assim, às vezes ele não judia da pessoa, mas de uma outra que pode passar quando ele está lá. Essas são as histórias que a gente reconhece [M 3017 (1923), comunidade do Anã, RESEX, 2011].

“Muitas vezes as mocinhas de hoje não sabem o que é resguardo, sempre certo elas tão pegando o delas aí. Pessoas que não têm respeito, pessoas que não se entendem de nada. Mas nós sabemos que nós já tivemos mãe também, que nós temos que ter respeito por todos. Fica passando em cima do igarapé. Para ela pouco acontece, mas para alguém que vem atrás, pega uma olhada, uma dor de cabeça, pega um espanto, ou mesmo fica doido na hora e faz coisas perigosas. A coisa se transforma em ruim e dá muito trabalho. Por isso eu sempre digo pr’essas mocinhas, respeite, não faz uma coisa dessas [M 1093 (1948), povo Tapajó, aldeia do Garimpo, TI Cobra Grande, 2008].

Para estas populações, já dito, o sangue tem um cheiro forte e funciona como um atrativo para os encantados do fundo. Uma mulher “em seus tempos” é alguém que, por definição, encontra-se com o corpo aberto e suscetível aos ataques por parte dos encantados que dominam a paragem onde habita. Quando se encontram nestes tempos, elas devem evitar circular sobre áreas nas quais estes encantados “se agradam de parar”, como as cabeceiras dos igarapés ou as beiras dos rios. Estes cuidados devem ser redobrados em “tempos de força”, quando, por rotina, estes seres sobem aos montes à superfície. Mesmo dentro de casa, as mulheres em seus tempos podem

não estar seguras. Para evitar a aproximação dos bichos do fundo fazem corriqueiramente o uso de banhos e defumações com “plantas fedorentas”. Mesmo protegidas dos perigos externos, devem cumprir também uma série de evitações alimentares como não beber quente ou frio, e jamais alimentos considerados “reimosos”, ou passíveis tornarem o corpo ainda mais aberto a possíveis ataques.

Um elemento fundamental em torno do desrespeito aos resguardos menstruais é que, via de regra, os bichos do fundo não atacam a mulher que infringiu esta regra, mas sim uma segunda ou terceira pessoa. Geralmente explicam este processo a partir de um exemplo: se uma mulher menstruada passa sobre um igarapé, isto faz com que seus donos fiquem bravos ou atraídos. Estes, no entanto, não irão roubar a sombra dela, mas do próximo que passar sobre aquele igarapé. Isso leva a que os resguardos menstruais sejam um tema e um problema não apenas para a mulher menstruada, mas para todos aqueles que vivem juntos em uma determinada paragem e que circulam sobre os mesmos percursos. Quando nestes tempos, se precisarem sair com urgência dos espaços residenciais em direção às águas ou às matas, devem, idealmente, se defender dos perigos com o auxílio, por exemplo, de um cachorro, que poderá eventualmente afastar os donos da paragem.

Conforme apontam as análises de Lévi-Strauss (2006 [1968]: 453), a imperiosa necessidade do respeito a estes resguardos menstruais evoca tema da “menina modelo” amplamente partilhado entre os mais diversos povos do mundo (“tribais” ou “civilizados”), que o desdobram em diferentes direções. As especificidades dos modos como as populações do rio Arapiuns o fazem, parecem remeter, invariavelmente, a um acervo cultural amplamente partilhado por toda a América indígena. Também nesta dimensão, “a filosofia indígena resguarda [entre eles] sua originalidade” (LÉVI-STRAUSS, *id.*:455).

Ao passo em que as regras da educação feminina ocidentais trabalham para “proteger a pureza interna do sujeito contra a impureza externa dos seres e das coisas” (*id.*:456), os bons modos, tal como praticados pelos ameríndios, “servem para proteger a pureza das coisas e dos seres contra a impureza do sujeito” (*id.*). Ainda

conforme o argumento, “se principalmente as mulheres precisam ser educadas, é porque não seres periódicos” (*id.*:459). Por conta disso, não apenas elas mas todo o universo se encontra ameaçado, justamente por causa delas. Seus ritmos periódicos podem ou “desacelerar e imobilizar as coisas ou mesmo acelerar e precipitar o mundo do caos” (*id.*). Esta potência se dá porque podem de um lado deixar de menstruar ou por outro, sangrar sem parar e ter filhos um atrás do outro.

Se, por ventura, a mulher menstruada (ou parida) não respeitar os resguardos, envelheceria mais rápido, mas não fará com que outras envelheçam. Se para a mulher em questão estes tempos evocam a “*aceleração* do curso da existência, proveniente de fatores internos”, para os outros o problema é a possível “*interrupção* deste curso, proveniente de fatores externos, como o contágio e a penúria” (*id.*:457). Para Lévi-Strauss, o complexo ganha mais clareza se situado em uma perspectiva que articule os eixos espacial e temporal. No plano espacial, os resguardos evitam uma conjunção perigosa em razão das forças que se manifestam tanto no interior do corpo da mulher como no exterior do sítio habitacional. No plano temporal, evocam o tema do envelhecimento, que remete às lógicas da periodicidade, em que “a educação das moças é atingida essencialmente pela interiorização psíquica e biológica da periodicidade” (*id.*: 458)¹⁸⁸.

A necessidade de que as meninas aprendam a controlar seus “tempos” está intimamente associado também ao processo de aprendizado das mais diversas funções domésticas, que, por sua vez, remete à necessidade de mostrar-se recatada e regrada em todas as dimensões da vida, para poder se fazer como uma esposa desejável. As coisas se passam às avessas com os jovens homens, que quando chegam à puberdade são estimulados a saírem para os matos e as águas desde criança para aprender as atividades de caça e pesca. Ao passo que as meninas lidam com artefatos e receitas culinárias, os curumins/jovens homens passam a lidar com miniaturas de arcos e flechas que usam para tentar capturar pequenas aves, para então passar a utilizar as

¹⁸⁸ Como informa o próprio autor, ao propor o cruzamento entre os eixos temporal e espacial, Lévi-Strauss deslocou o clássico argumento proposto por Frazer, descrito no último volume do *Ramo de Ouro*, que propunha observar os ritos de puberdade apenas no eixo espacial “entre o céu e a terra” (*id.*: 458).

tarrafas, malhadeiras e espingardas (principais artefatos de pesca e caça contemporâneos). Neste sentido, o complexo da panema, que veremos, e a necessidade de resguardos de caça e da pesca, parecem operar como o homólogo masculino dos resguardos menstruais.

Em campo, pude observar também a relevância, entre os meninos púberes, do uso de fórmulas de contágio/transmissão de qualidades sensíveis de espécies naturais com vistas a curar sua própria potência sexual. Nesta idade, para crescer o pênis, foi-me relatado que os jovens saem sozinhos durante as noites de lua forte (nova/cheia) para encostar e medir a genitália (ao tamanho pretendido) no tronco de árvores como as bananeiras (ou as aningueiras). De forma alternativa, alguns optam por, também na “força da lua”, bater o peixe acari-cachimbo (espécie considerada “reimosa”) contra o próprio pênis. Mecanismos análogos continuam (potencialmente) a ser utilizados durante a idade adulta, quando o homem já se encontra sexualmente ativo. Nesta fase, os homens podem, por exemplo, “tirar a pica do boto, botar para secar, ralar” para então “passar o pó no galope da bicha e a mulher não querer mais tirar”. Quando o homem é “seco” e não consegue fazer filho “coloca piolho na bunda durante a lua nova que faz filho pra danar”, ou então, quando o “não presta mais faz o chá do bico do pica-pau vermelho”.

Estes mecanismos potencializadores das habilidades sexuais e reprodutivas, especialmente destacados em meu campo para os casos masculinos, parecem também operar como um processo reverso em relação às atitudes prototípicas previstas às “menina modelo”¹⁸⁹. Ao passo em estas devem se manter reclusas e evitar a todo custo quaisquer conjunções excessivas com os espaços externos à casa, os jovens homens (e os adultos) fazem justamente o caminho inverso partindo em direção à mata ou ao rio para produzir uma perigosa conjunção entre seu corpo e o das espécies naturais, de modo a incrementar seus afetos e potências interiores. Este contraste

¹⁸⁹ Não estabeleço o contraste como regra, mas como tendência. Evidente que as meninas e as mulheres podem se utilizar de fórmulas semelhantes. Em meu campo contudo, as mulheres com as quais conversei sobre o tema não mencionaram coisas no sentido de potencializar a atividade sexual, restringindo-se a eventuais fórmulas para reverter a “secura” reprodutiva, já em idade adulta, após frustradas tentativas de engravidar.

parece-me ser pertinente¹⁹⁰. Afinal, se as mulheres eventualmente recorrerem ao tipo de conjunção com as espécies naturais para fins de sedução tal como mobilizadas pelos homens, poderão então abrir a possibilidade de que não apenas elas, mas qualquer outra mulher que habite as mesmas paragens possa atrair o interesse sexual/matrimonial dos encantados que controlam a paragem onde vivem como inquilinos.

7.3.4. O homem, a mulher, o boto e a sereia: sobre a vil sedução

Os elementos acima descritos permitem-nos passar, com maior propriedade, ao clássico tema das relações sexuais e matrimoniais que envolvem a posição de sujeito que Lévi-Strauss (2004 [1967]:97-140) chamou de “vil sedutor”, mais comumente associado ao longo da bacia do Amazonas à formatura corporal de boto¹⁹¹. De saída, destaco que as relações sexuais e matrimoniais (em ato ou potência) entre “gente como a gente” e “gente como os encantados” não se restringe a esta “capa” ou “formatura”, pois que há uma ampla profusão de relatos, nesta matriz, que envolvem bichos como as cobras grandes, as sereias, os sapos, corujas da várzea... Tampouco o complexo se restringe às relações entre um encantado (homem) e uma mulher, podendo também se passar ao contrário, o que nos permite desdobrar importantes aspectos acerca da oposição e complementaridade entre os gêneros.

Os encantados sedutores, que assumem em água ou pelos igapós a formatura desses bichos, e quando passam para a terra, embora possam vestir qualquer capa, escolhem, via de regra, alguém próximo (o marido, a esposa, os amantes) ou distante (belos homens e mulheres brancas, que são “gente fina”). A relação de envolvimento

¹⁹⁰ Não estabeleço o contraste como regra, mas como tendência. Evidente que as meninas e as mulheres podem se utilizar de fórmulas semelhantes. Em meu campo contudo, as mulheres com as quais conversei sobre o tema não mencionaram coisas no sentido de potencializar a atividade sexual, restringindo-se a eventuais fórmulas para reverter a “secura” reprodutiva, já em idade adulta, após frustradas tentativas de engravidar.

¹⁹¹ Candace Slater (1994), entre os caboclos de Parintins, e Marta Amoroso (2014) entre os Mura do médio Madeira, cada qual por seu viés, também exploraram as conexões entre a sedução do boto e o tema da “vil sedução” extensamente explorado por Lévi-Strauss especialmente no volume II das *Mitológicas* (2004 [1967]:97-140)

pode ser prolongada ou repentina, mas sempre marcada por um processo em que o bicho vai roubando a sombra da pessoa, até que possa enfim carregá-la para o fundo, convertendo-a em um encantado.

No caso das mulheres, o perigo particular é a possibilidade de que o sexo redunde na concepção e gestação de um “filho do bicho”: “ele pode engravidar a mulher. Ele pode até fazer [sexo] com ela sem ela perceber. Ela vê ele, mas ela amortece. Quando ele sai, ela consegue ver ele de novo” [M 1226 (1967), aldeia Caruci, povo Arapium, TI Cobra Grande/PAE Lago Grande, 2011]. A invasão de um “boto” sobre os espaços dominados pelos humanos – a rede no interior da casa ou a roda de dança das festas realizadas nas “antigas ramadas” ou nos atuais “barracões comunitários” – se apresenta a eles como uma clara manifestação de agressão e rompimento de relações de boa vizinhança entre “gente igualmente nós” e “gente como os encantados”.

Para desdobrar o tema, passemos ao relato de uma senhora que “parava” na comunidade do Anã, que descreveu-me o “caso acontecido” vivido pela mãe, que foi seduzida e teve uma filha do “bicho do fundo” que se transformou em sapo:

a minha mãe teve uma filha, ela era sapo, se transformou em sapo. Era moça toda formada. O cabelo com quinze dias tava no pé dela, aí ela cortava, quando era oito dias, já estava no calcanhar dela de novo. E era uma menina formada mesmo, o mesmo que ser uma mulher, toda formada. Só que esses dedo dela era igual de sapo, compridão, o choro dela era igual de sapo. Nunca andou. Estava com dois para os três anos e ela não sabia bem de agrado nenhum. A perna dela era aqui nessa barriga. Foi esses bicho encantado [M 3017 (1923), comunidade do Anã, RESEX, 2011].

Para além da detalhada comparação entre os corpos da criança e da sapa, um outro aspecto que chama a atenção são os usos que a narradora faz dos termos de parentesco, para construir o enquadramento relacional de seu relato. A “menina sapa” não é descrita como irmã, mas tão simplesmente como uma filha da mãe com algum entre “esses bichos encantados”. Não é propriamente a forma corporal do sapo ou do boto que ela enfatiza, mas a categoria ambivalente dos seres vivos que pertencem ao fundo. Um outro aspecto é o modo como a senhora do baixo Arapiuns descreve a

incapacidade de fala e entendimento já em idade avançada: “ela não sabia de agrado nenhum”.

Na comunidade/aldeia de Arimum, uma senhora [M 1159 (1949), povo Arapium, TI Cobra Grande/PAE Lago Grande, 2008, 2011] relatou ter parido gêmeos, “um deles encantado com a formatura de boto e outra não”; um caso de dupla fecundação, em que a filha fora feita com o marido, enquanto que o pequeno boto foi o resultado de um ataque de bicho. A mulher e seu marido não hesitaram em dar prosseguimento ao que muitos sacacas e diversas pessoas recomendam desde tempos antigos: a menina foi criada como filha que era, enquanto que “o boto foi queimado, mas fugiu para a água”. Embora fosse “gente como a gente”, a menina era descrita como alguém que tinha o corpo ou as “linhas” abertas para ouvir os chamados de seu irmão, que sempre faziam-na se dirigir à ponta de areia, sob o risco de ser roubada¹⁹².

O relato que segue me foi narrado por uma senhora que habita a aldeia dos Tupaiú do Zaire (alto Arapiuns, RESEX, 2011). Constitui um caso exemplar de desrespeito a resguardos menstruais que levou a consequências perigosas em uma dimensão tal que fez com que os moradores se afastassem da paragem em questão:

Eu nunca pensei que o bicho não engravidava. Mamãe falava, olha o bicho do fundo emprenha, mas eu não me guardava, andava por aí pelo igarapé menstruada, as roupas jogadas, aquele desmazelo. A gente pensa que não tem. Até que um dia o encantado pegou minha roupa [M s/nº (±1940) aldeia Zaire, povo Tupaiú, alto Arapiuns, RESEX, 2011].

Daquele momento em diante, a senhora complementou que sua única vontade era dormir o dia todo, “veio sangue, sangue, sangue, aí depois uma fraqueza”. Pediu então ao marido que chamasse seu irmão, que era “pajé” (conforme seus termos) e parava com a família da esposa em uma comunidade adjacente, também às margens do rio Arapiuns. Ele chegou, mandou queimar todas as suas roupas, a benzeu, defumou com o cigarro de tauari e apresentou o diagnóstico e o remédio: ““olha mana, a tua doença, tu só tem um mês de vida (...). Seu remédio é três purgante””, que

¹⁹² O caso parece remeter ao tema dos “Gêmeos Mágicos”. O tema reaparece na diferença entre os botos rosa e tucuxi (CAP. 4) e também nas narrativas sobre a figura de Mirandolino Cobra Grande (CAP. 2).

consiste em uma composição de plantas medicinais (não especificadas) a serem ingeridas na forma de chá.

Com oito dias eu joguei o bichinho. A capa dele, a capa tava coberta de ova e dentro daquela capa tinha o bicho dentro. Tinha olho só de um lado, tinha orelha normal, mão, pé, tinha dente, olha, dente, dente, dente, duro! Eu joguei aquele bicho. Ai eu peguei coloquei no álcool. Mostrava pras pessoas. Eu meu irmão chegou e falou, olha não fica olhando pra ele não, que ele vai te matar. Esse só matando. Vou fazer remédio pra você. Temperou uma garrafada. Essas de cachaça. Temperou, foi colocar no caminho do porto, não foi no igarapé não, senão vai secar o igarapé, a mãe de lá. Aí pegou, mandou queimar com oitenta malagueta. Foi queimado o bicho. Senão até hoje eu tinha esse bicho guardado [M s/nº (±1940) aldeia Zaire, povo Tupaiú, alto Arapiuns, RESEX, 2011].

Embora, a mulher emprenhada pelo bicho tenha se sido salva pelo irmão pajé de uma morte dada por certa, não passou incólume após ter “jogado o bicho” para fora de seu corpo. Desde então, passou cerca de cinco anos doente e atormentada pelos bichos do fundo. O marido da mulher emprenhada pelo bicho contou que após ter “jogado o filho do bicho”, seus comportamentos oscilavam de bom a mau. Quando achava que ela estava boa, “ia para o centro trabalhar na seringa, mandioca, tudo. Eu não dormia de casa de noite, ficava lá, e esse bicho estrondando, eu ficava me embalando na rede e ele não parava” [H s/nº (±1940) aldeia Zaire, povo Tupaiú, alto Arapiuns, RESEX, 2011]. A continuidade dos estrondos, entendidos como sinais de que o bicho estava a perseguir a mulher, levaram-no a correr de volta em socorro da mulher. Um dia, ao chegar de volta, encontrou a casa tomada por sapos: “dessa altura aqui tava de sapo e mariposa dentro da casa”, apontava com o a mão para uma altura de cerca de um metro do chão. “Desde esse dia, não pararam de entrar e tomar conta da casa. Depois a gente se mudou de lá. Acho que era a mãe de lá. Por isso eu digo que toda paragem tem mãe. É mentira? Então experimenta”, conclui o senhor.

É importante destacar aqui que quando um homem se encontra violado em seu espaço doméstico e em sua posição de homem, deve responder ao ataque com agressão, de modo a no mínimo afastar o bicho para longe. A coragem e a astúcia no enfrentamento ao boto é o tema central de diversos relatos em primeira ou terceira pessoa, sempre envolvendo pessoas próximas e eventos concretos descritos em

pormenores. É o caso, por exemplo, de um rapaz, pertencente a esta mesma família, [H s/nº (±1960), aldeia Zaire, povo Tupaiú, alto Arapiuns, RESEX, 2011] que relatou-me já ter furado um boto que apareceu a ele com a capa do tio/primo da cunhada. “Eu já furei um boto. Meti o terçado, encantou-se no homem, o tio, a prima dela aí”. O “acontecido” se passou nos tempos em que o narrador era “chegado na cachaça”. Ficava dias em sequência com os parceiros bebendo pelas comunidades, vilas, praias e beiras de igarapés. “estava porre do juízo e quando fui pegar o caminho para voltar para casa disse: ‘não brinca de fazer medo se não vou meter a faca’”. Já por uma picada, passando às margens do lago, topou com o referido homem, tio da prima da cunhada, com quem estava na taberna da vila à beira do lago pescando e ainda bebendo: “Tá fazendo o que aí? ‘Tô pescando’. Qué uma dose? Me dá aqui”. Depois de dar o primeiro trago na “malvada”, percebeu que o parceiro “não olhava muito bem para [ele]”. Ficou, então, “olhando com a mão na faca do lado” à espera de confirmação. Quando percebeu que não se tratava do primo da cunhada, mas de um bicho vestido em sua capa, meteu-lhe a faca: “só que não acertei fundo, só acertei de raspão o pescoço, mas se fosse no peito eu matava”. O bicho então correu em direção às matas e outras paragens das adjacências. Ao voltar para a comunidade, confirmou que o primo da cunhada não havia sofrido qualquer ferimento e estava há tempos dormindo em sua rede no interior de sua casa.

Como já dito, a relação dos homens com o boto ou o sedutor vil, não se restringe à corajosa tarefa de enfrentá-lo, pois que também eles próprios podem ser seduzidos. Tal como no caso feminino diversos relatos concentram-se na figura da bota. Muitos estabelecem conexões com o sexo com a própria bota (como bicho não encantado) e dão conta de que a sensação da penetração em sua vagina seria mais prazerosa do que em uma mulher. Violá-las, contudo, não é um ato sem consequências. Primeiro, porque pode fazer com que o homem “se gere” para boto (como bicho não encantado). Além disso, destacam que após agarrar o pênis do homem, a vulva da bota jamais o solta, obrigando seu parceiro a ter que matá-la para “amortecer o bicho”, ou morrer agarrado em seu corpo, levando-o a um destino *post-*

mortem nada desejável. Entre os homens, tão (ou mais) recorrentes que os casos que envolvem botas, são aqueles que envolvem sereias, que comumente ficam sentadas pelas pedras no fundo da água durante as cheias, e fora delas durante as secas. É o caso dos relatos de um senhor em Lago da Praia, que aproximou-se em sonho de uma sereia, com a qual jamais efetivou relações sexuais, pois a sereia apenas o aceitaria se ele “desse um filho para ela”:

No meu sonho eu fui no encanto, mas é muito bonito, fui muito alegre. Se eu fosse acordado, de corpo presente, eu tava lá, não tava aqui. Eu bati no rabo da sereia e fui embora. Chegou lá ela entrou num buraco e tinha uma sapa grande. Era outra princesa, mas estava por corpo de sapa. Eu joguei o pé nas costas da sapa. Peguei no rabo da sereia para entrar no meio dos caranazeiros. Ela disse não bebe nada senão você não vai sair daqui. Ela saiu, foi embora, e eu fiquei. Mas meu amigo, ali tem gente linda, tanto mulher quanto homem. É o mesmo que ser um dia, tudo alumiado. É muito animado e claro que nem dia. O banco é tartaruga. Eles tavam bebendo para lá. Bebe muito para lá. Ela disse não bebe nada senão você não vai sair daqui. Ela saiu, foi embora, e eu fiquei. Me ofereceram e eu digo ‘não, não quero’. E eu lá espiando, até que ela disse: ‘tu fica se tu me der um filho’. Aí ela chegou, ‘vamo embora?’; ‘vamo embora!’. Quando eu acordei não tinha nada eu disse: ‘vá, bora deitar na minha rede [H 1111 (1942), aldeia Lago da Praia, povo Jaraqui, TI Cobra Grande/PAE Lago Grande, 2008].

O relato permite-nos chamar a atenção, entre outros aspectos, para a diferença fundamental entre a atitude masculina e feminina em relação ao “sedutor vil”¹⁹³. A aparição da sereia em sonho é descrita por nosso narrador como algo perigoso, mas ao mesmo tempo desejável, bastante diferente da atitude temerosa para toda a comunidade que envolve as mulheres. Além disso, o narrador apresentava um certo controle sobre a situação: era dele a escolha de dar um filho à sereia, ou participar da beberagem à que fora levado. É o extremo oposto do caso das mulheres, que ficam totalmente “amortecidas” diante do “sedutor vil”, que pode inclusive engravidá-las sem que percebam que o ato fora consumado. A principal coisa que parece ter feito nosso interlocutor recuar em sua vontade de ficar no fundo junto à “gente linda” foi sua clara percepção de que por ali as aparências enganam, “era princesa, mas estava

¹⁹³ A diferença entre a sedução masculina e feminina foi abordada de maneira bastante interessante por Candace Slater (1994) em seu estudo sobre a “Dança do Boto” em Parintins. Os elementos aqui descritos se aproximam daqueles explorados pela autora.

por formatura de sapa”. A diferença parece expressar tanto a necessidade de recato/resguardo e permanência em casa por parte das mulheres, como de valentia, expansão, controle e diversificação de parceiras por parte do homem. Aqui parece haver uma conexão também evidente com o fato de que a figura dos donos das paragens serem chamadas pela categoria feminina de mãe, e não de pai. É como se, a este plano, se reafirmasse a ideia de que as mulheres permanecem no lugar, resguardando suas crias, ao passo em que o homem circula entre as donas destas crias, expressando na ordem do mito uma certa inflexão matri/uxorilocal em seus sistemas de trocas matrimônias. Contudo, sua continuidade de sentidos com a categoria masculina de dono, parece contrabalançar a pertinência da hipótese. Neste sentido, e tendo por referência apenas estes códigos de sentido, poder-se-ia dizer que se trata de um sistema de residência ambilocal, associado a uma aparente tendência matri/uxorilocal, em que o homem, assume o papel de chefia ou de dono do grupo local.

Ainda em torno dos códigos da “vil sedução”, chamo a atenção para um relato, apresentado por um senhor que habitava as margens do lago Arara [H 1099 (1942), aldeia Caruci, povo Arapium, TI Cobra Grande/PAE Lago Grande], que envolve o redobramento de relações sexuais (não convertidas em aliança matrimonial) entre, por uma parte, uma mãe e seu filho (o narrador) e, de outra, as mães/donos do lago às margens do qual a família dispõe de um sítio duradouro, por onde “param” há algumas gerações. No caso da mãe, o “vil sedutor” fez com que ela emprenhasse e jogasse duas cobrinhas. No caso do filho, a mãe se apresentava com a capa de sereia – “uma moça bonita, alegre corpo talhado, poupa de violão, rabo de peixe e corpo de gente” – cuja história se desdobrou em um desfecho bastante similar ao primeiro relato.

7.3.5. Os gêneros e os contrastes entre a Cobra Grande, o Boto, o Tiri-tiri e a Curupira

Estes elementos sobre o “vil sedutor”, que “baixa à terra”, utilizando-se de formaturas aquáticas para então se apresentarem em terra na “formatura de gente”, permitem-nos estabelecer um contraste com a figura da/o curupira, formatura corporal comumente associada às mães das matas, campos e bichos de caça. Um primeiro aspecto do contraste é que “a mãe da mata e dos bichos de caça” não tem gênero marcado. Pode ser chamada pela forma masculina como feminina, e, embora possa adquirir qualquer formatura, jamais é associado à sedução, à beleza ou qualquer outro atributo coextensivo a estes códigos, como a inteligência e a fortuna. A maioria de meus interlocutores jamais o/a viu em sua forma corporal típica. Alguns relatam tê-la/o visto com a capa de bichos de mata, como as pacas, os tatus ou os veados anhangás; contudo, a maioria destaca apenas ter ouvido “seu assovio fino”. “Diz que é um moleque, um curumim, pretinho, baixotinho, carequinha, pelado, pé grande, pé de homem”.

O ponto se torna evidente, pois, quando a/o curupira se depara, por exemplo, com uma mulher circulando pelas matas em seus “tempos menstruais”, ou mesmo se vier atrás de alguma outra que o estivesse, o máximo que a/o curupira irá fazer é “judiar” da pessoa. Em boa parte dos casos, a/o curupira mais se preocupa a brincar com a pessoa, geralmente fazendo com que ela perca o rumo mesmo que esteja andando por caminhos pelos quais circula cotidianamente. Por vezes, a agressão pode levar a estados como a “loucura” e o “amortecimento”, associados ao roubo da sombra que podem, se não revertidos, redundar em morte. Embora perigosa, a/o curupira, à diferença da esperteza e inteligência aguda dos demais encantados, é besta, tola/o e infantil, e pode ser facilmente enganada/o ou entretida/o com pequenos brinquedos feitos na hora, como um terçume de palha, um cigarro, um trago de pinga ou um espelho. Todos estes itens – o espelho, que lhe permite ver a própria imagem, o cigarro e a bebida forte, que servem para lhe alterar seu estado de consciência, e o terçume ou uma “caixa de brinquedo”, que constituem produtos do engenho e do

intelecto humano – apontam para o deslumbramento em relação ao acesso aos produtos culturais. Este aspecto coloca a/o curupira e o espaço que controla no extremo oposto em relação aos domínios aquáticos. Se aqueles que pertencem às águas personificam a máxima potência, beleza e sabedoria (onde os sacacas vão para colher saberes), este solitário que pertence às matas constitui seu extremo oposto. É como se esta última fosse uma versão reduzida da figura pejorativa que fazem de si próprios, ao passo que os primeiros se apresentam como uma versão agigantada de sua própria potência. Ao máximo, portanto, a relação positiva com a/o curupira se limita ao estabelecimento de “contratos” mediados pela oferta destes mesmos itens, para que a pessoa possa obter sucesso em suas atividades periódicas de caça. Entre os diversos relatos, segue aqui um pequeno trecho que expressa o conjunto destes aspectos:

Tem gente que faz contrato com a curupira; dá pinga ou cigarro para a curupira para pegar a caça. Se não deixar a cachaça ou a pinga a pessoa vai se perder. Antes dela assoviar tem que pegar palha, quebrar, rasgar e fazer três cruzeiros. Deixa uma lá antes de chegar na posição e outras duas uma em cada canto. Aí acaba o assovio. Eu nunca vi ela, mas tem um jeito de pegar. Você pega um espelho novo, uma garrafa de pinga e um terçume começado, um paneiro, um tipiti, qualquer um... Deixa, quando for de manhã ela está porre, admirada do espelho, tecendo o terçume. Ele é o jeito de ver ela. Quando ela judia mesmo é perigoso, fica com febre, pode até morrer. A pessoa embrabece ela fazendo coisa errada. Onde tem o tauari tem a curupira [H 1090 (1954), povo Tapajó, aldeia Garimpo, TI Cobra Grande/PAE Lago Grande, 2011).

Nas *Mitológicas* (2004 [1967]: 130), tendo em vista elementos que podem ser colocados em uma mesma matriz transformacional como o caso em questão, Lévi-Strauss observou que a oposição espacial entre os campos secos e as matas de igapó (onde de pesca e onde e nas adjacências das quais fazem as roças e casas de farinha) talvez tenha ocupado, no pensamento indígena, um lugar igual ao da oposição entre as estações ao longo do ano. Afinal, ambos são marcados pela oposição entre a abundância e a escassez, o molhado e o seco, o forte e o fraco. Ainda conforme o autor, esta oposição pode também ser formulada em termos socioeconômicos como um período de festa e encontro, por oposição a um tempo de solidão e recolhimento. Estes aspectos parecem trazer maior inteligibilidade e sentido à diferença entre o/a

curupira “carequinha, baixotinho e pelado” e os encantados aquáticos, cujo cabelo se assemelha ao ouro. Não por acaso, muitas vezes a curupira é associada, pelos próprios nativos, aos “bichos feios de terra” como os juruparis, “engerados” de “tuxáuas velhos” e inclinados a canibalizar os humanos dos quais se afastou.

Tendo em vista os elementos etnográficos levantados entre as populações do rio Arapiuns, considero plausível dizer que estas duas posições polares constituem extremos de um contínuo topológico de posições. No extremo das paisagens aquáticas (o peral, parte mais funda) encontra-se a figura da cobra grande, que embora possa se interessar em seduzir as pessoas, é um bicho que mais atrai medo e apreensão do que sedução. Sua diferença em relação à curupira se torna mais evidente se considerarmos que as cobras grandes nascem como cobrinhas pelas cabeceiras dos igarapés, para então partir em definitivo em direção ao peral (zona mais profunda) dos rios e lagos. O boto, por sua vez, constitui uma espécie que necessita subir à superfície para garantir sua respiração e, portanto, vive em uma posição intermediária, mais próxima aos homens, seja em sua forma corporal (genitálias), seja em seu comportamento, que oscila de forma mais evidente entre a agressão e a sedução. Esta posição torna-se evidente também pelo fato de que o boto é uma espécie que, embora tenha de sair para respirar, é uma espécie tipicamente aquática, que apenas vai à terra quando quer provocar alguém (um movimento atípico para a cobra grande, que saiu da terra/igapó para não retornar). A posição mais próxima dos humanos se manifesta também por sua constante e simétrica disputa com os pescadores em seus esforços de captura de peixes. Nas épocas de seca, quando os lagos perenes encurtam sua conexão com o rio a um pequeno filete de água, os botos disputam com os humanos também a fartura destes espaços, levando a que os homens façam diversos esforços coletivos para expulsá-lo dali. Nos igapós e igarapés, por sua vez, as mães adquirem comumente formas corporais, a um só tempo frágeis e levemente perigosas à primeira vista, como os peixes elétricos (puraquês) ou os pequenos jararés tiri-tiri. Com estes seres, as relações de troca não passam nem pelo respeito que se tem para com as cobras grandes das profundezas aquáticas, nem pela disputa que se trava com o boto (na luta

pelos peixes e pelo controle dos lagos), mas sim pelo cuidado que se tem para com um filho. Este modo de relação contrasta com a lógica de contratos e enganações permanentemente travadas com a/o curupira assexuada/o. O esquema pode ser sintetizado da seguinte maneira:

Peral do rio : cobra grande : respeito ::

Beira e lago : boto : sedução ::

Igapós e igarapés : tiri-tiri/puraquê : cuidado ::

Matas e campos : curupira : enganação.

Conforme o modelo de relação arapium, as matas ciliares/igapós ocupam uma posição intermediária entre os extremos aquáticos e terrestres. Neste sentido, para recuperar a oposição sexual acima destacada, é como se o boto, que sempre some e torna a aparecer, fosse a expressão do domínio masculino, ao passo que o pequeno jacaré tiri-tiri ou o imprevisível puraquê fossem a expressão prototípica dos domínios que pertencem à “mulher modelo”.

7.3.6. O homem panema e os circuitos de troca

O “complexo da panema” constitui um dos temas privilegiados nos debates iniciados pela “tradição de Itá”¹⁹⁴, acerca das “crenças do caboclo amazônico”, cujas origens e fundamentos remetem a um fundo cultural partilhado entre os “caboclos” e

¹⁹⁴ Podemos dizer, de forma simplificada, que a primeira geração da tradição de Itá, vai de Wagley, 1957 e Galvão, 1954, passando por Woortmann, (1969: 47-8) até encerrar-se com a leitura estrutural proposta por Roberto da DaMatta, a partir dos materiais produzidos, sobretudo, pelos dois primeiros. Maués (1998:15) salienta que a categoria é amplamente conhecida não apenas nas comunidades rurais do interior, mas também pelas cidades amazônicas. Desde então, o debate se estendeu pelas mais diversas regiões da dita “área cultural cabocla”, como o médio Solimões (Lima, 1992: 133-4), a costa do Salgado (Maués, 1977, 1980, 1988) ou na região de Óbidos (Cravalho, 1999:49; Harris, 2000) e de Parintins no médio Amazonas. Na última década, alguns trabalhos sobre o tema foram desenvolvidos em diversas regiões do Acre do alto Juruá em região próxima à fronteira com o Peru (Almeida, 2002: 188; Martini, 2005; Lozano Costa, 2010. O estudo de Sautchuk (2004: 129) entre os pescadores do estuário do Amazonas também traz interessantes aportes ao tema. Na região do Baixo Tapajós e Arapiuns o tema foi retomado por Couly, (2008:157); Wawziniak, (2008: 14, 20, 133-6) e Vaz (2010). No conjunto, dos trabalhos desenvolvidos nas últimas duas décadas, Slater (1994) e Vaz (2010), cada qual a seu modo, dão especial destaque à crença como uma variante dos mundos indígenas. Tal como se depreende dos estudos desenvolvidos por Félix Corrêa (2010:18), e Sauma (2013), o tema é também saliente entre os quilombolas da região dos rios Trombetas, Erepecurú e Curuá.

os “aborígenes” (WAGLEY, 1957:78), notadamente aqueles pertencentes às “sociedades tribais tupi-guarani¹⁹⁵” (DAMATTA, 1967:05). Ao longo das últimas décadas com a ampliação do *corpus* etnográfico, diversos trabalhos dão conta de que complexos culturais deste tipo se estendem para muito além dos falantes de línguas tupi-guarani, configurando-se assim enquanto um tema privilegiado entre as populações ameríndias das terras baixas da América do Sul, de um modo abrangente¹⁹⁶.

Em linhas gerais, o “ficar panema” consiste na infelicidade, má sorte ou incapacidade temporária que atinge os caçadores, os pescadores, seus artefatos (como as espingardas e as tarrafas) e até mesmo os cachorros que eventualmente os acompanham em suas incursões à mata. A geração deste estado é associada às mais diferentes causas. A predação excessiva e continuada em um mesmo local ou o descaso para com as pressas podem levar a que as mães dos bichos ajam em represália contra o caçador/pescador. De igual modo, o descuido por parte das mulheres no tratamento das espécies abatidas e na relação com os equipamentos de seus esposos pode estar na base destes infortúnios. A possibilidade de tornarem-se panema leva a que os homens se utilizem de banhos e defumações, tanto para si quanto para seus “arreios” (apetrechos) e cachorros. Em casos mais dramáticos, aqueles que ficam panema só ficam bons nas mãos de um pajé com habilidades de sacaca.

Em sua hipótese, Galvão definiu a panema enquanto um “mana negativo”, que não empresta força ou poder extraordinário mas, ao contrário, incapacita aquele que é objeto de sua ação (Galvão 1954:122). A hipótese do autor foi integralmente

¹⁹⁵ Para mais informações sobre entre populações tupi-guarani, veja, por exemplo, Gallois (1988) e Cabral de Oliveira (2012) sobre os Wajãpi; Garcia (2010: 353-5) sobre *pânēmũhũm* awá-gujá; ou Yvinec (2011: 775) sobre os *soamiõm* entre os Suruí

¹⁹⁶ Entre os falante de línguas Karib, o complexo abarca, por exemplo, *konotó* wayana (Van Velthem, 1990). O tema foi abordado por autores diversos entre os falantes de línguas pano: tal como a *chekeshék* (preguiça) matis (Erikson, 1996) ou *yopa* (e outras categorias) descritas entre os Marubo, Mayoruba, Yaminawa, Kashinawa (Cesarino, 2008: 169, Camargo, 2002). O mesmo é o caso em relação aos povos de língua Arawá, tal como o caso da noção paumari de *bajihiriki* (Bonilla, 2007:162). Complexos análogos podem ser encontrados entre os Karitiana, Arikén (Vander Velden 2010:188), os Katukina, Pano (Costa, 2007: 240), os Gorotire do Brasil Central, falantes da língua Jê (Posey & Elisabetsky, 1991: 27, 34 *ap.* Vander Velden : 188), os Shipibo-Conibo (Roe *ap.* Slater : 78); os Guayaki do Chaco (Clastres, 1982: 84); Jivaro (Taylor, 2000: 312-3), os Yagua (Chaumeil, [1982] 1998:253-6).

remodelada por Roberto DaMatta (1973) que propôs interpretar a “panema” tendo em vista os parâmetros do método estrutural lévi-straussiano e, por consequência, o interesse em observar o fenômeno enquanto uma manifestação privilegiada de operação do “pensamento selvagem” [1962], tal como agenciado por estas populações. Conforme seu argumento, o complexo opera como um sistema de sorte e azar, no qual o diagnóstico toma por referência a própria experiência pregressa de sucessos de um caçador ou pescador, ou os bons resultados de seus companheiros durante uma mesma incursão ou contexto.

O diagnóstico do estado de panema envolve uma pormenorizada reconstituição dos eventos e relações que conectam a pessoa ao mundo à sua volta em busca de causas e explicações. A lógica deste sistema “permite não somente a transformação da probabilidade em certeza, mas ainda fornecer as regras que permitem descobrir a causa da falha a partir da consequência – logo *a posteriori* – por meio de um processo de exclusão” (DaMatta, 1973: 08). Tudo se passa tendo por referência um “desejo imperioso de determinação” em que, se os devidos elementos não se encontram devidamente posicionados no sistema, então é possível estar panema. Neste sentido, a panemice não é um efeito negativo provocado por forças sobrenaturais e impessoais, tal como o “mana negativo” proposto Galvão. Afinal, se fosse o caso de uma força impessoal e amorfa que investe pessoas e artefatos, então a lógica do complexo perderia seu poder explicativo e organizador para os próprios nativos. O que é relevante na lógica que se desvela na panemice é justamente o fato de as causas poderem ser bem determinadas e conhecidas.

Embora afete diretamente o caçador/pescador (seus arreios e seu cachorro) a panemice é determinada pelos desequilíbrios nas relações interpessoais que envolvem o homem, sua esposa e os demais corresidentes de uma determinada “comunidade de substância”. É percebida no eixo das patologias que levam à ausência de reações aos estímulos sociais, que tendem a associar à categoria de “amortecimento”. Para DaMatta a panemice remete a dois tipos de explicações que tomam por referência dois eixos lógicos que a perpassam. No eixo horizontal, remete ao que chamou de

“relações entre a comunidade e a natureza”, e consiste na consequência da transgressão ou incompreensão dos animais e seus donos, ficando assim expostos à sua vingança. No eixo vertical, envolve as relações de “poder e prestígio”, que remetem ao espaço político inter e intracomunitário. Entre estes dois eixos, a lógica envolve relações entre sujeitos (ou posições de) que o autor define como “ativos”, “passivos” e “catalizadores”.

Para melhor evidenciar o argumento, passemos ao exemplo genérico da panemice gerada em decorrência do tratamento culinário da imbiara (animal caçado) por parte da mulher do caçador. O sangue menstrual e a gravidez constituem os períodos privilegiados nos quais uma mulher pode incapacitar seu esposo. Logo, quando “nestes tempos”, devem evitar tocar e comer a imbiara do marido, senão esta passará a operar como um vetor de transmissão de panemice para o caçador/pescador. Neste sentido, a panemice não é o resultado de uma definição substantiva da imbiara enquanto “catalizador”, mas sim a consequência de conjunções excessivas entre o homem, a presa e a mulher.

Para o caçador arapium, assim como alhures, a relação com o bicho de caça se passa enquanto troca entre um sujeito predador e um animal predado, ambos tipicamente masculinos. O bicho de caça, neste sentido, é considerado como um adversário, que ocupa posição homologa àquela ocupada pelos cunhados e inimigos potenciais. De outra perspectiva, o envolvimento com a caça se passa enquanto uma relação de atração e sedução, que tem por modelo a relação entre esposos potenciais. Esta ambivalência constitui não apenas a subjetividade dos homens e mulheres, mas a própria lógica que organiza e movimenta o mundo social¹⁹⁷.

Um outro sistema de posições e relações geradoras de panemice envolve o caçador/marido, o cachorro, o bicho de caça, a imbiara e a cozinheira/esposa. Caso saia para “caçar de cachorro”, não há problemas se o animal se alimentar, ainda na mata, de partes do bicho como um agrado pela ajuda na empreitada. Contudo, se estiver no espaço doméstico e comer o animal após a mulher entrar em contato com a

¹⁹⁷ Para mais informações sobre a homologia leia Sautchuk (2004), Clastres (1982), Taylor (2000) e Garcia (2008).

imbiara, então estará configurada a possibilidade concreta da geração de panemice. Uma vez que a imbiara se converte em comida processada no fogo, é como se a presa passasse ao domínio dos humanos, configurando, assim, a uma conjunção excessiva produtora de irrupções indesejadas¹⁹⁸.

A geração da panema pode também ser o resultado de conjunções excessivas que ocorrem em torno dos restos da imbiara já comida. Idealmente, deve-se evitar atirar os ossos e os espinhos da imbiara por qualquer canto – seja nos arredores da casa, seja ao longo dos caminhos – pois mesmo um toque acidental de algum outro pode ser o suficiente para desencadear o processo. Contudo, muito mais perigoso do que um toque acidental, é a possibilidade de que estes restos caiam nas mãos de alguém interessado em fazer com que aquela pessoa que jogou o resto se torne panema. Para obter sucesso em uma agressão deste tipo não é necessário muito esforço. Basta, por exemplo, que o agressor atire estes restos em uma fossa sanitária, ou que deliberadamente defeque e urine sobre eles. Neste caso, observa-se uma conjunção excessiva entre dois tipos de restos: os restos da imbiara convertida em alimento e os excrementos e a urina do potencial agressor. Embora seja uma agressão, não significa que se trate propriamente um ato de feitiçaria, embora ambas as modalidades estejam comumente associadas.

A inclusão de um terceiro no sistema de relações, permite-nos evidenciar que a panemice é um risco que envolve toda a rede de consanguíneos, aliados matrimoniais e aparentados que mantêm trocas regulares e cotidianas de toda sorte. Neste sentido, o complexo permite-nos observar, a cada momento, a qualidade das trocas que envolvem um grupo de corresidentes e seus aliados supralocais. Desta feita, o complexo favorece a observação de aspectos fundamentais acerca de seus modos de fabricar o parentesco e as formas de organização social.

No modelo proposto por Charles Wagley (1957), Eduardo Galvão (1954) e Deborah Lima (1992), a família conjugal é descrita como a mais importante unidade

¹⁹⁸ Para saber mais sobre o tema leia o trabalho de Vander Velden (2008: 188-90) sobre os Karitiana, que apresenta elementos que extrapolam este caso etnográfico: as diversas “doenças de cachorro” diagnosticadas como “dificuldade de caçar” descritas entre os Kayapó Gorotire (Posey & Elisabetsky, 1991: 27, 34 ap. Vander Velden, 2008: 188).

sociológica entre as populações caboclas do vale do rio Amazonas e adjacências¹⁹⁹. Contudo, a própria lógica do complexo impede que um homem seja capaz de suprir cotidianamente e sem interrupções seus filhos e sua esposa, levando a que dependa periodicamente de seus parentes e aparentados próximos com os quais “se avizinha” para garantir a boa e contínua afluência alimentar de sua família e sua casa (DaMatta, 1973: 16-7). Neste sentido, a interdependência e a necessidade de periodicamente contar com os vizinhos, evidencia que a casa e a família conjugal convivem com um sistema de relações de parentesco que envolve lineares e colaterais em uma série de gradações que vão do mais próximo ao mais distante.

Entre corresidentes que se avizinham, deve haver um esforço permanente, por parte de cada um, em manter ativa sua posição de fornecedor ao outro, para então garantir sua posição de receptor de “putáuas” (termo da “linguagem antiga”, que se utilizam corriqueiramente para se referir aos pedaços da imbiara compartilhados com os vizinhos). Qualquer recusa ao compartilhamento (intencional ou não) pode levar ao esgarçamento das redes de troca e ajuda mútua que envolvem uma determinada “comunidade de substância”. Para além desta, encontram-se tanto os aliados potenciais como os estrangeiros distantes, que poderão ser mantidos à distância, no domínio englobado pelo perigo ou, eventualmente, ser convertidos em pessoas integrais, incorporadas pelo casamento ou o aparentamento (i.e. o compadrio), às redes de trocadores de “putáuas”.

No eixo do “prestígio e poder”, proposto por DaMatta, a principal causa da panemice, portanto, é a ruptura dos princípios de distribuição de alimentos entre vizinhos. A incapacidade de caçar e pescar, causada pela panemice, frustra não só a expectativa de garantir o bom suprimento da casa, mas também o de toda sua rede de aliados próximos (corresidentes ou supralocais): “os próximos que não conseguem

¹⁹⁹ Seria, nos termos de DaMatta, algo como “o único grupo no qual existe uma autoridade social e jurídica mais ou menos rígida e aceita por todos” (1967:15). O argumento decorre de uma certa interpretação de seus sistemas de parentesco bilaterais, que englobam tanto os lineares como os colaterais. Uma vez que não baseado em princípios unilineares não existiria clivagens entre parentes maternos e paternos, logo não haveria como o sistema admitir unidades sociológicas abrangentes. Como DaMatta observa a inexistência de um regime unilinear não implica a inexistência de grupamentos mais abrangentes que a família conjugal, que se constroem tendo por referência as gradações entre parentes próximos e distantes. O tema é abordado no Capítulo 5.

alimentos se transformam em distanciados, na medida em que um alimento que deveria lhe ser ofertado lhe é recusado” (DaMatta, 1967:15, trad. minha). A panemice é, neste eixo, uma modalidade de agressão virtual que desregula o equilíbrio das trocas entre parceiros e aliados e suscita mútuas desconfianças em toda a comunidade, que podem implicar, ao fim e ao cabo, em disputas abertas que coloquem em risco a própria autonomia da casa, dos vizinhos, da comunidade e da rede de aliados supralocais.

Em sua etnografia sobre uma comunidade de pescadores da região da foz do rio Amazonas, Carlos Sautchuk (2006:60) apresenta alguns elementos acerca da diferença entre os peixes pescados para o consumo e aqueles que servem ao mercado, que me parecem pertinentes ao caso das populações do rio Arapiuns. Nos espaços comunitários, embora o fornecimento de “putáuas” seja um imperativo, o pescador direciona à sua maneira o circuito das trocas. Por sua vez, as relações comerciais exteriores, nas quais o pescador entrega os peixes a um comprador indeterminado, acabam por não implicar o mesmo risco latente de contaminação entre receptores, doadores e catalizadores.. Contudo, se por um lado a transferência do peixe às mãos indeterminadas do comprador amenizam o risco de contaminação, por outro o reatualiza e o potencializa nas dinâmicas mediadas pelo dinheiro Assim como se deve fazer circular os alimentos entre aqueles que pertencem à sua rede de corresidentes e aliados supralocais, deve-se também fazer o mesmo com o dinheiro, convertível em alimentos, remédios de farmácia (“tártaro”) e outros itens fundamentais à boa circulação das trocas internas. Com efeito, entre comunidades/aldeias que se orgulham de manter um circuito harmônico de trocas de “putáuas”, a tendência é evitar que as trocas alimentares recaiam na mediação pelo dinheiro. Contudo, em diversos contextos nestas mesmas localidades, pude observar diversas ocasiões em que as imbiaras eram comercializadas internamente mesmo entre irmãos de sangue. Nestes casos, não parece haver uma regra, mas uma ponderação com relação às condições e possibilidades representadas por cada um dos sujeitos que se insere no circuito interno de trocas. Imagine o caso de um pescador artesanal que pesca

profissionalmente para o consumo e que volta para casa com um cesto ou um isopor cheio de peixes, em parte voltado à circulação como dádiva, em parte reservado à venda para obtenção de dinheiro. Todos por ali, tendem a compreender o critério, pois é o modo que aquele homem tem de “fazer entrar dinheiro em sua casa”. Nada impede, contudo, que alguém que tenha algum dinheiro, por exemplo um tio aposentado ou um irmão professor, adquira eventualmente, para si e por consequência à comunidade, o lote de peixes reservados à venda, ou mesmo um ou outro peixe para garantir o “cozido da noite” que falte a um ou outro. Neste caso, o dinheiro passa a operar como uma maneira de complementar, e não de romper, as redes de troca entre aqueles que pertencem a uma determinada “comunidade de substância”. Logo, as trocas locais mediadas pelo dinheiro parecem se reinserir nos sistemas de relações passíveis de gerar panemice.

Um outro ponto de destaque é que embora haja um imperativo para a troca, isso não impede que as pessoas tentem passar às escondidas, sem que seus vizinhos saibam a quantidade exata de peixes pescados, para poderem evitar colocar “na roda” uma grande quantidade de “putáuas”. Nada impede também que as pessoas tentem manter sob sigilo os lugares privilegiados em que conseguem obter seus proventos. Via de regra, um lugar em que uma pessoa consegue pescar muitos peixes (ou caçar muitas espécies variadas) é chamado de “encante do X ou do Y” ou, de modo análogo, como o “garimpo do X ou do Y”. Neste caso, não há nenhuma obrigação para que o pescador/caçador revele aos seus vizinhos e aliados próximos o local exato em que encontra a sua fartura, à custa de “perder o encante” onde construiu uma relação de parceria com os donos daquela paragem, que lhe auxiliam na captura. Mesmo que algum outro conheça o ponto e vá por ali tentar a sorte, reiteram que não necessariamente (ou raramente) irá conseguir obter bons resultados, tal como o pescador/caçador que se encontra na posição de “dono do encante”. Com efeito, as tentativas de “furar o encante do outro” podem constituir um fator de rompimento de relações de troca e, por consequência, converter-se em uma causa geradora de panemice na mesma medida que as demais possíveis e já mencionadas.

Interessante aqui chamar a atenção para o uso da palavra “encante” para denotar uma paisagem terrestre ou aquática quando, geralmente, o termo se refere ao “encante” situado no fundo, controlado pelas mães que em terra adquirem formaturas corporais como a de cobra grande (mãe das águas) ou de curupira (mãe das matas e campos). Mais interessante ainda é sua associação com o termo “garimpo”, que remete às áreas de extração de metais preciosos como as existentes no alto Tapajós, dominadas pelos “brancos”, por onde muitos dos moradores do rio Arapiuns já circularam. A correlação entre os dois termos parece se dar uma vez que ambos dizem respeito a modos de extrair com fartura riquezas do solo ou da água, sob os auspícios e o apoio de um determinado controlador da paragem, sem o qual o trabalho seria impossível ser realizado a bom termo.

No início deste item foi dito que, em circunstâncias limite, um caçador/pescador panema só fica bom nas mãos de um pajé. Contudo, chegar a este ponto não é a pretensão de ninguém. Para evitar o desfecho dramático, tendem a fazer uso deliberado de banhos e defumações com “plantas fedorentas”, sobretudo em tempos de “força da lua”, como medida preventiva/curativa tanto a si quanto aos seus artefatos e cachorro, antes e depois de entrarem na mata ou no rio. Entre os povos do Arapiuns, embora possam se aproveitar das forças de outrem (como a própria esposa) para fazer e aplicar estes banhos, parece ser comum (salvo engano) que os caçadores/pescadores façam estes banhos e defumações profilático-curativas sozinhos, até que tenham de depender da ajuda de um terceiro (isto é, as mãos de um pajé)²⁰⁰.

Ao longo do campo, pude observar que os banhos e defumações aplicadas aos artefatos não se restringem aos objetos utilizados para sair à mata ou o rio em busca

²⁰⁰ As “plantas fedorentas” dos povos do Arapiuns parecem ser parte de um amplo grupo de transformações. Entre os Katukina, descritos por Cofacci, a aplicação do *kampô* (veneno de uma espécie de sapo) cumpre a mesma função. Entre os Wajuru (ou complexo do Marico) estas medidas preventivas são associadas à “chicha”, fermentado à base de milho (SOARES PINTO, s/d.). Nesses casos, o processo é potencializado se aplicado por outrem. No alto Juruá, Mauro Almeida (Almeida, 2007; 2002: 322-326) relatou um caso em que sua máquina fotográfica foi apontada como um artefato capaz de tirar a panema tanto dos seringueiros como de seus cachorros. No complexo do Arapiuns, salvo engano, embora se aproveitem da força de outrem, tendem a fazer estes banhos e defumações preventivas/curativas solitários, até que tenham de depender de um pajé.

de uma presa, mas também aos mais diversos itens de cultura material que possam eventualmente circular entre aliados corresidentes e supralocais. É o caso típico das “aparelhagens de som” que comumente emprestam ou alugam uns aos outros por ocasião de festividades, tais como os torneios de futebol e os bailes dançantes. Via de regra, aquele que empresta, defuma seus equipamentos antes de transferi-lo temporariamente ao parceiro, de modo que, quando retornado, o objeto não venha carregado de possíveis elementos geradores de panemice ou de feitiçaria. Aqui desvela-se, portanto, a possibilidade de que os próprios artefatos de caça e pesca sejam eventualmente emprestados a outrem, caso tomadas as devidas precauções, embora este seja um ato totalmente indesejável, tanto a quem empresta quanto a quem recebe, ativado apenas em situações limite.

Um último ponto para o qual chamo a atenção é a possibilidade de que estes processos de conjunção excessiva entre agentes ativos, passivos e catalizadores ocorram no sentido reverso. Ou seja, ao invés de produzirem enfraquecimento e incapacidade, a mesma lógica pode ser revertida para potencializar as habilidades do caçador/pescador. É o caso, por exemplo, do caçador que engole o chumbo retirado de dentro da caça para ficar mais valente, ou daquele que come a areia quente da pisada de uma onça que acaba de passar, para a mesma finalidade. Neste sentido, nota-se que a lógica que permeia os resguardos da panema se estende ao polo oposto do contínuo lógico, marcado pela “cura” ou potencialização das afecções.

7.3.7. A reima e as evitações alimentares

O complexo da panemice, produzido em torno da figura do pescador/caçador provedor, pode ser observado em um contínuo também em relação ao complexo da “reima”, que remete à lógica das evitações profiláticas produzidas em torno das especificidades das afecções de cada espécie animal caçada ou pescada. A noção opera com base em uma lógica que opõe o saudável e o patogênico. Os alimentos reimosos não são submetidos a proibições, mas sim a resguardos por parte de pessoas que se encontram com o corpo aberto, seja por conta de estarem em períodos

liminares (grávidas, mulheres menstruadas, crianças) seja para não passarem deliberadamente à posição que estes ocupam, marcada pela suscetibilidade em serem convertidas em um outro perigoso (o doente ou o morto).

Entre os povos do Arapiuns, o complexo da reima parece estar diretamente conectado à veemente asco em relação a “bichos feios” como as cabas ou os lacraus, associados à geração de venenos, que levam a patologias. Com efeito, estes mesmos “bichos feios” são corriqueiramente descritos como os vetores patogênicos por excelência que um feiticeiro gera no corpo de sua vítima. Além destes bichos, a recusa alimentar envolve também as cobras de diversos tipos – surucucus, sucuris, sucurijús – que são pensadas mais como variedades agigantadas desta família do que como integrantes da classe/família dos anfíbios e répteis. Cumpre lembrar que a cobra, além de ser perigosa por ser venenosa, também o é por ser a capa, por excelência, utilizada pelos encantados e os pajés sacacas em seus movimentos entre a terra e o fundo. Importante destacar também que esta veemente recusa não envolve certas larvas como os bichos que se geram nos ocos de pau, nos miolos dos cocos ou frutas diversas. Um estatuto semelhante é ocupado pelos aruás, grandes caramujos amplamente disseminados ao longo das praias de verão, que embora não utilizados para a alimentação, servem, no limite, como um recurso estratégico para driblar a fome em tempos de extrema escassez que, na prática, foi ativado em raríssimas ocasiões apenas por um ou outro de meus interlocutores. Uma vez que não se alimentam destas espécies venenosas e nojentas, a “reima” é uma condição que envolve todas as espécies animais (de água, terra ou ar) que se alimenta deste tipo de bicho. Trata-se, neste sentido, de processos de transmissão por contágio indireto em que o bicho de caça ou o peixe que se alimenta delas opera como catalisador de conjunções excessivas e danosas para os humanos: o inseto contamina o bicho, que contamina o homem.

Em seu estudo seminal, Eduardo Galvão descreveu a panemice como um modo de “verter reima”. Pessoalmente, não anotei em meu campo esta associação direta entre os resguardos de caça/pesca e os resguardos dietéticos/alimentares.

Contudo, a associação parece ser lógica e fortuita ao estudo, sobretudo se considerada em vista do panorama delineado a partir da leitura estrutural proposta por DaMatta (1967). Quero salientar, com isso, que ambos os processos operam com base em uma mesma lógica de contágio e transmissão ativada em relações que revelam conjunções excessivas conduzidas pelo sangue, a carne e outras substâncias corpóreas, que envolve cadeias determináveis e reconhecíveis de “actantes” (para recuperar os termos de Latour, [1992] *et. al.*) que ocupam, de modo ambivalente, a tripla posição de ativos, passivos e catalizadores²⁰¹. Em anos recentes, o tema foi abordado por Couly (2008:155) e Wawziniak (2008:111) em trabalhos etnográficos desenvolvidos entre as “comunidades caboclas” situadas na margem direita do rio Tapajós (FLONA Tapajós). Interessante mencionar aqui, que para dar sentido ao complexo da reima entre os “caboclos do Tapajós e Arapiuns”, Wawziniak recorreu à definição sintética e comparativa proposta por Viveiros de Castro para as populações ameríndias: “a reima indica a influência nefasta de certas substâncias sobre as pessoas em estado transacional, especialmente as crianças” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002: 60 *ap.* WAWZINIAK, 2008: 111)²⁰² – chamando a atenção para a continuidade lógica entre a “reima” dos caboclos e dos indígenas.

Os defensores da radical descontinuidade entre estes “tipos sociais” (inventados pelas próprias ciências antropológicas), poderiam objetar, mais uma vez, que embora temas como a reima ou a panema operem com base em uma lógica amplamente observável entre as populações ameríndias (tal como já postulado pela “tradição de Itá”), as lógicas caboclas não poderiam ser reduzidas a esta única matriz cultural, pois que ao longo da história, o “caboclo” incorporou aos seus sistemas “mestiços” outras matrizes lógicas ou culturais análogas de se pensar e tratar os complexos reimosos das evitações alimentares e dietéticas, ou os complexos

²⁰¹ O caçador <=> o cachorro <=> o bicho de caça <=> a imbiara <=> a esposa <=> o alimento <=> os rejeitos <=> o inimigo (não necessariamente nesta ordem).

²⁰² Mais uma vez, o panorama sociológico descrito entre “populações caboclas” é colocado, pelos próprios representantes desta tradição, em continuidade com as lógicas amplamente observáveis entre as populações indígenas da região, associadas por Wagley às categoria de “índios tribais” (que remetem às zonas de cabeceiras dos diversos rios que confluem na direção do rio Amazonas) ou de “índios modernos” (que remetem às regiões andinas).

panêmicos de caça e pesca. Contudo, a estrutura lógica elementar destes complexos, tal como vividos por populações como as do Arapiuns, não revela a resiliência cultural de populações ameríndias “puras”, mas a continuação de um modo específico de pensar e tratar problemas fundamentais do espírito humano, aberto e interessado pela incorporação de entendimentos pensados e trazidos por gentes outras, chegadas de fora, de dentro, do fundo ou de cima. É simplesmente dizer que as soluções propostas pelos “tipos caboclos” operam em um evidente contínuo transformacional com as soluções observáveis nas mais diversas paisagens indígenas “tribais ou modernas” que os envolvem. O que o ponto releva é a evidente constatação acerca da capacidade civilizatória das socio-lógicas ameríndias, que se alimentam das mais diversas contribuições, para a manutenção de seus próprios esquematismos, que provavelmente chamariam pela categoria nativa de “arrumação” Com isso, evitar-se-ia que as teorias antropológicas, que outrora acoplaram o indígena ao “tribal”, operem, nos contextos contemporâneos atravessados pelos processos de “indigenização da modernidade” (SAHLINS, 1997), como meros catalizadores da redução da cultura, à razão prática, induzida por efeito colateral, imprevisto e indesejado, das lógicas e idiomas produzido pelo Estado e a antropologia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta tese apresentou uma etnografia analítica sobre lógicas, organizações e movimentos dos espaços do político entre as populações indígenas e tradicionais que habitam o baixo rio Arapiuns e suas adjacências. O estudo partiu dos debates contemporâneos sobre as políticas de reconhecimento de direitos coletivos e difusos a estas populações, tendo por referência a Constituição de 1988 e tratados internacionais dos quais o Brasil é signatário. Tal como em outros contextos, observa-se na região do Baixo Tapajós e Arapiuns diversos casos de sobreposição entre modalidades análogas, acompanhados de conflitos políticos complexos, tanto ao entendimento como ao encaminhamento prático.

Na esteira de Bruce ALBERT (1985), e uma longa tradição que o antecede, entendo o político em sua inclusividade máxima; isto é, em sua capacidade de dar corpo prático e funcional às unidades sociológicas que efetuam as trocas totais (que envolvem pessoas, palavras e coisas), que delineiam os feixes de relações e os horizontes do mundo social. Ao longo dos capítulos procurei apresentar elementos etnográficos e discussões comparativas que atravessam diversos temas (organização social, economia, cosmologia...) visando restituir o domínio do político às armações simbólicas a partir das quais os nativos “pensam sua ação” e “mobilizam seu pensamento” (ALBERT, 1985: 235). Para esboçar este projeto etnográfico (holístico e não totalizador) procurei estabelecer “conexões parciais” (STRATHERN, 2004) diversas, visando contribuir a um entendimento antropológico mais aprofundado sobre o caso. No delinear da estratégia analítica do trabalho, optei pela extensão, procurando abrir diversos temas da vida social, sem contudo produzir propriamente um fechamento que amarra e alinha o conjunto dos temas aqui esboçados. Em grande medida, considero que o arranjo holístico aqui proposto cumpriu razoavelmente a tarefa de trazer ao debate descrições etnográficas as mais diversas sobre populações

pouco visitadas pela antropologia, que poderão, também (e eventualmente) subsidiar as discussões sobre os desafios para o acesso a direitos e garantias constitucionais que interessam diretamente aos meus interlocutores em campo.

Como LÉVI-STRAUSS (1986), entendo a antropologia como a ciência do observado e não a do observador. Neste sentido, procurei aqui me situar em meio a controvérsias que envolvem a objetivação de si como “grupos sociais” tendo por referência os idiomas jurídicos do Estado, que, por sua vez, se reportam às disciplinas científicas, entre elas a própria antropologia (ie. BENOIST, 1977; CARNEIRO DA CUNHA, 2004). Procurei chamar a atenção para as dinâmicas e efeitos *looping* que envolvem as classificações, os entes classificados e os classificadores (HACKING, 1995, 2006). Em meio a controvérsias em torno das armações classificatórias compartilhadas pelo observador e o observado, procurei me manter atento às “equivocações controladas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004) e “malentendidos produtivos” (SAHLINS, [1987] 1994) que envolvem nativos, antropólogos e agentes do Estado, em torno dos conceitos jurídico-normativos que denotam o pertencimento a coletivos humanos. Procurei destacar que, no limite, as divergências e controvérsias que tangem as estratégias nativas mobilizadas para o acesso a direitos não dizem respeito a falhas de entendimento ou distorções utilitárias, mas sim a diferenças nos próprios mundos que estão sendo vistos por uns e outros ao acionarem as mesmas categorias. O objetivo não foi deslocar a centralidade das questões utilitárias e das disputas práticas por recursos materiais para o movimento dos espaços políticos. Antes de tudo, a intenção foi tentar evidenciar, nos termos de Sahlins, o tipo de “cultura” que orienta a “razão prática” mobilizada por populações como os indígenas Arapium, Jaraqui e Tapajó. Não fazê-lo seria como que reiterar o primado da razão universal do *homo economicus*, virando de costas à longa tradição antropológica iniciada por Marcel Mauss.

As disputas nativas contemporâneas em torno de nomes e identidades culturais formais como que abriram o caminho para novos modos de abordar o estatuto sociológico do que se convencionou chamar pelo par “campesinato tradicional” e

“indígena tribal”. Neste eixo, procurei desdobrar abordagens etnográficas (ie. GOW, 1991 *et. al.*; CHAUMEIL, 2000) que se propõem a reposicionar a questão indígena em meio aos debates sobre temas como sincretismo e mestiçagem na Amazônia. Na diacronia e na sincronia, ao invés de enfatizar as descontinuidades promovidas pela tragédia do (mal)encontro, procurei chamar a atenção para as evidentes continuidades históricas e culturais que recuam a tempos pré-colombianos. As maneiras como “camponeses tradicionais” como os Arapium incorporam pessoas, artefatos e saberes, revelam menos a confrontação radical entre diferentes mundos ou a formação de um arranjo totalmente novo, e mais a capacidade que os sistemas mundo ameríndios tem de civilizar e incorporar o outro aos seus próprios modelos de relação, introduzindo novidades e acumulando diversidades.

Argumento que situação de aculturação e mistura é integrada ao movimento interno das transformações de seus próprios regimes de socialidade. Ao afirma-lo não pretendo reduzir a complexidade das “áreas culturais caboclas” da Amazônia, formadas pela mistura entre diversos tipos de gente (indígenas, brancos, negros...), a apenas um de seus componentes, como se estivesse negando a proliferação de híbridos, em nome de uma pretensa cultura pura, autêntica ou original. As lições que me foram transmitidas por meus interlocutores ao longo do rio Arapiuns e adjacências passam longe disso. Talvez uma das maiores injustiças cometidas contra as populações indígenas amazônicas ao longo da história (para além do genocídio, esbulho e escravização) tenha sido a tendência, alimentada por nossas ciências, de justamente reduzi-los a isolados de “cultura original” encerrados sobre si mesmos. É como se eles fossem tipos particulares que se desintegram como tipos sempre que confrontados com as complexificações promovidas pela deriva da história. É como se fossem incapazes de serem cosmopolitas (ou universais) a partir de uma perspectiva situada. O que os elementos etnográficos aqui apresentados evidenciam é que povos indígenas como os Arapium dispõem não propriamente de uma cultura pura, mas de algo como uma civilização aberta, que lhes permitiu incorporar a colônia aos seus próprios sistemas mundo. Foram precisamente estas habilidades civilizatórias que

lhes permitiram dar continuidade à sua história, moldando as bases elementares do nivelamento cultural que se observa ao longo das vastas “áreas caboclas” da Amazônia. Negá-lo seria como que reiterar em antropologia o ponto de vista do colonizador, convicto tanto de seu universalismo como do particularismo do outro. Talvez os folcloristas e cronistas do século XIX fossem, a seu modo e em seu contexto, mais sensíveis a este ponto, pois que, ao constantemente afirmarem que os projetos de “civilização” haviam falido na Amazônia, estavam justamente dizendo que, antes de tudo, eram os índios que estavam civilizando os diversos “colonos e escravos” que iam entrando pelos rios, e não o contrário.

Considero que esta perspectiva, que desloca a discussão da chave da cultura para a da civilização, pode, potencialmente, arejar os debates antropológicos contemporâneos que se desdobram sobre a região, atravessados, em grande medida, pela contraposição entre variantes estanques do relativismo e do universalismo cultural²⁰³. De um lado, certas teorias da mestiçagem (que reivindicam para si o universalismo abstrato) tendem a afirmar como absolutos os valores universais dos direitos do Homem, recaindo paradoxalmente no mesmo tipo de etnocentrismo (ou particularismo) que acreditava superar. De outro, certas teorias da etnicidade (que reivindicam a especificidade cultural) tendem a recair no campo do etnocentrismo estrito, que supõe que um “grupo social” se encerra sobre os limites da “fronteira étnica”, relegando a um segundo plano complexidades que não cabem no modelo.

Ao encerrar os debates sobre o acesso a direitos a um ou outro destes viéses é evidente que a questão política tenda a se reduzir a impasses sobre a exclusividade, permeados pelo utilitarismo, que indiretamente recaem no cometimento de injustiças de parte a parte. Para a universalização salvadora, a afirmação etnicitária seria como que um fenômeno sociológico redutível às estratégias políticas arbitrárias mobilizadas com vistas à obtenção vantagens comparativas especiais. Neste eixo, melhor seria que o processo histórico não tivesse tomado o rumo da afirmação das diferenças culturais,

²⁰³ Estas noções, tal como aqui acionadas, remetem ao clássico *Raça e História* de Lévi-Strauss ([1952] 1993). Para releituras e atualizações, na mesma chave, leia, por exemplo, Benoist (1977), Viveiros de Castro (1999) ou Latour ([1991] 1994).

pois que no fundo expressa falsidade e oportunismo. Para a etnificação, é como se as respostas às questões político-administrativas, moduladas implicitamente pelo etnocentrismo estrito, devessem se transformar no centro das formas nativas de organizações social, delimitando “fronteiras étnicas” estanques, tendo por referência a adesão eletiva a certas associações políticas e modos de produzir consciência autêntica sobre a “identidade indígena”, à letra dos textos lei.

Ao plano dos idiomas nativos, procurei chamar a atenção, do título ao texto, para a utilização corrente de expressões de fundo tupi (LGA) como a partícula – *rana* e o termo *cruera* para compor os sentidos e movimentos das relações interpessoais e intercomunitárias. Evocando os termos de Manuela Carneiro da Cunha (2004) argumentei que, embora residual, o uso destas expressões delineia princípios irredutíveis de seus modos de fabricar relações de proximidade e distância sociológica, que tem implicações importantes em seus modos de pensar a construção de identidades e diferenças. Entre eles, é a afirmação permanente da diferença, em meio a constantes processos de aproximação e distanciamento, que tende a englobar quaisquer tendências à fixidez e homogeneização (e não o contrário). São lógicas deste tipo que dão sentido e expressão aos movimentos constantes do político. Revisar em profundidade a noção de identidade a partir das concepções nativas que tangem o par “verdadeiros e – *ranas*” é uma tarefa a ser ainda realizada.

No delinear da tese, procurei chamar a atenção para aquilo que Guattari, em seus diálogos com os movimentos negros da Bahia, definiu como “agenciamentos de processos de expressão” (1985 [1977]:70) que escapam às lógicas identitárias ou tipológicas que tendem à reiteração de um rótulo ou de uma circunscrição. Procurei evidenciar os diversos meios não logocêntricos que os sistemas mundo nativos dispõem para reavivar leituras criativas sobre os efeitos *looping*, sempre dinâmicos, que envolvem classificações, classificados e classificadores. Considero ser esta uma tarefa fundamental de uma antropologia simétrica que se propõe, não o olhar de cima, mas a experiência do diálogo diplomático que possa contribuir para o movimento dos *loopings* classificatórios rumo a percursos criativos que possam subsidiar o

encaminhamento de controvérsias que envolvem em uma mesma rede de relações os antropólogos, os nativos e os agentes do Estado. No relato introdutório, destaquei que minha experiência etnográfica se fez emaranhada a estudos de tipo pericial. Procurei descrever as transformações políticas ocorridas entre os povos que habitam a zona de sobreposição entre a TI Cobra Grande e o PAE Lago Grande no intervalo de minhas pesquisas de campo (2008-2012). Neste âmbito, destaquei o interesse, a capacidade e a criatividade dos “indígenas e tradicionais” que ali habitam, para superar os limites dos discursos exclusivistas (fundados em matrizes universalistas abstratas ou etnocêntricas estritas) com vistas a fazer avançar seus processos de acesso a direitos. Mesmo que tratativas se convertam em novas e previsíveis rodadas de conflitos, a disposição para a reavaliação e recriação de entendimentos estanques evidencia que estamos diante de populações que dispõem de amplos meios não logocêntricos, capazes de produzir efeitos, talvez inesperados (por alguns), sobre as classificações e os classificadores, dando novos rumos aos seus processos de territorialização.

De sua parte, o Estado e o Direito podem contribuir à construção de saídas criativas ao impasse das sobreposições, ao fazer avançar medidas de compatibilização e integração entre diferentes instrumentos análogos voltados à garantia de direitos coletivos e difusos aos povos indígenas e tradicionais que habitam o território nacional. Um passo importante seria “nivelar por cima” as garantias constitucionais reservadas aos povos indígenas e populações tradicionais, recriando a atuação dos órgãos estatais, para que regiões como o rio Arapiuns possam figurar, em plenitude, como um amplo mosaico integrado de áreas protegidas, justapostas e sobrepostas entre si, tal como o são os percursos históricos e as redes de relações supra locais que envolvem os diversos segmentos residenciais que povoam os espaços intercomunitários do “beiradão”. O aprimoramento e aprofundamento dos instrumentos e canais de acesso a direitos se afiguram como um passo necessário para que estas populações continuem a deliberar com autonomia sobre os rumos de sua própria história, incorporando novidades e acumulando diversidades.

FONTES

- ALBERT, Bruce. 1985. *Temps du Sang, Temps de Cendres: representation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)*. Paris: Université Paris X.
- ALMEIDA, M. B. & CARNEIRO DA CUNHA, M. C. 2000, *Indigenous Peoples, Traditional People, and Conservation in the Amazon*, "Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences", vol. 129, n. 2, : 315-336.
- _____. 2002. "Introdução". In: *Enciclopédia da Floresta*. São Paulo: Cia. das Letras.
- ALMEIDA, Mauro. 2002. "The Politics of Amazonian Conservation: The Struggles of Rubber Tappers". In: *The Journal of Latin American Anthropology*, (1), pp. 170-219.
- ALMEIDA, Mauro & Dias, Carla de Jesus. 2004. "A Floresta como Mercado: caça em conflitos na Reserva Extrativista do Alto Juruá – Acre".
- ALMEIDA, Rita Heloísa. 2001. *Relatório de Levantamento Preliminar sobre as Comunidades Ribeirinhas do Baixo Tapajós*. Brasília: FUNAI.
- ALVAREZ, Gabriel O. 2006. "Pós-Dravidiano: Parentesco e Ritual". In: *Série Antropologia*: 403. Brasília: UnB.
- AMOROSO, Marta. 2013. "O nascimento da aldeia mura: sentidos e modos de habitar a beira". In: AMOROSO, Marta & MENDES DOS SANTOS, Gilton (Orgs.). 2013. *Paisagens Ameríndias. Lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia*. São Paulo: Ed. Terceiro Nome. Pp.93-114.
- ANDERSON, Anthony B., POSEY, Darrell A. 1985. "Manejo de cerrado pelos índios Kayapó". In: *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi (Botânica)*. Vol. 2 (1), 77-98, XII. Belém. Pp: 77-98.
- ANDRELLO, Geraldo Luciano. 2006. *Cidade do Índio. Transformações e cotidiano em Iauaretê*. Editora da UNESP/ ISA/ NuTI, São Paulo.
- APARECIDA DE MELLO, Neli. 2006. *Políticas Territoriais na Amazônia*. São Paulo: Annablume.
- ARAÚJO E AMAZONAS, Lourenço da Silva. 1984 [1852]. *Dicionário Topográfico, Histórico, Descritivo da Comarca do Alto Amazonas*. GRAFIMA, Manaus. [Fac-Símile].
- ARAUJO ROBERTO. 2009. "De la 'communauté' aux 'populations traditionnelles': aspects de la modernité amazonienne". In : *Nuevo Mundo Mundos Nuevos: colóquios*. Paris: EHESS. Pp. 1-17.
- BAENA, Antônio Ladislau Monteiro. 1839. *Ensaio Corográfico sobre a Província do Pará*. Santos & Cia, Pará.
- BAGOT, Théodore de. 1841. "Notice sur une voyage dans l'intérieur de la Guyane". In : *Bulletin de la Société de Géographie de Paris*, t. 15. Pp : 160-165
- BALÉE, William. 1993. "Biodiversidade e os índios amazônicos". In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo: NHII-USP.

- BARBOSA RODRIGUES, J. 1875. *Exploração e estudo do Valle do Tapajós*. Rio de Janeiro: Typografia Nacional.
- BARBOSA, Gabriel Coutinho. 2007. *Os Aparai e Wayana e suas redes de intercâmbios*. São Paulo: FFLCH-USP. [TD].
- BARBOSA, Gustavo. 2004. “A socialidade contra o Estado: a antropologia de Pierre Clastres”. In: *Revista de Antropologia*, 47 (2), USP, São Paulo.
- BARTH, Frederik. [1969] 2007. “Grupos Étnicos e suas Fronteiras”. In: POUTIGNAT, P. & STREIFF-FENART, J. 1997. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: Ed. UNESP. PP: 185-227.
- BATES, Henry Walter. 1979. *Um Naturalista no Rio Amazonas*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: EDUSP.
- BENOIST, Jean-Marie. 1977. « Facetes de L’Identité ». In: LEVI-STRAUSS, Claude (Dir.), *L’identité: Séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss professeur au Collège de France 1974-1975*, Grasset y Fasquelle, Paris, pp. 13-24.
- BESSA FREIRE, José Ribamar. 2003. *Da Língua Geral ao Português: para uma História dos Usos Sociais das Línguas na Amazônia*. Tese de doutorado defendida no Instituto de Letras – UERJ, Rio de Janeiro.
- _____. 2004, *Rio babel: a história das línguas na Amazônia*, Atlântica, Rio de Janeiro.
- BETENDORFF, João Felipe. 1909. “Chronica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no estado do Maranhão”. *Revista do IHGB*, t. LXXII, parte I. Rio de Janeiro: IHGB.
- BOAVENTURA LEITE, Ilka (Org.). 2005. *Laudos Periciais em Debate*. Florianópolis: NUER/ABA.
- BOLAÑOS Cárdenas, Omaira. 2008. *Constructing Indigenuos Ethnicities and Claiming Land Rights in the Lower Tapajós and Arapiuns Region, Brazilian Amazon*. Flórida: Universidade da Flórida. Tese de Doutorado.
- _____. 2010. “Reconstructing Indigenous Ethnicities The Arapium and Jaraqui Peoples of the Lower Amazon, Brazil”. In: *Latin American Research Review*, Volume 45, Number 3. Pp. 63-86.
- BONILLA, Oiara. 2007. *Des Proies si Desirables: soumission et predation pour les Paumari d’Amazonie brésilienne*. Paris: EHESS.
- BOYER, Véronique. 1999. “O Pajé e o Caboclo: de homem a entidade”. In: *Mana*, 5 (1). Pp. 29-56.
- BRAUM, João Vasco Manoel. 1860 [1781]. “Viagem que se costuma fazer da cidade de Belém do Pará à Villa Bella de Mato Grosso”. In: *Revista Trimensal do Instituto Histórico Geographico e Ethnographico do Brasil.*, tomo XXIII, vol. 23 (primeiro trimestre). Rio de Janeiro: IHGB.
- _____. 1873 [1789]. “Descrição chorographica do Estado do Gram-Pará”. In: *Revista Trimensal do Instituto Histórico Geographico e Ethnographico do Brasil.*, tomo XXXVI, parte primeira. Rio de Janeiro: B. L. Garnier.
- BRONDIZIO, Eduardo S.; MORAN, Emilio F; MAUSEL, Paul; WU, You. 1994. “Land Use Change in the Amazon Estuary: Patterns of Caboclo Settlement and Landscape Management”. In: *Human Ecology*, Vol. 22, No. 3, (Sep., 1994). Pp. 249-278
- CAMARGO, Eliane. 2002. “Narrativas e o modo de apreendê-las: a experiência entre os

- Caxinauás”. In: Cadernos de Campo, nº 10, pp. 11-28.
- CAMAROTE, Elisa M. 2011. “Territorialização e Parentesco em uma comunidade baiana de fundo de pasto”. In: *Ruris: Revista do Centro de Estudos Rurais*. Campinas: IFCH. V. 5, n. 1. Pp: 121-154.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1996. *O Índio e o Mundo dos Brancos*. Campinas: Ed. Unicamp.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1986. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Ed. Brasiliense.
- _____. 1987. *Os Direitos do Índio*. São Paulo: Ed. Brasiliense.
- _____. 1992a. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras. [Org.].
- _____. 1992b. *Legislação Indigenista no Século XIX: uma contribuição (1808-1889)*. São Paulo: Edusp, CPI-SP. [Org.].
- _____. 1998. “Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução”. In: *Mana*, vol.4, n.1. Pp. 7-22.
- _____. 2009. *Cultura com aspas e outros ensaios*. CosacNaify, São Paulo.
- CASTELO BRANCO, José Moreira B. 1956. “Nos vales do Xingu e do Tapajós”. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Volume 231, abr-jun 1956. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional.
- CASTRO DOS SANTOS TAPUIA, Iza Maria. 2005. *Pueblos Indígenas del Bajo rio Tapajós, Rostros Contemporáneos de Brasil*. Quito: Facultad Latino Americana de Ciências Sociales. Dissertação de Mestrado.
- CERVONE, Emma. 2010. “Celebrating the Chagras: mestizaje, multiculturalism, and the Ecuadorian Nation”. *The Global South*, Volume 4, Number 1 (Spring). Pp. 94-118
- CESARINO, Pedro de Niemeyer. 2008. *Oniska: a poética da morte e do mundo entre os Marubo da Amazônia ocidental*. Rio de Janeiro: MN/UFRJ. [TD]
- CHAUMEIL, Jean-Pierre. 1998 [1983]. *Ver, Saber, Poder. El chamanismo de los Yagua de la Amazonía Peruana*. Lima: IFEA, CAAAP, CAEA-CONICET.
- _____. 2000. “Introduction: Chasse aux idoles et philosophie du contact”. In: Aigle, Denise, , Perrière, Bénédicte Brac de la & Chaumeil, Jean-Pierre (Publ.), *La politique des esprits*. Nanterre :. Societé d’ethnologie. Pp.151-164
- CHIBNIK Michael. 1991, *Quasi-Ethnic Groups in Amazônia*, “Ethnology”, vol. 30, n. 2, University of Pittsburgh, Pittsburgh, pp. 167-182
- CLASTRES, Pierre. 2003 [1974]. *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. 2004 [1977]. *Arqueologia da Violência: ensaios de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify.
- CLEARY, David. 1998. “‘Lost Altogether to the Civilized World’: Race and the Cabanagem in Northern Brazil, 1750 to 1850”. In: *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 40, No. 1 (jan. 1998), 109-135.
- _____. 2001. "Towards an Environmental History of the Amazon: From Prehistory to the Nineteenth Century". In: *Latin American Research Review*. Vol. 36, Nº 2. Pp: 64-96. Em linha: <http://www.jstor.org/stable/2692088>
- CLEMENT, Charles R.; MCCANN, Joseph M *et al.* 2009. “Diversidade Vegetal em Solos Antrópicos da Amazônia”. In: *As Terras Pretas de Índio da Amazônia*. Manaus:

Embrapa. Em linha:

https://www.academia.edu/9989354/Diversidade_vegetal_em_solos_antrópicos_da_Amazônia

COELHO DE SOUSA, Marcela. 2001. “Nós, os vivos: “construção da pessoa”, e “construção do parentesco” entre alguns grupos jê”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 16, nº 46. São Paulo.

_____. 2002. “O traço e o círculo: o conceito de parentesco entre os jê e seus antropólogos”. Rio de Janeiro: PPGAS/MN/UFRJ. [TD]

_____. 2004. “Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento timbira”. In: *Mana*, 10 (1), pp.25-60. Rio de Janeiro.

COLLIER, George A.; BRICKER, Victoria R. 1970. “Nicknames and Social Structure in Zinacantan”. In: *American Anthropologist*, New Series, Vol. 72, No. 2 (Apr., 1970). Pp. 289-302.

CORRÊA FÉLIX, Camila. 2010. “Eles são cristãos como nós”. Considerações acerca dos conceitos de pessoa e de comunidade suscitados pela existência dos encantados, relação com o sangue, doenças e sistema de cura de uma comunidade negra amazônica. In: *GT 26 - Novos modelos comparativos: antropologia simétrica e sociologia pós-social*.

COSTA, Luiz Antonio. 2007. *As Faces do Jaguar. Parentesco, História e Mitologia entre os Kanamari da Amazônia Ocidental*. Rio de Janeiro: MN/UFRJ.

COINTECOG

2013 (2/03). “Ata assinada da reunião. Aldeia/comunidade Arimum:

2013 (7/3). “Ata assinada de reunião”. Aldeia Karucy.

COUDREAU, Henri. 1977 [1987]. *Viagem ao Tapajós*. São Paulo: Edusp; Belo Horizonte: Itatiaia. [trad. Mario Guimarães Ferri]

COULY, Claire. 2013. « Perception des végétaux chez les Ribeirinhos d’Amazonie brésilienne », *Revue d’ethnoécologie* [En ligne], 3.

CRAVALHO, Mark.

1999. “Shameless Creatures: An Ethnozoology of the Amazon River Dolphin”. In: *Ethnology*, Vol. 38, No. 1 (Winter, 1999), pp. 47-58.

CREPEAU, Robert R. 2000. “La pratique du chamanisme chez les Kaingang du Brésil méridional. Une brève comparaison avec le chamanisme bororo”. In: Aigle, Denise, Perrière, Bénédicte Brac de la & Chaumeil, Jean-Pierre (Publ.), *La politique des esprits*. Nanterre : Société d’ethnologie. Pp. 309-322.

DA MATTA, Roberto. 1967. “La ‘panema’ en essai d’analyse structurale”. In: *L’Homme*, T. 7, No. 3 (Jul-Set 1967). Pp. 5-24

DAILLANT, Isabelle & HAMBERGER, Klaus. 2008. “Géométries dravidiennes. Une analyse comparative des structures matrimoniales de trois sociétés amazoniennes”. In: *Annales de Démographie Historique*, nº 2, p. 145-195.

DAILLANT, Isabelle. 2000. “L’alliance dravidienne au singulier”. In: *L’ Homme*, n. 154-155. Pp. 159-182.

_____. 2003. *Sans dessus dessous: organization sociale et spatiale des chimane d’Amazonie bolivienne*. Nanterre: Société d’ethnologie. 516 p.

DAL POZ NETO, João & SILVA, Marcio. 2008. “Informatizando o método genealógico: um guia de referência para a Máquina do Parentesco”. In: *Teoria e Cultura*. Revista da Pós-

- Graduação em Ciências Sociais da UFJF, Vol.3 Nº 1 e 2, pp. 63-78. Juiz de Fora.
- DANIEL, João. [1757] 1841. Parte Segunda do Thesouro Descoberto no rio Amazonas: notícia geral dos índios seus naturaes, e de algumas nações em particular: da sua fé, vida, costumes, e das cousas mais notáveis da sua rusticidade. In: *Revista Trimensal do Instituto Histórico Geographico e Ethnographico do Brasil*, tomo III. Rio de Janeiro.
- _____. [1757] 1841. Thesouro Descoberto no Rio Amazonas (Continuação da Parte 2). *Revista Trimensal de História e Geographia ou Jornal do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. No. 9 de abril de 1841.
- DAVENPORT, William. 1959. "Nonunilinear Descent and Descent Groups". In: *American Anthropologist*, New Series, Vol. 61, No. 4 (Aug.). Pp. 557-572
- D'ANVILLE, Jean-Baptiste Bourguignon. 1748. *Carte de l'Amérique Méridionale*. <http://www.davidrumsey.com/maps77.html> (15/12/2014)
- DEHOUVE, Danièle. 2000. "La mort symbolique dans l'initiation chamanique et la conversion chrétienne". In: Aigle, Denise, Chaumeil, Perrière, Bénédicte Brac de la & Jean-Pierre (Publ.), *La politique des esprits*, pp.165-186. Societé d'ethnologie, Nanterre.
- DESCOLA, Phillipe. 1986. *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. (Publié avec l'aide de la Fondation Singer-Polignac.). Paris : Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme.
- _____. 1996. "Constructing natures: symbolic ecology and social practices". In: P. Descola & G. Pálsson (Orgs.). *Nature and society: anthropological perspectives*. London: Routledge. Pp: 82-102.
- DETURCHE, Jérémy. 2009. *Les Katukina du Rio Biá (Etat d'Amazonas – Brésil). Histoire, organization sociale et cosmologie*. Paris: Université de Paris Ouest, Nanterre.
- DIVERSOS. BELÉM: APEP.
- _____. 1829-1839. *Correspondências de Diversos com o Governo* (Código 888).
- _____. 1827-1835. *Correspondências de Diversos com o Governo* (Código 852.).
- _____. 1827-1837. *Correspondências de Diversos com o Governo* (Código 853).
- _____. 1827-1838. *Correspondências de Diversos com o Governo* (Código 854).
- _____. 1829-1838. *Correspondências de Diversos com o Governo*. (Código 888).
- _____. 1830-1835. *Correspondências de Diversos com o Governo*. (Código 903).
- _____. 1836 a 1839. *Correspondência do Governo com a Corte*. (Código 1039).
- _____. 1836-1840. *Correspondências de Diversos com o chefe da Expedição do Amazonas* (Código 1048).
- _____. 1836-1841. *Correspondência de Diversos com o Chefe da Expedição do Amazonas*. Código 1049.
- _____. 1839. *Correspondências de Diversos com o Chefe da Expedição do Amazonas* (Código 1074).
- ERIKSON, Philippe 1996. *La griffe des aïeux. Marquage du corps et démarquages ethniques chez les Matis d'Amazonie*. Paris, CNRS/Peeters.
- _____. 2004. "Qu'est-ce qu'un ethnonyme? L'exemple matis (Amazonas, Brésil)". In: *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, 10.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. [1940] 1999. *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. Coleção Estudos. Ed. Perspectiva, São

Paulo.

_____. [1976] 2005. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

FAULHABER, Priscila. 1992. *O Navio Encantado. Etnia e Alianças em Tefé*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, Coleção Eduardo Galvão.

FAUSTO, Carlos. 2001. *Inimigos Fiéis. História, guerra e xamanismo na Amazônia*. Editora da Universidade de São Paulo (Edusp), São Paulo.

_____. 2008. "Donos demais: maestria e domínio na Amazônia". *Mana* [online]. Vol.14, N.2. Rio de Janeiro: MN-UFRJ. Pp. 329-366.

FIGUEROA, Alba L. G. 1997. *Guerriers de l'écriture et commerçants du monde enchanté : histoire, identité et traitement du mal chez les Sateré-Mawé (Amazonie centrale, Brésil)*. EHESS, Paris. [TD].

FORTES, Meyer. 1962. "Introdução". In: Goody, Jack. *The Developmental cycle in domestic groups*, pp.1-14. Cambridge.

FREEMAN, J. D. 1961. "On the Concept of Kindred". In: *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 91, No. 2 (Jul. - Dec., 1961), pp. 192-220.

FREYRE, Gilberto. 2004 [1933]. *Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global Editora.

FRITZ, Samuel. [1707]. *O Rio Maranhão ou Rio Amazonas com a Missão da Companhia de Jesus*. [Quito: Juan de Narvaes]. Em linha: <http://www.wdl.org/pt/item/1137/> (15/12/2014)

FUNAI (CGID)

_____. 2009 (20/03). "Parecer sobre a versão 2009 do RCID da Terra Indígena Cobra Grande" de autoria da antropóloga Juliana Gonçalves Melo". (Info. Tec. n° 20/CDA/GCID)

_____. 2012 (10/03). Memória da Reunião n° 6/CGID/2012 (B. SEIXAS); Reunião GCID/Funai; PRM/STM; lideranças indígenas (Cointecog); antropólogo-coordenador GT n° 774: esclarecimentos e acordos para o encaminhamento do processo demarcatório

_____. 2012 (28/11). "Carta de Reivindicações assinada dos povos da TI Cobra Grande". Aldeia Karucy: Cointecog. CGID/DPT: Recebido em 30/11/2012.

_____. 2012 (31/11). "Relatório de Viagem- ITE n° 367/DPT". G.A. TEMPESTA, CGID/DPT/Funai.

GALLOIS, Dominique Tilkin. 1986. *Migração, guerra e comércio: os Waiapi na Guiana*. FFLCH – USP, São Paulo.

_____. 1988. *O Movimento na Cosmologia Waiãpi: criação, expansão e transformação do universo*. São Paulo: FFLCH-USP. Tese de Doutorado. 245 p.

_____. 1994. *Mairi Revisitada. A reintegração da Fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiãpi*. NHII-USP e FAPESP, São Paulo.

_____. 1999. "Participação indígena: a experiência da demarcação Wajãpi". In: KASBURG, C. & GRANKOW, M. M. *Demarcando terras indígenas e desafios de um projeto de parceria*. Brasília: Funai, PPTAL, GTZ.

_____. 2004. "Terras Ocupadas? Territórios? Territorialidades". In: RICARDO, Fany

- & MACEDO, Valéria. 2004. *Terras Indígenas & Unidades de Conservação: o desafio das sobreposições*. São Paulo: ISA.
- _____. 2005. *Redes de relações nas Guianas*. Série Redes Ameríndias – NHII-USP. Fapesp. São Paulo. (Org).
- _____. 2007, *Gêneses waiãpi, entre diversos diferentes*, “Revista de Antropologia”, vol. 50, n. 1, USP, São Paulo, pp. 45-83.
- GALVÃO, Eduardo. 1951. “Panema. Uma crença do caboclo amazônico”. In: *Revista do Museu Paulista*, n.s., vol. V.
- _____. 1953. “A vida religiosa do caboclo da Amazônia”. *Boletim do Museu Nacional*, N.S., Antropologia, n. 15.
- _____. 1955. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*. São Paulo, Nacional, 1955 (Coleção Brasileira).
- GARCIA, Uirá Felipe. 2010. *Karawara: a caça e o mundo dos Awá-Guajá*. São Paulo: FFLCH-USP. Tese de Doutorado. 456 p.
- GODELIER, Maurice; TRAUTMANN, Thomas R.; TJON SIE FAT, Franklin E. (eds.). 1998. *Transformations of Kinship*. Washington and London : Smithsonian Institution.
- GOMES DE MATOS, Gláucio C.; ROCHA FERREIRA, Maria Beatriz R. 2007. “A prática do puxirum no plantio da roça”. In: *Ata X Simpósio Internacional Processo Civilizador*. Campinas: Unicamp. Pp. 1-21.
- GÓES NEVES, Eduardo. 2012. *Sob os Tempos do Equinócio: oito mil anos de história na Amazônia central (6.500 AC - 1500 DC)*. São Paulo: MAE-USP. Tese de Livre-Docência.
- GOMES, Denise. 2008. *Cotidiano e Poder na Amazônia Pré-colonial*, Edusp, Fapesp, São Paulo.
- GONÇALVES, Marco Antônio. 1997. “O valor da afinidade: Parentesco e casamento entre os Pirahã”. In: *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 1997, v. 40, no. 1.
- _____. 2001. *O Mundo Inacabado. Ação e Criação em uma Cosmologia Amazônica*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.
- _____. 2002. “Resenha: Life in the Amazon (Mark Harris). In: *Mana* , 8(1), MN-UFRJ, Rio de Janeiro. Pp: 219-222.
- GOULARD, Jean-Pierre. 2000. “La parole et le livre dans la configuration religieuse d’Amazonie. Chamanisme et messianisme chez les Ticuna”. In: Aigle, Denise, Perrière, Bénédicte Brac de la & Chaumeil, Jean-Pierre (Publ.), *La politique des esprits*, pp.267-294. Societé d’ethnologie, Nanterre.
- Gow, Peter. 1989. “The Perverse Child: Desire in a Native Amazonian Subsistence Economy”. In: *Man, New Series*, Vol. 24, No. 4 (Dec., 1989), Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Pp. 567-582
- _____. 1991. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Claredon Press.
- _____. 1997. “O Parentesco como Consciência Humana: o caso dos Piro”. In: *Mana* 3(2). Rio de Janeiro: MN/UFRJ. Pp. 39-65.
- _____. 2003. “‘Ex-cocama’: identidades em transformação na Amazônia peruana”. In: *Mana* 9 (1). Rio de Janeiro: MN/UFRJ.

- _____. 2004. "River People: Shamanism and History in Western Amazonia". In: Thomas, Nicholas & Humphrey, Caroline (Eds.). *Shamanism, History, and the State*. Ann Arbor: The University of Michigan Press. Pp: 90-113.
- _____. 2007. "La ropa como aculturación en la amazonía peruana". In: *Amazonía Peruana*. no. 30 (Perspectivismo). Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica. dec/2007. Pp: 283-304.
- _____. 2009. "Christians: A Transforming Concept in Peruvian Amazonia". In: VILLAÇA, Aparecida & WRIGHT, Robin M. (Ed.). 2009. *Native Christians: modes effects of Christianity among Indigenous Peoples of the Americas*. Farnham/Burlington: Ashgate Pp. 33-53.
- GOW, Peter; AMOROSO, Marta; MAHALEM DE LIMA, Leandro. 2011. "A aculturação é um objeto legítimo da antropologia". In: *Revista de Antropologia*, v. 54, n. 1. Pp. 39-61.
- GRENAND, François, GRENAND, Pierre. 1990, *L'identité insaisissable: Les caboclos amazoniens*, "Études rurales: Identité et sociétés nomades: Symboles, normes et transformations", vol. 120, n. oct.-dec., EHESS, Paris, pp. 17-39.
- GUARIM-NETO, G. 1994. "Riqueza e exploração da flora". In: *Amazônia: uma proposta interdisciplinar da educação ambiental (temas básicos)*. Brasília: Ibama, 1994. p193-223.
- GUATTARI Felix, ROLNIK Suely. 1985 [1977], *Revolução Molecular: Pulsações Políticas do Desejo*, Brasiliense, São Paulo.
- HACKING, IAN. 1995. "The looping effects of human kinds". In D. Sperber, D. Premack, A. J. Premack, *Causal cognition: a multi-disciplinary debate*, Scan & Deliver, Harvard, pp. 351-383.
- _____. 1999. *The Social Construction of What?*. Cambridge & London: Harvard University Press.
- _____. 2006. "Making Up People". In. LRB Vol. 28 No. 16 (17 Aug.).
- HAMBERGER, Klaus & DAILLANT, Isabelle. 2008. "L'analyse de réseaux de parenté: concepts et outils". In: *Annales de Démographie Historique*, n°2, p. 13-52.
- HAMBERGER, Klaus. 2013. "Kinship as logic of space". Paris : LAS. Preliminary version.
- HAMBERGER, Klaus; HOUSEMAN, Michael & GRANGE, Cyril. 2009. "La parenté radiographiée. Un nouveau logiciel des réseaux matrimoniaux". In: *L'Homme*, N° 191, pp.107-138.
- HAMBERGER, Klaus; HOUSEMAN, Michael; DAILLANT, Isabelle; WHITE, Douglas & BARRY, Larry. 2004. "Matrimonial ring structures". In: *Math. & Sci. Hum./Mathematics and Social Science* 42^e année, p. 83-120.
- HARRIS, Mark. 1998. "The Rhythm of Life on the Amazon Floodplain: Seasonality and Sociality in a Riverine Village". In: *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 4, No. 1. (Mar., 1998), pp. 65-82.
- _____. 2000, *Life on the Amazon: the anthropology of a Brazilian peasant village*. University Press, Oxford.
- _____. 2010, *Rebellion on the Amazon: the Cabanagem, race, and popular culture in the North of Brazil, (1798-1840)*, University Press, Cambridge.
- _____. 2003. "Seeing through the smoke: notes on Amazonian caboclo shamanism". In: *Acts of the Conference: Image, Performance and Representation in*

- American Shamanic Societies*, University of St. Andrews.
- HECKENBERGER, Micheal; RUSSELL, J Christian; TONEY, Joshua; SCHMIDT, Morgan. 2002. "The Legacy of Cultural Landscapes in the Brazillian Amazon: implications for biodiversity". In: *Philosophical Transactions of the Royal Society*. 362, 197. Pp: 197-208.
- HENRIQUES, Giuliana Cristina César. 2011. *Tudo é remédio”: estudo de práticas curativas em Maruanum (AP)*. Macapá: UFAP. [DM]
- HÉRITIER, François. 1981. *L'exercice de la parenté*. Gallimard Le Seuil ed. Paris.
- _____. 1989. "Parentesco", in *Enciclopédia Einaud*, i vol. 20: Parentesco, Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda.
- HERZFELD, Michael. 2001. *Anthropology: Theoretical Practice in Culture and Society*. New York: Unesco.
- _____. 2005. *Cultural Intimacy: social poetics in the Nation-State*. New York, London: Routledge.
- HOUSEMAN, Michael & WHITE, Douglas, 1996, "Structures réticulaires de la pratique matrimoniale". In: *L'Homme*, 36e Anée, No. 139 (Jul-Sep), pp.59-85.
- HUGH-JONES, Stephen. 1994. "Shamans, Prophets, Priests and Pastors". In: Thomas, Nicholas & Humphrey, Caroline (Eds.). *Shamanism, History, and the State*. Ann Arbor: The University of Michigan Press. Pp: 32-75.
- INGOLD, Tim 1985. "Who Studies Humanity?: The Scope of Anthropology". In: *Anthropology Today*, Vol. 1, No. 6. (Dec.), pp. 15-16. Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.
- _____. 2007. *Lines: a brief story*. London, New York: Routledge.
- _____. 2000. *The Perception of the Environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London, New York: Routledge.
- _____. 2008. "Anthropology is not ethnography". In: *British Academy Review*, issue 11.
- IORIS, Edviges Marta. 2005. *A Forest of Disputies: struggles over spaces, resources, and social identities in Amazônia*. Florida: PhD.
- _____. 2011. "Sombras, pessoas e xamanismo". In: *IX Reunião de Antropologia do Mercosul* (RAM), GT69: Xamanismos contemporâneos e seus desdobramentos. Curitiba.
- _____. 2011. "Identidades negadas, identidades construídas: processos identitários e conflitos territoriais na Amazônia". In: *Revista Ilha*, v. 11, n. 2. Pp: 220-264.
- ISAAC, V.J.; OLIVEIRA, C.; AZEVEDO, C.R.; MELLO, R.Q. 2003. *Atividades Pesqueiras no Lago Grande do Curuai: Região Médio Amazonas*. Manaus: EDUA/ProVárzea/Ibama. 2003. 45 p. Documentos Técnicos N° 1.
- KASBURG, C. & GRAMKOW, M. M. (Orgs.). 1999. *Demarcando terras indígenas: experiências e desafios de um projeto de parceria*. Brasília: FUNAI, PPTAL, GTZ.
- KELLY, José Antônio. 2005. "Notas para uma teoria do 'virar branco'". I: *Mana* [online]. Vol.11, n.1, pp. 201-234. Rio de Janeiro: MF-UFRJ
- KROEBER, Alfred L. & KLUCKHOHN, Wayne U. 1952. *Culture: a Critical Review of Concepts and Definitions*. New York: Vintage Books.

- LATOURE, Bruno. [1991] 1994. *Jamais fomos modernos: ensaio de Antropologia Simétrica*. Rio de Janeiro: Ed. 34.
- LAVELEYE, Didier de. 2000. "L'apport des cultes afro-brésiliens et du catholicisme populaire dans le chamanisme des Nêgro-Caboclos du Maranhã (Brésil)". In: Aigle, Denise, Chaumeil, Perrière, Bénédicte Brac de la & Jean-Pierre (Publ.), *La politique des esprits*, pp.295-308. Societé d'ethnologie, Nanterre.
- LEITE, Seraphim. 1939. "Rio Tapajós". In: História da Companhia de. Jesus no Brasil, t. III, livro III, cap. XI.
- LEROY, Jean-Pierre. 1991. *Uma Chama na Amazônia*. Rio de Janeiro: Vozes/FASE.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1982 [1949]. *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Ed. Vozes, Petrópolis.
- _____. 1996 [1955]. *Tristes Trópicos*. Companhia das Letras, São Paulo.
- _____. 1993 [1952]. "Raça e História". In: *Antropologia Estrutural II*. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.
- _____. 1976 [1962]. *O Pensamento Selvagem*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- _____. 2004 [1964]. *O cru e o cozido. Mitológicas 1*. Cosac & Naify, São Paulo.
- _____. 2004 [1967]. *Do mel às cinzas. Mitológicas 2*. Cosac & Naify, São Paulo.
- _____. 2006 [1968]. *A origem dos modos à mesa. Mitológicas 3*. Cosac & Naify, São Paulo.
- _____. 2011 [1971]. *O homem nu. Mitológicas 4*. Cosac & Naify, São Paulo.
1969. "O futuro dos estudos de parentesco". In: LARAIA, R.B. (org.), *Organização Social*. Rio de Janeiro: Zahar.
- _____. 1975 [1945]. "A análise estrutural em Lingüística e em Antropologia", *Antropologia Estrutural*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- _____. 1977. "Avant-Propos". In. LEVI-STRAUSS, Claude (Dir.), *L'identité: Séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss professeur au Collège de France 1974-1975*. Paris : Grasset y Fasquelle. Pp. 09-12.
- _____. 1986. *Minhas Palavras*. Rio de Janeiro: Ed. Brasiliense.
- _____. 2003 [1950]. "Introdução à obra de Marcell Mauss". MAUSS, Marcel. 2003. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. Pp. 11-48.
- LIMA, Deborah de Magalhães. 1992, *The social category caboclo: history, social organization, identity and outsider's social classification of the rural population of an amazonian region*, King's College, Cambridge.
- _____. 2004. "'The Roça Legacy': Land Use and Kinship Dynamics in Nogueira, an Amazonian Community in the Middle Solimões Region". In. NUGENT, Stephen & HARRIS, Mark (Org.). 2004. *Some other Amazonians: perspectives on modern Amazonia*. London: Institute for the Study of the Americas. Pp. 12-36.
- LORENA PIRES, Paula Wolthers de. 2009. *Rikbatsa: um estudo de Parentesco e Organização Social*. São Paulo: USP.
- LORENZ, Sônia da Silva. 1992. *Sateré-Mawé: Os Filhos do Guaraná*. São Paulo: CTI.
- LOZANO COSTA, Eliza Mara. 2010. *Uma Floresta Politizada: Relações Políticas na Reserva Extrativista do Alto Juruá, Acre (1994-2002)*. Campinas: UNICAMP.

- MACHADO, André R. A. 2005. “As Esquadras Imaginárias. No Extremo Norte, Episódios do Longo Processo de Independência do Brasil”. In: JANCSÓ, István (Org.). *Independência: História e Historiografia*. HUCITEC/FAPESP, São Paulo. Pp: 303-343.
- _____. 2006. *A Quebra da Mola Real das Sociedades: A Crise Política do Antigo Regime Português na Província do Grão-Pará (1821-1825)*. FFLCH-USP, SÃO PAULO. [TD].
- MAHALEM DE LIMA, Leandro. 2008. *Perspectivas e posições de sujeito em torno da noção de cabano na Amazônia em meados de 1835*. São Paulo: FFLCH-USP. Dissertação de Mestrado.
2009. “Primeira versão do RCID (jan. 2009)”. Brasília: CGID/Funai. (Coord).
2013. *Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Cobra Grande*. Brasília: CGID/Funai. (Coord.).
2014. “Sobreposições e equivocções entre populações indígenas e tradicionais. In: *Revista Ruris*, IFCH-Unicamp. (No prelo).
- MAIZZA, Fabiana. 2012. *Cosmografia de um mundo perigoso. Espaço e relações de afinidade entre os Jarawara da Amazônia*. Ed. Nankin, Edusp, São Paulo.
- MANO, Marcel. 1996. *Etnohistória e adaptação Mawé: uma contribuição para a etnografia Tupi da área Madeira-Tapajós*. São Paulo: FFLCH-USP. (DM).
- MARTINI, André. 2005. *A Margem do Limite: fronteira e narrativa na foz do Breu, Acre, Brasil*. Campinas: UNICAMP.
- MARTIUS, Carl Friedrich von. 1867. *Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerikas zumal Brasiliens. I. Zur Ethnographie. II. Glossaria linguarum Brasiliensium*. Leipzig: Friedrich Fleischer
- MATOS VIEGAS, Susana. 2007. *Terra Calada: os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia*. Rio de Janeiro: 7Letras.
- MAUÉS, R. H., e MOTTA-MAUÉS, M. A. 1977. O modelo da "reima": representações alimentares em uma comunidade amazônica. *Anuário Antropológico* 77: 120-147.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo & Villacorta, Gisela Mocambira (Org.). 2008. *Pajelança e Religiões Africanas na Amazônia*. Belém: Ed UFPA.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. 1995. *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia*. Belém: Cejup.
- _____. 2003. “‘Bailando com o Senhor’: técnicas corporais de culto e louvor (o êxtase e o transe como técnicas corporais)”. In: *Revista de Antropologia USP*, v. 46, n. 1. Pp. 09-40.
- _____. 2005. “Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião”. In: *Revista de Estudos Avançados USP*, 19 (53). São Paulo: IEA-USP. Pp: 259-274.
- _____. 2012. “O perspectivismo indígena é somente indígena? Cosmologia, religião, medicina e populações rurais”. In: *Mediações – Revista de Ciências Sociais*, v. 17, n.1 (jan/jul). Londrina: UEL/Regente. Pp. 33-62.
- MAUSS, Marcel. 2003. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- MAYNARD, Kent. 1988. “On Protestants and Pastoralists: The Segmentary Nature of Socio-Cultural Organisation”. In: *Man*, New Series, Vol. 23, No. 1 (Mar., 1988). Pp. 101-

MEDAETS, Chantal. 2009. *La population cabocla du Bas Tapajos: histoire, identité et apprentissage*. Paris: Sorbonne. Mémoire de Master 2, Éducation et Formation.

MEGGERS, Betty. 1950. "Caboclo Life in the Mouth of the Amazon". In: *Primitive Man*. Vol. 23, Nº 23, Nº1/2 (Jan-Abr). *The George Washington University Institute for Ethnographic Research*. Pp: 14-28.

MENÉNDEZ, Miguel, 1981. Uma contribuição para a etnohistória da área Tapajós-Madeira. Dissertação de mestrado, FFLCH-USP, São Paulo.

_____. 1992. "A área Tapajós-Madeira". In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo, Cia. das Letras.

MÉTREAU, Alfred. 1927. "Migrations historiques des Tupi-Guarani In: *Journal de la Société des Américanistes*". Tome 19, 1927. pp. 1-45.

_____. 1928. *La Civilization Matérielle des Tribus Tupi-Guarani*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

MINISTÉRIO DOS TRANSPORTES. 1970. Estradas na Amazônia: relatório sobre as rodovias Transamazônica e Cuiabá-Santarém. IV Congresso Mundial da Federação Rodoviária Internacional (Out.), Montreal.

MORAN, Emilio F. 1974. The Adaptive System of the Amazonian *Caboclo*. In Wagley, C. (ed.), *Man in the Amazon*. Gainesville : University of Florida Press..

_____. 1974. "Some Semantic Categories in Brazilian Caboclo Folk Narratives". In: *Luso-Brazilian Review*, Vol. 11, No. 2 (Winter, 1974), pp. 212-230. University of Wisconsin Press.

_____. 1991. "Human Adaptative Strategies in Amazonian Blackwater Ecosystems". In: *American Anthropologist*, New Series, Vol. 93, No. 2 (Jun., 1991), pp. 361-382.

MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. 1988. *Índios da Amazônia, de maioria a minoria (1750-1850)*. Vozes, Petrópolis.

NIMUENDAJÚ, Curt Unkel. 1946. "The Mawé and the Arapium". In Steward J. (Ed.) *The Handbook of South American Indians* (III). Washington: U.S. Gov. & Smithsonian Institution,.

_____. 1949, *Os Tapajós*, "Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi", n. 10. Belém: MPEG. Pp. 93-106.

_____. 2004. *In the Pursuit of Past Amazon: archaeological researches in the Brazilian Guyana and in the Amazon region* (Org. STENBROG Pál, RYDEN Stig,). Göteborg : Museum of World Culture.

_____. 1981 [1944]. *Mapa etnohistórico do Brasil e regiões adjacentes* (Adaptado), Ibge, Rio de Janeiro.

NIEMEYER, Conrado Jacob. 1846. *Carta Corographica do Imperio do Brasil dedicada ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (Lithographada no Estabelecimento de Heaton & Rensburg, Rio de Janeiro)*. Belém: PCBDL.

NUGENT, Stephen. 1981. "Ecosystem and Social System". In: *Man*, New Series, Vol. 16, No. 1 (Mar., 1981), pp. 62-74. Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.

- _____. 1993. *Amazonian Caboclo Society: An Essay on Invisibility and Peasant Economy*. Oxford: Berg.
- _____. 2004. "Introduction". In: NUGENT, Stephen & HARRIS, Mark (Org.). 2004. *Some other Amazonians: perspectives on modern Amazonia*. London: Institute for the Study of the Americas. Pp. 01-12.
- OLIVEIRA CABRAL, Joana. 2006. *Classificações em Cena. Algumas formas de classificação das plantas cultivadas pelos Wajâpi do Amapari (AP)*. São Paulo: FFLCH-USP. (DM).
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. 1999. "A problemática dos 'índios misturados' e os limites dos estudos americanistas: um encontro entre antropologia e história". In: *Ensaio de Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.
- _____. 2002. "O antropólogo como perito: entre o indianismo e o indigenismo". In: L'ESTOILE, B.; NEIBURG, F & SIGAUD, L. 2002. *Antropologia, Impérios e Estados Nacionais*. Rio de Janeiro: FAPERJ & Relume-Dumará.
- OLLER, Montserrat Ventura. 2000. "Transformations formelles d'une cosmologie réceptive. Notes sur la colonisation chrétienne du chamanisme tsachila (Équateur)". In: Aigle, Denise, , Perrière, Bénédicte Brac de la & Chaumeil, Jean-Pierre (Publ.), *La politique des esprits*, pp.209-226. Societé d'ethnologie, Nanterre.
- OVERING KAPLAN, Joanna. 1972. "Cognition, Endogamy and Teknonymy: The Piaroa example". In: *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 28, n° 3, pp.282-297, University of New Mexico.
- _____. 1973. "Endogamy and the Marriage Alliance: A Note on Continuity in Kindred-Based Groups". *Man, New Series*, Vol. 8, No. 4 (Dec., 1973), pp. 555-570.
- _____. 1975 *The Piaroa; a People of the Orinoco Basin: A Study in Kinship and Marriage*. Oxford: Clarendon Press. 236p.[1984]
- _____. 2002: "Estruturas elementares de reciprocidade: uma nota comparativa sobre o pensamento socio-político nas Guianas, Brasil Central E Noroeste Amazonico". In: *Cadernos de campo: Revista dos Alunos de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP*, Ano 121-138.
- PACE, Richard. 1997. "The Amazon Caboclo: What's in a Name?". In: *Luso-Brazilian Review*, Vol. 34, No. 2 (Winter, 1997), pp. 81-89. The University of Wisconsin Press.
- PALMATARY, Helen Constance. 1960. *The Archaeology of the Lower Tapajós Valley, Brazil*. In: *Transactions of the American Philosophical Society, New Series*, Vol. 50, No. 3 (1960), pp. 1-243. American Philosophical Society.
- PARKER, Eugene P. 1985. *The Amazon Caboclo: Historical and Contemporary Perspectives*. Williamsburg : College of William and Mary. (Editor).
- _____. 1989. "A Neglected Human Resource in Amazônia: the Amazon caboclo". In: Posey, D. A.; Balée, W. (Ed.). *Resource Management in Amazônia: Indigenous and Folk Strategies*. V. 7, advances in economic botany. New York: The New York Botanical Garden. Pp: 249-260.
- PEDRON-COLOMBANI, Sylvie. 2000. "Pentecôtisme, recomposition de pratiques anciennes et transformation du champ religieux guatémalteque". In: Aigle, Denise, , Perrière, Bénédicte Brac de la & Chaumeil, Jean-Pierre (Publ.), *La politique des esprits*, pp.187-

207. Societé d'ethnologie, Nanterre.

PEREIRA, Airton dos Reis. 2014. "Colonização e conflitos na Transamazônica em Tempos da Ditadura Civil-Militar Brasileira". In: *Clio – Revista de Pesquisa Histórica*, nº 31-2.

PEREIRA, Nunes. 1954. *Os índios Maués*. Rio de Janeiro: Editora Simões.

PÉRRONE-MOISÉS, Beatriz. 2003. "Verdadeiros Contrários: guerras contra o gentio no Brasil colonial". In: *Sexta-Feira*, no. 7, [Guerra]. Editora 34, São Paulo. Pp: a24-34.

PMPF 1º OFÍCIO DE SANTARÉM: TI COBRA GRANDE

_____. 2006. Procedimento Administrativo no. 1.23.002.000245/2006-61. *Autuação*: 15/02/2005. *Autor interessado*: Conselho Indígena da Terra Cobra Grande. *Assunto*: Analisar problemas ocorridos na comunidade de Ajamuri – Lago Grande da Franca. Procurador Felipe Fritz Braga.

_____. 2007. Procedimento Administrativo no. 1.23.002.000446/2007-49. Procurador Felipe Fritz Braga "(...) atos de discriminação contra indígenas ocorridos na vila de Santa Luzia, no rio Arapiuns, município de Santarém – Pará".

_____. 2007. Procedimento Administrativo 1.23.002.000292/2007-95 (18/05/2007): acompanha "Ação Fiscalizatória da Coordenação de Controle Ambiental (IBAMA), datado de 27 de abril", qual "comunitários das aldeias, que se apresentaram como indígenas, teriam sido encontrados praticando pesca de círculo, de modo legalmente proibido, uma vez que não permitia a fuga dos peixes.

_____. 2008. Inquérito Civil Público em trâmite nesta procuradoria, cujo objeto é "acompanhar o procedimento demarcatório da Terra Indígena Cobra Grande, Município de Santarém/PA" (1.23.002.000250/2008-35).

_____. 2010. Inquérito Civil Público nº 1.23.002.000181/2010-84 referente a conflitos envolvendo o uso do porto de Caridade e outras demandas encaminhadas aos indígenas ao MPF, categorizadas como denúncias ambientais".

RAFFLES, Hugh. 2002. "The Arapiuns Basin". In: *In Amazonia: a Natural History*. Princeton: Princeton University Press. Pp; 23-33.

RAFFLES, Hugh; WINKLERPRINS, Antoinette. 2003. "Further Reflections on Amazonian Environmental History: Transformations of Rivers and Streams". In: *Latin American Research Review*, Volume 38, Number 3, 2003, pp. 165-187. University of Texas Press.

RAMOS, Alcida Rita. 1990. *Memórias Sanumá*. Espaço e Tempo em uma Sociedade Yanomami. Marco Zero/UnB, São Paulo.

REEVE, Mary-Elisabeth. 2000. "Concepts of Illness and Treatment Preactice in a Caboclo Community of the Lower Amazon". In: *Medical Anthropology Quarterly*, New Series, Vol. 14, No. 1 (Mar., 2000), pp. 96-108. Blackwell Publishing on behalf of the American Anthropological Association.

REIS, Arthur C. F. 1979. *Santarém: Seu desenvolvimento Histórico*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira/MEC.

RICHARD, Philippe. 1993. "Étude des renchaînements d'alliance. *Mathématiques et sciences humaines*", tome 123, pp.5-35. Paris.

RODRIGUES BARATA, Francisco José. 1846 [1799]. "Diário da viagem que fez à colônia holandesa de Surinam o porta bandeira da sétima companhia do regimento da cidade do Pará, pelos sertões e rios d'este Estado, em diligência do Real Serviço". In: *Revista*

Trimensal do Instituto Histórico Geographico e Ethnographico do Brasil, n. 1, 1º trimestre. Rio de Janeiro.

SANTOS, Paulo Rodrigues dos. 1974. *Tapaiulândia (Santarém)*. Belém: s/ed.

SAHLINS, Marshall. 1994 [1987]. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

[1991] 2007. *Cultura na Prática*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

_____. 1997a. “O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção (Parte 1)”. In: *Mana*, vol. 3, N. 1, MN-UFRJ, Rio de Janeiro, pp. 41-73.

_____. 1997b. “O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção (Parte 2)”. In: *Mana*, vol. 3, n. 2, MN-UFRJ, Rio de Janeiro, pp. 103-150.

SALOMÃO, Elmer Prata. 1981. “Garimpos do Tapajós: uma análise da morfologia e da dinâmica de produção”. In: *Ciências da Terra* no. 1. Nov/dez

SAUTCHUK, Carlos Emanuel. 2007. O Arpão e o Anzol: técnica e pesca no estuário do Amazonas (Vila Sucuriçu, Amapá). Brasília: UnB.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1979. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". In: *Boletim do Museu Nacional*, n. 32. Pp: 2-19.

SEGALEN, Martine. 1984. "Nuclear is not independent: organization of the households in the Pays Bigouden Sud in the Nineteenth and Twentieth century". In: NETTING, Robert; WILK, Richard; ARNOULD, Eic J. *Households: Comparative and Historical Studies of the Domestic Group*. Berkeley et al.: University of California Press. Pp: 163-186.

_____. 1985. *Quinze générations de Bas-Bretons: parenté et société dans le pays Bigouden Sud (1720-1980)*. Paris: Presses Universitaires de France.

_____. 1992. "La Parenté: des sociétés "exotiques" aux sociétés modernes". Athabe, Gérard; Fabre, Daniel; Lenclud, Gérard. *Vers une ethnologie du present*. Paris: *Maison des Sciences de l'Homme*. Pp: 175-194.

SILVA, Georgia. 2010. *Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Maró*. Brasília: Funai. (Coord.)

SILVA, Marcio Ferreira da. 1999. Linguagem e parentesco. In: *Revista de Antropologia USP*. [online]. Vol.42, n.1-2. São Paulo: FFLCH:USP. Pp. 133-161.

_____. 2009. *Romance de Primas e Primos. Uma etnografia do parentesco Waimiri-Atroari*. Série Etnológica, Ed. Valer/Edua, Manaus.

2012. *Liga dos Enawwene-Nawe: um estudo da aliança de casamento na Amazônia meridional*. São Paulo: FFLCH-USP (Livre-docência).

_____. 2013. “Dinâmicas da vicinalidade entre os Enawwene-Nawe”. In: Amoroso, Marta & Mendes dos Santos, Gilton (Orgs.), *Paisagens Ameríndias. Lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia*, pp.17-44. Ed. Terceiro Nome, São Paulo.

_____. 2014. “A construção de métodos computacionais nos estudos de parentesco”. Palestra proferida no seminário Parentesco, Redes Empíricas Matrimoniais e Metodologias Computacionais. Núcleo de Estudo em Antropologia Fundamental (Afunda), Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

- SINGULANO ALVES, Maria Alice. 2008. “Transformação da história, transformação na história: demandas recentes de reconhecimento de identidades indígenas da região do Médio Solimões – AM”. In: *Revista Antropológicas*, ano 12, volume 19(2): 119-136.
- SLATER, Candace. 1994. *Dance of the Dolphin: transformation and disenchantment in the Amazon imagination*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- SOARES KAÑEDO, Karina (Coord.). 2003. Relatório de Levantamento Preliminar das Comunidades do Rio Arapiuns e Baixo Tapajós. Brasília: FUNAI.
- SOARES D’ANDRÉA. 1837. *Instruções Geraes para os Commandantes Militares da Província do Pará*. Palácio do Governo do Pará, 04 de abril de 1837. Belém: APEP.
- _____. 1839. *Instruções para a Organização dos Corpos de Trabalhadores, e Regulamento dos mesmos Corpos*. Impresso na Typographia Restaurada de Santos, e Santos menor, Pará, 1838.
- SOARES PINTO, Nicole. [s/d.]. “Nós somos todos misturados”: notas sobre a atualidade dos povos do médio rio Guaporé (Complexo do Marico/Rondônia). In: *34º Encontro Anual da Anpocs; ST28: Redes ameríndias: sujeitos, saberes, discursos*
- SODERO MARTINS, P. 2005. “Dinâmica evolutiva em roças de caboclos amazônicos”. In: São Paulo: Estudos Avançados USP, 19 (53).
- SPIX & MARTIUS. [1824] 1981. *Viagem pelo Brasil (1817-1820)*. Ed. Itatiaia, Belo Horizonte; Edusp, São Paulo.
- STRATHERN, Marilyn. 2014. *Fora de contexto: as ficções persuasivas da antropologia*. São Paulo: Terceiro nome.
- STOLZE LIMA, Tânia & GOLDMAN, Márcio. 2003. “Préface”. In: Clastres, Pierre. [1974]. *A sociedade contra o Estado: pesquisas em antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify.
- STOLZE LIMA, Tânia. 1996. “Dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi”. *Mana*, 2(2), MN-UFRJ, Rio de Janeiro. Pp: 21-47.
- SZTUTMAN, Renato. 2005. *O Profeta e o Principal. A ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: FFLCH-USP. [TD].
- TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. 2003. *No bom da festa: o processo de construção cultural das famílias karipuna do Amapá*. São Paulo: EDUSP.
- TAYLOR, Anne-Christine. 1984, *L’Americanisme Tropical, une Frontière Fossile de l’Ethnologie?*, in B. R. Eisenreich (org.), *Histoires de l’anthropologie : XVI-XIX siècles*. Klincksieck, Paris. Pp : 213-33.
- _____. 1985. *L’art de la réduction: la guerre et les mécanismes de la différenciation tribale dans la culture jivaro*. In: *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 71, 1985. pp. 159-173.
- _____. 1993, *Compte-rendu: P. Gow, Of Mixed Blood, “L’Homme”*, vol. 33, n. 126-128, Paris, pp. 573-575.
- VALENTIN, Thierry. 2001. *L’Amazonie métisse: narrations et définitions des figures de soi et d’autrui au sein de villages ruraux du Nord du Brésil - Etat du Pará*. Lyon: Université Lumière - Lyon 2; Universidade Federal do Ceará.
- VAN VELTHEM, Lúcia Hussak. 1990. “Os Wayana, as Águas, os Peixes e a Pesca”. In: *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi, Série Antropol.* 6 (1).
- VANDER VELDEN, Felipe Ferreira. 2010. *Inquietas companhias: sobre os animais de*

- criação entre os Karitiana*. Campinas: Unicamp.
- VAZ, Florêncio. 1997. "História dos povos indígenas dos rios Tapajós e Arapiuns a partir da ocupação portuguesa". Rio de Janeiro, Santarém.
- _____. 2003. "Etnologia do povos indígenas 'renascidos' às margens do rio Tapajós". São Luiz: VIII Reunião Regional da Abanne.
- _____. 2008. "A *Pajelança* e a Emergência Étnica Indígena no Baixo Amazonas". Porto Seguro: 26ª. Reunião da ABA. GT 24.
- _____. 2010. *A emergência étnica do povos indígenas no baixo rio Tapajós (Amazônia)*. Salvador: PPGCS-UFBA, (TD).
- _____. 2013. "Os conflitos ligados a sobreposição entre Terras Indígenas e a Resex Tapajós-Arapiuns no Pará". *Comunicação apresentada no Workshop Políticas de Reconhecimento e Sobreposições Territoriais*. Campinas: CERES & CPEI/IFCH/Unicamp. (Versão premilinar)
- VERICOURT, Virginie. 2000. "Les serviteurs de la "glorie" : une expression christianisée de l'élection chamanique dans les Andes boliviennes". In: Aigle, Denise, Chaumeil, Perrière, Bénédicte Brac de la & Jean-Pierre (Publ.), *La politique des esprits*, pp.239-266. Societé d'ethnologie, Nanterre.
- VERÍSSIMO, José. 1970. *As Populações Indígenas e Mestiças da Amazônia: sua Língua, suas Crenças, seus Costumes*. In: *Estudos Amazônicos*, Ufpa, Belém. Pp. 09-106.
- VIANNA, Arthur. 1905. "As fortificações da Amazônia". In: Anais da Biblioteca e Archivo Público do Pará, tomo IV, Belém.
- VIEIRA, José Glebson. 2010. *Amigos e competidores: política faccional e feitiçaria nos Potiguara da Paraíba*. São Paulo: FFLCH-USP. [TD].
- VILLAÇA, Aparecida & WRIGHT, Robin M. (Ed.). 2009. *Native Christians: modes effects of Christianity among Indigenous Peoples of the Americas*. Farnham/Burlington: Ashgate Pub.
- VILLAR, Pablo Isla. 2000. "La ritualisation de l' "inquiétante étrangeté" dans le chamanisme multiculturel de Salas (Pérou)". In: Aigle, Denise, Chaumeil, Perrière, Bénédicte Brac de la & Jean-Pierre (Publ.), *La politique des esprits*, pp.227-238. Societé d'ethnologie, Nanterre.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. *Areweté: os Deuses Canibais*. Jorge Zahar/Anpocs, Rio de Janeiro.
- _____. 1993. "Alguns Aspectos da Afinidade no Dravidiano Amazônico". In: Viveiros de Castro, Eduardo & Carneiro da Cunha, Manuela (Orgs.), *Amazônia. Etnologia e História Indígena*, pp.149-210. NHII/USP/Fapesp, São Paulo.
- _____. 1993. *Review: Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonian*. Peter Gow, "Man-New Series", vol. 28, n. 1. (Mar., 1993), pp. 182-183.
- _____. 1995. "Ambos os três: sobre algumas distinções tipológicas e seu significado estrutural na teoria do parentesco". In: *Anuário Antropológico* nº 95, Tempo Brasileiro, pp.9-91, Rio de Janeiro.
- _____. 1999. "Etnologia Brasileira". In: MICELI, Sérgio (org.). *O que ler nas ciências sociais brasileiras (1970-1995)*. São Paulo: Ed. Sumaré-Anpocs. Pp. 109-223.
- _____. 2002. "Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena". In: A

- Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios. São Paulo: CosacNaify. Pp.345-401.
- 2002b. “Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco”. In: *A inconstância da alma selvagem*, pp.401-455. Cosac & Naify, São Paulo.
- _____. 2004. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation". In: *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, Vol. 2, Iss. 1., Article 1. Pp: 1-20. Em: <http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol2/iss1/1>
- _____. 2006. “Entrevista: Exceto quem não é”. São Paulo: ISA. Em linha: pib.socioambiental.org
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo & FAUSTO, Carlos. 1993. “Structures, regimes, stratégies”. In: *L'Homme*, tome 33 n°125. pp. 117-137.
- _____. 1993. “La Puissance et l’acte: La parenté dans les basses terres d’Amérique du Sud”. In: *L'Homme*, t. 33, n. 126-128. Pp. 141-170.
- WAGLEY, C. & HARRIS, Marvin. 1955. "A Typology of Latin American Subcultures". In: *American Anthropologist*, New Series, Vol. 57, No. 3, Part 1 (Jun., 1955), pp. 428-451.
- WAGLEY, Charles. 1952. “Race relations in an Amazon community”. In: Wagley, Charles (Ed.). 1952. *Race and Class in Rural Brazil*. Paris: UNESCO. Pp: 116-141.
- _____. 1953, *Amazon Town: a study of man in the tropics*, The Macmillan Company, New York.
- WAWZINIAK, João Valentin. 2003. “‘Engerar’: uma categoria cosmológica sobre pessoa, saúde e corpo”. In: *Ilha*, Florianópolis, v.5, n.2, dezembro 2003, p. 33-55.
- _____. 2004. “Curupira ‘engerado’ em Ibama: apreensão de um órgão público federal em termos cosmológicos”. In: *Teoria e Pesquisa*, n. 44/45.
- _____. 2008. Assombro de olhada de bicho: uma etnografia das concepções e ações em saúde entre os ribeirinhos do baixo rio Tapajós. São Carlos: UFSCar. Doutorado.
- _____. 2009. “Agentes Comunitários de Saúde: Transitando e atuando entre diferentes racionalidades no rio Tapajós, Pará, Brasil”. In: *Campos*, 10 (2). Pp. 59-81.
- _____. 2011. “Percepção da internação e do ambiente hospitalar por ribeirinhos do Tapajós, Pará, Brasil”. In: *Tempus – Actas de Saúde Coletiva – Antropologia e Sociologia da Saúde: novas tendências*. Pp. 85-100.
- _____. 2012. “Humanos e não-humanos no universo transformacional dos ribeirinhos do rio Tapajós – Pará”. In: *Dossiê Amazônia: Sociedade e Natureza*.
- WOORTMANN, Klaas. 1969. *Grupo Doméstico e Parentesco num Vale da Amazônia*. Salvador: UFBA. Mestrado em Ciência Social.
- YVINEC, Cédric. 2011. Les monuments lyriques des Suruí du Rondônia (Amazonie méridionale): Chants, événements et savoirs. Paris: EHESS.