



**PATROES
SELVAGENS**

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Patrões Selvagens

história e poética Madihadeni da alteridade

Christian Ferreira Crevels

Manaus, 2021

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Patrões Selvagens

história e poética Madihadeni da alteridade

Christian Ferreira Crevels

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas como requisito à obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientação: Prof. Dra. Maria Helena Ortolan

Coorientação: Prof. Dra. Lydie Oiara Bonilla Jacobs

Manaus, 2021

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

C926p Crevels, Christian Ferreira
Patrões selvagens : história e poética Madihadeni da alteridade /
Christian Ferreira Crevels . 2021
382 f.: il. color; 31 cm.

Orientadora: Maria Helena Ortolan
Coorientadora: Lydie Oiara Bonilla Jacobs
Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade
Federal do Amazonas.

1. Povos Indígenas. 2. Amazônia. 3. Aviamento. 4. Patrões. 5.
Madihadeni. I. Ortolan, Maria Helena. II. Universidade Federal do
Amazonas III. Título



ATA DE DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DO ALUNO

CHRISTIAN FERREIRA CREVELS

Aos vinte e nove dias do mês de março de dois mil e vinte um, às 09h00min (nove horas), por videoconferência, em atenção aos documentos oficiais (CAPES, PROPES e PPGAS/UFAM), ocorreu a sessão pública de Defesa de Dissertação de Mestrado intitulada **Patrões Selvagens: história e poética Madihadeni da alteridade**, apresentada pelo aluno **Christian Ferreira Crevels**, que concluiu todos os pré-requisitos exigidos para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social, conforme estabelece o regimento interno do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, da Universidade Federal do Amazonas. Os trabalhos foram instalados pela professora Dra. Maria Helena Ortolan, da Universidade Federal do Amazonas (PPGAS/UFAM), Orientadora e Presidente da Banca Examinadora, que foi constituída, ainda, pelos seguintes membros: professor Dr. José Antônio Vieira Pimenta, da Universidade de Brasília (UnB) e a professora Dra. Ana Carla dos Santos Bruno, da Universidade Federal do Amazonas (PPGAS/UFAM). A Banca Examinadora, tendo decidido aceitar a tese, passou à arguição pública do doutorando. Encerrados os trabalhos, os examinadores expressaram o seguinte parecer:

Professor Dr. José Antônio Vieira Pimenta

Parecer: (Aprovado) Assinatura:

Professora Dra. Ana Carla dos Santos Bruno

Parecer: (Aprovado) Assinatura:

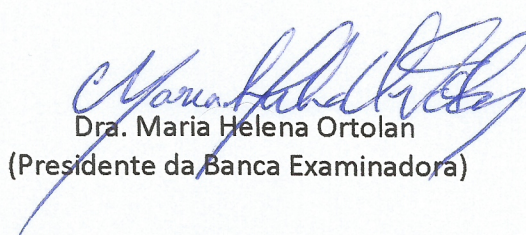
Professora Dra. Maria Helena Ortolan

Parecer: (Aprovado) Assinatura:



Parecer Final

A Banca reconhece a excelência da Dissertação tanto do ponto de vista etnográfico como teórico. Em unanimidade, a Banca salienta que o trabalho apresentado assemelha-se em qualidade a uma Tese de Doutorado. Diante da excepcionalidade do trabalho, a Banca indica, fortemente, a Dissertação para publicação e eventuais premiações: CAPES, ANPOCS, ABA etc..


Dra. Maria Helena Ortolan
(Presidente da Banca Examinadora)

Proclamados os resultados, foram encerrados os trabalhos, e para constar, eu Carlos Machado Dias Júnior, Coordenador do PPGAS/UFAM, lavrei a presente ata, que assino juntamente com os membros da Banca Examinadora.



Dr Carlos Machado Dias Júnior

Este documento é válido por 60 (sessenta dias) a partir desta data.

Manaus (AM), 29 de março de 2021.

para Tanihu

Agradecimentos

É quase lugar comum que, nos agradecimentos, se inicie citando a impossibilidade de se fazer jus a todas pessoas que, de maneira ou de outra, contribuem para a elaboração e conclusão de uma pesquisa e uma trajetória acadêmica. É, de fato, pertinente. É o momento no texto que mais prevê e permite a vocalização do processo da escrita como acontece no “mundo real”. Assim sendo, é possível acenar os débitos que se acumularam durante a pesquisa e expor um pouco do que se trata da construção de conhecimento enquanto ato contínuo: tanto em campo como na escrita, mas também nos trajetos e encontros, aulas e bate-papos, visitas e conversas despreziosas, em casa, em sala de aula, escritório de trabalho, no bar ou no barco. Uma pena, ainda é preciso avançar no reconhecimento da Antropologia como um saber feito em conjunto, por um conjunto, que atravessa pesquisadores, professores, colegas, sujeitos de pesquisa, companheiros de trabalho, de viagem e de vida. Como se percebe ao longo da leitura, a dívida é tema aqui recorrente, e minhas dívidas também foram muitas. Deixo pouco mais que um agradecimento, aqui, a estas pessoas que contribuíram para esta dissertação, e permito-me assim, mais um chavão: este trabalho não teria sido possível sem vocês.

Em primeiro lugar, agradeço a Gabriel Soares pela indicação que primeiro me levou à Lábrea e aos Madihadeni. Mais uma vez lhe segui os passos do ativismo e engajamento e mais uma vez isso se mostrou a escolha certa a se fazer. Mais tarde, os três meses de campo em conjunto e a pesquisa sobre a retenção de cartões - que Gabriel abordou em seu Mestrado, renderam longas reflexões, muitas das quais encontraram seu caminho até aqui.

Agradeço a todos e todas minhas colegas do Conselho Indigenista Missionário/CIMI Norte I, com quem venho nos últimos anos partilhando o sabor e a labuta da luta indigenista, neste período tão sombrio. Chiquinho, Fred, Isa, Chantelle, Jussara, Luíza, Carla, Chico, Luis, Poty, Manu e todos e todas demais. Edgardo, especialmente, dedicou-se à sistematização do acervo do CIMI, e me facilitou assim um mundo na pesquisa documental. Dividi os anos de Lábrea em companhia de Hoadson, Queops, Zezinho, da Equipe do CIMI Lábrea, e sou agradecido por ter conhecido os amigos Paula e Tito do CTI.

Devo muito, muitíssimo, aos dois que sempre estiveram comigo no Cuniuá. Ricardo Albernaz, Kamarushi, compôs comigo a Equipe Deni durante quase toda minha estadia nela, e nela continuou depois que saí. Sempre pude contar com sua tenacidade. Raimundinho Batista, Tabihari, nosso motorista e porto seguro, me ensinou muito da Amazônia, sua gente e seus peixes. Na maior parte das vezes apenas os três, dividimos todo tipo de aventuras e desventuras à bordo do Cuxiuara II, nos meandros do Cuniuá e nas aldeias Madihadeni. Outras pessoas eventualmente dividiram conosco o tempo e o prazer de navegar, e sempre trouxeram novidade e leveza. Agradeço à Sabrina, ao Gabriel (novamente), à Poty, e especialmente à Carol, que trouxe muito, para o Cuniuá e para mim, naqueles tempos.

Às grandes professoras e antropólogas Maria Helena Ortolan e Oiara Bonilla, que toparam o desafio que ofereci, na orientação e coorientação deste mestrado. Foram compreensíveis com meus atrasos e (muito) generosas com seus conhecimentos. À elas se soma Ana Carla Bruno no detalhismo da leitura da qualificação e recomendações. Em todas, me espelho como antropólogo.

Agradeço, por literalmente tudo nesta dissertação, aos Madihadeni. Todas e todos. A lista de quem me acolheu, ajudou, socorreu e contribuiu é grande, mas eles e elas merecem. Aos *makhidehe*: Muresi, Esivaldo, Sinukari, Nemezumahi, Unakeri, Bibianu, Sivirivi, Duzu, Bernaudo, Erineu, Zutihari, Sivirivi Zati, Kuburuvi, Kanari, Kurari, Meshevi, Vaisuvi, Dishairivi, Duruhau, Zena, Makakari, Biruruha, Putahari, Shikieteru, Hakhuru, Tikirivi, Haku, Banavi, Isaruha, Zihirivi, Zadari, Tamuve, Kazupana, Tubiruvi, Abanu, Kakuva, Bani Abanu, Hazana, Almir, Bira, Tasiruvi, Uhumiu, Eraldo, Tutui, Hukuvi, Geraldo, Kakuva Zati, Mavahari, Timóteo, Arivan, Tata, Irube, Umanari, Zumahi, Ukekeni, Uzahi, Nura, Diivi, Uhinaha, Taphavi,, Kapihava, Biruvi, Hihhi, Bahavi, Makuveshi, Vaavi, Ahie, Kuama, Supatavi, Muturuvi, Hesikavi, Tutume Hamarika, Maranhão, Abraão e Phaavi. Às *amunehedeni*: Vishuharu, Humana, Beheni, Sipiharu, Nahurani, Apaizu, Hataruni, Taiza, Nanaurude, Sivai, Thuthurude, Vesheharu, Hukuni, Karivani, Kazisherani, Ata, Kava, Abanuni, Pumani, Viruni, Vatanu, Nadiarani, Kuhani, Kariva, Nuhe e Bauruni. Obrigado. Sou muito agradecido pelo tempo e atenção que tive de vocês. Com certeza, faltam muitos nomes ainda.

Minha família teve que lidar com longos períodos sem notícias e muitas preocupações. Meus irmãos Eric e Marianne, e minha mãe Lili, são parte grande do que sou, e sempre me apoiaram com entusiasmo. Levo a memória, sempre, do meu pai Paul. Patrick me deu recentemente um presente certo cuja leitura influenciou o texto final.

Adriana Huber esteve e está presente em todo o processo. Foi ela quem primeiro me apresentou aos Madihadeni e me ensinou as noções básicas de sua língua. Mais tarde, discutimos muito sobre muitos assuntos relacionados ao povo, e sem ela as traduções não teriam sido possíveis. Isso além de tudo o mais, que é muito mais. Sou grato por sua companhia, e anseio pelo que vem.

Agradeço a todo o corpo discente e docente do PPGAS/UFAM. Tive o prazer de dividir com todas e todos as aulas, palestras e encontros de valor inestimável, em uma Universidade Pública de ensino gratuito. Talvez esta dissertação seja um dia lida quando esta for uma realidade do passado. Torço que não. Este e muitos outros trabalhos têm sido feitos à revelia. O Ensino Superior Público, uma vez de qualidade, hoje quando não se encontra em ataque direto, amarga magros recursos e deliberada indisposição política. As áreas humanas e sociais sofrem ainda mais ataques e austeridades. A situação da política indigenista é hoje angustiante, para todos que se importam com os povos, suas vidas e modos de ser. Tudo há de mudar.

O dilema é antigo:
todos os homens moldam sua história,
mas não em seus próprios termos
(Joan Vincent)

Resumo

Esta dissertação trata da história das relações entre o povo indígena Madihadeni e a frente extrativista que colonizou seu território, no Sul do estado do Amazonas, por meio de um estudo específico da categoria de “patrão” e seus desdobramentos, tal como entendida e elaborada pelos indígenas. O “patrão” comerciante, interpretado também sobre campos simbólicos anteriores e tradicionais como o xamanismo e a afinidade, torna-se modelo interpretativo posterior nas relações entre os Madihadeni e a sociedade nacional envolvente, e também à figura de chefia aldeã. Entre a produção e reprodução criativa, para si e para os outros, dos modelos relacionais e econômicos do sistema extrativista, e das expectativas políticas indigenistas, se busca vislumbrar os processos de resistência simbólica, estratégia política e transformação da própria sociedade Madihadeni.

Abstract

This dissertation deals with the history of the relations between the Madihadeni indigenous people and the extractive endeavor that colonized their territory, on the southern Amazonas estate, through a specific study of the category of “patrão” and its developments, such as it is understood and elaborated by the indigenous people. The merchant “patrão”, interpreted also on prior traditional symbolic fields such as xamanism and affinity, becomes an ensuing interpretative model for the relations amongst the Madihadeni and the surrounding national society, and also on the imagery of chiefdom. Amidst the creative production and reproduction, for themselves and for the others, of the economical models of the extractive system and the political expectations of the indigenist agencies, there is a glimpse of the processes of symbolic resistances, political strategies and transformation of the Madihadeni very own society.

Lista de mapas

Mapa 1 - Terra Indígena Deni	22
Mapa 2 - Aldeias Madihadeni	24
Mapa 3 - População Deni no Rio Xeruã em 1979	72
Mapa 4 - Origem relativa estimada dos coletivos <i>-deni</i>	84
Mapa 5 - Principais rios e igarapés	91

Lista de figuras

Figura 1- Os <i>Jamamady</i> do Xeruã, fotografia reproduzida n'O Malho em 1907	49
Figura 2 - Genealogia das aldeias no interflúvio Cuniuá - Xeruã	113
Figura 3 - <i>Uza</i> é a palha <i>Lepidocaryum tenue</i> , o telhado, a casa e a aldeia	176
Figura 4- O estado de animação <i>zeinaha</i> da festa <i>ima amushinaha</i>	265
Figura 5- Os objetos de poder do <i>patarahu</i>	283
Figura 6- Uma assembleia Madihadeni, a captura do potencial organizativo <i>kariva</i>	291
Figura 7- Na festa, o <i>tukurime</i> de um patrão selvagem	298
Figura 8- Ukekeni brinca com alteridades perigosas	322

Lista de Siglas

AMADERC - Associação Madihadeni do Rio Cuniuá

ASPODEX - Associação do Povo Deni do Rio Xeruã

CIMI - Conselho Indigenista Missionário

CTL - Coordenação Técnica Local (FUNAI)

CR - Coordenação Regional (FUNAI)

DSEI - Distrito Especial Sanitário Indígena

FOCIMP - Federação das Organizações e Comunidades Indígenas do Médio Purus

FUNAI - Fundação Nacional do Índio

MNTB - Missão Novas Tribos do Brasil

MRP - Médio Rio Purus

OPAN - Operação Amazônia Nativa (antigamente, Operação Anchieta)

SEMED - Secretaria Municipal de Educação

SESAI - Subsecretaria Especial de Saúde Indígena

SIL - *Summer Institute of Linguistics* (hoje, Sociedade Internacional de Linguística)

SPI - Serviço de Proteção ao Índio

T.I. - Terra Indígena

Sumário

Introdução	14
Madihadeni	20
Minha atuação em campo	28
História e Poética	30
Para ler esta Dissertação	31
Parte I - Palavras Karivadeni	37
Capítulo 1 - Histórias e seus Ruídos	45
1.1. Crônicas, primeiras referências	46
1.2. Sobre a ideia de contato	54
1.3. Histórias contadas nos anos 1980	61
1.4. <i>Summer Institute of Linguistics</i>	66
1.5. A via do Xeruã: a atuação da Pastoral Indigenista da Prelazia de Tefé	69
1.6. Questões de autoria, contexto e enunciado	73
Capítulo 2 - Histórias e seus afluentes	77
2.1. Os coletivos <i>-deni</i> e sua dispersão	77
2.2. O desenvolvimento de relações	89
2.3. A intensificação das relações e o aviamento	98
2.4. Tuberculose e diáspora nas cabeceiras	107
2.5. Sarampo e sedentarização nas margens	114
2.6. Uma crítica às “aldeias de origem”	118
2.7. Os novos padrões e os <i>patarahudeni</i>	123
Parte II - Palavras Madihadeni	136
Capítulo 3 - O rumor dos motores: sobre a existência <i>kariva</i>	137

3.1. As descrições do contato	140
3.1.1. Dois mitos: Tahama, Tamaku e Kira	142
3.1.2. Histórias de encontro	157
3.2. Interpretações históricas	168
3.2.1. Migrações	168
3.2.2. Nômades “sedentarizados”	174
3.2.3. A fuga da morte: migrações e epidemias	182
3.3. Ka’u	184
Capítulo 4 - Campos de significado	188
4.1. Padrões, pajés ou cunhados	188
4.1.1. <i>Zuphinehedeni</i> , pajés	190
4.1.2. <i>Avinideni</i> , afins	200
4.1.3. <i>Iburei manakuni</i> , trabalho e retribuição	204
4.2. Chefias e hierarquias íntimas	211
4.3. Possibilidades horizontais	219
Parte III - Palavras e possibilidades	224
Capítulo 5 - <i>Ima</i> , a atividade social como fala	224
5.1. <i>Zama</i> , as coisas (o que desejam os Madihadeni?)	225
5.2. <i>Ima</i> , a palavra	232
5.2.1. <i>Ima vatinaha</i> , falar o pensar	233
5.2.2. <i>Imabute</i> , falas completas	236
5.2.3. <i>Imari</i> , a voz-discurso	241
5.2.4. O corpo verbal	245
5.2.5. <i>Imadipei</i> , palavras perigosas	247
5.2.6. Palavras de poder	249
5.3. <i>Ima amushide</i> , palavras boas	253
5.3.1. <i>Ima amushinaha</i> , festejar	256
5.3.2. <i>Zeinaha</i> , animação	265

Capítulo 6 - Falar com patrões, falar como patrões	272
6.1. Uma sociologia aviada	272
6.2. <i>Patarahu tuhitivehina</i> : tornar-se (também) patrão	287
6.3. Mansos patrões, patrões selvagens	296
6.4. Poética e possibilidades	306
Considerações Finais	315
Referências Bibliográficas	326
Referências Documentais	341
Anexos	347
Anexo 1 - O Malho, de 1907, retrata os “ <i>Jamamady</i> do rio Xeruan”	347
Anexo 2 - Carta de 1983 das prelazias de Tefé e Lábrea	348
Anexo 3 - Depoimento Gravado de Sebastião Salvador de Souza	349
Anexo 4 - Kazupana Tamakurideni - História de vida e migrações	355
Anexo 5 - Hukuvi Upanavadeni - Tahama	356
Anexo 6 - Khuruzani Upanavadeni - <i>Nizamanikha ima</i>	359
Anexo 7 - Ukekeni Tamakurideni - Tamaku Kira/ <i>Nizamanikha ima</i>	361
Anexo 8 - Um relato da festa <i>Ima Amushinaha</i>	367
Anexo 9 - Zutiharia Minudeni - <i>Banikha eheve</i>	381

Introdução

“Eu sou patrão”. Em algum momento entre abril e junho de 1977, assim se apresentou Isaruha, do povo Madihadeni, a linguistas, indigenistas e missionários, durante uma estadia na capital rondoniense, Porto Velho. Acompanhava a equipe do *Summer Institute of Linguistics* (SIL)¹ na realização do 5º Seminário de Produção de Literatura Indígena, evento patrocinado pela FUNAI e realizado pelo *Summer*. O objetivo do Seminário era a elaboração de “uma literatura redigida por grupos tribais brasileiros em suas respectivas línguas”, como consta apresentado nas publicações resultantes do evento (SIL, 1977), uma das quais² carrega como título a exata frase apresentada: *Patarahu uvape uharu* - “Eu sou patrão”.

A repetição da frase acima de certa maneira emula o discurso proferido por Isaruha na ocasião, que ficou gravado em sua língua original na publicação posterior, seguida de uma tradução resumida ao português. Ali, ele, referido como “Antônio Isaruha Deni”, repete-a várias vezes, enquanto detalha algumas das características de sua atuação como tal (IDEM). É próprio da estilística discursiva de seu povo. Tratam-se estas publicações das possíveis primeiras documentações diretas de discursos Madihadeni e é representativo que uma delas já apresenta o ponto que é uma das constantes na bibliografia sobre este povo indígena.

Patarahu foi traduzido na publicação como “tuxaua”, assim como também o foi em diversos outros documentos mais tarde. A produção etnográfica mais especializada, contudo, é um tanto mais consensual na consideração do termo como um derivado do português “patrão”, o que será detalhado mais adiante. Ainda na publicação do *Summer*, dois momentos traem a intenção dos tradutores em obscurecer a relação direta entre esta categoria - *patarahu* - e a sua origem em português: primeiro, sem uma opção feminina de “tuxaua”, o termo “*pataruva*”, a esposa do *patarahu*, é traduzido sem cerimônia para “patroa”, uma única vez (SIL, 1977, p. 13). Segundo, o próprio termo *patarahu* é traduzido por “patrão”, no texto,

¹ O Instituto Linguístico é um organização internacional que possui também uma sucursal brasileira, o SIL Brasil, que denomina-se atualmente Sociedade Internacional de Linguística e define-se como “uma organização de vida consagrada, sem fins lucrativos, que estuda, documenta e ajuda a desenvolver as línguas menos-conhecidas do mundo”, de acordo com seu endereço virtual https://www.silbrasil.org.br/sobre_a_sil_brasil/quem_somos (acesso em: 15 de set. de 2020). A atuação (linguística, educacional e missionária) do Instituto é tratada por vários autores, a exemplo de Barros (2004a, 2004b) ou Mindlin (2004).

² Um total de oito publicações na língua Madihadeni é resultado do Seminário em questão, segundo consta na relação de acervo do SIL. As publicações não estão disponíveis virtualmente. O acesso à publicação mencionada me foi gentilmente concedido pelo setor de informação do SIL Brasil.

mas apenas quando Isaruha se refere aos padrões não indígenas *karivadeni* em seu discurso (IBIDEM).

Mas por que a consternação na existência de “padrões” indígenas? Ainda hoje, no verbete virtual do Instituto Socioambiental sobre este povo, a seguinte frase está figurada, a despeito da informação etnográfica existente:

Não há tradução literal para *patarahú*, a mais próxima seria “chefe do grupo doméstico”. Nos últimos anos, com a influência da Funai e dos missionários que atuam na região, o papel do *patarahú* passou a ter maior importância e hoje é sinônimo de tuxaua, ou seja, chefe da aldeia (ISA, 2018[2003])³.

Com alguma leitura sobre o povo, é possível perceber que as informações do verbete originam-se principalmente de dois trabalhos: a publicação de cunho etnográfico do SIL, *Os Deni do Brasil Ocidental* de 1983, escrita por Gordon Koop e Sherwood Lingenfelter; e o *Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Deni*, resultado do processo oficial de reconhecimento territorial coordenado pelo antropólogo Rodrigo de Pádua Chaves, publicado em 2001⁴. A primeira obra, não por acaso, está largamente influenciada pelo *patarahu* Isaruha, informante do *Summer*, e é possível identificar nela ecos do seu discurso de 1977⁵. Por sua vez, o relatório da FUNAI contava à época com pouca bibliografia especializada para se informar, e depende também, por isso, muito da produção do Instituto Linguístico.

De qualquer maneira, é notável a insistência com que a tradução do termo *patarahu* omite suas relações com “patrão”. A mesma tendência descritiva pode ser notada ainda numa profusão de documentos elaborados pelas distintas agências e por diferentes profissionais que atuaram junto do povo. *Patarahu* é frequentemente tomado como “tuxaua”, “cacique”, “chefe”. Em 1977, os agentes do SIL já mantinham algum contato com este povo indígena durante tempo: já se escrevera um trabalho seminal sobre a fonética Madihadeni há pelo

³ Mantive a grafia original da publicação.

⁴ Particularmente, salta aos olhos no verbete um erro cometido por Chaves, que entende que *Imabuté* é o “contador de histórias” (2001, p. 77). Chaves se engana: *Imabute* é o termo mais diretamente traduzível por “mito”, ou “história”, como veremos adiante, e o antropólogo possivelmente se enganou acerca da referência do termo à história narrada e não ao narrador.

⁵ Ver, por exemplo, o subtítulo “A Liderança e a Política na Aldeia” em Koop e Lingenfelter (1983, pp. 38-44).

menos uma década⁶. O conhecimento da língua não deveria ser um problema. Parece, em verdade, haver certo incômodo na ambivalência do termo, como se fosse estranho um povo indígena usar uma palavra estrangeira para denominar uma posição entre os seus, como se soasse incongruente que esta posição de destaque social - a de “liderança”, ou de “chefia” - pudesse não possuir um termo, a bem dizer, nativo.

À época, a estadia de Isaruha em Porto Velho era uma das poucas experiências em meio aos núcleos urbanos já vividas pelos indígenas Madihadeni do rio Cuniuá, a primeira documentada, até onde é meu conhecimento. Não que desconheciam os não indígenas: pelo contrário, veremos nos dois primeiros capítulos desta dissertação que já possuíam várias décadas de informação, direta ou indireta, sobre os chamados *karivadeni*, que usaram para guiar suas primeiras interações e relações. Mas, até então, a experiência com estes estrangeiros se restringira sobremaneira ao seu próprio território, ao menos para aqueles residentes entre os rios Cuniuá e Xeruã⁷. Isaruha - e quem mais o tenha acompanhado⁸ - agora encontrava-se no próprio *locus kariva*. Devidamente invertendo a posição que conheciam até o momento, agora era ele o estrangeiro em visita ao cosmos do outro. Entender isso, e o papel desta *situação* na consideração do indígena no proferir de seu discurso, são os primeiros passos para pormenorizar as relações entre este povo indígena e a sociedade envolvente e o desenvolvimento da categoria *patarahu*.

O *patarahu* Madiha, ali em Porto Velho, posiciona-se em sua fala não como um arauto da interação entre dois mundos e dois povos desconhecidos entre si, mas suscita justamente o contexto de interação que já existia entre os seus e os não indígenas. Antes do SIL, suas relações com os *karivadeni* se deram durante anos quase exclusivamente mediadas pelos comerciantes fluviais da frente extrativista - em franca expansão desde os anos 1940 sobre o território Madihadeni. Estes comerciantes carregavam mercadorias, víveres e ferramentas em batelões rio Cuniuá acima pelo menos desde a década de 1950, que trocavam com os indígenas Madihadeni (e outros do rio) por, principalmente, látex de sorva, óleo de

⁶ O manuscrito *Dení Phonemic Statement* (1966), tem por autores Dorothy e Paul Moran, linguistas do *Summer Institute of Linguistics* que, supostamente, inauguraram as relações do Instituto com o povo indígena Madihadeni.

⁷ As divisões e distribuições do povo Madihadeni são discutidas nos capítulos que se seguem.

⁸ Ao menos duas das publicações de 1977 do SIL são discursos de Isaruha, mas é improvável que ele tenha viajado sozinho a Porto Velho.

copaíba e couro de animais silvestres. Regionalmente, estes mercadores são conhecidos como “patrões”.

Para leitores e leitoras que desconhecem a história da colonização e formação econômica da Amazônia, o termo “patrão” em si já pode gerar certa confusão. Em seu contexto amazônico, o significado de “patrão” varia em muito daquele experimentado a Sul no país, que versa acerca das relações de trabalho, contrato e produção. O “patrão” amazônico - também conhecido como “coronel de barranco” ou “dono de barracão”, efetivamente se engaja em relações hierárquicas de trabalho à semelhança do “patrão” genérico, mas o faz por termos da troca comercial e não do contrato de trabalho. Por isso, sua contraparte relacional é o “freguês” - não o “funcionário”.

Em um resumo exagerado, o “patrão” amazônico é o vendedor de mercadorias que recebe por pagamento não o dinheiro, mas a produção do trabalho extrativista de seu “freguês” - que lhe compra a mercadoria. Esse sistema em que a moeda é apenas símbolo, unidade presente mas invisível, é por vezes conhecido como “sistema *barter*” (PIMENTA, 2006). Mais frequentemente, a venda se dá a prazo, e as mercadorias (incluindo as ferramentas necessárias à produção) são entregues antes do pagamento, incorrendo assim no tipo particular de crédito cedido do “patrão” ao “freguês”, conhecido como o *aviamento*. Historicamente, clivagens de poder, restrições de acesso à compra e venda, controle dos preços, articulações das forças e modos de produção, e uma miríade mais de particularidades levaram amiúde à flexão desta relação supostamente comercial a uma condição de sujeição por dívida dos “fregueses” pelos “patrões” que foi nomeada, entre outros, de “sistema de endividamento do peão” (TAUSSIG, 1993, p. 74-78) ou do “migrante” (OLIVEIRA FILHO, 1979, p. 135); e “escravidão por dívida” (SOARES, 2017; TEIXEIRA, 2009).

Mais de um argumento pode ser feito de que a mobilização e controle de mão de obra eram efetivamente o objetivo e o espírito do sistema econômico do *aviamento*, e que o “comércio de mercadorias” não é muito mais que uma articulação de justificativa dada pelo sistema colonial a si mesmo. Este debate, contudo, escapa aos liames desta dissertação, que, no máximo, servirá para acrescentar pormenores específicos do que ocorreu nas bacias do rio Cuniuá e Xeruã com este particular povo indígena. Meu interesse é, antes, compreender particularmente como os Madihadeni elaboraram e compreenderam sua participação neste

sistema que é tão multifacetado e apresentar pertinentes questões econômicas, sociológicas, morais, entre outras. Isto nos leva de volta à escolha de Isaruha do termo “patrão” para referir-se a si mesmo em um contato com um Outro que também é, por ele, entendido como “patrão”. Pois que “patrão” é utilizado pelos indígenas também para interagirem com e se referirem aos não indígenas que, a nossos olhos, não são “patrões”.

“Você é nosso patrão”. Quase quarenta anos após o discurso de Isaruha em Porto Velho, eu, nas aldeias Madihadeni do rio Cuniuá, escutei frequentemente esta frase proferida por seus parentes e descendentes. A distância no tempo parece pouco importar. Os próprios agentes do SIL já atestavam, ao início da década de 1980, que eram eles considerados “patrões” pelos indígenas (KOOP; LINGENFELTER, 1983, p. 65). De fato, quase todas as pessoas que conheci que interagiram com os Madihadeni nas últimas décadas, independente de sua posição social, instituição de afiliação ou interesses ali, perceberam que foram considerados como “patrões” pelos indígenas. Por um lado, isso é de se esperar, já que compreendemos que foi com os “patrões” comerciantes que os Madihadeni primeiro interagiram, antes da chegada de outros tipos de atores sociais, e que esta imagem tenha permanecido. Não obstante, já desde os anos 1990 a presença de patrões extrativistas e comerciantes regatões no Cuniuá declinou marcadamente, virtualmente se extinguindo na primeira década do novo século. Quando, ainda por outro lado, se o termo também é utilizado para suas “lideranças”, começa a parecer incerto quais são os sentidos envolvidos na compreensão indígena.

O que, afinal, os Madihadeni entendem por “patrão”? Se nos atermos ao conteúdo do discurso apresentado, é notável o quanto, apesar de usar repetidamente do termo “patrão” para designar-se, Isaruha descreve uma atuação que não é aquela do “patrão regional” - do comerciante extrativista. Menciona sua atividade para elaboração de festas, organização de caçadas e pescarias coletivas, em função de “encher as casas com o som de risadas”, ao mesmo passo que atua para a extinção da fofoca e das brigas na aldeia (SIL, 1977, p. 5). Estima e busca aquilo que chama de “boas falas” *ima amushide*, e lastima e evita as chamadas “más falas”, ou “falas ruins” *ima hirade*. Posta dessa maneira, a categoria *patarahu* é fugidia e constrange o escrutínio, porque parece ser, ao mesmo tempo, interna e externa.

A motivação inicial da pesquisa que agora se apresenta nesta dissertação repousa nestes incômodos envolvendo a categoria *patarahu* entre os indígenas Madihadeni. É preciso admitir que partilhei deles antes de perceber que se tratava de um efetivo problema antropológico. Todos os esforços de descrição etnográfica deste povo, de uma maneira ou de outra, precisaram lidar com a categoria, embora nenhum tenha ainda se debruçado especificamente sobre ela. O *patarahu* faz-se incontornável em campo. Seja porque são as figuras reais que intermediam grande parte das atividades de pessoas estrangeiras ali com os Madihadeni, seja porque é uma categoria que frustra as expectativas etnográficas.

Não me parece coincidência que o *patarahu* Isaruha tenha feito o discurso que fez de sua condição de “patrão” justamente na situação e no cenário social em que o fez. A aventura do *patarahu* Isahura entre os não indígenas do *Summer* é apenas um episódio de uma já longa interação. Não obstante, embora seja um exemplo ilustrativo para apresentar a problemática aqui desenvolvida, não consegue e nem pode resumir a experiência de interação Madihadeni com as diferentes instâncias e instituições da sociedade envolvente. Essa é tão extensa quanto variada.

Ao longo do texto ver-se-ão refletidos problemas da ordem da descrição que diferentes agências fizeram dos Madihadeni segundo sua posição (e interação) frente aos “patrões” não indígenas. As descrições e agências envolvidas com os Madihadeni, e como contribuem para um campo interrelacional onde figura o *patarahu* e o patrão são assunto do primeiro capítulo. No segundo capítulo são discutidas quais são as contingências históricas vividas por este povo durante a colonização amazônica e o avanço da frente extrativista sobre sua vida e seu território. Essa é a primeira parte do texto, construída principalmente a partir de relatos *sobre* os Madihadeni. Em contrapartida, na segunda são apresentados em paralelos os relatos e sentidos que os próprios indígenas fazem dessas relações e quais são as dimensões próprias da socialidade Madihadeni que dão sentido à presença de indígenas que se denominam “patrões”, explorando no terceiro capítulo as histórias que os indígenas contam das primeiras interações com os mercadores, e os mitos pelos quais a presença não indígena é por eles entendida; e os modelos de alteridade que dão sentido às relações com os “patrões” brancos, no quarto capítulo. Por fim, o estudo, creio, foi capaz de mostrar importantes formas como este povo indígena percebe sua vida social, em termos de um discurso constantemente proferido e construído, e de como os Madihadeni lidam com sua

história e com a alteridade, contribuições a que se destina a terceira parte do texto, respectivamente, o quinto e o sexto capítulo. Argumento, no capítulo final desta dissertação, que a designação de suas lideranças como “patrões” pelos Madihadeni se deu tanto como estratégia quanto como interpretação ambígua no cenário das relações com a frente extrativista. Talvez seja mais interessante, assim, a descrição do contexto interpretativo onde diferentes regimes de sentido operam a um só tempo, ali entre os Madihadeni.

Madihadeni

Faço uso nesta dissertação da denominação Madihadeni, de acordo com a forma com que os indígenas se referem a si mesmos como presenciei em campo. Dessa maneira, se trata da autodenominação utilizada pelos indígenas com quem convivi. É importante notar, contudo, que esta não é a forma como normalmente esses mesmos indígenas são conhecidos por outros. Para deixar claro, o etnônimo comum que se refere a este povo é “Deni”. É por Deni que instituições públicas como a FUNAI e a SESAI conhecem estes indígenas, da mesma maneira que a população regional. Também é o modo como organizações não governamentais corriqueiramente se referem aos indígenas, embora aquelas que mantêm com eles algum tipo de projeto tenham mais conhecimento das autodenominações e as utilizem em campo. Por vezes, o povo é diferenciado de acordo com os dois principais rios em que se localizam suas aldeias: o Deni do rio Cuniuá e os Deni do rio Xeruã. Prefiro não utilizar o etnônimo comum pois reifica separações entre grupos e nubla o entendimento da história dos diferentes coletivos que conformam o povo, como está mais detalhado ao longo do texto.

O vocábulo Deni não possui significado sozinho na língua destes indígenas. É um sufixo nominal especial de uso restrito para sujeitos humanos que possui papel linguístico de coletivização e/ou pluralização. Ou seja, possui notório poder significativo e simbólico, mas deve necessariamente estar ligado a um substantivo para tanto. Por esse motivo, quando me refiro ao etnônimo utilizado para designar o povo, o farei com a letra maiúscula, enquanto para a menção ao uso do vocábulo como sufixo refiro-me a *-deni*. Já o termo Madihadeni é uma construção, portanto, do termo *madiha* acrescido do sufixo *-deni*. *Madiha* significa, literalmente, “pessoa”, logo, é possível ver com o *madihadeni* significa “pessoas” (quando

-deni tem função pluralizadora) ou “povo” (função coletivizadora)⁹. *Madihadeni ihade*, dizem: “nós que somos gente”/ “nós que somos Madihadeni”.

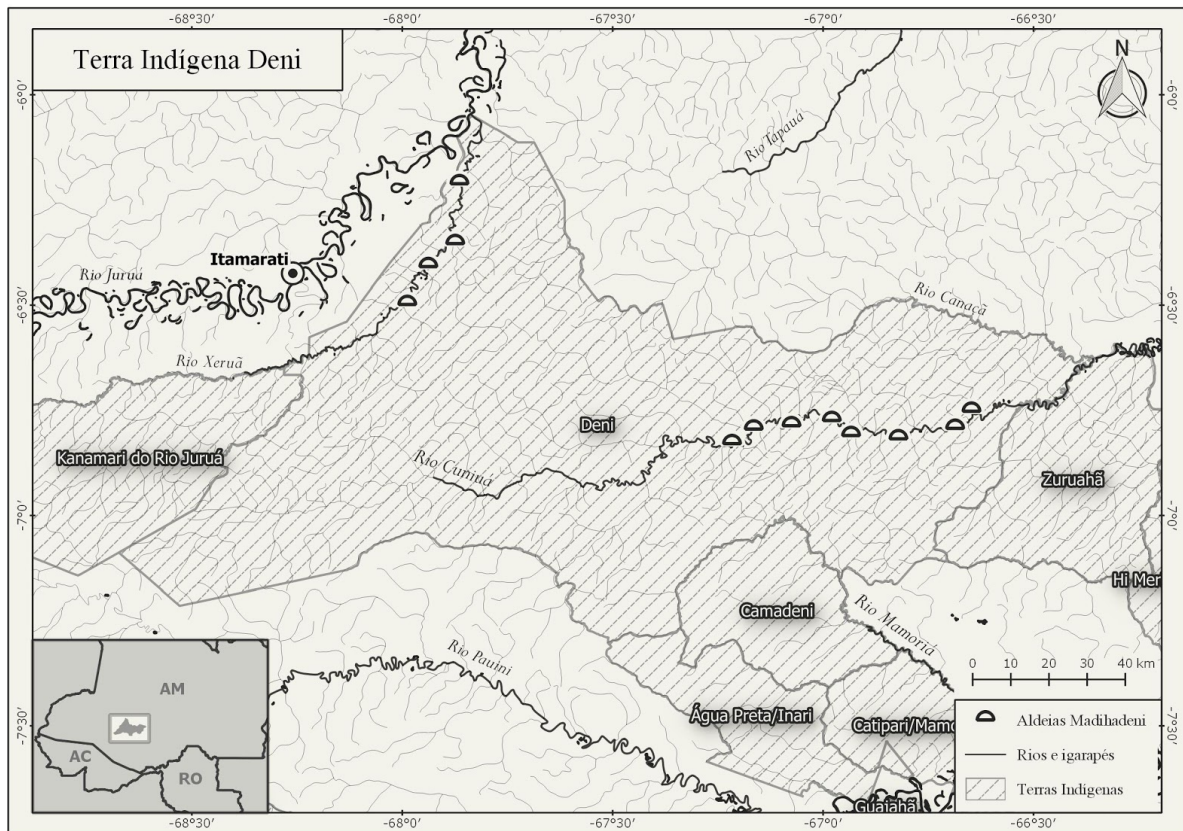
Os indígenas compreendem que são conhecidos por “Deni” e respondem a ele, mas quando estão entre si, fazem uso dos termos *Madiha* e *Madihadeni* para se diferenciarem de outros povos indígenas *madideni* e dos não indígenas, que chamam de *karivadeni*. *Kariva* é um termo de provável origem do Nheengatu *karaiwa* que não possui outro significado para os Madihadeni. Como se vê, também é acrescido do sufixo *-deni*, para indicar a coletividade. É preciso notar que *Madiha* e *Madihadeni* são hoje utilizados pelos indígenas ao mesmo tempo para se diferenciarem de outros povos ou dos “brancos”, como também para indicar simplesmente uma ou um conjunto de pessoas. Isso pode gerar alguma confusão, já que o sufixo *-deni* possui essa ambiguidade inerente: pode indicar tanto coletivos como simples plurais. Por exemplo, *makhukhuden* indica o povo Suruwaha, enquanto *ehevedeni* é simplesmente “crianças”¹⁰. O próprio termo *madihadeni* não está livre desta ambiguidade de usos: já o presenciei sendo utilizado para referir a uma agência bancária lotada de não indígenas, no sentido de “há muita gente aí”. Em contextos em que a clivagem étnica é marcada, contudo, a variação de sentido é clara e *Madihadeni* não seria utilizado para não indígenas - ou mesmo outros indígenas falantes de outras línguas. Nesta dissertação, o uso em cada um dos sentidos está marcado por distintas grafias para facilitar a compreensão, mas é bom ter em mente que se trata de um artifício. Em diálogo com os indígenas é preciso recorrer à interpretação de contexto narrativo.

Há uma clara superposição de sentidos de “humanidade” no termo *Madihadeni*. Como se vê, o sufixo *-deni* é utilizado apenas para conjuntos propriamente humanos; e por outro lado *madiha* é “pessoa” e possui uma implicação diacrítica mitologicamente embasada na separação da humanidade entre aqueles que falam a língua da primeira humanidade - os “filhos de Tamaku” - e os demais coletivos humanos, de línguas estranhas - os “filhos de Kira”. Essa separação mítica original, causada por um dilúvio, precipita-se hoje na diferenciação entre os coletivos *Madihadeni* e os demais povos, indígenas e não indígenas, como é entendido por estes indígenas. É daí que deriva também o termo *madideni*,

⁹ Esta é a compreensão sobre as funções linguísticas do sufixo *-deni* como também é entendida pelos linguistas autores do *Dicionário Deni-Português* (KOOP; KOOP, 2008[1985]).

¹⁰ Da mesma maneira, toda série de substantivos que se referem a pessoas podem receber o pluralizador *-deni*: “homem” *makhidehe*/ “homens” *makhidehedeni*, “mulher” *amunehe*/ “mulheres” *amunehedeni*, etc.

endereçado a outros povos indígenas. No devido tempo, retomaremos com mais profundidade às implicações desta compreensão, mas é importante ressaltar agora que o principal critério utilizado pelos indígenas Madihadeni para quem são “as pessoas” - isto é, quem são os seus parentes - é o critério linguístico: são as pessoas e grupos que falam sua língua.



Mapa 1: Terra Indígena Deni. Elaboração: Christian Crevels

Os Madihadeni falam uma língua classificada como pertencente à Família Linguística Arawa. Os estudos iniciais desta família linguística a compreendiam como parte do tronco Aruak, mas essa compreensão foi atualizada a partir do trabalho de Aryon Rodrigues (1986, p. 65), e hoje se considera a família como independente do tronco e isolada. Entre os falantes de línguas Arawa estão também os povos indígenas Paumari, Jarawara, Jamamadi, Banawa, Suruwaha, Kulina e, presumivelmente, Hi-merimã. Estes nomes não são as próprias autodenominações utilizadas pelos indígenas, e precisaríamos interpor muito mais considerações para fazer jus à complexidade do panorama de identidades e alteridades como os indígenas o experimentam. A literatura antropológica comumente separa os Jamamadi entre “Ocidentais” e “Orientais” e esta é uma divisão extremamente importante nessa

dissertação, pois os Jamamadi Ocidentais são considerados aqui como grupos Madihadeni, falantes da mesma língua e separados historicamente da população que veio a ser conhecida como Deni.

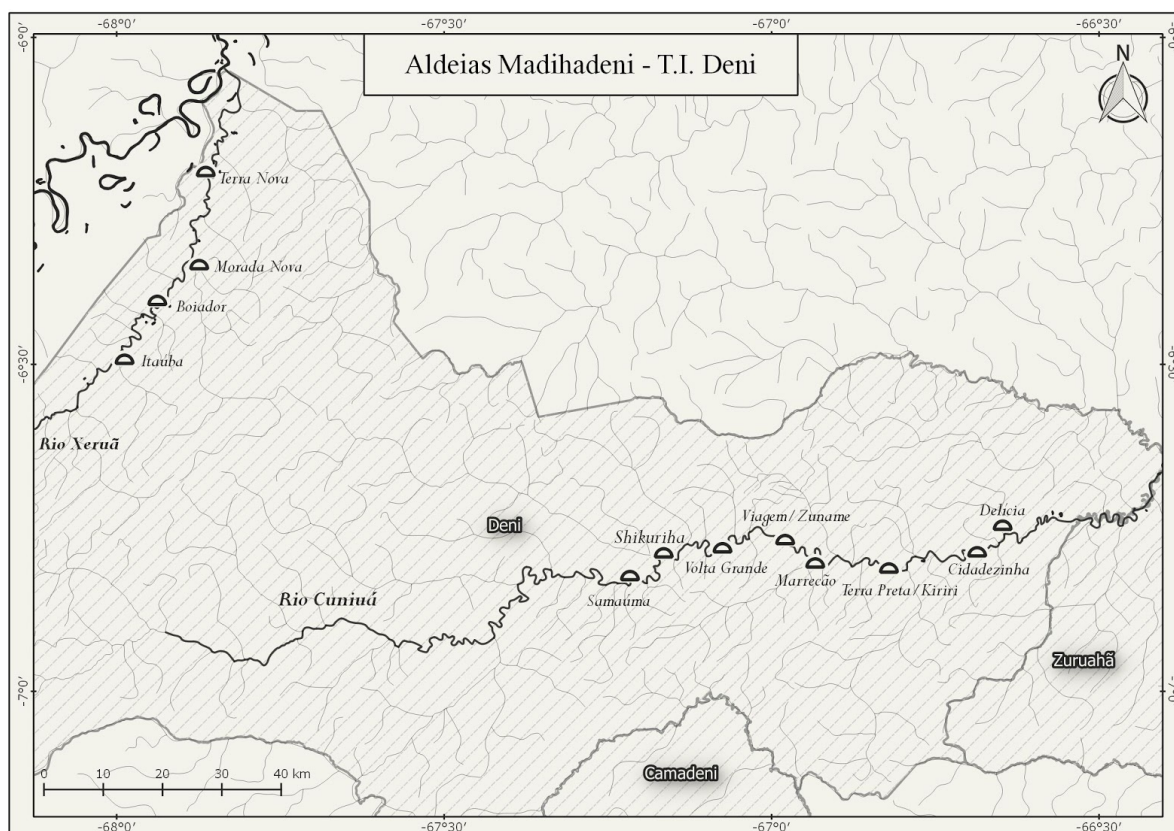
Esta abrangência ligeiramente mais ampla do termo Madihadeni em comparação com o termo Deni não deve ser entendida como uma intenção de apagamento das diferenças, contudo. Conheci alguns representantes dos Jamamadi Ocidentais e verifiquei que, ao mesmo passo que referem a si em sua língua usando do termo Madihadeni - e usam de língua tão próxima que pude compreendê-los - também eles tomam para si a etnicidade Jamamadi e assim se denominam frente a não indígenas. Não obstante, compreendendo no uso do termo o critério linguístico dos próprios indígenas é possível revisar criticamente os limites da projeção de unidades sociais e fronteiras étnicas (LEACH, 2014 [1964]) do que chama-se de povo indígena Deni. Ajuda-nos, inclusive, a compreender um pouco melhor a história de interação dos indígenas com a frente colonizadora extrativista em sua maior complexidade geográfica.

Mais adiante, atento-me como estas histórias de interação traduziram-se em “separações” e processos de reterritorialização. São os resultados deles que se encontram hoje em campo e que em muito dispôs os limites desta pesquisa, em parte visível na disposição das Terras Indígenas Deni, Igarapé Capanã, Inauini/Teuini e Camadeni. Na maior e mais populosa delas, T.I. Deni, a população se divide entre os rios Cuniuá e Xeruã, que correm para as bacias do Purus e do Juruá, respectivamente. Conheci, convivi e estudei com os Madihadeni que habitam as aldeias que se situam às margens do rio Cuniuá, unicamente. Do Xeruã, conheci apenas dois Madihadeni, quando participaram de encontros regionais do CIMI. No Cuniuá, à época que primeiro cheguei em campo, eram sete aldeias, logo oito, hoje são nove. Em ordem de mais baixa à mais alta no rio: Limoeiro¹¹, Delícia¹², Cidadezinha,

¹¹ Por vezes, chamam-na também Tarukusha, “estirão” na língua Madihadeni. Esta aldeia se localiza fora da Terra Indígena Deni, muito abaixo no rio. Sua criação ali se deu a partir da cisão da aldeia Samaúma e migração da maior parte de sua população, entre 2011 e 2013. A atuação da organização proselitista Missões Novas Tribos do Brasil (MNTB) esteve intimamente ligada a esta cisão na aldeia onde residiam sua equipe missionária. Hoje, os missionários das MNTB residem em Limoeiro.

¹² Primeira aldeia a partir dos limites da Terra Indígena, é também a mais nova. Criou-se da cisão da aldeia Cidadezinha e saída subsequente de cerca de metade de sua população. Foi constituída entre 2017 e 2019, após minha saída de campo, mas cheguei a presenciar os planos para a mudança enquanto estive em Cidadezinha em 2016.

Terra Preta/Kiriri¹³, Marrecão, Viagem/Zunamete¹⁴, Volta Grande, Shikuriha e Samaúma. No censo populacional que realizei com o povo em 2016, contabilizavam cerca de setecentas e cinquenta pessoas, distribuídas irregularmente entre as aldeias. As menores Samaúma, Volta Grande e Shikuriha não chegavam bem a cinquenta pessoas, com crianças pequenas incluídas. As maiores passavam das centenas: Marrecão tinha quase cento e cinquenta - mesmo com a saída da população de Terra Preta/Kiriri; e Cidadezinha possuía bem mais de duzentos habitantes¹⁵.



Mapa 2: Aldeias Madihadeni. Elaboração: Christian Crevels

Nos últimos vinte anos, os Madihadeni do rio Cuniuá mostram um processo de criação de novas aldeias a partir da cisão das maiores e mais antigas, em busca principalmente dos recursos que se tornam escassos nos arredores com o passar dos anos, ou motivados por querelas e conflitos políticos interfamiliares. Esta forma de ocupação do

¹³ Aldeia também nova, presenciei o seu processo de criação e consolidação entre os anos de 2014 e 2016. É a partir desse processo que mais coletei informações acerca dos ritmos de cisão aldeã Madihadeni e seus contextos políticos e familiares.

¹⁴ Tanto nesse caso, quanto no caso de Terra Preta/Kiriri, se trata de aldeias que possuem dois nomes, um em português, outro na língua materna, que os Madihadeni variam no uso.

¹⁵ Cidadezinha, contudo, logo perdeu quase metade da população por ocasião da criação da aldeia Delícia.

território considerada tradicional do povo foi tomada por enfraquecida durante um par de décadas, e não raro se encontra referências bibliográficas acerca de uma “sedentarização” do povo - que considero, como se nota, um tanto precipitadas.

Além delas, existem as aldeias Madihadeni que se situam no rio Xeruã. São quatro, em sentido montante: Terra Nova, Morada Nova, Boiador e Itaúba. Ainda há uma aldeia, Flechal, já na T.I. Kanamari do Rio Juruá, em que haveria diversos Madihadeni morando junto dos Kanamari. Somam uma população ligeiramente mais numerosa que o Cuniuá, com pouco mais de oitocentas pessoas. Em geral, são menos variantes que as aldeias do Cuniuá, se mostrando razoavelmente estáveis nas últimas duas décadas mesmo com populações acima de cem pessoas.

As aldeias dos rios Cuniuá e Xeruã localizam-se hoje às suas margens, no máximo a poucas centenas de metros por caminhos do porto no rio. São de formato pouco estruturado, mas em geral possuem um terreiro central - chamado *amushini*, que também serve de campo de futebol, ao redor do qual se situam as casas de palafitas e telhado de palha ao estilo regional. Às vezes, não há casas do lado do terreiro adjacente ao rio, quando a aldeia se encontra efetivamente à margem. Nas maiores aldeias, segmentos de casa são construídos foram do conglomerado, formando extensões, ou novos conjuntos de casas ao redor de outros terreiros *amushini* menores. Parentes buscam sempre construir suas casas próximos uns aos outros, logo as extensões de casas nas aldeias grandes se tornam a reprodução do cenário de parentesco na geografia da aldeia, em que cada conglomerado de casas representa uma família extensa. Em geral, a localização das casas não dura muito tempo no mesmo local. Assim que a casa precisa ser reconstruída pelo decaimento de sua estrutura, seus moradores normalmente mudam o lugar da construção, no intuito de ficarem mais próximos a outros parentes, melhor se posicionarem em relação ao porto, aos caminhos do roçado ou coisas afim. Partindo da aldeia existe uma série de caminhos *havi* que adentram a mata em direção aos igarapés (usados para o banho e a coleta de água, aos roçados, etc). Existem caminhos de caça mais utilizados pelos homens, e outros entrecortados, que ligam os caminhos entre si. É possível distinguir caminhos mais “velhos”, que levavam a antigos roçados, hoje capoeiras, e caminhos mais “novos” e mais abertos. Diz-se que antigamente havia caminhos que ligavam às outras aldeias, hoje esta comunicação é fluvial.

Os rios Cuniuá e Xeruã correm em direções diferentes e afastam suas águas um do outro. O Cuniuá é mais extenso e possui volume um tanto maior de água que o Xeruã, deságua na margem direita do baixo curso do rio Tapauá, que logo lança suas águas no Purus, poucos quilômetros a leste. Os Madihadeni ocupam o Cuniuá em seu alto curso, sua porção mais montante, centenas de quilômetros da foz. Abaixo, seguem-se os territórios de outros povos indígenas família linguística Arawa: os Suruwaha em seu afluente direito médio - Riosinho; os Banawa, Jamamadi e Jarawara no grande afluente direito - Piranhas - do baixo Cuniuá; e finalmente os Paumari, nos lagos na região de sua foz e adjacências. O Xeruã, por sua vez, é bem menos extenso, e é um afluente direto do Juruá. Os Madihadeni ali ocupam suas porções médias e baixas, enquanto os Kanamari estão em sua porção montante.

O agrupamento urbanizado mais próximo, em vias fluviais, das aldeias Madihadeni do rio Cuniuá é a Vila da Foz do Tapauá, já a dias de viagem de barco das aldeias Madihadeni. É uma vila pequena, sem grandes instituições, bancos ou lojas que sirvam de maiores atrativos aos Madihadeni. Ali ainda moram os descendentes de vários dos patrões que “trabalharam”, no passado, nos rios Cuniuá e Tapauá. As sedes municipais maiores e relativamente próximas são as cidades de Tapauá, Canutama e, um pouco mais distante, Lábrea. Tapauá é o município sobre cujo território estão as aldeias, portanto suas escolas estão vinculadas à prefeitura dali, e os Madihadeni frequentemente vão até a cidade para lidar com estas e outras burocracias. Muitos estão cadastrados em agências bancárias de Tapauá e recorrem à cidade sazonalmente para acessarem seus salários e benefícios sociais e previdenciários. Lábrea, por sua vez, é a cidade mais importante do médio rio Purus, como uma capital regional. É em Lábrea que se situam as sedes das diferentes agências e organizações que frequentam cotidianamente o universo Madihadeni, tais como a Coordenação Regional da FUNAI/CR-MRP; o Distrito Sanitário Especial Indígena/DSEI-MRP; a sede das equipes do CIMI e da OPAN de atuação na região e também a casa de alguns dos missionários da Missão Novas Tribos. Além disso, Lábrea possui comércio mais expressivo, com mais e maiores lojas que Canutama e Tapauá, e abundância das desejadas mercadorias, que são o principal motivo das excursões Madihadeni aos centros urbanos¹⁶.

¹⁶ Para chegar em Lábrea, os indígenas precisam estender a viagem já longa até a cidade de Canutama, mas todas estas características apresentadas frequentemente lhes fazem optar por este destino.

Em se tratando de línguas, virtualmente todos os Madihadeni falam sua língua materna¹⁷, e há uma crescente proporção de bilíngues proficientes em português. A distribuição do conhecimento do português é, entretanto, desigual: a maioria dos homens adultos fala ao menos um pouco e um número considerável possui bom entendimento, enquanto entre as mulheres essas proporções são bem menores - as que possuem bom conhecimento do português não somam duas dezenas. Pessoas mais velhas, em geral, conhecem mais o português que as gerações posteriores, possivelmente devido às mais íntimas relações com os “patrões” extrativistas no passado. No entanto, essa tendência parece prestes a mudar, enquanto as gerações mais novas apresentam cada vez mais curiosidade com o português e o mundo *karivadeni* em geral, e o nascente sistema escolar lhes proporciona possibilidades de aprendizado paralelas às suas próprias aventuras com aparelhos celulares, músicas, filmes e outros meios de vislumbrar o mundo estrangeiro.

Nas cidades às margens do Purus onde frequentam, são reconhecidos por sua prática comum de descolorir os cabelos, pelo que são chamados “os índios loiros”. Infelizmente, se joga também aos Madihadeni uma imagem desfavorável. São amiúde vistos perambulando pelas praças e pelos portos, com olhar meio perdido, em pequenos grupos e carregando muitas crianças. São taxados ora por “vagabundos” e “bêbados”, ora “pobres coitados” e “esfomeados” por uma boa parte da população local, que vê neles ingenuidade, indigência e pobreza, mas também, ambigualmente, sinceridade, cultura e “tradição”¹⁸. Donos de lojas, contudo, lhes conhecem frequentemente pelos nomes e lhes são amigáveis - não raro também retém seus cartões de banco e lhes tentam enganar no preço de suas mercadorias. São imagens injustas que em muito chateiam os Madihadeni, que tomam medidas (internas e externas) para confrontá-las e prová-las erradas, mas que expõem a complexidade da realidade da Amazônia interiorana. De fato, as experiências dos Madihadeni nas cidades variam muito, entre pessoas, famílias, e mesmo situação.

¹⁷ Os Madihadeni não dão um nome específico para sua língua, e é um tanto desafiador denominá-la. Quando se remetem a ela em discurso, os indígenas a chamam de “nossa palavra”/ “nossa fala” *arikha ima*, “palavra de gente”/ “fala de gente” *madihakha ima*, ou ainda “nossa língua” *ivebenu*. Na bibliografia linguística e etnográfica ela é, mais das vezes, referida como “língua Deni” (KOOP; KOOP, 2008[1985]; KOOP; LINGENFELTER, 1983; FLORIDO, 2013). Todos os autores, contudo, utilizam-se do etnônimo Deni, o que preferi não fazer. Escolhi, portanto, chamar de “língua Madihadeni”, para manter a coesão.

¹⁸ No discurso preconceituoso da região do Médio Rio Purus, os Madihadeni - falantes de sua língua e (supostamente) menos acostumados às cidades - são vistos como “índios de verdade” em contraponto aos “índios de registro”, como vi serem chamados povos de reconfiguração étnica recente.

Nas aldeias, por outro lado, poucos são os *karivadeni* a frequentar. Não fosse o caso, talvez algo do preconceito desmoronaria. Os Madihadeni são alegres anfitriões e astutos em suas negociações com agentes de fora. Curiosos, divertidos e criativos, são fáceis de se relacionar e ávidos por engajar-se com as oportunidades que se lhes aparecem. Oferecem café e bolachas aos recém-chegados, se tiverem, ou se oferecem a tomar café, se não tiverem, e indagam educadamente os interesses que trazem os visitantes à suas casas. Pois que, desde o aviamento, sempre houve interesse. É neste cenário que começa a se fazer claro o contexto da categoria de “patrão” como operador simbólico das relações entre Madihadeni e *karivadeni*.

Minha atuação em campo

Em resumo, relacionei-me com os Madihadeni enquanto parte da equipe do Conselho Indigenista Missionário - CIMI, em seu Regional Norte I, que executava um projeto¹⁹ com o povo. Contada com brevidade, a história da atuação do CIMI junto aos Madihadeni começa no final dos anos 1970, com visitas e atendimentos de saúde na região do rio Xeruã, com a atuação da equipe da Pastoral Indigenista da Prelazia de Tefé. No Cuniuá, nos anos 1980, Guenter Kroemer faz visitas eventuais e elabora alguns estudos preliminares. A presença de uma equipe direcionada ao trabalho com o povo Madihadeni acontece apenas mais tarde, em fins dos anos 1990 e durante a primeira metade da década de 2000. Após um hiato de vários anos em que as equipes locais se dedicaram a projetos com outros povos indígenas da região, em 2013 novamente o CIMI compõe uma equipe para a atuação exclusiva com o povo Madihadeni, à qual me junto em meados de 2014 e permaneço até o fim de 2016.

Chego ao CIMI a partir da indicação de Gabriel Soares, que conheci na Graduação em Ciências Sociais na Universidade de Brasília e no ativismo pelos direitos territoriais do Santuário dos Pajés. Fiz minha monografia de final de curso em Antropologia sobre o conflito envolvendo o Santuário e o bairro Setor Noroeste (CREVELS, 2014), o que me aproximou do ativismo indigenista e consolidou minha intenção de estudar os povos indígenas brasileiros. No total, fiz cinco viagens às aldeias Madihadeni do rio Cuniuá, entre o segundo semestre de 2014 e o fim de 2016 - sendo uma por semestre, de duração sempre

¹⁹ O Conselho Indigenista Missionário é dividido em Regionais independentes e de organização horizontal que abrangem todo território nacional. No escopo Regional, diferentes equipes ocupam-se com determinados territórios e povos indígenas específicos, para o que executam os projetos específicos de apoio e cooperação.

entre sessenta e noventa dias. Ao todo, permaneci entre os Madihadeni cerca de um ano, executando com eles as atividades previstas nos projetos que desenvolvemos. Durante esse tempo, desenvolvi razoável proficiência em sua língua, o que me permitiu com o tempo me comunicar e aprender de sua vida e de sua compreensão de mundo. Em meados de 2015, o projeto que financiava nossa atuação chegou ao fim e foi necessário elaborar um novo, trabalho que coordenei e para o qual chamei os Madihadeni a compartilhar suas demandas, que procurei refletir no projeto. Em resumo, os projetos continham atividades separadas em quatro linhas gerais: 1) autonomia econômica, que envolvia a capacitação técnica e ambiental para atividades produtivas; diversificação dos cultivos, entre outros; 2) fomento a práticas culturais como a execução das grandes festas interaldeãs *bani vadanaha*; 3) formação em direitos e encaminhamento de demandas acerca de políticas públicas e atendimento do Estado; e 4) desenvolvimento da educação escolar indígena, que incluíam aulas de reforço em português e matemática, capacitação dos professores indígenas, entre outros. Refletindo retroativamente as demandas apresentadas ao projeto, em uma época em que eu ainda não compreendia a forma como os Madihadeni entendiam suas relações com os não indígenas, fica claro que o que apresentaram era um esboço das expectativas que possuem sobre este tipo de “patrão” que era o CIMI, para eles.

Ao longo do trabalho percebi a necessidade de abordar antropologicamente a temática das complexas relações entre os Madihadeni e os não indígenas no contexto do aviamento, utilizando-me do que aprendera de etnografia durante a monografia de conclusão de curso, mantive cadernos de campo, fiz anotações de ordem reflexiva, elaborei esquemas de parentesco e o censo das aldeias Madihadeni do rio Cuniuá e realizei entrevistas semi-estruturadas com um gravador de voz. Neste período, já me estava claro que a temática da pesquisa necessitava envolver os “patrões”, de uma maneira ou de outra, já que o assunto era tão presente em campo. É dessa atividade que foi gerada a maior parte das transcrições que findi por utilizar no texto.

A maioria dos entendimentos e conclusões expostos ao longo dos capítulos que se seguem foram desenvolvidos *a posteriori*, após revisão do material acumulado de pesquisa. Em uma atualização do famoso desenvolvimento de Roberto Cardoso de Oliveira, foi no “escrever” (e no “refletir” que vem junto dele) que muitos dos pontos-chave da questão se fizeram compreender melhor, muito embora minha presença em campo dificilmente possa ser

descrita apenas como um “olhar e ouvir” (OLIVEIRA, 1996). Isso é particularmente verdade para o quinto capítulo, que trata da maneira particular que os Madihadeni consideram a atividade social como um tipo de discurso, uma “fala” coletiva, profundamente moralizada. Considero esta uma das contribuições mais originais desta dissertação, mas não se trata de um entendimento que eu já possuía desenvolvido plenamente quando ainda em campo.

História e poética

Os dois conceitos-chave, história e poética, foram primeiramente inspirados em uma passagem de Oscar Calavia Sáez, em que parafraseia livremente Aristóteles:

Isso já está expresso no contraste que Aristóteles esboçava entre história e poética: a verdade da história – isto é, de um estudo do factualmente acontecido - é contingente em comparação com a verdade da poética, que trata da ordem geral das possibilidades (CALAVIA SÁEZ, 2013, p.34).

À parte a erudição envolvida na passagem, é claro que ela não explica tudo que está desenvolvida nesta pesquisa, embora dê um ponto de partida. Como é de se perceber, os dois conceitos/termos encontraram seu caminho no subtítulo, sinal da inspiração daí tomada, mas seu uso ao longo da dissertação é algo distinto do que está contido no entendimento de Aristóteles, e também de Calavia Sáez, que está a discorrer sobre as aproximações entre teoria antropológica e literatura. Em primeiro lugar, porque não vejo um contraste entre os termos. Em segundo, porque não pretendo argumentar pela “veracidade”, seja da história seja da poética, como talvez era o objetivo aristotélico. Entretanto, no conjunto de inspirações teóricas que se avolumavam, os termos assim dispostos serviram para dar forma às minhas inquietações sobre os *patarahudeni*. Mais especificamente, a noção de *poética* enquanto um campo de sentido de possibilidades latentes me pareceu adequada, considerando especialmente a formulação e reformulação mítica para a inclusão de explicações de origem dos não indígenas - sobre o que nos debruçamos no terceiro capítulo. Feitas as reflexões sobre uma vida social “discursiva” e “verbal”, ao capítulo quinto, as continuidades do

conceito para a noção de uma atividade “histórico-poética” me pareceram anda mais pertinentes²⁰.

Dessa maneira, estes são os tópicos que guiam esta dissertação: história, poética e padrões Madihadeni, como o título suscita. A seguir, se verá que os as ideias contidas nestes conceitos estão *distribuídas* pelos próximos capítulos, mais atravessando-os do que estruturando-os. Em alguns pontos, se está mais claramente assinalada a preocupação com um dos tópicos - como nos primeiros capítulos quanto à análise histórica - entretanto, meu objetivo não foi separar os temas, senão aproximá-los por diferentes direções. Assim sendo, ainda há divisões sensíveis entre os capítulos e entre as partes, pertinentes ao tema central da pesquisa. Ao cabo da leitura, percebe-se que ambos os conceitos remetem ao fato de que o texto pode ser lido como um estudo do desenvolvimento histórico da interpretação Madihadeni sobre os não indígenas e, por consequência e em reflexo, de sua posição social frente a eles.

Para ler esta dissertação

Utilizei até o momento, nesta introdução, das aspas sobre o termo “patrão”, bem como o acompanhei com o adjetivo “amazônico” para deitar atenção ao contexto semântico específico em questão e distingui-lo do uso mais genérico do termo. A partir de agora, contudo, suspendo o uso das aspas e do genitivo. O termo é central para a dissertação e deve-se manter um grau de suspeição conceitual sobre ele a todo momento, sem que sejam necessárias as aspas para indicar uma passagem conceitualmente crítica. Deve-se entender que a todo momento do texto a categoria está sob análise e remete à sua versão amazônica. Assim, percebe-se que o uso de aspas fica despropositado. Além do mais, faço uso do termo repetidamente, e creio que a repetição constante do recurso seria enfadonho. A um nível crítico ainda um pouco mais elaborado, creio que o uso repetido das aspas para levantar suspeição conceitual sobre a categoria patrão (e *patarahu*) vai de encontro ao objetivo desta dissertação em analisar efetivamente como estas mesmas categorias vieram a fazer parte do cotidiano Madihadeni - em linguajar antropológico clássico: como foram elas mesmas

²⁰ Também a interlocução reflexiva com as professoras Ana Carla dos Santos Bruno e Lydie Oiara Bonilla Jacobs, no Exame de Qualificação do meu Mestrado contribuiu para a consolidação da escolha do conceito

naturalizadas²¹. Deve-se ter em mente que é interessante ao estudo distinguir entre os padrões do aviamento e os *patarahudeni* dos Madihadeni, mas os indígenas usam em sua língua apenas o termo *patarahu* para ambos os casos, e é justamente esta analogia que nos é interessante.

As aspas, em geral, possuem ao longo do texto três finalidades. Em primeiro lugar, referem-se a citações diretas ou uso de termos de terceiros. Em segundo lugar, servem para indicar aos leitores e leitoras o levantamento de suspeição conceitual ou uma proposição investigativa crítica de algum termo, categoria ou conceito. Por último, refere-se a apresentação de traduções em português para termos em outras línguas. Utilizo da fonte itálica para sinalizar a ênfase em determinado ponto, como um recurso narrativo um tanto retórico, que reservei apenas para casos específicos. Além disso, utilizei a fonte em itálico sempre para termos de outras línguas que não o português. Isso inclui o inglês, o francês e o espanhol, mas também os termos nas línguas indígenas, como Madihadeni, Suruwaha e Kulina. Deve-se notar, contudo, que autodenominações, etnônimos e o nome das línguas não seguem esta regra, mesmo que refiram-se a termos nativos.

Etnônimos, por sinal, estão grafados de acordo com a Convenção para a Grafia dos Nomes Tribais²²: em letra maiúscula, no singular e sem itálico. Para a referência a etnônimos históricos mantive as grafias originais, mas assinalei com a fonte em itálico. Por exemplo, Jamamadi trata-se da denominação atual, enquanto *Jamamadys*, ou *yamamadi*, são grafias variantes utilizadas historicamente. Peço especial atenção às diferenças entre Madihadeni, Madiha, *madihadeni* e *madiha*: são ao mesmo tempo termos comuns na língua nativa, quanto também se referem à autodenominação do povo Madihadeni. Desta maneira, quando grafado em itálico - *madiha/madihadeni* - o significado deve ser entendido como “pessoa”/“pessoas”, a tradução literal do termo. Por conseguinte, Madihadeni, assim grafado, e Madiha, devem ser entendidos como referência étnica ao povo indígena e ao indivíduo desse povo, respectivamente. Para todos os efeitos, utilizo o sufixo nominal *-deni* da forma como é usado pelos indígenas. Desta maneira, quando me refiro a uma pessoa apenas, uso do termo no singular *madiha*; para mais de uma, *madihadeni*. Esta regra é seguida também para as categorias que mais proximamente vamos estudar, então é preciso atenção: *patarahudeni* são

²¹ Creio que, talvez, “convencionalizadas” seria o termo que mais reflete a teoria antropológica que inspira a consideração em questão, a partir dos conceitos de Roy Wagner (2010[1981]).

²² Assinada durante a 1ª Reunião Brasileira de Antropologia, no Rio de Janeiro, em 1953.

“os padrões”; por exemplo; ou o plural de *zuphinehe*, “pajé”, irá aparecer no texto como *zuphinehenedi*. De forma semelhante, alguns termos sem tradução direta para o português são usados ao longo do texto e para eles mantive as regras de concordância de acordo com sua língua de origem. Por exemplo, *manakuni*, que pode significar “pagamento”, “dívida”, “vingança” ou “substituto”, é uma palavra feminina na língua Madihadeni, por isso refiro ao termo usando o pronome adequado: a *makahuni*.

A grafia de todos termos e palavras na língua Madihadeni segue quase fielmente o proposto no dicionário de Koop e Koop (2008[1985]), com a exceção do apóstrofo para a sinalização da oclusão glotal, que uso com maior economia. Dessa maneira, sigo forma semelhante à utilizada por Marcelo Florido em sua tese de doutorado (2013, p. 10). Os próprios professores Madihadeni preferem grafar suas palavras dessa forma, à qual me acostumei em campo, sem o uso do apóstrofo, e assim será mais adequado para eles caso lhes seja de interesse estudar esta dissertação. Se existe alguma incongruência de grafia em algum termo neste texto e noutras bibliografias, normalmente deve-se a discordâncias em meu entendimento fonético do termo frente ao dos autores (ou da divisão ou não de palavras). Por exemplo, não há consenso sobre o vocábulo para “festa”, se *ima amushinaha*, ou *imaamushinaha*; ou entre *imabute* ou *ima bute* (“mito”)²³.

Em resumo, para a leitura é também importante notar que não há uso de nenhum tipo de acentuação, e existem dois motivos para isso. Primeiro e mais importante, toda palavra na língua Madihadeni é oxítona, sem exceção. Isto explica porque historicamente muitos dos que vieram a ter contato com os indígenas tenderam a acentuar as últimas sílabas de suas palavras, mas é absolutamente desnecessário. Em campo, em situações muito particulares como mensagens gritadas na floresta, à distância, e nos cantos e músicas, essa entonação pode ser alterada para fins estilísticos e musicais, mas isso não altera a regra: as mesmas palavras, proferidas normalmente, são oxítonas. Em segundo lugar, a língua Madihadeni possui apenas quatro vogais: A, E, I e U. Aos ouvidos lusófonos, seus A e I soam exatamente como os nossos; o E soa como o nosso agudo “é”; já o U encontra-se sonoramente a meio caminho entre nossos “ô” e “u”. Em situações específicas, particularmente musicais, pode-se notar a transformação sonora do I em “ê”, do U em “ô”, e do A em “ã”. A vogal A está

²³ Respectivamente, escrevo *ima amushinaha* (separado) e *imabute* (junto) pois, em meu entendimento *amushinaha* é um verbo flexionado, portanto uma palavra em si, enquanto *-bute* é um sufixo nominal.

razoavelmente suscetível à nasalização em alguns fonemas. Não obstante, estas variações não tem status fonêmico, sendo interpretados como alofones de suas contrapartes acima apresentadas. O seguinte quadro completa a descrição básica da fonologia Madihadeni²⁴:

Consoantes fonêmicas	Som relativo em português	Observação	Exemplo
b	<u>b</u> olha	semelhante, mas precedido por oclusão glotal	<i>baba</i> - “gêmeo”
d	<u>d</u> ado	semelhante	<i>duphiphi</i> - “beija-flor”
h	<u>h</u> ato	semelhante ao “rr”	<i>havi</i> - “caminho”
m	<u>m</u> ata	semelhante	<i>maraka</i> - “açai”
n	<u>n</u> ada	semelhante	<i>nukhu</i> - “olho”
k	<u>k</u> asa	semelhante ao “c” ou “q”, ou “k” do inglês	<i>kakiba</i> - “flecha”
p	<u>p</u> alha	semelhante	<i>pashu</i> - “água”
ph	Distinta aspiração de “p”, sem correlato em português, pode aproximar-se do inglês “ph”, ou do “f” português		<i>phephe</i> - “abano”
r	<u>r</u> ado <u>l</u> uta	Situa-se a meio caminho entre “r” e “l”, podendo eventualmente aproximar-se de um	<i>Rukupu</i> - Vênus (estrela-d’alva)
s	<u>s</u> apo <u>tú</u> tsi	Pode possuir um som de “t” precedido mais ou menos marcado, formando “ts”	<i>siba</i> - “pedra”
sh	Distinta aspiração de “s”, sem correlato exato em português, pode aproximar-se do inglês “ch”, ou do “tch” português		<i>shami</i> - “abacaxi”
t	<u>t</u> atu	semelhante	<i>tia</i> - “você”
th	Distinta aspiração de “t”, sem correlato em português		<i>thunure</i> - “gripe”
v	<u>v</u> oz	semelhante, pode ter variância dialetal e	<i>vaha</i> - “arara”

²⁴ Trata-se de uma versão alterada de esquema semelhante apresentado em Koop e Koop (2008[1985], p. 6), e reproduzido em Florido (2013, p. 10).

		aproximar-se de “w”	
z	<u>z</u> umbi	semelhante, mas comumente é precedido por som de “d”, formando “dz”	<i>zume</i> - “noite”

Existem diferenças dialetais entre a população residente no rio Cuniuá, como também entre esta e aquela do Xeruã. Alguns termos e expressões variam de acordo com os grupos que majoritariamente formam cada aldeia. O fenômeno é notado pelos próprios Madihadeni, que sempre possuem alguns exemplos preferidos para ilustrá-lo: um deles está no significado das palavras *eru* e *deru*: estas significam “barata” e um tipo pequenino de peixe, mas os diferentes grupos não concordam entre si em qual é qual. Existe ainda uma variância de ordem fonética entre as vogais A e E entre os grupos, cuja lógica desconheço: como a palavra “agora”, que pode ser *enaniza* ou *eneniza*. Muitas destas variações dialetais encontram sua razão nas migrações dos grupos oriundos da região do rio Xeruã ao Cuniuá. Aparentemente, os Madihadeni do Xeruã também possuem mais comumente a tendência a variar a pronúncia da consoante V para W. De qualquer modo, nesta dissertação não há regra para qual opção dialetal está sendo seguida, vez que sempre estive em contato com todas as aldeias.

Espero que o trabalho apresentado seja de utilidade para futuras pesquisas, de não-indígenas e também dos indígenas. O material é uma compilação e um estudo de uma série de fontes historiográficas e etnográficas, cuja sistematização encontrava-se, até então, em grande parte pendente. Por esse motivo, leitores futuros devem compreender o tom de apresentação muitas vezes aqui levantado. São três as principais fontes utilizadas nesta pesquisa: a primeira, o material etnográfico coletado em campo por mim, que inclui histórias, relatos, trabalhos coletivos de memória e construção cartográfica, esquemas de parentesco, censos populacionais e genealogias. Este material atravessa transversalmente toda esta pesquisa, não sendo restrito ao uso historiográfico.

A segunda fonte são os acervos documental e virtual do Regional Norte I do Conselho Indigenista Missionário, os quais tive franco acesso devido à minha participação na entidade desde 2014. Este material, em sua maioria, é inédito em termos de publicação acadêmica, por motivos que desconheço. Em sua maioria, o material é dividido entre uma linguagem voltada internamente e outra voltada externamente, vez que é constituído de relatórios de atividades

de equipes locais do CIMI, arquivos de denúncias e demandas ao poder, e recortes de matérias jornalísticas, que de alguma maneira relacionam-se ao povo Madihadeni.

Finalmente, a terceira fonte são as informações trazidas nas descrições de caráter etnográfico sobre os Madihadeni até hoje produzidas. Seu número reduzido permite que as apresentamos. Cronologicamente dispostas, são: o livro *Os Deni do Brasil Ocidental* (KOOP; LINGENFELTER, 1983); o *Relatório de Viagem aos Índios Deni* e a monografia de especialização *Contato e Cultura Deni: Uma perspectiva antropológica do manejo de recursos renováveis e de um projeto econômico* (KROEMER 1995; 1997); o *Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Deni* (CHAVES, 2001); a monografia *A Percepção Madiha dos “Branços” e seus Projetos* (HUBER, 2007) e a tese de doutoramento *Os Deni do Cuniuá: um estudo de parentesco* (FLORIDO, 2013). É uma coleção que também se faz sentir transversalmente ao longo de toda a dissertação, mas que foi utilizada particularmente para o cruzamento de dados historiográficos e preenchimento circunstancial de lacunas. Por vezes, essa separação de fontes aproxima-se da arbitrariedade. Parte desta bibliografia encontra-se a meio caminho entre relato etnográfico e documento histórico. Contrariamente, há passagens de intenção etnográfica em relatórios de atividades e outros documentos propriamente componentes dos acervos. Por isso, foi necessário sempre manter um cuidado crítico sobre o material. Quero que fique claro que a intenção não é a de uma retificação da “história” Madihadeni contida no material, mas uma apresentação de sua plurivocidade. Separei as referências documentais das bibliográficas, ao fim do trabalho, para facilitar quaisquer futuras pesquisas que se baseiam nessa dissertação para buscar informações.

Parte I - Palavras Karivadeni

Retornar a uma história das relações entre os Madihadeni e os padrões amazônicos é uma tarefa complicada. O consenso existente hoje é que esta remete até os momentos iniciais de interação interétnica, comumente chamados de “contato”. Ou seja, a sociedade brasileira, desde o início, apresentou-se aos Madihadeni por meio de seus segmentos extrativistas. Para escolher umas, de possíveis outras, passagens exemplares:

A população desta aldeia [Marrecão] tinha tido contato permanente e experiências com os comerciantes e moradores brasileiros nos rios de seu território. (KOOP; LINGENFELTER, 1983, p. 5)

(...) o contato dos Madihadeni tem sido desde o início um contato ligado ao comércio (o sistema de aviamento) o qual os envolveu em relações econômicas desiguais (...) (HUBER, 2007, p. 30)

No início, os Deni foram empregados como mão-de-obra barata na extração de sorva e seringa. (...) A mão-de-obra indígena dos índios do rio Cuniuá já era explorada antes da chegada da expedição do SPI, em 1930, que em seu Relatório localizam os Araçá-Deni entre os rios Coxodoá e Aruá. (KROEMER, 1995, p. 19)

O poder econômico regional que atua no vale do Rio Tapauá contactou e atraiu os integrantes das populações indígenas dessa pluralidade de etnias (...) (AMÂNCIO, 1984, p. 5)

Em linhas gerais, este parece ter sido o cenário, como ficará exposto nesta dissertação. Pretendo pormenorizar, contudo, o processo em mais do que algumas poucas linhas. Tendo em mente que a categoria de padrão é um dos operadores chave pelos quais os Madihadeni hoje compreendem e organizam sua interação com os não indígenas, é de interesse notar em primeiro momento que o denominador comum é comercial nas citações: são termos de “relações comerciais”, “econômicas”, “empregatícias”, entre os indígenas e o “poder econômico regional”, os “comerciantes”. Há que se tomar algum cuidado com a reificação desta condição comercial da interação, mesmo que ela se mostre preñe de sentido, sob o risco de simplificá-la. Por um lado, é leviano acreditar que uma “relação comercial” trata-se

da mesma coisa para extrativistas e para indígenas, ou, dito de outro modo, que indígenas e extrativistas concordam em suas definições de comércio - entre si e conosco. Por outro lado, vê-se também aparecer repetidamente nos relatos importantes menções às epidemias que cruzaram o território Madihadeni:

No Xeruã, por volta de 1945, [patrões] põem fregueses dentro dos igarapés Parum e Cajubim, estabelecendo primeiros contatos com os grupos DENI dessa região. Eles lembram que logo depois morreu muita gente de catarro e outras doenças. (CIMI, 1985a, p. 9)

As epidemias, como o sarampo, etc. têm reduzido substancialmente as populações locais, nos últimos quarenta anos, de modo que os sobreviventes, frequentemente, têm-se reunido e formado novas comunidades. Uma destas é a aldeia (...) que fica sobre o Marrecão, um pequeno afluente do Cunhuá, e que fornece o assunto para este estudo. (KOOP; LINGENFELTER, 1983, p. 1)

Causas de inúmeras mortes foram as armas e doenças dos brancos. (KROEMER 1997, p. 37)

Constatando em paralelo a presença de arroubos xamânicos nos relatos históricos Madihadeni por volta das mesmas épocas, acredito que os surtos epidêmicos mostram ter, infelizmente, um papel marcadamente condicionador da história do povo em reforço às relações comerciais com a frente extrativista, em especial em sua territorialidade. Some-se a isso ainda algumas outras contingências, como a atuação da FUNAI e de organizações missionárias não governamentais, e o quadro histórico vai aos poucos ganhando em complexidade e poder explicativo. Esse é o caso comum para os diversos povos indígenas da região, que viveram também o processo colonial vinculado à expansão extrativista, com suas invasões, epidemias e mercadorias. Desses, a história Madihadeni não é senão um caso, o qual iremos nos dedicar a detalhar as particularidades.

Neste capítulo observamos alguns momentos e acontecimentos da história deste povo indígena, com especial atenção no desenvolvimento de suas relações com os não indígenas. Há algo de cronologia, que defendo para fins de situar o rio Cuniuá e os Madihadeni frente a movimentos mais amplos em escala, e que lhes são importantes contingentes. Nem a história nem a sociedade Madihadeni são fechadas em si, e processos que se lhes excedem a origem e

a causa não obstante lhes impactaram sobremaneira. Não fosse, a exemplo, a eclosão da segunda Guerra Mundial, e a subsequente tomada do domínio naval do Oceano Pacífico pelo Japão, não haveria ocorrido na Amazônia o chamado “segundo ciclo” da borracha e não haveria, assim, os *patarahudeni* sobre quais se trata esta dissertação (ou, ao menos, eles seriam razoavelmente diferentes).

O estudo histórico é feito em sua grande parte a partir de material documental e estudos historiográficos e etnográficos de outros autores e autoras: sobre os Madihadeni, o rio Cuniuá e os outros povos da região; para os quais relatos indígenas documentados por mim em campo servem aqui e ali para contraste. Assim se dá por dois motivos: primeiro, os indígenas possuem um narrar e uma preocupação históricos que são outros, e colocar os seus relatos par e par ao material apresentado seria um esforço canhestro de adequação entre dois tipos de historiografia que não são afins ou correlatos, o que inevitavelmente incorreria em prejuízo dos dois²⁵. Melhor, os relatos e o relatar, as histórias e o historiar Madihadeni possuem seus próprios espaços mais adiante no texto, e o confronto entre as duas “historiografias” se faz como uma soma, crítica, mas construtiva. Em segundo lugar, possibilita confrontar a documentação com ela mesma: expor suas falhas, lacunas e ambiguidades ou apresentar correções. Enfim, possibilita uma “etnografia dos documentos”²⁶.

No rio Cuniuá, os primeiros atores não indígenas a ali se aventurar não deixaram registro escrito. São primeiro os extrativistas, depois os comerciantes e logo os primeiros patrões. Os subsequentes, por outro lado, que sim o fizeram, foram sempre agentes envolvidos nas dinâmicas sociais que ajudaram a moldar os rumos da história deste rio e dos povos nele residentes. Vasta maioria do material ao longo de quase todo século XX, nesse sentido, é de enunciados “situados”: relatórios de atividades e de expedições, cartas à endereços públicos e responsáveis autárquicos, descrições territoriais, contagem de mortos e aferição de *causa mortis*, etc. Além do que trazem em informação, sinalizam os contextos e intertextos aos quais seus autores e autoras estavam relacionados, às dinâmicas de poder em operação nos diferentes tempos da colonização do vale do Rio Purus e afluentes, aos enunciados de nação e de alteridade que se perfazem por sobre a realidade e a tragédia

²⁵ Mais de uma vez, aponta Marilyn Strathern, a interpretação etnográfica forçou a adequação de termos nativos aos conceitos teóricos caros à disciplina (2006[1988]). O prejuízo é sobretudo dos primeiros, mas também a etnografia assim amarga o engessamento de seus conceitos e o embotamento de sua capacidade reflexiva.

²⁶ Nos termos de Mariza Peirano (1992).

indígena, ribeirinha e extrativista. Remetem, enfim, às disputas de narrativa, subjetividade e história próprias do interior amazônico.

É claro que trata-se de um grau a mais de complexidade fazer uma leitura e análise não apenas historiográfica mas também “literária”²⁷ de todo o material, mas é um esforço que creio se justifica. Trato muito dessa literatura ao mesmo tempo como referencial bibliográfico e dado de campo, pois a julgo exatamente desta forma. A maior parte dos autores que falaram sobre os Madihadeni é pelos indígenas ainda lembrada e foi, sem exagero, um quê determinante em sua história mais recente. A atuação, não só intelectual, mas ainda mais política, desses autores deu sua contribuição indelével ao campo de sentido o qual os indígenas ocupam no epicentro e, portanto, estruturou também o arcabouço de relacionalidade vivido entre os Madihadeni e os *karivadeni*²⁸.

Não por acaso, as citações que abrem este capítulo listam descrições feitas sobre os Madihadeni, e ao mesmo tempo, por serem as mesmas pessoas, apresentam importantes agentes envolvidos na história do povo²⁹. Tal fato não diminui suas contribuições para este estudo, pelo contrário, acredito ser fundamentalmente necessário se ater às narrativas políticas e postulados interpretativos das diferentes agências que se puseram a atuar com e a descrever os indígenas para compreender o domínio semântico da categoria de patrão no contexto de interação entre os indígenas e os *karivadeni*. Isso deve ficar claro na medida em que os discursos tais como os da “exploração dos indígenas pelos patrões”; ora da “miserabilidade” ora da “vulnerabilidade” dos Madihadeni; da “necessidade de seu acompanhamento”, “apoio” ou “tutela estatal”, etc. foram desenvolvidos por estes autores e estiveram presentes em certo grau no cotidiano político dos indígenas.

Em última instância, diversos destes autores foram tomados por, e alguns deles de fato atuaram como patrões, tais como os Madihadeni compreendem. É esse fato em particular que motiva em primeiro momento esta pesquisa: o uso, por parte dos indígenas, de uma categoria “exógena” para a compreensão das relações que tecem com a alteridade não indígena. No

²⁷ A crítica literária da escrita etnográfica toma força na Antropologia a partir de trabalhos de revisão crítica da disciplina de autores como Geertz (2006[1973]), Clifford e Marcus (1986).

²⁸ Particularmente neste caso, refiro-me à noção de “estrutura estruturante” de Bourdieu (1996).

²⁹ Refiro-me particularmente a Gunter Kroemer, Gordon Koop e Sebastião Amâncio. A atuação de cada um destes ficará mais clara ainda no texto. Sendo eles os missionários católicos e protestantes dos primeiros a atuar com este povo, e o indigenista da FUNAI que primeiro descreveu o povo e recomendou sua proteção oficial.

Relatório de Atividades do 1º Semestre de 1990 do Projeto Deni (PRELAZIA DE TEFÉ, 1990a), a equipe da Pastoral Indigenista de Tefé acusa o fenômeno em seu trabalho:

Sua organização está cada vez mais debilitada com as mortes dos parentes deixando os mesmos sem iniciativa para resistir às invasões e ao domínio do patrão. Sempre mais, percebemos a exploração aberta e sem escrúpulos que se dá a este povo, mas os Deni só se sentem mais fortes com a presença da equipe - exemplo disso é quando chegamos na aldeia - os mesmos reclamam da exploração que estão sofrendo na compra de mercadorias mas, devido a fraca organização, não conseguem reagir com firmeza. Diante disso, esperam que nós façamos a frente dos problemas, com isso corremos o risco de nos tornarmos os 'bons patrões'. Há muito estamos discutindo e procurando saídas. Nos encontros esclarecemos que o nosso papel não é o de patrão, mas de acompanhar e apoiar a luta em todos os níveis. (IDEM, p. 4)

O posicionamento como *patarahu* de pessoas envolvidas com o povo é, como vimos, já desde cedo percebido também pelos membros do *Summer Institute of Linguistics*, que assim o expõem:

Esse vínculo tem gerado uma relação de dependência, semelhante a que eles mantêm com seu patrão, entre os Deni e o linguista (Gordon Koop). Os Deni dizem 'você nos traz remédios; você nos traz mercadorias; você nos contrata para trabalhar na pista de pouso; você vende nossos artefatos; você é nosso patrão'. (KOOP; LINGENFELTER, 1983, p. 65)

As circunstâncias do desenvolvimento das relações entre os Madihadeni e os não-indígenas *karivadeni* não foram consolidadas em um momento ou ocasião tal qual um "contato" oficial ou uma "atração": os indígenas muito provavelmente não viveram um momento particular de contato, senão um processo demorado e pouco estruturado, cujas primeiras etapas se perderam na memória deles e nunca foram por nós documentadas. Após os momentos iniciais cuja informação é precária, a produção historiográfica e documental toma corpo, lenta mas gradativamente. Se, como veremos mais adiante, podemos remontar os inícios dessas interações às últimas décadas do século XIX, informações ainda são escassas sobre os Madihadeni durante, então, quase cem anos³⁰. As que existem, contudo, indicam

³⁰ Refiro-me, mais diretamente, aos Madihadeni habitantes da região dos rios Cuniuá e Xeruã. Para os Madihadeni hoje conhecidos como Jamamadi Ocidentais, habitantes da região do rio Pauini, há, sim, um volume um tanto maior de informações históricas produzida já durante a primeira metade do século XX.

para um quadro heterogêneo de relações interétnicas durante estes períodos, em diferentes intensidades.

Uma complicação a mais é que toda a documentação existente possui seus próprios modos narrativos de acordo com as instituições e finalidades de sua produção. São literaturas diversas distribuídas variavelmente no tempo, espaço e caráter, sujeitas ao sabor da poética individual e institucional de seus autores. É fácil se deixar ignorar toda a sorte de postulações inscritas nessas narrativas, e tomar a descrição pelo ocorrido é um risco constante e um tanto inescapável. A elaboração narrativa de “épocas”, “ciclos”, ou “etapas”, por sobre um processo histórico ruidoso e incerto é uma circunstância que deve ser prevista no material documental e mnemônico, e tomada com cuidado no estudo antropológico, como alerta João Pacheco de Oliveira (2016, p. 47). Mas é das construções precárias destes “ciclos” e “épocas” para a história Madihadeni que transparece algo dos enunciados para a alteridade indígena em vigor (e embate) em nossa sociedade. No caso em questão, como veremos logo a seguir, se faz ver um debate institucional entre organizações não governamentais cristãs, comerciantes extrativistas e o governo, cujos panos de fundo são (ainda sempre) a tragédia das vítimas indígenas na chegada civilizatória; a irredutibilidade teleológico-positivista da interação interétnica; e a disposição discreta em uma tipologia que só vê três índios possíveis: o selvagem, o ex-índio, e aquele no meio, “em vias de”. Ao fim e ao cabo, variados aspectos do que é um mesmo campo de sentido:

A categoria de “pacificação” atravessou os cinco séculos da história do Brasil. Ela inspirou no passado a distinção entre, de um lado, os “índios bravos”, que deveriam ser objeto de ações de pacificação e que, em caso de resultados negativos, poderiam ter contra si uma declaração oficial de “guerra justa” e, de outro lado, os “índios mansos”, que possuíam direitos e obrigações enquanto vassalos do rei (...) Pacificação e civilização são faces distintas de um mesmo processo, que tiveram/têm como finalidade a perda de autonomia e a introdução de dependências da coletividade indígena em relação a bens e serviços que lhes eram exteriores, tornando-as sujeitas ao exercício de um mandato tutelar (OLIVEIRA FILHO, 2009, p. 31).

Por fim, mais uma dificuldade para o estudo histórico consiste em que a concepção Madihadeni de história é de uma temporalidade quase avessa ao rigor cronológico. Os indígenas desse povo não despendem grande atenção em recordar-se com precisão da ordem de fatos ocorridos os quais não viveram, ou quanto tempo exatamente tenha se passado desde

então. Ao longo de minha permanência em campo e trabalho junto com os Madihadeni, elaborei esquemas de parentesco de todas as famílias residentes das aldeias do Cuniuá, para o que indaguei a grande maioria de adultos e idosos acerca de sua ascendência e, como estava interessado na localização das antigas aldeias, perguntei locais de nascimento, aldeias e informações do tipo. Duas considerações emergiram desta atuação: primeiro, o parentesco (ou a genealogia) é um dos importantes “registros” a partir do qual a história é construída narrativamente; segundo, para minha surpresa à época, o conhecimento da maioria das pessoas esvaece rapidamente conforme se acrescem gerações ascendentes. São comuns os casos em que se desconhece os locais de nascimento e de moradia ao longo da vida dos pais, e raros são aqueles que conhecem os locais de nascimento dos avós. É frequente, aliás, que os nomes de avós e bisavós já falecidos sejam ignorados³¹. Embora tenham me oferecido um apanhado considerável de nomes de antigas aldeias, era quase impossível entender quais precederam as outras. Marcelo Florido também anotou esse fenômeno relativo à “memória” Madihadeni, em seus termos: “A ordem de nascimento de pessoas falecidas (...) não parece ter grande relevância para a memória Deni” (FLORIDO, 2013, p. 228), e ainda “(...) há um esquecimento sistemático destes vínculos conforme há um afastamento em relação ao presente” (IDEM, p. 232)”.

Gordon Koop e Sherwood Lingenfelter, autores do *Summer Institute of Linguistics* que escreveram a primeira etnografia sobre os Madihadeni, também percebem dificuldade vinculada às relações genealógicas, ainda na década de 1970:

Os Deni não possuem termos que expressem bisavós ou bisnetos. Foi difícil encontrar informantes que admitissem a existência de pessoas nestas categorias de parentesco. (...) Vários dos informantes não se lembravam sequer o nome de seus avós (...). (KOOP; LINGENFELTER 1983, p. 27).

Para mim está claro que isso não se trata de desinteresse dos Madihadeni quanto à história, mas uma compreensão alternativa dela, o que é o motivo de Lúcia Rangel dar o subtítulo “armadilhas do tempo histórico” à sua tese sobre os Jamamadi Ocidentais³² (1994).

³¹ Sem que haja entre os Madihadeni uma etiqueta funerária de silenciamento sobre os finados, tais como é presente em outros povos indígenas como os Yanomami (KOPENAWA; ALBERT, 2015).

³² Os *Jamamadi do Lourdes*, também referidos com *Jamamadi Ocidentais*, é como ficou conhecido o grupo resultante da separação dos coletivos Madihadeni ocupantes dos rios Pauini, Mamoriá e Alto Cuniuá na primeira metade do século XX, decorrente do avanço da frente extrativista-seringalista no Purus e seu consequente

Trata-se de um contraste marcante com outros povos indígenas, até mesmo da família linguística Arawa, extremamente atentos ao detalhismo biográfico e genealógico como os Suruwaha, mas que são de outra maneira culturalmente assemelhados aos Madihadeni (HUBER, 2012). Marcelo Florido discorre que para os *Deni* existe mais de um tempo narrativo, e é no meandro dessa multiplicidade temporal que se encontram as relações entre historicidade e mitologia (FLORIDO, 2013)³³. Existem diferenças marcantes nos regimes narrativos do passado, conquanto a presença ou ausência de antepassados nomeados traça um limite imaginário do que é um passado distante, mítico e de outra ordem - *nizamani*; e um passo mais recente, historiográfico e localizável no tempo (IDEM).

Deixarei para retomar à historicidade Madihadeni do momento devido, adiante no texto. As considerações sobre as predisposições, tendências narrativas e preconceitos contidos nas representações das agências envolvidas na história dos indígenas serão apresentadas e refletidas ao correr do texto e na medida em que os tópicos surgem. Por ora, então, retomemos à revisão do processo de relações entre os Madihadeni e a sociedade não indígena envolvente, interação em cujo núcleo estão os padrões extrativistas e que tem seus inícios aos fins do século XIX mas que, de maneira peculiar, são histórias *contadas* em sua maioria nos anos 1980.

contágio epidêmico; a partir de então permaneceram no rio Pauini e afluentes montantes do Purus, recebendo e posteriormente assumindo o etnônimo *Jamamadi*.

³³ Ver o ponto 1.1 *Narrativas, mitos e histórias*, do Capítulo 1 de sua tese (FLORIDO, 2013).

Capítulo 1 - Histórias e seus ruídos

Hoje a leitura do material etnográfico sobre os povos indígenas da família linguística Arawá residentes na calha do Purus irá encontrar rapidamente as mesmas referências bibliográficas a cronistas, viajantes, estudiosos e um famoso literato que remetem aos fins do século XIX e início do século XX, em clara coincidência ao desenvolvimento da economia gumífera da Amazônia. É, afinal e ironicamente, na linha da borracha que se escreve a história do Purus. Estes relatos são então oferecidos como as primeiras e inauguraís descrições destes povos indígenas, e são muitas vezes utilizados como índices do avanço extrativista e do “grau de interação” dos povos contatados. Dessa mesma maneira, alguns dos relatos sobre as calhas dos rios Purus e Juruá oferecem as primeiras narrativas que possivelmente atestam a presença Madihadeni à época.

Antes de apresentá-los, é preciso relembrar certa “confusão” envolvida na nomeação de diferentes povos (ou coletivos) a partir do mesmo etnônimo: *Jamamadi* (ou *Jamamady*, *Iamamadi*, *Yamamadi*, etc.). A revelia das autodenominações e identificações étnicas adotadas pelos povos indígenas atualmente, nos relatos de cronistas e viajantes é frequente o uso da nomenclatura de maneira a contrastar os povos com os quais se possuía relações permanentes daqueles dos quais se havia apenas notícias ou interações pontuais, além de apresentar talvez uma distinção entre os povos das margens dos grandes rios e os povos das “terras firmes”, habitantes das cabeceiras dos igarapés (SOUZA, 2016). Tão recente quanto a década de 1980, os grupos que vieram a ser conhecidos como o “povo indígena Deni” também eram por vezes chamados “Jamamadi” (CIMI, 1985a; 1985b). Dessa maneira, os primeiros relatos sobre este povo remetem-se a esta nomeação. É a partir das localizações geográficas contidas nos relatos e o confronto com informações da filiação linguística e das migrações dos grupos que podemos levantar suposições se os povos referidos nestes ou naqueles relatos remeterem aos antepassados dos Madihadeni ou de outros povos da região. O fato de que os Jamamadi Ocidentais localizavam-se, entre outros, no rio Mamoriá, e que os Jamamadi Orientais habitavam o rio chamado Mamoriá-Mirim ou Mamoriazinho contribui ainda mais para a confusão entre os dois grupos. Em algumas ocasiões, esta confusão levou estudiosos posteriores a cometer erros de interpretação da historiografia, ignorando informações relevantes aos Madihadeni por estarem endereçadas aos Jamamadi, ou, ao

contrário, considerar histórias referentes aos Jamamadi Orientais como parte do grupo Madihadeni.

1.1. Crônicas, primeiras referências

Sabidamente, Francis Castelnau faz uma das inaugurais viagens científicas à região, em 1847, na qual sobe o rio Purus até alcançar a foz do rio Pauini, seu afluente. Menciona, entre outros, os indígenas *Jamaris* (SCHRÖEDER e COSTA, 2008, p. 29). Alguns poucos anos antes, João Henrique de Matos menciona “muitas malocas” dos Jamamadi, sendo que esta é descrita como a primeira menção histórica a esse povo (IDEM, p. 73). É difícil saber a qual grupo se referiam estes primeiros relatos, contudo. A menção à mesma época de alguns Jamamadi trabalhando para Manoel Urbano da Encarnação (Ibid.), e a descrição de seus “costumes” que este fez mais tarde em carta de 1882 (ENCARNAÇÃO, 1902), indicam que estas primeiras menções tratam mais possivelmente do grupo oriental.

Por outro lado, o então Secretário de Governo da Província do Amazonas, João Wilkens de Mattos, em seu relatório *Primeira Viagem do Vapôr Monarcha*, cita que os afluentes do Purus, entre eles o Tapauá e o Pauini, “têm sido explorados por diversos em procura das drogas de que abunda”, e lista os *Iamamadis*, como um dos povos que habitam “suas margens e centros” (MATTOS, 1854, pp. 11-12). Sua referência é de segunda mão, já que não adentrou a calha do Purus em sua expedição, mas a menção tanto aos *Iamamadis* e ao rio Pauini abrem a possibilidade de que se refira aos indígenas residentes deste rio, dos quais parte teria posteriormente migrado ao Cuniuá. É, aliás, pouco depois que se faz a primeira menção histórica ao rio Cuniuá, no *Relatório de Exploração do Rio Purus*, por João Martins da Silva Coutinho, em 1861. Ali, ele menciona que:

No *Cuniuá* contam-se três aldeias de *Mamorys*, que sofrem da mesma moléstia dos *Pammarys*, de *Catuquimas* e de *Uaiapuiçás*. Estes últimos ainda não são bem conhecidos. No *Hyminauá* houve uma aldeia de *Catuquinas*, que desapareceu em consequência das agressões das tribos bravias e desconhecidas, que erram nas cabeceiras do rio, e na região que vai daí ao *Hyuruá*. (COUTINHO, 1861, p. 18. ênfases no original)

Coutinho menciona os “*Hyamamady*” no Mamoriá-Mirim, e certamente se trata do grupo oriental. Não obstante, a menção aos povos do Cuniuá e a passagens de sua bacia ao Juruá dão dicas de que se começava a ocupação da região precisamente nesta época³⁴. Em 1872, o coronel Antônio Pereira Labre, figura proeminente da história da ocupação do rio Purus, oferece breve descrição dos “*Jamamandy*”, dizendo-os “agricultores” e “medrosos por índole”, e acrescenta que “não fazem comércio” (LABRE, 1872, p. 28). Infelizmente, não oferece referência geográfica para além de que “vivem em terras altas” (IDEM).

William Chandless, que viajou pelo Purus também nesta época (1864-1865), aponta a margem esquerda do rio Purus, “estendendo-se cerca de 300 milhas entre os Rios Sepatini e ‘*Hyuacu*””, como a localização de moradia dos Jamamadi. Essa porção de território inclui tanto o Mamoriá quanto o Mamoriá-Mirim e indica que possivelmente o autor tenha recebido informações de ambos os grupos (SCHRÖEDER e COSTA, 2008, p. 73). Em sua Dissertação de Mestrado, Ingrid Pedrosa de Souza aponta que Chandless, em verdade, percebeu a problemática que o termo “Jamamadi” envolvia e desconfiou, sendo o primeiro a fazê-lo, que poderia remeter-se a diferentes grupos segundo seu padrão de ocupação do território. Souza reproduz a hipótese, bastante profícua, de que o termo é construído a partir dos vocábulos “gente” e “mata”, significando os “povos da floresta” em oposição aos “povos das margens” (SOUZA, 2015). A meu ver, contudo, esta visão só se consolida para Chandless quando este viaja pelo Juruá, em 1869, recebe informações dos “*Culinos*” e dos “*Jamamadys*” da região, e faz anotações sobre suas línguas³⁵:

The *Culinos* and *Jamamadys* may possibly be the same tribe under different names: the latter at any rate, like the former, are said not to use canoes at all. (CHANDLESS, 1869, p. 304)

Ehrenreich empreende sua viagem pelo Purus em 1888, da qual elabora um relato descritivo dos *Paumari*, *Ipurinã*, e os *Yamamadi*, cujos últimos encontra nas proximidades do

³⁴ Os Madihadeni de fato circulavam livremente entre as bacias do Purus e do Juruá, utilizando-se para isso de caminhos entre afluentes do Cuniuá e do Xeruã. Ainda fazem isso, mas com pouca frequência.

³⁵ É possível que tenha ficado aparente para Chandless a diferença entre as línguas dos Jamamadi que encontrou na bacia do Purus e aqueles de que teve notícia no Juruá, e daí tenha elaborado suas considerações.

rio *Hyutanaham*³⁶, “na margem esquerda do Purus, desde a foz do Ituxi até o Pauini” (SCHRÖEDER e COSTA, 2008, p. 73). A partir do vocabulário coletado dos indígenas se percebe que sua língua não é a língua Madihadeni, embora tenha sido por vezes considerado assim posteriormente. Ao que indica a localização no “*Mamoreá Miri*” e o conjunto de palavras coletadas, o grupo Jamamadi que Steere visita em 1900 e de novo em 1901 se trata também de um grupo Jamamadi Oriental, não sendo assim antepassados dos Madihadeni (STEERE, 1901). Dessa forma, a referência a estes autores em parte da documentação que versa sobre os Madihadeni e sua história de contato deve ser tomada como um erro³⁷.

Se até o momento não se possuíam notícias certamente referentes aos povos Jamamadi Ocidentais, isso muda na virada do século. De sua viagem à região em 1904 e 1905, Euclides da Cunha relata a captura e aprisionamento dos Jamamadi no rio Inauini por caucheiros peruanos (SCHRÖEDER e COSTA, 2008, pp. 73-74). Pouco depois, talvez em consequência do tom grave de Euclides da Cunha sobre a exploração no rio Purus (CUNHA, 1909), Bento Martins Pereira de Lemos é enviado à serviço do SPI ao rio Pauini para a “localização de trabalhadores nacionais” e para instalar uma vila que serviria de “centro de atração”, (FUNAI, 1988, p. 3). Encontra os *Jamamady*, contrata-os para o serviço de limpeza do local a servir de vila, e relata sobre sua divisão em “grupos ou tribos”, citando-os: *Macuhidenin*, *Ivadenin*, *Sivacudenin*, *Demadenin*, *Tamacuhidenin*, *Zuvazuvadenin* e *Eréquédenin* (SOUZA, 2016). Todos são coletivos *-deni* que conformam os Jamamadi Ocidentais ainda hoje, alguns dos quais também encontrados entre os Madihadeni do Cuniuá e do Xeruã. A disposição dos indígenas em trabalhar com Bento de Lemos sugere que já possuíam conhecimentos sobre os não indígenas há pelo menos algum tempo.

Pelo lado do Juruá, um informante de Castelnau teria lhe informado a presença de indígenas “*Kulino*” no “Chiruhan” (RIVET; TASTEVIN, 1921, p. 462), e essa informação é dada por Tastevin como “confirmada” pelo relato de Chandless, e por Bates (IBID.). Rivet e Tastevin acrescentam que os *Kulino* encontravam-se à época (*circa* 1920) separados geograficamente em dois grupos, e nas terras entre eles se localizavam os *Yamamadi* (IBID.).

³⁶A denominação de *Hyutanaham* foi abandonada, portanto a localização é um tanto incerta. Ehrenreich dá, contudo, uma coordenada geográfica de referência (apenas uma): 7°40' Sul - sem nenhuma menção de longitude.

³⁷ Em documentação do arquivo do CIMI, por exemplo, se esboça comparação entre o desenho de aldeia Jamamadi oferecido por Steere e a configuração da aldeia Palermo, dos Madihadeni, em 1979.

O grupo *Kulino* jusante, então no rio Erê, teria se mudado para “escapar ao contato dos *Yamamadi*, ou os maus tratos dos caucheiros” (IDEM, p. 463)³⁸. Os autores apontam ainda:

Com razão, Chandless supõe que os *Kulino* devem fazer parte da mesma tribo dos *Yamamadi*. Os *Kanamari* designam a uns e outros o mesmo nome: *kólô*; suas línguas se assemelham muito e formam, com os *Pammari* e os *Araua*, um subgrupo linguístico *arawak* muito homogêneo (RIVET; TASTEVIN, 1921, p. 463)

O cenário do Xeruã já era de ocupação extrativista quando testemunhado por Tastevin, embora parece ser que os Madihadeni (então *Yamamadi*) não estavam profundamente envolvidos. Pouco antes, nesse cenário é que possivelmente se remete a fotografia mais antiga dos Madihadeni³⁹, talvez a primeira, publicada no jornal em O Malho, em dezembro 1907, sem acompanhar uma matéria.



Figura 1: Os Jamamady do Xeruã, reproduzida pelo jornal O Malho em 1907. Fonte: Hemeroteca Digital Brasileira

³⁸ Tradução livre.

³⁹ Devo a Oiara Bonilla o conhecimento da existência desta fotografia. Está disponível no acervo virtual do jornal O Malho, em http://memoria.bn.br/pdf/116300/per116300_1907_00276.pdf. Acesso em 21 de setembro, 2020

Lê-se, abaixo da foto no jornal carioca⁴⁰:

Um grupo de índios da tribu Jamamady, do rio Xeruan, photographados no rio Juruá, no seringal Manichy, pelo photographo amator Se. Josué Nunes. Estão com as suas armas predilectas, inclusive a cabocla...com o filho ao collo. Infelizmente a *acção civilisadora do centro* ainda permite a exhibição de quadros de’sta ordem. (O MALHO, 1907. Ênfases no original)

A existência da fotografia, da descrição e seus conteúdos são curiosíssimos. Em primeiro lugar, em 1907, ela quase antecede todos relatos sobre o povo. Vê-se que os indígenas fotografados, três homens, seis mulheres e uma criança pequena, estão descalços, vestem-se e mantêm cortados os cabelos à maneira tradicional, os homens aparentam estar nus, mas provavelmente vestem o suspensório peniano *tutaputu*, e levam na cabeça um ornamento; as mulheres usam as tangas *himeteni*, ao menos duas tem amarrações sob os joelhos, uma tem um colar. Entretanto, as tangas femininas aparentam feitas de tecidos industriais em vez da franja de fios de algodão do mato, como seria tradicional. A criança também parece envolta em tecido de pano industrial, bem como a mulher mais à esquerda, parcialmente visível, usa longa saia⁴¹.

Empunham suas armas, como descrito, mas esta não é a postura agressiva ou ameaçadora: os indígenas *mostram* seus arcos. Curiosamente, duas mulheres seguram as flechas, uma todo um feixe, a outra uma única peça. Essas armas são artefatos masculinos e pertencem certamente aos donos dos arcos. Os Madihadeni guardam profundos receios quanto ao manuseio de armas por mulheres, que temem render seus donos *zukherade*, “inofensivos”, “panema”, no linguajar regional; assim como é comum a muitos povos indígenas. Isso leva a crer que a foto é encenada, ao menos em sua disposição das armas, provavelmente a pedido do fotógrafo, o que chama atenção na descrição. Menciona-se que a fotografia foi tirada no rio Juruá, logo envolve o deslocamento dos indígenas em viagem. Não é possível saber se foram por seus meios ou se foram levados para lá pelo seringalista. É provável que esta tenha sido uma visita para troca de “mercadorias”, mesmo que não haja nenhuma à vista. Não há também nenhum paneiro, jamaxim ou panaco no enquadramento,

⁴⁰ A reprodução da página d’O Malho em que se apresenta a mencionada foto está em anexo.

⁴¹ Não há, contudo, como afirmar que sejam todos os presentes na foto do mesmo povo indígena, enquanto se é possível supor a presença eventual de indígenas de mais de um povo em visita ao seringal.

mas não se viaja sem eles - podem estar noutra lugar, ou mesmo na canoa, prontos para o regresso.

Não ousou contextualizar a curiosa anotação da descrição sobre a “acção civilisadora do centro” por me faltarem elementos para tanto. É notório, contudo, que a passagem está em destaque no texto original. Não me é claro se a atuação seringalista é ironizada ou os indígenas e suas armas são repudiados. De qualquer maneira, a fotografia e seus detalhes característicos parecem apontar no sentido da existência de algumas relações entre os antepassados Madihadeni e a frente extrativista do Juruá já no início do século. Entretanto, estas relações, que envolviam certamente algum comércio, não parecem ainda envolver o trabalho direto para os seringalistas, visto que os *Jamamady* do Xerua não são elencados entre os povos sob a tutela de patrões durante ainda algumas décadas.

Em 1920, Constant Tastevin dá uma breve passagem sobre os *Colinas* que inclui a seguintes menções à ocupação econômica da região por um Coronel Contreiras. Nelas, fica claro que os *Jamamadys* ainda não mantêm interação franca nos barracões do Juruá:

Entre o Marary e os afluentes do Purus, os *Colinas* gozam de uma perfeita tranquilidade sob a proteção benevolente do coronel Contreiras, um dos homens mais notáveis do Juruá. Eles se dedicam à agricultura e à caça, e tinham até mesmo começado, em 1911, a extrair um pouco de caucho para agradar seu benfeitor. Antes da chegada do coronel, presos entre os *Canamarys* do Tapauá, seus inimigos mortais, os *Jamamadys* do Chiruhan, e os seringueiros, eles estavam fadados a um rápido desaparecimento (TASTEVIN, 1920, p. 132. Tradução livre)

É assim que o eminente coronel Contreiras, que mencionamos acima a propósito dos *Colinas*, estendeu-se pouco a pouco do Marary até o Chiruhan sobre toda a margem direita e a grande parte da margem esquerda do Juruá, e que ele explora ainda em boa parte da margem direita do Chiruhan, até o Tapana, na bacia do Purus (IDEM, p. 136. Tradução livre)

É possível perceber então que as primeiras interações do povo Madihadeni com não indígenas se faz em momentos anteriores aos primeiros relatos, tanto pela frente do rio Purus, quanto pela do rio Juruá. À época, algo motivou o reconhecimento deste povo pelo termo *Jamamadi*, para além das diferenças de contexto hidrográfico. Por um lado, acontece uma confusão entre grupos diferentes sob o uso do mesmo termo, que depois viria a se consolidar na diferenciação entre *Deni*, *Jamamadi Ocidentais*, e *Jamamadi Orientais*. Por outro, há

desde cedo o entendimento do parentesco entre grupos do Xeruã (“Chiruhan”) e da margem esquerda do Purus, que mais tarde fica embotado na divisão de nomenclatura étnica.

Sobre as circunstâncias destas primeiras interações pouco podemos inferir além de que estiveram certamente ligadas ao movimento (e expansão) das frentes extrativistas, que utilizavam por suas vias os rios, fazendo com que a geografia hidrográfica torne-se aspecto indexador das narrativas, da história, e da geografia social destas regiões. Logicamente, é sobre esta primeva estrutura logística que se apoiam os primeiros relatos, mesmo que frequentemente estejam invisíveis nas narrativas. O detalhado relato de seu itinerário precário que Steere faz de sua chegada à aldeia Jamamadi é exemplar:

Just before night we came to San João, the seat of Senhor João Nogueira and the only living rubber camp on the Mamoreá. The station was a new one, having been established but two years, but several acres were cleared along the river and planted to corn and manihot. The *patrón*, Senhor João, like the rest, was living in a palm-thatched barrack, but was getting out timber for a better house. Several men were at work under a shed making a big canoe to transport his rubber down the Mamoreá to the Purús and market. He seemed glad to see a stranger in this remote part of the world and did his best to make my stay pleasant. My hammock was hung that I might rest after my cramped ride in the canoe, and one of the few chickens he had saved from the vampire bats was sacrificed for my supper. Several monkeys of different species were running about or were chained to the walls. These, he told me, were purchased from the *Jamamadi*. On hearing that I wished to visit the malocca of these Indians, he agreed to go with me the next day, and we completed our simple arrangements for the trip that evening. It was a two-days' journey by boat up the river, but he thought by taking an old trail through the woods we could make it in a day (STEERE, 1901, p. 368).

Se a presença da frente extrativa está um tanto sublimada nas entrelinhas logísticas das viagens e expedições que resultaram nos primeiros relatos sobre os povos, ela está presente também na motivação destes relatos e no próprio sistema descritivo e classificatório neles utilizados. Não há espaço para fazer uma exposição sobre a história econômica da Amazônia, mas é consenso que a ocupação das bacias do Purus e do Juruá esteve em franca expansão justamente na segunda metade do século XIX, especialmente durante o chamado segundo ciclo da borracha (SANTOS, 1980; WEINSTEIN, 1993). A década de 1870, em especial, vê a inauguração da navegação a vapor no Purus até a altura das corredeiras do *Huitanaã* e a criação da cidade de Lábrea (CUNHA, 1909).

Daí a ênfase de parte das narrativas para a aferição da “índole” e da situação de “integração” dos povos indígenas da região. Não é por acaso que Labre comenta que os *Jamamandy* “não fazem comércio”. Em grande medida é este o interesse da frente de expansão que se move aos indígenas na região à época: localizar e recrutar força de trabalho para os seringais e demais empresas extrativistas (OLIVEIRA, 2016). Como se vê por Bento Martins de Lemos, é uma motivação que o órgão estatal divide com os extrativistas tais como Labre. Outros foram contratados para aferir a navegabilidade do rio Purus, ou a presença de possíveis passagens fluviais para outras bacias.

Ao passo que o sistema econômico de aviamento que ali se desenvolvia espanta e desagrada Euclides da Cunha, é de toda maneira importante constatar que se trata de um esforço (um tanto plurivocal) de institucionalização das relações entre a massa populacional extrativista que se quer ver feita em sociedade nacional (vide os esforços do Coronel Labre na sociopolítica do rio Purus) e os diversos grupos indígenas. Esse esforço passa pela classificação dos grupos em povos e “tipos de povos”, seguindo suas aptidões ao trabalho e comércio, e/ou suas disposições guerreiras (OLIVEIRA, 2016). Trata-se da atualização seringalista da oposição binária “bons e maus selvagens”, noutros tempos e lugares formulada redor da distinção entre “tupis” e “tapuias” (MONTEIRO, 2001), que na Amazônia irá se consolidar nas figuras do “caboclo” - o “bom” indígena participante da economia extrativista; e o “brabo” - os “maus” indígenas desinteressados no comércio, mais das vezes representados sob o signo da violência e do canibalismo (OLIVEIRA, 1979)

Por esta classificação é que se elabora com notável rapidez uma narrativa que justifica os não indígenas e funde a história indígena à presença e à causa extrativista, mesmo que negativamente. Se Bento de Lemos visita os Jamamadi após as denúncias de Euclides da Cunha, é para fundar as bases para a criação de um Posto Indígena do SPI que também se utilizará da mão de obra Jamamadi (FUNAI, 1988). Em paralelo, se Tastevin aponta aos riscos colocados pelos caucheiros, é para exaltar a atuação do Coronel Contreiras, para quem os indígenas passam a trabalhar (TASTEVIN, 1920, p. 132).

No caso dos antepassados dos Madihadeni, estas descrições iniciais pautadas pela dinâmica da frente extrativista permanecerão na literatura, reproduzidas por muito tempo. Se cria, em negativo, uma compreensão de indígenas que ecoa àquela do Tapuia, do índio

mestiço: não se noticiou os primeiros contatos dos Madihadeni, portanto, naturaliza-se sua condição de “contatados”, “pacificados” ou “mansos”. Vejamos uma problematização, então, da noção de contato para a compreensão da história dos povos indígenas.

1.2. Sobre a ideia de contato

Descrições de “contato” com povos indígenas ocupam um lugar especial no imaginário social ocidental, já desde o impressionante relato do cativo de Hans Staden entre os Tupinambá. E não é para menos, desde o desenvolvimento das teses contratualistas de sociedade, algo inaugurais do pensamento ocidental moderno que caracteriza nossas sociedades, povos indígenas foram interpretados como uma espécie “versão natural” da humanidade. A fantasia que os “nativos” suscitam nos “modernos” como uma “versão passada” de si encontrou seu caminho nas narrativas mais populares e virou um motivo do imaginário. Está, inclusive, relacionada ao desenvolvimento da disciplina antropológica em suas vertentes evolucionistas. Por estes motivos, a ideia de povos que “nunca antes viram os brancos” pouco falha em captar a curiosidade do público em geral e fornecer narrativas pitorescas do momento “em que duas culturas entram em contato”.

Mas estas narrativas são fictícias em sua concretude, e se impõem por sobre um palimpsesto de aproximações, fugas e notícias vagas, de lá e de cá, entre os indígenas e seu “contato” externo. Em outro lugar⁴², Adriana Huber e eu buscamos a desmistificação da ideia mesma de um “contato” que metaforicamente supõe um início, um momento mítico de desvelo, um tanto mútuo, entre dois mundos dantes separados (HUBER; CREVELS, 2019). A metáfora comum que evoca este problema é a da “linha” cronológica ou histórica - quando aferida a diferentes povos insinua o contato como a interseção de duas linhas. Se o pensamento é positivista, a “linha” imaginária da história é uma linha reta, teleológica: vetor apontado ao “progresso” futuro; aí a interseção é necessariamente um ponto único, o “ponto de contato”. Aliás, a ideia de vetor parece ser uma forma descritiva corriqueira do senso

⁴² Artigo apresentado durante o Terceiro Congresso Internacional Povos Indígenas da América Latina, em Brasília, durante os dias 03 a 05 de julho de 2019.

comum sobre o “contato”: linhas retas não paralelas que se encontram em um ponto, a mais “poderosa” delas desviando o caminho reto da outra.

Pois bem, a história contada dos indígenas Suruwaha é ilustrativa da ilusão⁴³ sertanista: o grupo encontrado primeiro pela equipe do CIMI, liderada por Gunter Kroemer, e logo em seguida pela equipe de atração da FUNAI de Sebastião Amâncio, não era um fabuloso grupo de pessoas ignorantes do “homem branco”, nem mesmo era um grupo tímido que havia até então limitado suas interações a roubos em acampamentos e seqüestro de cães de sorveiros, como talvez se imaginava. Quase simetricamente o oposto, a profusão de detalhes levantados por Adriana Huber⁴⁴ em sua tese de doutorado aponta para um grupo que muitas décadas antes havia propriamente tomado, em determinado momento, a escolha política de suspender todas as suas interações para com a frente extrativista e se isolar nas partes mais reclusas de seu território (HUBER, 2012). Antes disso, os Suruwaha, ou os diferentes coletivos *-dawa* que conformariam no futuro o povo, mantiveram relações comerciais e de aliança com os *jara*⁴⁵ das margens do rio Cuniuá e do Riozinho. Suas interações duraram dezenas de anos e foram relativamente estáveis, até o massacre que desencadeou seu fim (IDEM).

Acontece que as dificuldades de comunicação iniciais entre etnógrafo e povo indígena embotam a maioria do conhecimento que os segundos já possuem do primeiro. Mesmo que lhe digam, “já conhecemos a sua gente”, o etnógrafo não saberá compreender pois não fala a língua, e supõe em seus interlocutores um nível semelhante ou superior à sua própria ignorância. Com o tempo, as narrativas que indicam o fracasso da ideia de “ponto de contato” tem de enfrentar o preconceito consolidado daqueles que se acreditam os primeiros a tecer relações com eles - e que se beneficiaram desta ficção. A resistência ao reconhecimento advém da adequação da ilusão do contato ao pensamento positivista, pois seria preciso

⁴³ Ou “invenção”, no sentido de Wagner (2010[1981]).

⁴⁴ Adriana conviveu e trabalhou por quatro anos com o povo Madihadeni, sobre eles escreveu sua monografia de conclusão de curso em licenciatura em Antropologia Aplicada: *A percepção Madiha dos “brancos” e seus projetos. O processo de construção da alteridade e as estratégias de relacionamento com o “outro”, numa comunidade indígena brasileira* (2007). Após isso, a autora conviveu e trabalhou com o povo Suruwaha, sobre o qual discorreu em sua tese de doutorado: *Pessoas falantes, espíritos cantores, almas-trovões: História, sociedade, xamanismo e rituais de autoenvenenamento entre os Suruwaha da Amazônia ocidental* (2012).

⁴⁵ *Jara* é a forma pela qual Suruwaha denominam genericamente os comerciantes da frente extrativista, sejam indígenas ou não indígenas (HUBER, 2012)

admitir que diferentes processos de interação interétnica se desenrolaram ao sabor da vontade indígena, alheia às grandes “histórias únicas”⁴⁶ - nacionais, indigenistas ou missionárias.

Trago o exemplo Suruwaha não apenas por suas semelhanças à história Madihadeni⁴⁷. Antes, por elucidar algumas questões. Existem já hoje as etnografias Suruwaha que desvelam a confusão inicial que os “isolados do Coxodoá” não eram assim exatamente “isolados”. O próprio Gunter Kroemer, talvez o maior protagonista do “contato” Suruwaha, percebeu eventualmente seu engano romântico (1994). Amâncio também menciona “contatos esporádicos com segmentos da sociedade nacional de ordens diversas” (AMÂNCIO, 1984, p. 5). Contudo, parece que tanto as relações institucionais quanto corriqueiras da região precipitaram-se principalmente das ficções de contato com os “índios isolados do Coxodoá”. Em outras palavras, é a narrativa do “contato” nos anos 1980 que ganha sobrevida - popular e acadêmica, enquanto as interações anteriores esmaecem em relevância. Pode-se noticiar o fiar desta narrativa notadamente nas obras de dois representantes das principais agências envolvidas discursivamente no Cuniuá indígena, de estilos narrativos apropriados: o diário de viagem reflexivo e intimista de padre indigenista do CIMI Gunter Kroemer, *A caminho das malocas Zuruahá* (KROEMER, 1989), e *Cuxiuara*, seu “ensaio etno-histórico e etnográfico” sobre os povos indígenas do Purus (KROEMER, 1985), ambos publicados como livros; e o *Relatório da Operação Coxodoá* da expedição de Sebastião Amâncio, da 1ª Delegacia Regional da FUNAI (AMÂNCIO, 1984).

A partir de 1980, o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) visitou os “índios do Coxodoá” e iniciou um “trabalho multifacetado” para incitar a tomada de medidas de proteção por parte do governo, e para a sensibilização da população ribeirinha do médio e alto rio Cuniuá (KROEMER, 1987). À época, o projeto de instalação do trecho Lábrea-Benjamin Constant da BR-230 (a Rodovia Transamazônica) preocupava a instituição, já que seu trajeto previsto cortava as terras ocupadas por estes indígenas (IDEM). Mas o principal motivo de consternação era o avanço da frente extrativista da sorva sobre o rio Cuniuá, lugar de existência de “povos sem contato”, constatado por um levantamento da

⁴⁶ ADICHIE, Chimamanda, 2019.

⁴⁷ Semelhanças maiores do que se comumente se supõe, argumento.

realidade indígena realizado por uma parceria entre CIMI e OPAN⁴⁸ em 1977 (KROEMER, 1989, p. 9), e possíveis consequências do contato estes povos e a frente extrativista:

Sem contatação planejada, correm os índios o risco de serem extintos por surtos de epidemias (gripe, sarampo, varíola), além de sofrerem outros tipos de violências físicas e culturais por parte do sistema de exploração. (KROEMER, 1980, p.7)

A “contatação planejada” acontece em maio de 1980, após a criação de uma equipe voltada especificamente a este trabalho, sob o comando de Gunter Kroemer, e a realização de algumas viagens prévias de identificação da região e levantamento de informações, em 1978 e 1979 (KROEMER, 1987; 1989). Em 1983, interpelada pelo contato protagonizado pelo CIMI e, desde 1970, já solicitada a “intervir na área a pedido de autoridades políticas” locais para abrir caminho à “operar economicamente na área” (AMÂNCIO, 1984, p. 5), a FUNAI realiza uma expedição ao igarapé Coxodoá visando a “atração e pacificação” destes “índios isolados, pertencentes a uma sociedade tribal desconhecida”, sob a chefia de Sebastião Amâncio (IDEM, p. 1). As motivações são expostas do punho do coordenador da expedição em seu relatório e envolvem estabelecer contato com o referido grupo tribal “para conhecer a realidade existente”, “sugerir medidas visando a sua proteção” (AMÂNCIO, 1984, p. 02), e estabelecer o “papel” da FUNAI na área (IDEM, p. 24).

A narrativa sobre os caminhos e descaminhos das relações entre CIMI, FUNAI e os Suruwaha é de interesse por si só⁴⁹, mas peço licença a chamar atenção a como os relatos apresentam em negativo os Madihadeni, que aí se encontram em quase total ausência. Ambas agências, o CIMI e a FUNAI, visitaram também os Madihadeni por ocasião de sua corrida aos isolados do Coxodoá. No *Relatório sobre o segundo contato com os índios do Coxodoá*, de caráter interno entre CIMI e suas agências financiadoras à época, Kroemer relata que:

⁴⁸ O Conselho Indigenista Missionário e a Operação Anchieta (hoje Operação Amazônia Nativa) eram à época organizações muito próximas em suas equipes de atuação em Lábrea, a ponto de executarem os mesmos projetos e dividirem as mesmas decisões estratégicas, como se vê nesta atividade inicial de reconhecimento no Cuniuá.

⁴⁹ O interesse pode ser sanado, sem dúvida com maior precisão, nos trabalhos de Adriana Huber: sua tese de doutorado para extensas apresentações da história do contato do ponto de vista narrativo dos Suruwaha (HUBER, 2012), e nosso artigo em coautoria sobre os meandros conceituais da política indigenista aos povos “recém-contatados” (HUBER; CREVELS, 2019).

Depois de voltar dos índios novos, subimos o Cuniuá até a altura do igarapé Coxodoá, pelo qual entramos, fixando uma placa de interdição na boca do Igarapé do Índio. Voltando de lá, resolvemos ir até a altura do Marrecão, no alto Cuniuá, para visitar os índios *Deni*. Chamou-nos logo a atenção o estado de miséria em que se vivem, quando ainda não faz 25 anos que entraram em contato com os brancos. Não tem comparação o seu estado de vida com os índios novos. Trabalham em madeira, sorva e seringa, o que lhes rouba o tempo que poderiam dedicar à agricultura. (KROEMER, 1980b. Ênfases minhas)

A preocupação mais iminente de Gunter, contudo, eram os isolados⁵⁰, e quando elabora as propostas para o trabalho da equipe na região, apresentadas ao final do documento, não há ainda atividades previstas junto aos Madihadeni (IDEM). Não obstante, em 1983, uma carta denúncia é enviada à presidência da FUNAI, sobre o avanço da frente extrativista e os riscos que oferecia aos *índios Deni* e os *índios do Coxodoá*⁵¹. Na Operação Coxodoá a presença Madihadeni era ainda maior. Dois são levados em companhia para servir de guias, mateiros e possíveis intérpretes. Ukekeni e Napiza⁵². Ali, Amâncio descreve o “membro da equipe” *Denny Cucanim* como sendo um indígena “em vias de integração”⁵³, e destaca-lhe um elogio no “papel fundamental nos trabalhos de contato” (AMÂNCIO, 1984, p. 29). Após as interações com os Suruwaha, a equipe da FUNAI também visita os demais povos indígenas do Cuniuá, deixando gravada sua impressão sobre eles no relatório da expedição:

De uma forma geral estas etnias, tanto no Rio Tapauá como no Rio Xeruã, encontram-se totalmente dependentes do poder econômico regional, submetendo-se a níveis baixíssimos, tendo perdido quase por completo seus padrões culturais e costumes, mantendo internamente o uso da língua materna⁵⁴. (IDEM, 1984, p.27).

⁵⁰ Nesta época, Gunter elaborava os planos de consolidação da “equipe de contatação”, e cogitava repetir a experiência com os Hi-merimã (KROEMER, 1981). Ao que tudo indica, com o passar do tempo o missionário passa a se preocupar cada vez mais com a situação dos demais povos indígenas da região, inclusive os Madihadeni.

⁵¹ A carta, redigida da aldeia Kakiri, dos Madihadeni, em 21 de maio de 1983, é assinada por Francisco, Gunter e Terezinha, da Pastoral Indigenista da Prelazia de Lábrea, e Miguel e Dionísio, da Pastoral Indigenista da Prelazia de Tefé. Encontra-se em anexo.

⁵² Utilizo a grafia mais adequada para o nome de Ukekeni. O Relatório menciona-o como “Cucanim”. Napiza está grafado de forma adequada no documento. Ukekeni está vivo hoje, e reside em Cidadezinha, onde é um dos mais antigos. Napiza, infelizmente, já faleceu e não o conheci.

⁵³ O membro, no singular, porque o seu companheiro teria “fugido” quando o contato se aproximava (AMÂNCIO, 1984, p. 26).

⁵⁴ A menção ao rio Xeruã e os indígenas dali é curiosa. Certamente, a equipe da FUNAI não empreendeu a viagem pelos caminhos ao Xeruã, já que subiu o Cuniuá apenas até a altura de Marrecão. É possível que Amâncio tenha recebido informações dos missionários das Novas Tribos, ou mesmo dos patrões, sobre a extensão do povo entre toda a porção de terra entre o Cuniuá e o Xeruã.

Assim, como se percebe, estas duas tarefas inaugurais e um tanto “heróicas”, realizadas pela FUNAI e pelo CIMI, tinham também cada qual motivação paralela para com este outro povo indígena, os “*Denis*” ou “*Dennys*”. Estas atuações ensejam posturas e histórias posteriores, como veremos, e tensionam as classificações rígidas. Tanto para a FUNAI quanto o CIMI, as motivações iniciais para as visitas aos outros povos do Cuniuá eram, em parte, estudar o contexto social e geográfico ao redor dos “isolados do Coxodoá”. Em maior grau, isto se daria para a avaliação do nível de risco apresentado pela frente extrativista ao povo isolado e, em menor grau, para elaborar com maior clareza a paisagem etnográfica ali presente.

Em tempo, os membros do CIMI passam a se preocupar cada vez mais com os povos que mantinham relações com a frente extrativista, certamente por também frequentemente se verem em interação com eles. Quis enfatizar que, em parte, a comoção causada se nutre da compreensão que os próprios indigenistas possuíam de processos de “aculturação”, como chamados. Este entendimento deve ter ficado claro nos exemplos, tanto da FUNAI, quanto do CIMI, de comparações da situação dos Madihadeni e dos Suruwaha. Isto não é dizer que as relações com a frente extrativista aconteciam livres de problemas, muito pelo contrário. É dizer que a intensidade das relações entre indígenas e extrativistas, e aspectos tais como o uso de ferramentas ou vestimentas não implica que os Madihadeni estivessem algo como “submissos” aos patrões, ou que tenham perdido sua agência. É dizer, apenas, que diferentes povos tomaram diferentes posturas relativas aos não indígenas e à frente extrativista.

Nesta interação mais próxima com os “regionais”, os Madihadeni logo se tornaram conhecidos de suas potencialidades destrutivas. Durante a passagem em expedição pela Cuniuá, a FUNAI também se dedica à investigação de uma “notícia-crime”, envolvendo o assassinato de um Madihadeni. Isaruha, cujo discurso abre a introdução desta dissertação, foi morto em uma bebedeira por um extrativista “protegido” de um dos patrões:

O tuchaua Issarurra da etnia *Denny* que habita o Igarapé Marrecão, foi assassinado em 83 por um indivíduo conhecido por Malaquias de Tal. O indivíduo Malaquias, na época da ocorrência do crime, encontrava-se trabalhando para o comerciante regatão Benedito Franco, proprietário da L/M Nerivaldo. Ambos, criminoso e vítima, por ocasião da ocorrência do crime, aparentavam estado de embriaguez alcoólica. Outros envolvidos e/ou coniventes: Dico Lula, comerciante regatão;

Pedro Manduca, residente no lugar Arauá, alto Rio Cuniuá, onde dirige à revelia, uma comunidade indígena *Denny* de aproximadamente 300 pessoas.

Faz-se necessária uma ação eficaz da Funai contra todos os envolvidos, tendo em vista o menosprezo à vida do Tuchaua Issarurra e às populações das etnias da área do Tapauá/Xeruã, manifestada pelos integrantes do poder econômico regional, os quais ameaçaram de intensa represália qualquer revide dos *Dennys* contra o protegido Malaquias, destacando-se o comportamento do indivíduo Pedro Manduca, muito temido pelos índios. A população *Denny* do Igarapé Marrecão nos fez porta-voz oficial à Funai para providências contra a população não índia do Rio Cuniuá que os submete pela força a níveis inimagináveis. Nossa ação na área, foi impedida de verificar o lugar Arauá por falta de condições não previstas por ocasião da implantação da Operação Coxodoá. O nome de alguns dos envolvidos no crime contra o Tuchaua Issarurra, embora fragmentados são de fácil localização em termos regionais, se acaso a Funai empenhar-se em localizá-los. (AMÂNCIO, 1984, pp. 30-31)

Ao que indicam os registros historiográficos (a falta deles), e os relatos dos próprios Madihadeni, não houve empenho em localizar os envolvidos por parte da FUNAI ou qualquer outro órgão público. Um dos citados, Pedro Manduca, é figura recorrente nas narrativas posteriores dos indígenas como um proeminente “patrão”. O “lugar Arauá” é seu posto de trabalho, no rio Aroá, e está relacionado ao estabelecimento de residência duradoura do coletivo Bukuredeni às margens do Cuniuá e seu engajamento no trabalho aviado. O assassinato ficou marcado para os Madihadeni como um indício da violência que os patrões poderiam levar a cabo, e pelos motivos fúteis aos quais os *karivadeni* se rendem à raiva.

No caso do CIMI, as primeiras visitas aos Madihadeni no Cuniuá motivaram-se também para uma investigação étnico-linguística do grupo isolado. Existia dúvida sobre se tratarem, os isolados, de um grupo desgarrado de “índios *Deni*” (CIMI, 1980). A possibilidade ganhou força da entrevista que a equipe realiza a Antônio Moreira dos Santos, “vulgo Maranhão”, trabalhador aviado do “patrão” Adriano Lopes, que relata a aventura de Ademir, filho de seu patrão Adriano, e Banu (um Madiha) por um afluente do Coxodoá ao encontro eventual de um grupo do povo isolado⁵⁵ (CIMI, 1980b). Do encontro, foram noticiadas semelhanças linguísticas entre os grupos e o interesse dos isolados em ferramentas de aço e cachorros (IDEM).

Em carta (de destinatário desconhecido), em dezembro de 1984, Gunter Kroemer relata as experiências após a passagem da Operação Coxodoá pelo Cuniuá e comenta os

⁵⁵ Nota-se que Ademir é sabidamente não indígena, filho de patrão, mas ainda não configura um “sujeito do contato” para que o queira, aos olhos de Kroemer.

planos para sua equipe nos anos seguintes. Entre os projetos intensificação do trabalho com os Suruwaha, propõe também “dar algum acompanhamento para os outros índios da região: *Deni*, Paumarí e grupo Jamamadí, onde todas as áreas estão por ser definidas” (KROEMER, 1984, p. 3), e menciona que duas pessoas da equipe iriam ao “Riozinho” (rio de localização dos Suruwaha) em janeiro de 1985 e “também vão aproveitar para dar uma mão em termos de condução para o GT da Funai que em janeiro estará na área dos *Deni*” (IDEM, p. 4). Quatro anos após ter a atenção chamada à “miséria em que vivem”, Kroemer e sua equipe decidem ampliar seu “acompanhamento” para também incluir os *índios Deni*. Logo, o trabalho das equipes do CIMI com os Madihadeni se desenvolverá em um longo processo de luta pela demarcação da Terra Indígena Deni, no qual, mais que a carona inicialmente prevista, Gunter Kroemer chega a elaborar um Relatório de Identificação para a Terra Indígena - que é recusado pela FUNAI (CHAVES, 2001).

Vemos que inicialmente a régua antropológica que mede os Suruwaha e Deni nas narrativas do contato é a mesma: a da aculturação. Em suas diferentes versões, contudo, não difere muito da classificação a que se referem os viajantes e cronistas do início do século XX: são narrativas que estão situadas nas propostas políticas nos quais os povos indígenas se vêem envolvidos.

1.3. Histórias contadas nos anos 1980

É de se perceber que estas narrativas são produzidas em um período crucial para a etnografia no Médio Purus. É nesta época que se inauguram relatos sobre diversos dos povos indígenas da região e que são produzidos alguns dos trabalhos mais citados sobre o tema. Há os trabalhos do próprio Gunter Kroemer, *Cuxiuara: o Purus dos indígenas* de 1985 e o já mencionado *A caminho das malocas Zuruahá* de 1989⁵⁶; respectivamente inaugurais nos temas da história indígena⁵⁷ do Médio Purus, e sobre o povo Suruwaha. O *Summer Institute of Linguistics* publica *Os Deni do Brasil ocidental* em 1983, a tradução da primeira descrição

⁵⁶ Mais tarde, em 1994, Kroemer iria escrever uma monografia sobre os Suruwaha, *Kunahã made: o povo do veneno*, em que já aponta a existência de uma história anterior de relação, que apresenta com enfoque particular aos massacres sofridos.

⁵⁷ Kroemer guarda preferência pelo termo etno-história, presente no subtítulo de *Cuxiuara* (1985)

de fôlego sobre os Madihadeni, cuja versão em inglês é de 1980⁵⁸. Entre ainda outras obras, podemos dizer que a década viu surgir uma retomada do interesse descritivo sobre os povos indígenas da região, para os quais tipos semelhantes de relato haviam desaparecido desde as famosas expedições e sua produção textual, que se interromperam nas primeiras décadas do século XX.

Levada em frente a princípio quase exclusivamente por missões religiosas e pela FUNAI, essa retomada discursiva sobre o Purus indígena gestou um “redescobrimto” etnográfico do médio Purus e seus povos para a Antropologia. O resultado se viu em um número, ainda discreto mas crescente, de monografias dos indígenas da região, publicadas na década seguinte, tais como a de Lúcia Rangel sobre os Jamamadi Ocidentais (1994), de Juliana Schiel sobre os Apurinã (1999) e as experiências etnográficas do próprio Kroemer sobre os Suruwaha (1994) e sobre os Madihadeni (1995 e 1997), conforme o autor e padre indigenista se inclina mais e mais para a Antropologia. Narrativas oficiais também são formuladas durante a década de 1980 com a propulsão de processos de regularização e reconhecimento territorial indígena realizados pela FUNAI na região. Após o “contato” Suruwaha, as equipes do CIMI (em Lábrea e em Tefé) dão início ao ativismo pelo reconhecimento identificação de Terras Indígenas na região do Juruá, Purus e Cuniuá, compreendendo alguns dos povos da família linguística Arawá, especialmente o território Madihadeni. Algumas das demarcações de Terras Indígenas na região avançam mais rapidamente (notadamente a T.I. Zuruahá, homologada em 1991), outras foram marcadas de empecilhos e foram concluídas quase vinte anos mais tarde - como é o caso da Terra Indígena Deni⁵⁹. Interessa nos anos 1980, não obstante, que se iniciaram os protocolos oficiais de reconhecimento territorial, processo intimamente relacionado com o reconhecimento dos povos indígenas enquanto tais (SILVA, 2005). Com os processos, vem a presença um tanto inédita do Estado, mediante a FUNAI, com sua produção literária própria, e a consolidação da cartografia das identidades indígenas do médio Purus.

⁵⁸ KOOP, Gordon; LINGENFELTER, Sherwood. *The Deni of Western Brazil: a study of sociopolitical organization and community development*. Summer Institute of Linguistics. Dallas: Museum of Anthropology, 1980.

⁵⁹ Das Terras Indígenas da região, algumas ainda se encontram com problemas administrativos. A Terra Indígena Banawá encontra-se pendente de homologação no momento desta escrita, e as três Terras Indígenas do povo Paumari no Cuniuá e Tapauá possuem demandas de revisão de limites e ampliação de território.

Como vemos, a chegada do Estado não se dá em terreno vazio de relações interétnicas - muito pelo contrário, por mais que o discurso oficial assim se esforce em apresentar a questão. A aproximação estatal à região, mediada principalmente na demarcação de Terras Indígenas, é resultado direto dos eventos de “contato” com os Suruwaha do CIMI e da Operação Coxodoá da FUNAI. Contudo, seus desdobramentos variam para os Suruwaha e para os Madihadeni. Para os primeiros, público prioritário da excursão, a FUNAI continuou a execução de ações voltadas, para bem ou para mal, ao “atendimento” do povo. Foi construída uma base de operações; foi aberta uma picada na mata interligando as malocas à margem do Rio Cuniuá⁶⁰. Ações foram tomadas para a retirada de “regionais” da área considerada “de risco” em conjunto com a sinalização, com placas, do que os funcionários da FUNAI julgaram ser limites adequados para uma futura “reserva”; e foi constituído, ainda em 1984, de um Grupo de Trabalho para identificação e delimitação da terra, com a consequente demarcação oficial da Terra Indígena Zuruahá em 1987⁶¹. Sebastião Amâncio, ainda em seu relatório, elabora a proposta de implantação de uma Frente de Atração⁶² de trabalho permanente com os Suruwaha, cuja motivação seria:

(...) o grupo tribal encontra-se numa *fase delicadíssima de transição* entre o universo conhecido e o novo universo com que se defrontaram a partir da constatação da existência de uma multiplicidade de culturas não índias e pluralidade de novos universos autóctones. (AMÂNCIO 1984, p. 25. Grifos meus)

Curiosamente, a operação que visava estabelecer os fundamentos da atuação institucional com os Suruwaha, acabou por inaugurar também a institucionalização das relações oficiais com os Madihadeni. A sua separação classificatória dos Suruwaha, sublinhada neste momento, incidiu em sua posterior alocação sob a jurisprudência da Coordenadoria Regional da FUNAI - por serem considerados, consequentemente em contraste, como não sendo indígenas de “recente contato”.

⁶⁰ Para a grande preocupação do CIMI, que temeu seu uso por sorveiros para alcançar com maior facilidade o território “virgem de exploração” dos Suruwaha - para o que não se parece ter notícias de ter acontecido; e receoso do aproveitamento do “ramal” por missões protestantes proselitistas para alcançar o povo - o que de fato ocorreu, por parte da missão Jovens com uma Missão / JOCUM.

⁶¹ Argumenta-se, entretanto, que parte do território de caça Suruwaha tenha permanecido de fora da área demarcada no referido processo (HUBER, 2012).

⁶² Esta última proposta não se traduziu imediatamente em uma presença permanente da FUNAI na região. Apenas vinte e quatro anos depois da publicação do relatório de Sebastião Amâncio, a FUNAI criou a Frente de Proteção Etnoambiental do Médio Purus (HUBER, 2012).

O testemunho da situação de sujeição a “níveis baixíssimos” comove a equipe da FUNAI (IDEM, p. 27), que toma a decisão, “em atenção aos interesses de índios *Denny*”, de “isolar pontos considerados críticos desse perímetro, evacuando a população não-índia” (IBID.). A ação de desintrusão dá-se no igarapé Coxodoá, para o afastamento de sorveiros aos Suruwaha, e também nos igarapés Ressaca, Marrecão e Marrecãozinho, de utilização Madihadeni e extrativista, mas as margens do Cuniuá “entre a foz Riozinho e a foz do igarapé Marrecão” não são evacuadas, por não serem consideradas “críticas”. Trata-se da primeira intervenção da FUNAI em termos territoriais para os Madihadeni. A desintrusão planejada de forma canhestra, todavia, não é lembrada pelos indígenas e, se surtiu algum efeito, foram certamente efêmeros, e é de se perceber que abrange unicamente uma pequena porção do território Madihadeni.⁶³

Nos próximos capítulos veremos que, em diversas situações, o escasseamento de oportunidades de comércio em uma porção do território levou não tanto à interrupção de relações entre os Madihadeni e extrativistas, mas a processos migratórios dos indígenas em busca de novos parceiros comerciais noutro extremo territorial. Para o período subsequente à atuação da FUNAI, de 1983 a 1985, contudo, não há como afirmar que um movimento migratório respondeu à suposta desintrusão. Em 1985, quando agentes do CIMI, OPAN e Pastoral Indigenista de Tefé percorrem o Cuniuá tomando o depoimento dos ribeirinhos e extrativistas residentes, o rio parece normalmente povoado por eles - alguns justamente nesta região⁶⁴ (CIMI, 1985a).

Para a atuação da FUNAI em sentido do reconhecimento territorial, Sebastião Amâncio sugere por meio de seu Relatório a realização de um “levantamento objetivo das áreas compreendidas pela Rede Hidrográfica dos Rios Tapauá e Xeruã”, visando a demarcação de “área contínua necessária à sobrevivência” de uma “pluralidade de etnias sem áreas definidas” (AMÂNCIO, 1984, p. 4). Ironicamente, o apelo ecoa àquele do inspetor Dorval de Magalhães, pelo SPI, já em 1942⁶⁵. Inicialmente a proposta parece ser recebida. Um ano após o Relatório, a presidência da FUNAI autorizou por meio de Portaria⁶⁶ a

⁶³ Veja o mapa do segundo capítulo para a posição dos referidos igarapés. Gunter Kroemer noticia, em dezembro de 1984, a presença de placas de interdição ao longo da “área Deni do Alto Cuniuá” (KROEMER, 1984).

⁶⁴ Como a presença do patrão Pedro Manduca na “boca do Aroá” (CIMI, 1985a, p. 17).

⁶⁵ Ver o próximo capítulo.

⁶⁶ Portaria 1813/E de 07 de janeiro de 1985.

identificação e delimitação da área indígena Deni e credenciou um grupo para os trabalhos, para o qual a equipe de Gunter Kroemer disponibilizou a mencionada carona - e eventualmente participou dos trabalhos de identificação.

Nenhum relatório de identificação conclusivo, entretanto, é apresentado e o processo paralisa-se⁶⁷. Exatos dez anos mais tarde, Gunter Kroemer apresenta à FUNAI o *Relatório de Viagem aos Índios Deni*, numa reelaboração que se utiliza de fragmentos do “GT” de 1985, mas a tentativa falha. O processo é retomado pela FUNAI em 1998, e ainda novamente em 1999 (CHAVES, 2001, p. 1), e finalmente em 2000, quando efetivamente um GT da FUNAI se move à área sob coordenação do antropólogo Rodrigo de Pádua Chaves. Após a entrega do relatório, mais uma vez o processo se paralisa. Então, os Madihadeni, apoiados pelo CIMI, a OPAN e o Greenpeace, iniciam um processo autodemarcatório em 2001, que eventualmente consegue pressionar a FUNAI a encaminhar e executar de uma vez os procedimentos demarcatórios e concluir o processo vinte anos após a recomendação inicial, em 2004⁶⁸.

Vale ainda mencionar, das sugestões esboçadas pela equipe da Operação Coxodoá, o estabelecimento de quatro Postos Indígenas na região, sendo “três no Tapauá” e “um no Xeruã”, para os quais Amâncio dá uma motivação ilustrativa. Segundo ele, a FUNAI deveria “assumir o seu papel na área” através dos Postos (AMÂNCIO, 1984, pp. 24-25). Esta sugestão nunca se concretizou, embora promessas do tipo por parte da FUNAI tenham subsistido no imaginário dos indígenas Madihadeni até minhas visitas a eles, trinta anos depois. Além disso, contudo, fica exposta mais uma característica da compreensão de que Sebastião Amâncio, encarnando o Estado na ocasião, possui acerca da relação desejada de tutela entre órgão indigenista oficial e população indígena. O Relatório da Operação descreve ambigualmente os Madihadeni ora como os “índios primitivos que compunham a equipe de atração”, em oposição a “outros aculturados, servidores da Funai” com “longos anos de experiência junto a índios primitivos”; ora como “em vias de aculturação”. Em oposição também, mesmo que implicitamente, aos “isolados” Suruwaha.

⁶⁷ Em 1985, a legislação vigente era o Decreto nº 88.118, de 1983, antecessor direto do Decreto nº 1775/96, e continuou em vigor durante a nova Constituição até a publicação deste. Antônio Carlos de Souza Lima aponta para a inspiração primordial advinda das práticas administrativas do INCRA, presentes nos dispositivos reguladores da Funai em 1975, a Portaria nº 320/N (SOUZA LIMA, 2005).

⁶⁸ Uma versão destes acontecimentos, contada em primeira mão por alguém que deles participou, pode ser buscada na monografia de Adriana Huber sobre os Madihadeni (2007).

1.4. *Summer Institute of Linguistics*

Outra agência a conviver com os Madihadeni, neste mesmo período, foi o *Summer Institute of Linguistics* - SIL (Instituto Linguístico de Verão). Como já mencionado acima, o SIL publicou em 1983 o livro *Os Dení do Brasil Ocidental*, tradução do original em inglês de 1980. O material é assinado por Gordon Koop, linguista, e Sherwood Lingenfelter, antropólogo, ambos do quadro da instituição, e, apesar de seu estilo etnográfico descritivo, apresenta também (em parte) a agenda da instituição entre os Madihadeni. Ao que parece, em larga medida as informações linguísticas e etnográficas foram providenciadas por Gordon Koop, enquanto coube a Lingenfelter a sistematização dos dados, a escrita do texto e o estudo de parentesco. O primeiro residiu muitos anos com os Madihadeni, enquanto o segundo passou apenas uma temporada dedicada aos estudos para o referido livro, em fevereiro de 1977 (1983, p. ix). Além desta publicação, Gordon Koop elabora em 1985 a “Edição Experimental” do Dicionário Deni-Português, com sua esposa Lois Koop, cuja versão final é publicada online em 2008⁶⁹.

A atuação de Gordon Koop junto dos Madihadeni do rio Cuniuá começa em 1973 com o início do “Projeto de Desenvolvimento Comunitário”⁷⁰ na aldeia Marrecão, que então contava com apenas quatro casas, segundo artigo do SIL presente no arquivo do CIMI⁷¹. Ao que parece, trata-se a princípio apenas uma visita, que levará à residência fixa de Koop em Marrecão dois anos depois, em 1975⁷² (KOOP; LINGENFELTER, 1978, p. 1). A elaboração do “projeto” se dá na esteira de um trabalho inicial de Paul e Dorothy Moran, também do Summer, que chegam ao Cuniuá em 1964 ou 1965 para realizar um estudo de reconhecimento linguístico, na aldeia Maraviza⁷³ (KOOP; LINGENFELTER, 1983, p. 3; PRELAZIA DE TEFÉ, 1990). Ao que tudo indica, os Moran não estabeleceram moradia junto aos Madihadeni, que nesta época mudavam-se profusamente de aldeia devido a surtos de doenças, provavelmente gripe ou sarampo. Concluído o trabalho dos Moran, assume

⁶⁹ Há no domínio virtual do SIL a menção a uma série de trabalhos experimentais elaborados pelos membros do Instituto que trabalharam com os Madihadeni, que entretanto não foram publicados

⁷⁰ Segundo Kroemer, o projeto era financiado pela Agência Canadense Internacional de Desenvolvimento, sendo o SIL responsável por sua execução (1997, p. 93).

⁷¹ Como o próprio artigo aponta, trata-se de um esboço. Não creio que tenha sido publicado, mas certamente inicia parte das considerações dos autores publicadas mais tarde.

⁷² Informação também corroborada por Flávio Gordon (2006).

⁷³ O casal elabora uma série de produções sobre a linguística Madihadeni, sendo o primeiro *Dení Phonemic Statement* (1966), e o mais importante *Notas sobre morfologia verbal dení*, em 1977, único traduzido ao português.

Gordon Koop a atuação do SIL no rio Cuniuá. No meio tempo, algumas famílias haviam se reunido próximas ao patrão Adriano Lopes, trabalhando para ele no igarapé Marrecão, e é aí que Koop lhes encontra. A princípio, faz algumas visitas, mas logo se fixa, possivelmente com o aval (e talvez auxílio, de Adriano Lopes). De todo modo, entre 1975 e 1983, o linguista residiu junto dos Madihadeni, que o lembram como o missionário americano “Jorge”. Sua estadia inclui a abertura de uma pista de pouso contígua à aldeia, utilizando-se da mão de obra indígena, com pagamentos em mercadorias e serve, como apontado pelos autores, para a concentração dos Madihadeni no local:

(...) Gordon Koop iniciou a construção de uma pista de pouso para facilitar as comunicações com a mesma. Nesse mesmo ano, seis novas famílias estabeleceram-se na aldeia e outros indivíduos, ocasionalmente, passaram algum tempo lá. O pagamento, em mercadoria, pelo trabalho na pista de pouso parece ter pesado bastante na decisão de estabelecerem-se na área. Em junho de 1976, a população havia preparado mais três roças em volta da aldeia. (KOOP; LINGENFELTER, 1983, p. 5)

Além disso, os Madihadeni lembram-se que “Jorge” Koop se dedicava ao trabalho de evangelização e tradução da bíblia. O *Summer* frequentemente utilizou-se da pesquisa linguística - até acadêmica, para velar suas intenções proselitistas. O capital simbólico cristão provavelmente teve seu papel na permissão dos patrões extrativistas (especialmente Adriano Lopes) dada à permanência dos linguistas em Marrecão. Contudo, apesar de aparentar seguir sua própria agenda, é importante assinalar que o *Summer*, em larga medida, era mais um parceiro institucional do governo *in situ* do que transparece na leitura do livro. O artigo do SIL de 1978 presente no arquivo do CIMI, por exemplo, possui a seguinte introdução:

Este papel foi traduzido para o uso dos alunos (CML - Brasil 1978). Esta matéria será incluída numa parte dum trabalho maior que está sendo preparado no momento, e não é para a publicação ou circulação antes da apresentação na forma final (KOOP; LINGENFELTER, 1978, p.1)

A sigla CML é de Curso de Metodologia Linguística, dedicado ao estudo de metodologias de trabalho de campo [e tradução da Bíblia] para o treinamento de agentes do Instituto, oferecido de 1973 a 1983 pelas Novas Tribos do Brasil, em Brasília, em convênio com o *Summer* e a FUNAI. O conteúdo do artigo é, aliás, um esboço inicial do que será mais

adiante publicado como os capítulos quarto e quinto do livro de Koop e Lingenfelter (1983). Além disso, é possível verificar a existência de outras parcerias entre o SIL e a FUNAI nos arquivos do primeiro. Por exemplo, a descrição de uma série de publicações de 1977, que figuram no acervo do *Summer*, consta que são resultado do “5º Seminário de Produção de Literatura Indígena” patrocinado pela FUNAI e pelo SIL, “abrangendo o período de 11/4/77 a 03/6/77 em Porto Velho”⁷⁴. Essas publicações envolveram o transporte de indígenas Madihadeni à sede do *Summer* em Porto Velho, onde, como já vimos, foram transcritos vários discursos do *patarahu*, ou “Tuchaua”, Isaruha.

A relação entre o *Summer* e o Estado não quer dizer que o *Projeto Comunitário* dos linguistas era um programa oficial para colonização dos Madihadeni. Contudo, aponta no sentido de que era, ao menos, tolerável. De fato, em se tratando do que fora a atuação do SPI (SOUZA LIMA, 1992) e da própria FUNAI (AMÂNCIO, 1984), encontrava-se nas linhas de compreensão do que o indigenismo deveria ser: em função de estabilizar grupos migrantes, territorializá-los, introduzindo-os ao trabalho.

Munidos de uma série de propostas de ação para a transformação dos modos de vida Madihadeni de Marrecão, não é por acaso, talvez, que o relato etnográfico de Koop e Lingenfelter faça considerações críticas à realidade do rio Cuniuá à época. Se, em primeiro momento, é possível que tenha evitado conflitos com os padrões extrativistas, o SIL toma medidas claras de modo a enfraquecer o domínio dos extrativistas sobre a rotina e o trabalho Madihadeni, seja pela elaboração de projetos de alternativas de renda, seja por eles mesmos proverem as desejadas mercadorias, em substituição ao padrão (KOOP; LINGENFELTER, 1983). Essa atuação é comentada por Gunter Kroemer, do CIMI, em sua monografia de 1997, que nota o caráter “campesino” do empreendimento, e conclui que:

Apesar da boa vontade e de uma visão política mais globalizante, o projeto não foi planejado e orientado na base de relações econômicas existentes para as necessidades básicas de subsistência. Os missionários tornaram-se outros padrões, e consequentemente o projeto foi por águas abaixo (KROEMER, 1997, p. 94).

⁷⁴ Disponível em <https://www.silbrasil.org.br/resources/archives/71309>. Acesso em 15 de setembro de 2020.

1.5. A via do Xerua: a atuação da Pastoral Indigenista da Prelazia de Tefé

Até aqui demos muita atenção ao desenvolvimento da presença de agências no rio Cuniuá, que se intensificou em 1980, quando passa a engajar-se na produção de enunciados diversos sobre os Madihadeni. Presenças que adentram os anos 1990, e que finalmente fazem-se por substituir a frente extrativista como um todo à primeira década do ano 2000. No entanto, como é de se perceber no acervo documental, neste período há também intensa atividade em paralelo pela bacia do Juruá, principalmente devido à atuação da Pastoral Indigenista de Tefé junto aos povos indígenas da região. Quando esta se dispõe a acompanhar mais de perto a situação dos povos indígenas do vale do Juruá, e especialmente dos afluentes do rio Xerua, ainda na década de 1970, a maioria dos Madihadeni habitava as cabeceiras dos igarapés do interflúvio Cuniuá-Xerua. A separação da população para as margens dos dois rios ainda não tinha plenamente acontecido, e encontramos em registros demográficos diversas famílias co-residentes que hoje encontram-se tanto no Cuniuá como no Xerua. Isso indica que, para a compreensão da história dos Madihadeni do rio Cuniuá, é imprescindível recorrer aos processos ocorridos na segunda metade do século XX no rio Xerua.

No mesmo ano em que Isaruha do Marrecão visitava o SIL em Porto Velho, 1977, o então bispo de Tefé, Dom Joaquim de Lange, prepara uma reflexão acerca do reconhecimento do que chama de “uma dívida para com os povos indígenas desta Prelazia” (PRELAZIA DE TEFÉ, 1979). Se tratava da Igreja atuar mais diretamente no combate à exploração de trabalho no seio extrativista. Para saldar esta “dívida”, Dom Joaquim organiza a criação da Pastoral Indigenista na Prelazia: dois anos depois, a Comissão Pastoral da Terra (CPT) e o CIMI⁷⁵ estão em atuação no âmbito da Igreja Católica da região do médio Solimões. É como parte da iniciativa para o desenvolvimento da Pastoral Indigenista de Tefé que a Prelazia busca conhecer a situação geral dos povos indígenas de sua área de abrangência em 1979.

⁷⁵ De acordo com o Plano Pastoral do CIMI, equipes de Pastoral Indigenista são consideradas parte do quadro do CIMI, enquanto se enxerga como o setor indigenista da Igreja Católica brasileira como um todo. Na prática, em diversas prelações e dioceses que possuem uma Pastoral Indigenista, esta acaba por se confundir ao CIMI. Deve-se entender então que a Pastoral Indigenista de Tefé é considerada como parte do CIMI. Não obstante, diferentes equipes locais do CIMI possuem suas preferências de autoreferência e, enquanto a Pastoral Indigenista da Prelazia de Lábrea frequentemente se identifica em seus documentos como “equipe do CIMI”, a Pastoral Indigenista da Prelazia de Tefé, por sua vez, apesar de efetivamente ser também CIMI, mais comumente assina seus documentos como “Pastoral”. Ao longo do tempo, tanto o Estatuto do CIMI quanto a compreensão acerca da atividade indigenista da Igreja Católica transformaram-se e se desenvolvem; há mais pormenor sobre esta dinâmica entre o CIMI e a Igreja na Parte II da Dissertação de Mestrado de Maria Helena Ortolan (1997).

São feitas então visitas, entre outros, aos *Deni* com intuito de recenseamento demográfico, que antecedem qualquer iniciativa do tipo pela frente do CIMI no Cuniuá. No Boletim nº 03 da Prelazia de Tefé, onde estão contidas estas informações, se afirma que “nesse ano de 1979 já se tem iniciado uma série de contatos com os Deni” (IDEM). Espera-se ainda a chegada de uma equipe formada por irmãs da Congregação Irmãzinhas de Jesus de Charles de Foucauld para em 1980 começar um trabalho “junto aos Deni”, mas isto acaba não acontecendo⁷⁶ (PRELAZIA DE TEFÉ, 1982a).

A série de “contatos” sistemáticos se iniciou com uma visita de Padre João Dericks, Padre Dionísio e o então Padre Egon Heck às malocas Madihadeni no mesmo ano, em 1979 (DERICKS, 1986). Contudo, é certo que o CIMI já possuía alguma via de informação sobre os Madihadeni, visto que denúncias suas são ecoadas pelo jornal Estado de São Paulo em 1976⁷⁷ (acerca da exploração extrativista), e o jornal A Notícia, em 1978⁷⁸, acerca da situação fundiária, mas não me foi possível localizar os documentos originais. As informações levantadas em 1979 falam de duzentos e sessenta e oito⁷⁹ indígenas em quatro malocas, e repercutem no Boletim da Prelazia particularmente no tocante à sua condição de exploração por seringalistas e abatimento por epidemias:

Chamou-nos atenção entre os Deni, por exemplo, que a maioria logo fazia questão de dizer o nome de seu patrão, ao passo que ninguém se referia ao tuxaua. (...) Esses grupos, já formados dos ‘restos’ de diversos povos Deni, exterminados pelas armas e pelas doenças, continuam a sofrer um processo de extermínio [PRELAZIA DE TEFÉ, 1979, p. 71]

Em paralelo, busca-se fazer um trabalho de levantamento etnográfico que indica a existência da denominação *Jamamadi* para este povo, sendo que se anota então que “não é uma autodenominação do grupo” (IBID.). Logo em seguida, o Boletim recorre a um esboço

⁷⁶ Congregação católica feminina que ficou conhecida nos círculos indigenistas por sua atuação junto aos indígenas Tapirapé, no Mato Grosso, a partir da década de 1950. Mais detalhes podem ser buscados no livro *O renascer do povo Tapirapé*, onde estão publicados os diários das (IRMÃZINHAS DE JESUS, 2002).

⁷⁷ Matéria *Latifundiários estão perseguindo os índios na Amazônia*, jornal Estado de São Paulo, 27/09/1976.

⁷⁸ Matéria *CIMI denuncia cinco anos de violação do “estatuto do índio”* Jornal A Notícia, 19/12/1978.

⁷⁹ Curiosamente, quando se volta às fichas criadas para o levantamento populacional, vê-se que menciona seis “malocas”: “Kumarú, Sassarú, Palermo, Aracaju, Mutum e Humana Hemeté”. Talvez seja que contabilizaram apenas as quatro últimas, que se localizavam em afluentes do Xeruã - da calha do Juruá e jurisdição da Prelazia, portanto. Três anos depois esta estimativa é atualizada para cerca de quatrocentos indígenas em oito malocas (PRELAZIA DE TEFÉ, 1982b).

de explicação sociológica baseada na violência do sistema para compreender a realidade do aviamento na região. Nesta narrativa, “restos”⁸⁰ de grupos dizimados são encarados com a vil escolha de submeterem-se ou perecerem:

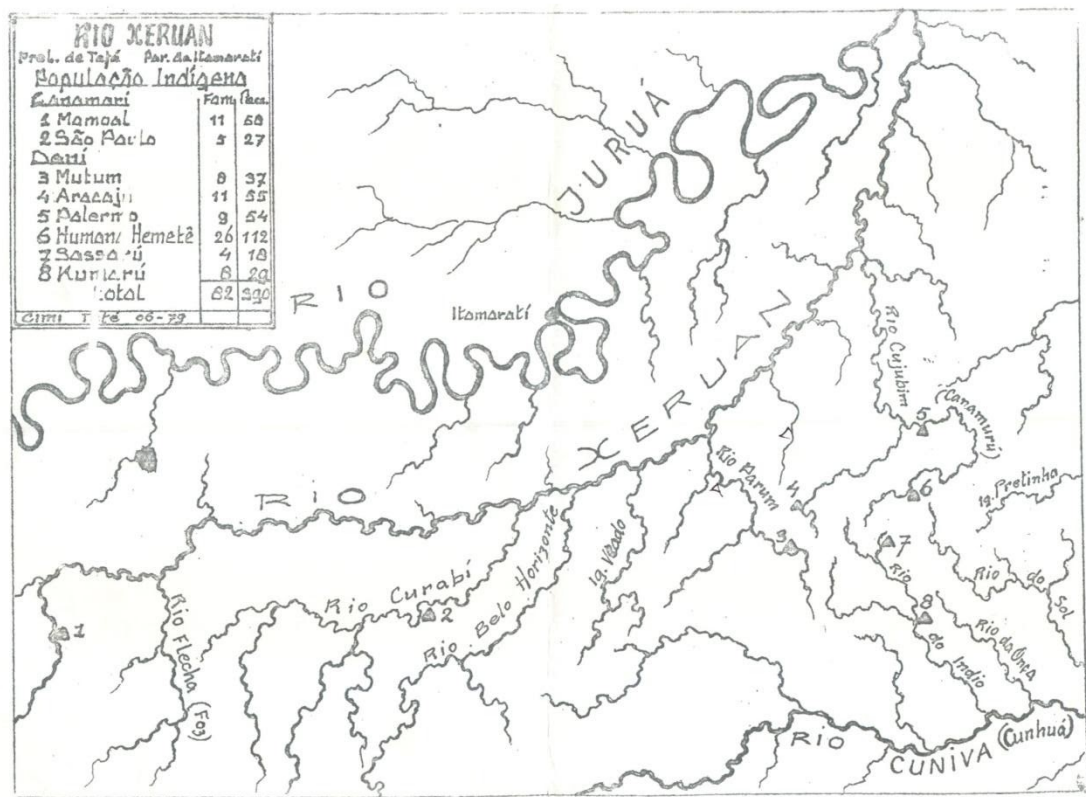
Tudo isso preparou um ambiente de aversão, de violência e de ódio contra os *indefesos grupinhos remanescentes de índios*. Não contra aqueles que já se submeteram totalmente ao branco, abandonando a sua cultura e tribo, quanto contra aqueles que ainda vivem reunidos em grupo. (IDEM, p. 78. Ênfases minhas)

Vale notar que, dentre as agências e equipes envolvidas com o povo Madihadeni nesta época, seja pelo lado do rio Cuniuá ou pelo lado do rio Xeruã, é a equipe da Pastoral Indigenista de Tefé a que, de longe, produz mais documentação. Sua produção é, contudo, mais das vezes voltada internamente ao CIMI e à Prelazia: são em sua maioria relatórios de viagem e de atividades e os Boletins da Prelazia, o que traz consequências ao tipo de linguagem adotada. Por um lado, a equipe produziu sistematicamente informações acerca da população; do estado de saúde dos indígenas e sobre os surtos epidêmicos; migrações e mudanças de aldeias; e, é claro, a relação dos indígenas com os padrões da frente extrativista. Por outro lado, ao longo dos relatórios de equipe podemos perceber o desenvolvimento da principal narrativa envolvendo a relação dos Madihadeni com os extrativistas: a da “exploração”; ao mesmo tempo que uma série de enunciados acessórios a descrevê-la, como a situação dos “indefesos grupinhos remanescentes de índios” (IBIDEM).

A Prelazia de Tefé mantinha postura crítica ao modelo de ocupação econômica da região amazônica, o aviamento, como se pode perceber em particular, no primeiro volume do Boletim de 1982, que relembra o posicionamento da Prelazia em 1972 e acusa de se manter na região relações de escravidão e exploração:

É só subir alguns desses rios onde o extrativismo da borracha é a atividade econômica básica, como o Jutai, Juruá e se poderá confirmar, como as denúncias feitas na Assembléia da Prelazia de Tefé dez anos atrás continuam atuais: sujeição, miséria, ameaças, violência, enfim o cativeiro com características e matizes mais modernos, mais sofisticadas (nem sempre) porém não menos desumano. (PRELAZIA DE TEFÉ, 1982a).

⁸⁰ “Em busca dos ‘restos’”, “Os restos de hoje”, mostra a visão da Prelazia.



Mapa 3 Rio Xeruan e habitações Madihadeni em 1979. Fonte: Arquivo Digital do Conselho Indigenista Missionário.

A preocupação com a situação Madihadeni no rio Xerua, pautada repetidamente pela equipe pastoral de Tefé, alcança também a equipe do CIMI atuante no Purus e Cuniuá, por meio das assembleias regionais do CIMI. Até então, de certa maneira, as notícias eram desencontradas, mesmo que se tratando do mesmo povo. Em parte, o que se havia de informação sobre os Madihadeni eram as notícias vindas do rio Xerua, pela equipe da Pastoral Indígena de Tefé, para quem o Cuniuá era o “outro lugar” de onde e para onde partiam os Madihadeni em chegada ou saída do Xerua. Em vez de aldeias, fala-se apenas a direção e o rio: “foram para o Cuniuá” (PRELAZIA DE TEFÉ, 1991). Daí chegavam histórias e rumores ao Xerua, que por via das denúncias de Egon Heck, alcançavam as equipes pastorais indigenistas do CIMI na calha do rio Purus e, enfim a FUNAI. Suas denúncias invariavelmente possuem um tom grave: a grande epidemia de tuberculose que ameaçava fazer morrer “os Deni - um por um”⁸¹, nos fins dos anos 1970 e início dos anos 1980, a que nos debruçamos no próximo capítulo. Vê-se que a Carta endereçada ao presidente da FUNAI, que denuncia as ameaças da frente extrativista e o surto de tuberculose

⁸¹ Editorial *Nações indígenas, nações?* Jornal Porantim, ano II - nº 10, agosto/1979.

que ameaçam os Madihadeni, em 1983, é assinada por ambas as Pastorais Indigenistas, de Lábrea e de Tefé (ver anexo).

É a percepção desta falha comunicacional que parece suscitar nas equipes a necessidade de se compreender os Madihadeni como um todo, para além da separação Cuniuá/Xeruã. À época, a consideração fazia ainda mais sentido, já que a ocupação das cabeceiras dos igarapés era uma realidade e a movimentação entre as duas calhas muito frequente. Efetivamente, a separação era apenas das equipes de atuação e sua logística, via Purus ou Juruá, enquanto os indígenas por si a desconheciam. Tal entendimento, contudo, parece ter influenciado mais as pesquisas de Egon Heck que as de Gunter Kroemer. No que me é possível averiguar, Heck não cai no erro de supor um “contato” recente dos Madihadeni com a frente extrativista⁸², e pensa nos Madihadeni como um conjunto de grupos com histórias separadas de contato, mas também partilha de um entendimento baseado nas noções de “perda” de sua “autonomia” e “cultura”. De qualquer maneira, é já na esteira destes eventos que se marca indelevelmente a atuação da Pastoral Indigenista de Tefé como uma de acompanhamento de saúde, crítica ao aviamento extrativista e que se elabora, ainda pelo então padre Egon, o primeiro esboço de uma proposta territorial que seria para a demarcação de Terra Indígena para os Madihadeni, em 1982 (HECK, 1982).

1.6. Questões de autoria, contexto e enunciado

À revelia da autoria na produção dos documentos do CIMI e das Pastorais Indigenistas envolvidas, é de se notar que existe uma constante narrativa que coloca os Madihadeni sempre em voz passiva frente à agência extrativista. Interessa perceber a dupla construção que acontece: a “invenção”, no sentido wagneriano (WAGNER, 2010 [1981]), de narrativas de origem desses povos, e a construção da presença e reconhecimento estatal e missionário, não por acaso derivada daí. Nesta narrativa, indígenas e padrões do aviamento tomam a forma de um “colonizado” e um “colonizador”, (proto)típicos e genéricos, dentro de um enunciado de mudança social de ordem positivista e teleológica em que se desenrola mecanicamente. Os Madihadeni raramente são retratados como agentes históricos, e é ainda

⁸² Há contudo, alguns referências à década de 1940 que carregam o estilo narrativo próprio às narrativas de contato (CIMI, 1985a).

arguível que os extrativistas também não. Fala-de, frequentemente, na agência de “sistemas”: o capitalismo; o extrativismo; o Estado, etc. Veremos mais adiante, a compreensão Madihadeni versa maior parte do tempo no entendimento oposto, concedendo ênfase à agência dos personagens reais (STRATHERN, 2006 [1988]).

O cenário apresentado fia-se sobremaneira nestas linhas: os Madihadeni foram contatados extra-oficialmente em algum momento durante o período de expansão da frente extrativista (i); situação em que foram atraídos para a beira dos rios Cuniuá e Xeruã, deixando as cabeceiras dos igarapés afluentes (ii) e lá criaram comunidades sedentarizadas (iii); trabalhando para a indústria extrativa de produtos florestais em um regime de aviamento de mão de obra (iv); adquiriram então como necessidades uma série de produtos e bens industrializados, fornecidos pelos comerciantes regatões e extrativistas (v); ao longo deste processo, pouca ou nenhuma intervenção de ordem estatal se deu (vi), bem como também não houve qualquer outra instituição estruturada como uma missão católica ou protestante - ao menos não antes da década de 1970 (vii); e tal história resumiu-se em um quadro de exploração dos indígenas por parte dos comerciantes, seu *empobrecimento* aos limiares da miséria, num quadro de fragilidade generalizada de saúde e desnutrição (viii). Não obstante a tragédia, contudo, esta história assim narrada resulta de uma teleologia comum ao discurso indigenista à época: o que os Madihadeni viveram (e viveriam), segundo as impressões tanto de Kroemer, Amâncio, Koop e Lingenfelter, ou Egon Heck, embora permeado de um sofrimento desnecessário, conjura-se no futuro positivista inevitável previsto aos povos indígenas: a aculturação progressiva até a dissolução na integração. Descrita dessa forma, os autores muitas vezes se pensam permitidos a ignorar os detalhes e lacunas da história do povo, vez que seu resultado é invariante.

Existe, porém, uma flexão peculiar nos termos desta invariabilidade histórica presente nas narrativas das três instituições narradoras da década de 1980, o CIMI, o SIL e a FUNAI: preveem a possibilidade de intervenção nos destinos de uma sociedade indígena por meio da atuação de atores engajados (invariavelmente, as próprias) e do estabelecimento de práticas específicas de direcionamento da mudança cultural do povo. O posicionamento das agências nesta interpretação (e justificativa de sua atuação) está frequentemente delineado nos textos:

Atualmente a aldeia Marrecão não é propriamente uma comunidade, mas sim, um agregado de agrupamentos familiares. O objetivo evidente do Projeto é, então, ajudar os Dení a criarem uma comunidade autêntica, onde possam cooperar no alcance de objetivos comuns e viver em paz uns com os outros (KOOP; LINGENFELTER, 1983, p. 82-83).

A ação da F.A. [Frente de Atração] seria norteada a um trabalho visando a assimilação e absorção gradativa dos valores convenientes ao Grupo Tribal, sob o ponto de vista deste, para uma *transformação* que não a subjugue à sociedade majoritária, mantendo a coesão física e cultural após a consolidação da atração, dando-lhes chance, sem interferência, de decidirem culturalmente o que devem tomar como empréstimo, cabendo às culturas receptoras, quando possível, selecionar os traços e padrões culturais que lhes convenham, retirando-os de seu isolamento espacial e privativo. (AMÂNCIO, 1984, p. 25)

Como diz respeito a uma visão positivista da história, as agências invariavelmente admitem uma leitura antropológica evolucionista para os povos indígenas. Lembremos, esta corrente antropológica, profícua no final do século XIX e início do século XX, elabora uma série de supostos estágios de desenvolvimento evolutivo em que se encontrariam as sociedades. No caso indígena brasileiro, estes estágios progressivos tomaram a forma, na política e no senso comum, das imagens dos “índios isolados” e dos “integrados” ou “aculturados”. Mesmo que a teoria do evolucionismo cultural na Antropologia tenha caído em descrédito acadêmico ainda na primeira metade do século XX, ela sobreviveu política e administrativamente durante décadas. No Cuniuá, as imagens opostas dos “isolados” e “aculturados” foram projetadas sobre os Madihadeni e os Suruwaha a um só tempo. Para o caso Suruwaha tal compreensão está clara no embate de soluções dispostas entre CIMI e FUNAI. Para os Madihadeni, por outro lado, as passagens do SIL não deixam dúvidas. CIMI e FUNAI parecem hesitar se para os Madihadeni é muito tarde, dado seu “avançado estado de aculturação”, para intervir no processo histórico, mas também tecem suas sugestões.

O esboço que fazem a Funai, o CIMI, SIL, de uma caracterização dos Madihadeni é de um povo “em contato” e “em vias de aculturação” devido à atuação da frente extrativista. Note-se que, quando muito, são os “patrões”, regatões, comerciantes, extrativistas e coronéis de barranco que são as personagens dotadas de agência nesta narrativa histórica. Essa interpretação ecoou em conseguinte abordagem adotada para com o povo indígena por parte de instituições, tanto governamentais quanto não governamentais. Aos olhos do indigenismo dos anos 1980, os Madihadeni são ambíguos: “aculturados” demais para serem como os

“isolados do Coxodoá” em seu teimoso distanciamento da frente extrativista, mas “ingênuos” demais para não se deixarem explorar. É importante perceber este cenário de construção de enunciados generalizante pois é ele que constitui a situação histórica do povo, conquanto é esse mesmo cenário que irá construir muito do cenário político posterior.

Não é por acaso que este espaço de negociação e conflito de enunciados aconteça para os Madihadeni (e à sua revelia) justamente nos anos 1980. Trata-se de uma década de efervescência da questão indigenista a nível nacional e regional, em que este espaço de embate de narrativas adentra também o Congresso Nacional no processo Constituinte. Em última instância culmina nos Artigos 231 e 232 da Constituição Federal. Em certo grau, é possível avaliar a realidade indigenista do Purus dos anos 1980, em especial do Cuniuá, como um exemplo do contexto nacional, salvas as devidas proporções.

O indigenismo então tornara-se um espaço de embates, em especial de narrativas sobre os povos indígenas, e os atores presentes no Purus (FUNAI, CIMI, SIL) são os mesmos a travar a disputa constituinte em Brasília. O CIMI, e por conseguinte a Igreja Católica, em particular marcaram estes processos no desenvolvimento do movimento indígena nacional (ORTOLAN,1997). Vemos as experiências discursivas sendo postas em prática na década de 1980 no Cuniuá, que irão moldar as perspectivas de ação da instituição, e eventualmente encontram seu caminho na Constituição Federal de 1988. A política de contatos preventivos (adotada aos Suruwaha) é abandonada e substituída pelo monitoramento e fiscalização territorial, bem como se volta maior atenção às necessidades de saúde e aos cenários de exploração dos povos indígenas em relações com a frente extrativista. Cada vez mais preocupa-se com a delimitação de territórios como estratégia à proteção e salvaguarda dos povos indígenas, isolados ou não, e esta atuação, sem dúvida, contribui para a interpretação territorial contida na ideia de “Terras Indígenas tradicionalmente ocupadas” (SOUZA LIMA; BARRETTO FILHO, 2005). Na postura deste que é um dos indigenistas mais influentes do Purus, Gunter Kroemer, é possível ver o desenvolvimento de uma visão mais pormenorizada com o passar do tempo, desenvolvida a partir do testemunho dos desafios dos Madihadeni na interação com os padrões extrativistas. De uma compreensão inicial mais fatalista, baseada na ideia de “perda cultural”, a uma leitura mais crítica e mais engajada.

Capítulo 2 - Histórias e seus afluentes

No primeiro capítulo, apresentei sobretudo as narrativas das agências e instituições envolvidas com os Madihadeni sobre a história do povo. Frequentemente são apresentações resumidas ou fragmentárias da história Madihadeni, mas que informam as ações das próprias instituições e do Estado. Ainda mais importante, são *enunciados* sociopolíticos, carregados de pressupostos, ideologias e teorias historiográficas que apelam/reforçam a conformação do modelo do “sentido da história” (FOUCAULT, 1996).

Não obstante, a forma fragmentar como se dá a discussão - muitas vezes carecendo de pormenor, é bastante confusa. Por isso é cabível de retificações. Neste capítulo, empreendo um esforço de cruzamento de informações históricas e reflexão para tentar esclarecer os processos históricos que viveram os Madihadeni no último século, suas superposições e abrangências. Há mais nesta multiplicidade do que dificuldades historiográficas e posições de autoria. Por vezes, é justamente da incongruência das informações que se faz possível o sentido. Por esse motivo, deixo as incertezas aparentes e aponto os pontos de pouco consenso. Mais uma vez, a linha temática é a relação entre os Madihadeni e os segmentos da sociedade não indígena.

2.1. Os coletivos *-deni* e sua dispersão

Tanto em sua tentativa de identificação da Terra Indígena Deni quanto em seu trabalho de especialização em Antropologia, Gunter Kroemer (1995; 1997) apresenta a exposição que Tapa, um antigo líder Madiha, lhe fez sobre a origem de parte dos coletivos⁸³ hoje presentes nos rios Cuniuá e Xeruã. Tapa diz a Gunter que os *Bukuredeni* teriam vindo do rio Aruá, afluente direito do alto Cuniuá (1997, pp. 36-37), mesmo rio no qual o Relatório do SPI situa os “Araçadainy”. Os Kunivadeni teriam vindo do baixo Cuniuá, em fuga de epidemias de sarampo; os Minudeni de um afluente do rio Xeruã, o igarapé Curabi (ou

⁸³ O documento usa os termos “clã”, “grupo”, “tribo” e “povo”. A minha opção pelo uso de “coletivos *-deni*” se dá pelo propósito de alinhar-me ao entendimento que Adriana Huber elabora para os “coletivos *-dawa*”, que compuseram o povo Suruwaha (HUBER, 2012).

Kurabi) - onde também sofreram com sarampo. Da região do Xeruã ainda teriam vindo os Varashadeni (a quem o SPI chamou de *Araçadainy*) e os Havadeni (IBIDEM).

Este tipo de narrativa de origens, a partir da identificação de seus diferentes coletivos, é muito comum aos Madihadeni, e parece mesmo configurar algo comum aos povos indígenas da família Arawa⁸⁴. Assim, fica evidente uma correlação (linguística e histórica) entre os povos que utilizam-se do sufixo coletivizador humano *-deni* e nomeiam “pessoa” por *madiha*, e os demais povos da família linguística, que utilizam outros termos e partículas semelhantes: como mesmo o termo *madiha* utilizado pelos Kulina de forma análoga ao *-deni*, ou o *-dawa* Suruwaha (HUBER, 2012). Segundo Miguel Aparício:

Uma das peculiaridades mais relevantes do circuito Arawa é o seu desenvolvimento social fundamentado em subgrupos nomeados, coletivos com maior ou menor autonomia que definem as dinâmicas de ‘identidade e alteridade’ (...) É possível que no passado os subgrupos Arawa tenham sido configurados como unidades territoriais específicas, de caráter autônomos e preferentemente endogâmico⁸⁵. (APARÍCIO, 2011, p. 115-16).

Minha opinião é de que o grupos chamados *Deni* (que preferi me referir utilizando a autodenominação Madihadeni) e os grupos conhecidos por Jamamadi Ocidentais se tratam de uma mesma população (salvas nuances internas) que foi separada num processo histórico específico e que veio a se reconhecer etnicamente como dois povos indígenas distintos. Mais adiante farei uma análise da história desta separação em detalhe e, principalmente, os efeitos de uma (re)territorialização sobre esta distinção interétnica. Pode-se notar que documentos antigos também levantaram esta suspeita, baseados justamente nos coletivos *-deni* que ambos os povos compartilham, primeiro descritos, como vimos, por Bento Martins de Lemos (1912). Para os coletivos *-deni* que vieram a compor os povos Madihadeni e Jamamadi Ocidentais, a tendência elaborada por Aparício fica clara na vinculação direta de alguns dos nomes dos coletivos a locais geográficos específicos: é o caso dos *Upanavadeni*, oriundos do rio *Upanava* (que seria o rio Mamoriá) e dos *Kunivadeni*, do Cuniuá.

⁸⁴ A discussão sociológica acerca dos subgrupos entre os estudiosos dos povos Arawa é longa e não é meu objetivo final aqui, sendo que senão trago à cena os coletivos *-deni* por suas implicações de ordem histórica.

⁸⁵ A generalização Arawa deve ser tomada aqui com cuidado. Em diversos níveis, os Paumari não se conformam em subdivisões da forma como outros povos da família linguística Arawa (BONILLA, 2007). Para os Madihadeni acho que a aproximação geral é em grande medida válida, mas guardo sérias dúvidas sobre a endogamia, dado o motivo *afinizante* concedido à alteridade - vide capítulo quarto.

Um dos mais completos quadros das localizações relativas aos coletivos *-deni* foi traçado no manuscrito do *Grupo de Trabalho para delimitação de área indígena Deni*, de 1985, que compõe o acervo digital do CIMI (1985a). Infelizmente sofre, por ser manuscrito, com digitalizações por vezes ilegíveis. Por esse motivo, prefiro apresentar o que está ali sem apresentar o texto original na íntegra, que figuraria bastante fragmentado. Incluí notas de rodapé com referências à distribuição atual dos coletivos *-deni*⁸⁶. A relação ali apresentada é a que se segue. Para os primeiros citados, os *Bukure Deni*, se aponta duas possibilidades: que “moravam mais para o alto do Cuniuá”, a se considerar a partir do seu afluente Ziara, ou “Djeará”⁸⁷, para depois serem “atraídos mais para baixo” pela frente extrativista seringueira, “vindo aos poucos se juntando ou ficando próximos a outros grupos *Deni* do médio Cuniuá”; ou, segundo outro informante⁸⁸, “vieram subindo o Cuniuá”, sem especificar de qual local⁸⁹. Na sequência, os *Minu Deni*, originários do rio Pauini que “passaram depois para as cabeceiras do Cuniuá”, vieram a morar no igarapé “Djeará”, depois seguiram para os [igarapés] “Curabi” e “Belo Horizonte”, afluentes do Cojubim, que deságua no Xeruã. Aí teriam vivenciado um episódio de arroubo xamânico em que muitos morreram, e os sobreviventes se dispersaram e se juntaram aos demais grupos⁹⁰. O manuscrito relembra que o Relatório do SPI de 1942 já mencionava os *Makui Deni*⁹¹ no Inauini, afluente montante do Purus. Conta a história do *patarahu* Maru (ou Amaro), deste grupo, que “veio passear” na região dos afluentes do Xeruã, “quando ainda rapaz”, e que, percebendo que “tinha muita moça”, voltou ao Pauini para chamar mais parentes seus a se mudarem para o Xeruã. Outro grupo, liderado por “Idiriha”⁹² também teria migrado na mesma época, mas teria fixado residência no Mamoriá.

⁸⁶ Não dediquei o tempo a fazer uma análise genealógica destas narrativas por entre os diferentes documentos, mas certamente eles se influenciam: por exemplo, o próprio manuscrito usa de informações do Relatório do SPI para situar os “*Makui Deni*” no rio Inauini (SPI, 1942). Não obstante, frequentemente o documento apresenta o informante Madihadeni com quem se conseguiu as informações diretamente.

⁸⁷ O nome do igarapé não me parece de origem na língua Madihadeni, mas também não me é possível supor sua origem. O fato é curioso, já que os Madihadeni ocuparam intensamente o igarapé, como se vê.

⁸⁸ Vanurivi, um Madiha citado no próprio documento (CIMI, 1985a).

⁸⁹ Cerca de 18% da população Madihadeni do rio Cuniuá pertence ao coletivo Bukuredeni. Distribuem-se em todas aldeias, mas concentram-se nas quatro aldeias mais altas no rio, Viagem, Volta Grande, Shikuriha e Samauma.

⁹⁰ No Cuniuá, apenas cerca de uma dúzia de pessoas se identifica Minudeni, parte na aldeia Shikuriha.

⁹¹ Correspondem aos Makhuvideni. Há apenas uma família Makhuvideni residindo no Cuniuá, sendo eles pouco mais de uma dúzia de pessoas, em sua maioria na aldeia Samauma.

⁹² Provavelmente trata-se de um erro na grafia do nome Didiriha. Muresi Makhuvideni me contou que foi Didiriha que criou a aldeia Samaúma, em sua primeira localização, no igarapé de mesmo nome.

Para os *Hawá Deni* o documento apresenta a versão de Barroso, “tuxaua” da aldeia Mutum, de que teriam vindo das cabeceiras do Rio Ere, de onde passaram para o “igarapé Maruri”, daí seguindo a Leste para os afluentes do Xeruã, “Rezemã e Capucari”. Lá, uma forte epidemia (neste documento tida como tuberculose) quase os teria exterminado fazendo os sobreviventes, “apenas crianças”, se juntarem aos *Kuniwá Deni*⁹³. Em seguida, o manuscrito acrescenta informações do Madiha Makakari para os *Varassá Deni*: “moravam na margem direita do alto rio Cuniuá”, a se considerar a partir da boca do igarapé “Aroá”, e ainda apresenta algumas características diacríticas do grupo: usavam “uma espécie de flecha nas orelhas e nariz” e nos lábios “uma espécie de enfeite”⁹⁴.

Sobre os *Katu Deni*, que até hoje são poucos, refere-se apenas que “moravam nas cabeceiras do Xeruã”, onde muitos teriam morrido, mas não há referência às causas da mortandade. Menciona apenas uma sobrevivente, Hadira, que teria “escapado” e passado a morar com os *Kuniwá Deni*, onde se casou⁹⁵. Os *Bupanava Deni*, ou Upanavadeni, foram concebidos como oriundos do rio Mamoriá, como parece ser o consenso na maior parte da bibliografia, sendo que Upanava poderia ser o nome deste rio para os Madihadeni (KOOP, LINGENFELTER, 1983, p. 1)⁹⁶. Lá, “se deu doença muito grande” e “morre tuxaua grande, Dirihá”⁹⁷. Então muitos migraram para o Cuniuá enquanto parte ainda ficou no Mamoriá.

O próximo coletivo mencionado é *Kamá Deni*, também localizado no Mamoriá, mais especificamente no afluente “Mureru”. Atualmente não há no Cuniuá nenhum integrante deste coletivo. Vizinha à Terra Indígena Deni encontra-se a Terra Indígena Camadeni, precisamente junto ao rio Mamoriá, mas administrativamente os Camadeni hoje são

⁹³ Trata-se de um entendimento bastante comum, presente em vários relatórios elaborados pela equipe da Pastoral Indigenista da Prelazia de Tefé, atuante no rio Xeruã. Existem mais de duas dúzias de Havadeni residindo em várias aldeias do Cuniuá. Hoje a maioria dos Kunivadeni habita, ironicamente, o Xeruã, sendo que há apenas uma família residindo na aldeia Limoeiro, com alguns membros em outras aldeias.

⁹⁴ A menção a esses detalhes ornamentais não encontra repetição, ao que é de meu conhecimento, em lugar algum. Varashadeni é o coletivo mais populoso de todo o rio Cuniuá, sendo que cerca de um terço de todos os Madihadeni dali são deste coletivo. Encontram-se em todas as aldeias, mas com menos expressividade nas aldeias mais altas no rio.

⁹⁵ Existe pouca informação complementar sobre os Katudeni. Até onde conheço, inexistem representantes desse grupo hoje no Cuniuá.

⁹⁶ Marcelo Florido, contudo, critica esta afirmação, indicando que Upanava seria um igarapé (2013, p. 135). Os Upanavadeni são um dos coletivos mais populosos do Cuniuá, somando cerca de 16% do total da população. Distribuem-se principalmente nas aldeias mais baixas da T.I. Deni: Cidadezinha e Delícia, embora haja representantes em mais aldeias.

⁹⁷ Seria talvez o mesmo Didirihá do relato referente aos Makhuideni. A mim foi dito, pelos Madihadeni, que Didirihá foi o fundador da aldeia do igarapé Samaúma - de onde mais tarde a aldeia tomaria também o nome, e se mudaria às margens do Cuniuá.

considerados um grupo étnico à parte aos Madihadeni. Ao que minha pesquisa indica, em meados do século passado o coletivo *-deni* ali residente (conhecido como Jamamadi) somou-se a uma população apurinã retirante (SPI, 1942; TAFURI, 1991), e suas relações com os Jamamadi do Pauini e os Madihadeni do Cuniuá e Xeruã se interromperam.

Para os *Tamakuri Deni* há também, no documento, duas versões. Por um lado, a versão de “Kazipanã (João)”, que é desse grupo e teria nascido nas cabeceiras do “Djeará” e de lá migrado para as cabeceiras do “Sassarú”; por outro, a versão de “Salvador da aldeia Cidadezinha”, que “diz que veio pequeno do Pauini, do igarapé Napini”⁹⁸, daí teriam se mudado para o “Aroá”, depois para o Cuniuá e, enfim então, para o Djeará. Quando estavam no Aroá teriam encontrado os *Warassá Deni* que aí moravam, relacionando-se com eles, mas habitando em “maloca separada”.

Antes dos *Tamakuri Deni*, o documento incluiu os “Mamori (Aba Deni)”. Até hoje, na bibliografia sobre os povos do Cuniuá, os Mamori foram considerados um povo indígena em si (SPI, 1942; KROEMER, 1985) ou aparentados aos Paumari (VIEIRA, 2012). Numa ou noutra ocasião, como neste manuscrito do CIMI (1985a), nas palavras de um senhor Madiha (VIEIRA, 2012, pp. 202-3), e em um recenseamento do Ministério da Agricultura (1964), existem identificações eventuais entre os Madihadeni e os Mamori. Antes de qualquer nova suposição, contudo, seria preciso mais investigação.

O último coletivo apresentado é o dos *Dima Deni*, para o qual muito pouca informação é legível no documento ao qual tive acesso. Remete sua origem a um afluente na região do Purus, do qual teriam ido para o Pauini. É de se supor que, em algum dado momento, fizeram a travessia - como outros coletivos - para o Cuniuá, seja por suas cabeceiras ou pelo Aruá⁹⁹, e depois para o Xeruã, por via de algum dos afluentes do Cuniuá. Parece que o manuscrito contém ainda mais uma entrada, mas a página referente no documento a partir daí é ilegível e não tive acesso à sua versão física original¹⁰⁰.

Há muito a se comentar. Começarei ressaltando as incertezas apresentadas e situações que envolvem inconstâncias para as quais há novas informações. É de se perceber que

⁹⁸ Não consegui localizar geograficamente qual seria este afluente. Napini é, contudo, referido como o nome do rio Purus, em outros lugares (KROEMER, 1997). Os Tamakurideni são populosos no Cuniuá, somando cerca de 13% da população total, encontram-se principalmente em Marrecão e Terra Preta/Kiriri.

⁹⁹ A presença Dimadeni no Cuniuá é pouquíssimo expressiva.

¹⁰⁰ Se é que existe, não encontra-se no arquivo físico do Regional Norte I do CIMI.

algumas das constatações do Grupo de Trabalho confrontam o que Gunter Kroemer teria levantado junto a Tapa. Esse tipo de discordância é comum e creio surgir dos diferentes pontos de vista relativos aos grupos a que pertencem os interlocutores ouvidos, bem como ao recorte temporal testemunhado por eles.

“Kazipanã (João)” é certamente Kazupana Tamakurideni, atual ancião da aldeia Marrecão. Vanurivi, informante também citado no manuscrito, é seu irmão. Kazupana me relatou a história de sua família quando estive em campo e, na ocasião, afirmou que os Tamakurideni são originários do rio Pauini. Na verdade, ele mesmo nasceu em afluente do Cuniuá, na aldeia *Pishi Heke*¹⁰¹, no Ziara. A confusão advém de que a migração do Pauini é anterior: foi seu pai que veio de lá. Quando aqui chegou, encontrou os Varashadeni nas cabeceiras do Cuniuá. Seriam, ainda segundo ele, os Varashadeni e os Bukuredeni originários mesmo do Cuniuá, mas não os Upanavadeni, que teriam vindo de longe, das cabeceiras. Não creio restar dúvidas que os Tamakurideni são de origem da região de Pauini, e sua estadia no Ziara era transitória, tal como descrito por Vanurivi em 1985, e por Kazupana a mim:

Eu nasci, *abuni*¹⁰², no rio Cuniuá, lá pra dentro, *abuni*. Quando nasci, o nome da minha aldeia era Pishi Heke. Sim, Pishi Heke. No Cuniuá, aliás, no Ziara. Esse é o Cuniuá, ali fica o Ziara. Lá, no Ziara, eu nasci. Nasci em Pishi Heke. Ali estava com meu pai, a aldeia que fomos depois chamava Animari Himete, a aldeia. O irmão dele [do pai], Zamanaha, morreu ali. Meu pai se mudou de novo, e sua aldeia era então Vaha Atarini. Em Vaha Atarini que então o meu pai morreu. Eu fiquei sem pai, ele também morreu, fiquei só. Eu fiquei sozinho, e aí eles pensaram - não tinha meu pai, eram meus avôs Vahivi e Dipeira¹⁰³ - eles disseram: ‘nosso *patarahu* morreu, vamos, vamos deixar o Ziara’. Eu concordei. Então viajaram para o Shasharu e lá foram morar. Lá o meu avô Dipeira morreu, e o meu avô Vahivi morreu, e eu fiquei só. Então eu pensei: ‘ah, vamos, para esse lado’, eu voltei para esse lado, pro Cuniuá. Deixamos o Shasharu e fomos morando em vários lugares. (Kazupana Tamakurideni, 12 de abril de 2016)

¹⁰¹ Kazupana possui registro civil que data seu nascimento em 1937, mas a data com muita certeza parte de uma estimativa realizada em algum das ações de documentação promovidas pela FUNAI nas duas últimas décadas, impulsionadas com a maior inclusão indígena nos programas de benefícios sociais e previdenciários. Sendo assim, é preciso tomar a data com cuidado. Koop e Lingenfelter situam a ocupação deste grupo no Ziara entre 1945 e 1950, embora não mencionem os nomes das aldeias (1983, p. 3).

¹⁰² Vocativo de afinidade entre dois interlocutores masculinos, traduzível por “cunhado”. Nos dedicaremos a seu uso comum para o tratamento com não indígenas no capítulo 4. No caso em questão, Kazupana chama a mim, seu interlocutor, de *abuni*.

¹⁰³ Tanto Dipeira quanto Vahivi são nomes masculinos. Kazupana fala dos dois avôs, paterno e materno, indicando a ligação das duas famílias, e dando ênfase aos personagens masculinos envolvidos na história. A atenção preferencial agnática é típica aos Madihadeni e sua historicidade e parentesco, como é notado por Koop e Lingenfelter (1983), e Marcelo Florido (2013).

Quanto aos Varashadeni e Bukuredeni, parece haver consenso sobre sua origem no Cuniuá, mas há uma dificuldade em sua localização mais precisa no rio. As versões contadas pelos indígenas para os Bukuredeni, especificamente, parecem contraditórias se teriam descido o Cuniuá de uma habitação montante, atraídos pelos colonizadores, ou teriam subido de um local (relativamente) jusante em fuga dos mesmos. No depoimento do comerciante Chico Manduca, coletado em 1985 pelo CIMI¹⁰⁴ (1985a), por exemplo, ele menciona as aldeias Bukuredeni que primeiro existiam “do Aroá até as cabeceiras”, mas é impossível se verificar qual o período a que Manduca se refere.

Tentei, limitado pelo possível, esboçar estas localizações em um mapa, no qual é possível também notar os caminhos hidrográficos principais que serviram às migrações Madihadeni. É um trabalho incompleto, pois algumas questões ainda estão em aberto, e ignoro as origens que remetem aos coletivos que formaram os Jamamadi hoje habitantes do igarapé Capanã (Zoazoadeni, Anupideni, Zumahideni, etc.)¹⁰⁵.

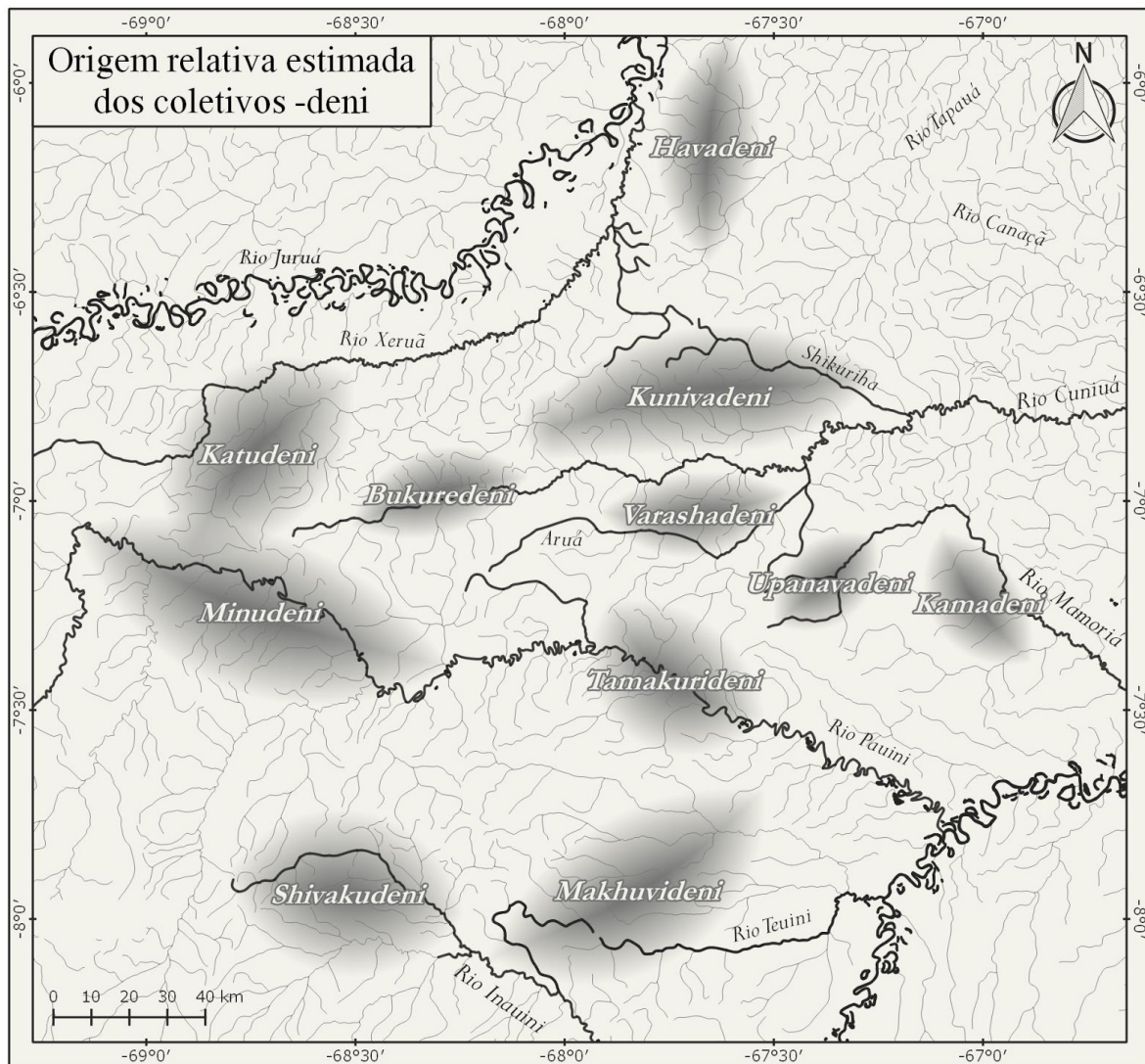
Não tenho elementos a acrescentar para além da consideração de que acredito que o Coxodoá não tenha sido parte do território ancestral de qualquer coletivo *-deni*, apesar de ser assim mencionado pelo SPI para o Varashadeni (1942). Consideração que ousou estender ao rio Canaã (ao menos em sua porção jusante)¹⁰⁶. Sou assim levado a crer unicamente devido à pequena incidência de nomes nativos para igarapés e outras feições hidrográficas nesta região (que coincide à que hoje se encontra a maior parte das aldeias). O fato de que não há qualquer registro ou memória de aldeias na região antes da “atração” dos Madihadeni por Adriano Lopes, no local em que se formaria então a aldeia Marrecão (em sua primeira posição, no igarapé de mesmo nome), é suficiente apenas para convencer que, se houve ocupação Madihadeni nesta região mediana do Cuniuá (entre a foz do rio Canaã e a do *Shikuriha*

¹⁰⁴ Trata-se do mesmo documento que lista os coletivos. Não é claro de quem, dentro os missionários do CIMI, é a autoria. As escolhas estilísticas se assemelham mais aos documentos elaborados por Egon Heck. É possível, entretanto, que a pesquisa junto aos padrões do Cuniuá tenha sido realizada por Gunter Kroemer, e o documento escrito a muitas mãos. O documento digitalizado, parcialmente ilegível e faltando páginas, não possui referência a quem o redigiu.

¹⁰⁵ Há, por certo, algum informação neste sentido na Tese de Doutorado de Lúcia Rangel (1994) e talvez nos Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Capanã, contudo, estes coletivos interromperam suas relações com os Madihadeni do rio Cuniuá antes da efetiva chegada da frente extrativista ao Cuniuá, saindo portanto há muito de seu horizonte de influência. Assim, para os objetivos desta Dissertação a investigação seria de menor importância.

¹⁰⁶ Deve-se notar, contudo, que por “ocupação ancestral” remeto à ocupação Madihadeni dessas regiões anteriores à metade do século XX. A partir dos anos 1960 e 1970, os Madihadeni sim passaram a frequentar, utilizar e mesmo habitar estes territórios, como atestam várias passagens ao longo do texto.

pashu), ela foi antiga, muito provavelmente anterior à ocupação extrativista da região. Porém, é possível que a primeiro momento efetivamente um coletivo, Bukuredeni ou Varashadeni, tenha ocupado a região e adotado uma postura de gradativa fuga ao alto rio Cuniuá, como descrito em algumas das versões, afastando-se da frente extrativista de primeiro momento.



Mapa 4: Origem relativa estimada dos coletivos -deni. Elaboração: Christian Crevels

Quando são realizadas pelos Madihadeni, as narrativas de origem e posicionamento geográfico dos coletivos evocam a temporalidade de um passado que é rastreável no limite da cronologia genealógica mais recente. De maneira semelhante aos Waiãpi (GALLOIS, 2002), os Madihadeni parecem exercer um corte entre o tempo genealógicamente memorável, no qual pais e avós das pessoas vivas hoje podem ser localizados, e o tempo anterior menos quantificável e linear, palco de eventos mais remotos (respectivamente “tempo dos avós” e

“tempo dos antepassados”, para os Madihadeni) (FLORIDO, 2013, p. 205)¹⁰⁷. A origem primeira dos grupos encontra-se a meio termo entre estas temporalidades, e faz a ligação entre elas. Como vimos, em alguns casos existe bastante certeza acerca da origem referente a certos coletivos, tal como é o caso dos Havadeni, que se sabe vieram da região do baixo Xeruã; ou dos grupos cujos nomes remetem a locais ainda hoje conhecidos, os já mencionados *Upanavadeni* e *Kunivadeni* - Mamoriá e Cuniuá, respectivamente. Noutros casos, contudo, a referência geográfica é apenas suposta nos nomes dos coletivos, sem que se esteja claro a região em que se encontram¹⁰⁸. Por exemplo, para os *Mei Veshedeni*, pode-se supor ser sua origem relativa o igarapé (ou rio) da formiga taoca branca (*Pashu Mei Veshe*). Entretanto, a localização destes cursos d’água não é consenso ou conhecimento geral.

Parece ser o caso que a nomenclatura dos coletivos *-deni* remete a rios e igarapés, embora me reste dúvida se inclui outras feições hidrográficas como lagos, ou ainda outro referente geográfico. A água é, contudo, a topologia cosmográfica de preferência dos Madihadeni. Rios, igarapés e lagos são nomeados em oposição a uma indeterminação do espaço terrestre pouco recortado. Quando muito, as capoeiras são distinguíveis da grande “coisa/mata” *zama* ilimitada e indefinida, e o processo de demarcação da Terra Indígena Deni fez surgir ali em seus limites a “nossa terra” *arikha shunu* - em cujo interior agora se reproduz algum recorte entre *Shiruhaza*, “no Xeruã” e *eza Kunivaza* “aqui, no Cuniuá”.

O interessante neste tema não é uma busca por origens para os Madihadeni, nem o deve ser para nós, mas um estudo dos movimentos e a conformação de uma territorialidade em relações. Se tomarmos a sério, aliás, o conceito e as narrativas de “origem” que os Madihadeni atribuem a si, eles remetem-se a “Manaus” - o “local das águas”, o “Oeste”, num passado remoto de outra ordem qualitativa, mítico¹⁰⁹. O que interessa é que trata-se de uma das formas que os Madihadeni fazem história de si e para si, que tipos de narrativa evocam quando definem quem são. Adriana Huber argumenta que as denominações dos Suruwaha não são autodenominações, mas dadas pelos coletivos *-dawa* uns aos outros (HUBER, 2012).

¹⁰⁷ Há ainda um terceiro tempo, cuja diferença é mais qualitativa que quantitativa: o tempo mítico (IBIDEM).

¹⁰⁸ Se é o caso que os etnônimos dos coletivos *-deni* derivam de territorialidades hidrográficas, somos interpelados por uma dúvida um pouco constrangedora: a incapacidade de localizar os supostos igarapés (ou lagos, rios, etc.) Varasha, Bukure, Mei Veshe, e outros que deveriam estar localizados em algum local da bacia do Cuniuá. Bacia essa que os Madihadeni mais experientes conhecem em profundidade de detalhe, mas onde não se localizam tais pontos de origem.

¹⁰⁹ Ver Marcelo Florido (2013, p. 49) e também o relato de Ukekeni, nesta dissertação, no próximo capítulo.

O caso dos Kunivadeni parece apontar na mesma direção para os Madihadeni: nomeados a partir do rio Cuniuá, são mais presentes - hoje e no passado recente, no rio Xeruã. De fato, existem outros coletivos cuja origem relativa é atribuída, pelos próprios indígenas, ao Cuniuá, mas foi este grupo que, ao deixar a região, adentrou em um contexto em que fazia sentido ser identificado desta maneira.

Presenciei a utilização da partícula coletivizadora *-deni* no contexto genitivo para além dos coletivos, para remeter a uma pessoa referente - em especial, um *patarahu* ou patrão, no sentido de “o pessoal/ trabalhadores/ fregueses de fulano”. Não é um uso muito comum, contudo, sendo que há mais dois vocábulos utilizados para este fim: *kurumideni* e *kepei* (HUBER, 2007, p. 53; FLORIDO, 2013, p. 94 nt. 129). Também testemunhei seu uso em função da disposição demográfica atual: para as aldeias, pode se falar de sua população a partir a construção “nome da aldeia”-*deni*, tal como em *Cidadezinhadeni dazu mede atikhari* - “os moradores de Cidadezinha gostam de jogar bola”; e remete-se, com certa frequência à separação entre os *Shiruhadeni* e os *Kunivadeni*, o “pessoal do Xeruã” e o “pessoal do Cuniuá”. Os novos usos da construção gramatical não correspondem, entretanto, a um processo semelhante àquele que compôs a nomenclatura dos grupos, pois não há vinculação étnica mínima destinada aos novos casos. Em hipótese alguma um Madiha irá apresentar-se como sendo *Shiruhadeni*, mesmo tenha ali nascido. Para o caso, utilizará de outra partícula linguística; dirá que é *Shiruhakude*, que significa, literalmente, “oriundo do Xeruã”.

Assim, um grupo pode atualmente e no passado recente ocupar o rio Xeruã, mas é referido como originário de outro local, como o rio Pauini. Mais uma vez o exemplo dos Kunivadeni é demonstrativo, mas também está claro no relato de Kazupana. Em suma, embora não haja total consenso para a origens de parte dos subgrupos, as narrativas Madihadeni descrevem: 1) uma área que engloba a porção montante e as cabeceiras do rio Cuniuá; a maior porção do rio Xeruã (senão por completo); parte da bacia do rio Pauini; os pequenos afluentes do Purus acima do Pauini: Inauini, Teuini e Capanã; e ao menos as cabeceiras do rio Mamoriá (que especialmente se aproxima da bacia do Cuniuá através do Aruá); 2) uma composição demográfica marcada pela pré-existência de coletivos diferenciados e que se nomeiam mutuamente. É nas fronteiras desse extenso território que os

diferentes coletivos *-deni* experimentam suas primeiras relações, diretas e indiretas, com os *karivadeni* - por meio de epidemias e do comércio de mercadorias industrializadas.

Antes de nos voltarmos ao quadro em que os coletivos estabelecem as primeiras relações dos coletivos *-deni* e a frente extrativista, vale retomarmos um ponto de inflexão. Fica em aberto o que poderia ter motivado o processo de “consolidação dos nomes” dos coletivos *-deni*. Ou, dito de outra maneira, por que e como teria uma distinção de critério cosmográfico se tornado uma configuração sociológica semelhante a “subgrupos”.

Por um lado, a nomeação por meio do uso da partícula especial *-deni* é índice relacional e cosmológico chave pelo qual se delineiam as fronteiras do propriamente humano, de quem são as pessoas *de facto* (VIVEIROS DE CASTRO, 2002), com quem se é possível interagir e, mais importante, com que grupos se possui inteligibilidade - linguística e cultural. É, afinal, a partir da língua que os Madihadeni estabelecem quem são. Supomos, contudo, que preexistem relações entre os distintos grupos sem que tenhamos indicação de que sua nomenclatura - relacional, vale ressaltar - tenha sido invariante. Isso levanta um problema. Se os nomes dos coletivos indicam apenas uma situação relacional - um evento histórico de interação em que a identificação se faz necessária, que momento foi este? Melhor colocado, em que momento os coletivos, bastante móveis, são identificados com esta ou aquela origem?

É possível que uma maior movimentação destes grupos de dialetos parecidos tenha sido causada pelas primeiras experiências de contato (e contágio) às margens do amplo território Madihadeni, resultando em migrações centrípetas que sobrepuseram territórios antes distintos e aproximaram as relações entre coletivos que, talvez, antes se viam apenas esporadicamente. A transformação da relação esporádica ao convívio corriqueiro (e talvez co-residente) traria junto a necessidade de nova elaboração identitária, que neste caso teria sido realizada na consolidação de linearidades étnicas e aferição de histórias (e origens) distintas (BARTH, 1969). Poderia se pensar que é, aliás, apenas neste momento que de fato passam a existir os coletivos *-deni* como os definimos. Muito mais tarde, a partir da chegada de uma nova clivagem social que contrasta com maior intensidade as distinções dos diferentes coletivos com os *karivadeni* (e outros indígenas *madideni*), é que se desenvolve unidade no povo Deni, ou Madihadeni, em sobreposição às distinções entre coletivos (FLORIDO, 2013). Se a hipótese é válida, a consolidação dos coletivos *-deni* em seus nomes

atuais - e seus desenvolvimentos sociológicos (linearidades, identificação “subgrupal” etc.) representa uma imagem das primeiras reações e consequências da interação (ou evitamento) entre os Madihadeni e os *karivadeni*. Momento este que os não indígenas ainda não figuravam como personagem interétnico relevante, mas que atuavam como um agente de influência externa nas relações dos coletivos entre si.

Não é atoa que os indígenas escolhem esta aferição histórica entre outras. Como vimos, o uso da partícula *-deni* está associado à identificação de grupos ou coletivos para além de sua definição interétnica, em termos de seu contexto histórico específico. Faz-se pensar que existe um termo especial na historicidade Madihadeni que é seu interesse na dinâmica de coletivos de pessoas como uma das unidades sociais relevantes.

Existe ainda outra possibilidade, que não acredito servir, mas que é necessário apontar: a proximidade linguística aos Kulina suscita que os coletivos *-deni* possam assemelhar-se em estrutura simbólica aos grupos *Madija*. Marcelo Florido aponta para o fato de que os nomes dos coletivos *-deni* seriam baseados em um “padrão” formulado por nomes de animais ou plantas acrescidos da terminação *-deni* (2013, p. 120), e cita a aferição de fórmula semelhante aos grupos *Madija* Kulina por Viveiros de Castro (1978). Contudo, coletivos como os Upanavadeni e Kunivadeni têm seus nomes claramente associados a cursos d’água. Ainda, a hipótese geográfica faz mais sentido, visto que é também comum aos Madihadeni nomear rios e igarapés segundos as espécies, animais e vegetais, neles encontradas em abundância. Outrossim, os Kulina desenvolvem uma particular e elaborada ontologia comportamental da pessoa (e do grupo) segundo o animal ou planta referente ao nome (FLORIDO, 2013, p. 150-151), e não há desenvolvimento como o tal entre os Madihadeni¹¹⁰. Apresento abaixo uma relação dos coletivos *-deni* conhecidos:

Coletivo	Origens relativas ¹¹¹	Localização atual
Varashadeni	Médio-alto Cuniuá	Cuniuá e Xeruã
Bukuredeni	Médio-alto e/ou alto Cuniuá	Cuniuá e Xeruã

¹¹⁰ No máximo, em uma única ocasião, um Madiha comentou-me que Havadeni seriam assim chamados por se alimentarem muito de patauá *hava*, e mesmo isso pode ter sido provavelmente uma brincadeira.

¹¹¹ Mais uma vez, vale a pena sublinhar, refiro-me por “origem” acompanhando a discurso Madihadeni, que afere localização de origem dos coletivos. Não creio, contudo, que se trate de uma “origem” absoluta, mas de um momento consolidado na história migratória dos grupos que os colocou em contato, condicionando sua localização de então à uma identificação de ordem étnica/grupal.

Upanavadeni	Mamoriá	Cuniuá
Tamakurideni	Pauini	Cuniuá, Inauini/Teuini
Makhuvideni	Teuini, Inauni e Pauini	Cuniuá, Xeruã, Inauini/Teuini, Pauini
Havadeni	Baixo Xeruã	Cuniuá e Xeruã
Kunivadeni	Médio-alto Cuniuá	Xeruã
Minudeni	Pauini	Cuniuá e Xeruã
Katudeni	Alto Xeruã	Cuniuá e Xeruã
Mei Veshedeni	Médio-alto Cuniuá	Cuniuá
Ava Makhudeni		Cuniuá e Xeruã
Kamadeni	Mamoriá	Mamoriá
Shivakudeni	Inauini	Inauini/Teuini
Tanudeni		Capanã
Zumahideni		Capanã
Anupideni		Capanã, Inauini/Teuini
Zoazoadeni/Zuvazuvadeni		Capanã, Inauini/Teuini
Shirurideni		Capanã
Apturideni		Capanã
Dimadeni	Pauini, Inauini/Teuini	Inauini/Teuini e Cuniuá
Tarazuradeni		Inauini/Teuini

2.2. O desenvolvimento de relações

Os documentos elaborados pelas primeiras duas incursões do Estado ao rio Cuniuá (1930 e 1942) foram redigidos pelo SPI e noticiam os *Araçadainy* nos rios “Coxodoá” e “Aroá”. Como vimos, trata-se sem dúvida do grupo Varashadeni, o que faz esta ser a primeira menção a um coletivo *-deni* no rio Cuniuá. É uma informação, contudo, breve. Nota-se como os Relatórios descrevem com maior detalhamento os povos como os Paumari, por exemplo, residentes do baixo e médio Cuniuá, mas apresenta pouco sobre aqueles situados mais acima

no rio. Sabe-se que, em 1930, o encarregado José Santana Barros e sua comitiva alcançam até os rios Canaã e Coatá, estabelecendo contatos com os Katukina residentes nestes rios (SPI, 1930). Para a expedição de 1942, o itinerário não fica claro no relatório do inspetor Dorval de Magalhães, ao menos para a bacia do rio Tapauá. A alusão direta aos Paumari indica que, ao menos, o território deste povo a expedição chegou a visitar. Embora haja referências a vários povos no Cuniuá, estas não trazem nenhuma informação nova em relação àquelas de 1930. Cita, também, os *Araçadanis*, mas parece certo que não chega a visitá-los (SPI, 1942).

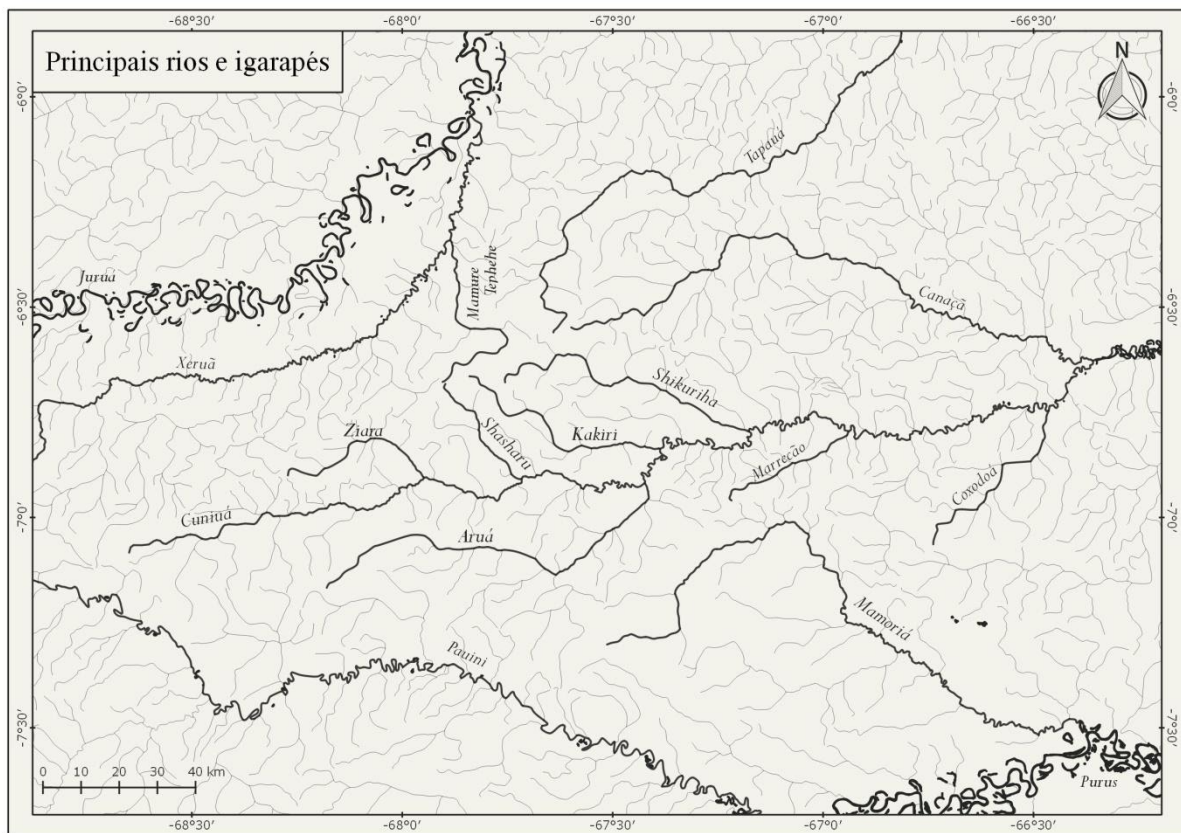
Não obstante, mesmo que os povos do baixo rio Cuniuá tenham certamente notado a presença Madihadeni acima no rio, a menção *Araçadainy* é um tanto certa demais para uma nomenclatura dada por um povo outro. Varashadeni é uma subdivisão do povo em um coletivo específico que partilha uma história e origem particular, como vimos, e é uma autodenominação em grande nível desconhecida por pessoas não Madihadeni até o presente¹¹². Seria improvável que um interlocutor de outro povo, Paumari ou Katukina talvez, se referisse dessa maneira aos Madihadeni. Mesmo que a noção ou construção de “povo indígena Deni/Madihadeni” enquanto uma etnicidade consolidada tenha se dado apenas décadas mais tarde, como apontou Marcelo Florido (2013); julgo que o uso do termo indica a possibilidade de contato direto entre um indígena Varashadeni e as comitivas do SPI.

Ora, se então é possível afirmar com alguma certeza que as habitações Madihadeni não foram visitadas pelo SPI em 1930 nem em 1942, deve-se tomar ao menos como plausível a presença de algum Varashadeni no baixo ou médio Cuniuá. Esta região não é, como os relatórios apontam, parte de seu território, e sua presença aí deve-se mais provavelmente ao envolvimento com as redes comerciais extrativistas.

Para quem desconhece a geografia da bacia do Cuniuá, uma peculiaridade da informação do SPI pode passar despercebida: os rios nos quais supostamente se localizavam os *Araçadainy*, o Coxodoá e o Aruá (“Aroá”, no Relatório) encontram-se a cerca de cem quilômetros de distância entre si. Sabemos que o Aruá foi efetivamente uma rota de migração dos coletivos *-deni* Tamakurideni e Upanavadeni oriundos do Mamoriá e do Pauini, que teriam aí encontrado os Varashadeni justamente neste período, mas a menção ao Coxodoá é complicada. O Coxodoá faz parte do território tradicional Suruwaha e uma longa estadia

¹¹² Note-se que para povos aparentados aos residentes do alto Cuniuá (que considero partes do amplo povo Madihadeni), noticiados nos afluentes do rio Pauini e no Xeruã, também já havia referência aos coletivos *-deni*.

Madihadeni ali no início do século XX não passaria por eles despercebida. Contudo, as historiografias dos povos, tanto Madihadeni quanto Suruwaha, não constam com informações sobre a suposta presença dos primeiros no Coxodoá durante esse período. Os Suruwaha relatam o cenário do Coxodoá nas primeiras décadas do século XX como um de extrativismo sorveiro, mas não há relatos dos Madihadeni no rio (HUBER, 2012).



Mapa 5: Mapa 5 Principais rios e igarapés da região. Elaboração: Christian Crevels

Houve sim uma ocupação Madihadeni no Coxodoá, mas esta ocorreu décadas mais tarde, ao redor dos anos 1970, e dela se derivam relatos de encontros entre os Madihadeni e os Suruwaha que são, estes sim, lembrados até hoje: o encontro de Banu e Ademir, descritos por um extrativista entre os Madihadeni (CIMI, 1980b). Relatos como estes são inexistentes para um período anterior e apontam para a hipótese de que o Coxodoá não era habitado pelos Varashadeni em 1930, mas ali eles mantinham algum tipo de relação comercial com os extrativistas que então já se multiplicavam.

Isso corrobora por um lado, a hipótese de que os coletivos Madihadeni ocupavam tradicionalmente um território que abrangia as cabeceiras dos seis cursos hídricos (Cuniúá,

Xeruã, Mamoriá, Pauini, Aruá e Inauini), e que seu posicionamento no Cuniuá era, até não muito tempo antes de 1930, mais ocidental que o exposto nos relatórios do SPI. Por outro lado, creio servir de indício que a chegada de notícias dos Varashadeni aos ouvidos do SPI está relacionada à sua relação comercial com a frente extrativista já naquela época, mesmo que talvez ainda muito incipiente e inicial.

Talvez o elo desta relação sejam os indígenas Mamori, que são historicamente localizados neste meio caminho do Cuniuá, até mesmo em alguma sobreposição territorial ao que é hoje a Terra Indígena Deni. Habitavam, segundo informações do SPI, a região do médio Cuniuá (1942). O povo Mamori, do qual hoje existem apenas indivíduos esparsos e seus descendentes em aldeias de outros povos, teriam se envolvido em relações de comércio e trabalho com a frente extrativista já desde cedo no processo de colonização do rio Cuniuá. Em parte da bibliografia, os Mamori são considerados um grupo que dividiria parentesco com os Paumari e os Juberi (VIERIA, 2012; 2013). Em outros lugares, contudo, os Mamori são apresentados como um grupo Madihadeni, como o levantamento do CIMI (1985a). No censo populacional do Relatório Geral das Aldeias do Sul do Estado do Amazonas, do Ministério da Agricultura, feito na região em 1964, estão listadas quatro aldeias do povo “*Mamori* ou *Mamoré*”, que se autodenominam “*Mukuru Dani*”, “*Tamaku Dani*” e “*Capawá Dani*”, para as quais a informação foi coletada junto ao “regional Francisco *Cerveiro*”, que morava no igarapé Maravilha (MINISTÉRIO DA AGRICULTURA, 1964, pp. 15-17). As coordenadas geográficas apresentadas condizem com as aldeias Madihadeni da época, bem como os nomes dos coletivos, e o padrão Chico Severo é, sabidamente, um padrão que era envolvido com os Madihadeni¹¹³.

A disposição de que alguns grupos ou coletivos Madihadeni possuíam já algum nível de interatividade com a frente extrativista do rio Cuniuá na década de 1930 não deveria ser surpreendente. Contudo, como vimos no capítulo anterior, os indícios para a existência destas relações iniciais não condizem com as narrativas que mais tarde se teceram sobre os Madihadeni, por isso seguiram embotados. É particularmente nesta época que a ocupação da bacia do Cuniuá se intensifica, acompanhando breve alta no preço do óleo de copaíba (*Copaifera* sp.) e maior exploração do látex de sorva (*Couma utilis*). Entrevistas realizadas

¹¹³ Não pretendo finalizar agora esta questão, bem como não endosso a interpretação de que os Mamori seriam de fato um coletivo *-deni*. Contudo, creio que cabe levantar dúvidas quanto às definições étnicas da época, e sua validade em termos de separação discreta dos coletivos entre si.

pelo CIMI em 1985 a ribeirinhos, “patrões” e extrativistas, alguns dos quais já estavam a décadas na região, apresentam um breve contexto¹¹⁴. Francisco de Souza Lima, o patrão conhecido como “Chico Manduca”, que também atuou como patrão dos Madihadeni, afirmou na ocasião que “o primeiro a viajar de motor no alto Cuniuá” foi Antônio Bento, em 1958, e que “o interesse maior nessa época era [o couro de] a ariranha”. Em seguida, teria sido o irmão, Luiz Bento. Depois, desenvolveu-se também o “interesse” pelo couro de outros animais e por quelônios - os “bichos de casco”. Nesse tempo, segundo ele, os extrativistas procuravam sempre afugentar os indígenas da beira do Cuniuá, informação que aparece no manuscrito do CIMI corroborada pelo Madiha Makakari, que dizia que “primeiro cariú que entra brabo muito” (CIMI, 1985a, p. 17). Embora Chico Manduca aponte para fins da década de 1950 as viagens inaugurais ao alto Cuniuá, sabemos pelo relatório de 1930 do SPI que o baixo e médio curso do Cuniuá eram razoavelmente ocupados então:

(...) No extenso rio Cunhuá encontram-se mercadorias civilizadas até o lugar laranjal, que fica a 10 hrs a motor, abaixo a foz do rio Coatá. No entretanto, até uma hora abaixo do rio Coatá, há barracas abandonadas, assegnalando a exploração do comerciante Francisco Chagas Gomes de Araújo, proprietário do lugar "Nova Colônia" no rio Purus, cunhado e patrão do delegado indígena Adelino da Cunha Parente o qual se diz proprietário de todo o rio Cunhuá. (SPI, 1930)

O “Informante” José Matias Quaresma, também entrevistado em 1985, morava então há vinte anos na boca do rio Canaçã. Seu pai, Herculano, um cearense, viajou como regatão pelo Cuniuá em cerca de 1926. Segundo ele, a copaíba "começou a dar preço” por volta de 1931, rendeu lucros por dois anos, parou e voltou a ser rentável novamente em 1941:

Viaja nesse Cuniuá todo de canoa a remo, até Boa União (abaixo da boca do Canaçã). Os primeiro que começaram a viajar pro alto Cuniuá foram os Severo (Chico e Severino) que moravam na boca do Canaçã e vinham mariscar, pegar bicho de casco e tirar alguma copaíba. (CIMI, 1985a, p. 20)

Outro “informante”, Casimiro Muniz, entrevistado na mesma ocasião, teria ido para o Cuniuá em 1944, e conheceu os indígenas Katukina e dois Mamori que restaram, “Noru” e

¹¹⁴ Por ocasião do GT de Identificação Territorial de 1985, para a “área Deni” (1985a).

“Curari”. Ambos criados fora do ambiente da aldeia e por isso sobreviventes¹¹⁵ - o primeiro teria sido sequestrado de seu povo por regionais, e o segundo foi criado por um extrativista Manoel Soares¹¹⁶. Segundo ele, eram “poucos trabalhando sorva e borracha” ao longo da década de 1940, sendo que apenas em 1958 “começou a chegar muita gente” (CIMI, 1985a, p. 24). Casimiro dá ainda um dado geográfico importante para se compreender a ocupação do Cuniuá: aponta que a “seringa forte”, no Cuniuá, era existente apenas “até o Canaça”, e, a partir daí, apenas existia “seringa fraca” (IBIDEM). “Seringa forte” e “seringa fraca” seriam as denominações regionalizadas de espécies ou subespécies diferentes de *Hevea* sp., classificadas de acordo com a elasticidade de seu látex, sua “qualidade” comercial (SANTOS GRANERO; BARCLAY, 2002, p. 44). No conhecimento popular dos seringueiros do Purus, a seringa “forte” era a que ocorria na região de várzea, enquanto a “fraca” na terra firme (SILVA, 2008, p. 44). Sabe-se que a extração de sorva, óleo de copaíba e outros “produtos” foram frequentemente acessórias ao empreendimento extrativista quando o preço da borracha sofria flutuações negativas (TEIXEIRA, 2009), sendo mais realizadas para compensar a baixa dos preços como uma forma de alternativa temporária (SOARES, 2017, p. 169). Assim, a frequência de *Hevea* de qualidade suficiente para ser comercialmente atrativa, e os preços pouco viáveis de outros “produtos”, faz a intensidade das incursões extrativistas entre 1930 e 1958 ser diferente abaixo e acima da boca do Canaça - que parece nos relatos dos ribeirinhos e extrativistas configurar uma fronteira imaginária entre o médio e o alto cursos do Cuniuá¹¹⁷.

Para o que nos interessa, traça-se um cenário que aponta à possibilidade de interação entre os Madihadeni e a frente extrativista de baixa intensidade durante as décadas de 1920 a 1950 no médio e alto rio Cuniuá. Gradativamente, conforme a sorva do baixo e médio do rio se escasseia devido à exploração¹¹⁸, e outros recursos tornam-se economicamente interessantes, os padrões do Cuniuá sobem mais e mais o rio e engajam-se no estabelecimento de laços econômicos duradouros com os Madihadeni até, efetivamente, consolidar o

¹¹⁵ À esta época, os Mamori e os Katukina do rio Cuniuá se envolveram em conflitos e contraíram doenças que resultaram no extermínio de ambos povos, os pouco sobreviventes se espalhando a esmo pela bacia do Purus (KROEMER, 1985).

¹¹⁶ Há possibilidade que tenha sido “apadrinhado” pelo patrão, prática que teria sido utilizada largamente pelos extrativistas no Cuniuá (KROEMER, 1987, p. 9). Curari, ou Kurari, diga-se de passagem, é também um nome Madihadeni.

¹¹⁷ Curiosamente, o rio Canaça é hoje a fronteira jusante da Terra Indígena Madihadeni.

¹¹⁸ No depoimento de Chico Manduca: “Todo o Cuniuá tem sorva. Só que a região do baixo e médio foi quase acabado. Por isso o pessoal está indo tirar mais para o alto. Também tiram copaíba” (CIMI, 1985a, p. 16).

aviamento do trabalho dos indígenas. Ao redor da década de 1950 se tem notícia de um surto de sarampo em Kakiri que mata “grande parte da população Deni” (KROEMER, 1987, p. 5).

Nas outras fronteiras de seu território os Madihadeni já mantinham relações com a sociedade envolvente, fossem elas de cooperação ou antagonismo. O *Estudo de proposta de área Deni Jamamadi* do CIMI (1985b), realizado também em 1985, é mais uma vez elucidativo. Na região do rio Inauini, desde 1912 os *Jamamadys* já possuíam interação suficiente para que o inspetor Bento Martins Pereira de Lemos conseguisse visitá-los a serviço do SPI, e até utilizar-se de sua mão de obra para a derrubada de uma área onde planejou a criação de uma “Vila Miranda”, cujo plano nunca passou da derrubada (CIMI, 1985b; PRELAZIA DE TEFÉ, 1990). Em 1923 se deu a instalação do Posto Indígena Manauacá, também do SPI, para atração do mesmo povo *Jamamadi* no rio Teuini (CIMI, 1985b, p. 4). O Posto Indígena atuou intermitentemente na região até 1945¹¹⁹, embora tenha sido transferido de local em 1943. Em 1942, a mesma expedição do SPI que alcança o Tapauá, do inspetor Dorval de Magalhães, faz elogios à gestão do Posto Indígena Manauacá e cita a presença de “vinte e oito Jamamadis, entre homens, mulheres e crianças” assistidos pelo Posto (SPI, 1942). Durante toda a década de 1930, o sarampo assolou a região do igarapé São Francisco, afluente do Inauini, e “praticamente acabou com duas aldeias”; e as epidemias atingem também o rio Pauini, de acordo com a memória do povo relatada no Estudo (CIMI, 1985b, p. 6). Em termos de alterações com a frente extrativista, no mesmo ano da chegada de Bento Martins no Inauini, na região do alto rio Pauini há relatos do sequestro de indígenas *Jamamadi/Deni* por caucheiros peruanos, supostamente para trabalharem no extrativismo (IDEM, p. 4).

Do outro lado do território, na região do Xeruã, Rivet e Tastevin noticiam também a presença *Jamamady* em 1920, a proximidade de caucheiros e desenvolvimento de atividades seringueiras no Xeruã pelo Coronel Contreiras (RIVET; TASTEVIN, 1921). Já deveriam ter pelo menos treze anos de contatos esporádicos, evidenciado pela fotografia de 1907. Poucos

¹¹⁹ Segundo a literatura, a atividade ou inatividade do posto esteve ligada principalmente à pessoa que esteve em seu comando, sempre desenvolvida em função da atividade econômica para qual os indígenas eram mão de obra (SPI 1942). Durante a gerência do encarregado Chico Lopes, entre 1935 e 1938, por exemplo, o posto passa por um período de abandono (CIMI, 1985b), enquanto que em 1942, o encarregado Francisco Lopes da Lima recebe elogios por parte do relator do SPI, mesmo que a Inspeção não tenha em muitos anos destinado recursos ao Posto em questão (SPI, 1942).

anos mais tarde, nas proximidades da foz deste mesmo rio¹²⁰, um dos coletivos *-deni* encontrava trágico destino devido à sua proximidade com regatões e seringueiros: por volta de 1930, os *Hawá Deni* (Havadeni) foram vitimados por uma epidemia, por vezes estimada como sarampo, outras como tuberculose (CIMI, 1985a), cuja severidade obrigou os sobreviventes a abandonar seu território e buscar residência junto a outro coletivo *-deni*, os *Kuniwá Deni* (Kunivadeni), um pouco mais recolhidos adentro na bacia do Xerua, em seus afluentes. No manuscrito do CIMI em 1985, informações do “tuchaua Barroso” servem para que se levante a hipótese dos *Hawá Deni* serem o grupo com mais antigas experiências de contato com não indígenas, e de que suas supostas origens fossem nas cabeceiras do rio Erê¹²¹ (CIMI, 1985a, p. 44). O informante José Lopes¹²², conta à equipe do CIMI que o Coronel Contreiras (o mesmo enaltecido por Tastevin), fora o primeiro a ocupar o Xerua, colocando um barracão próximo à boca do igarapé Parum, sob o encarregado Pedro Oscar (CIMI, 1985a, p. 27). Outros barracões teriam sido colocados no Curabi, no Caramuru e no Cojubim. Fortes surtos de malária esvaziaram a presença não indígena do Xerua em 1932, restando apenas Pedro Oscar. Ao redor de 1938, um “tuxaua do Parum”, dos *Jamamadi*, fora à casa de Pedro para comerciar e assim passaram a trabalhar para ele (IDEM, p. 33).

Para a região do Mamoriá, o traçado das origens históricas da aldeia Marrecão, feito por Koop e Lingenfelter ao final dos anos 1970, mostra que parte da população que veio a formar a referida aldeia, ao redor dos anos 1930, residiu em vários locais entre os rios Pauini e o Mamoriá (KOOP; LINGENFELTER, 1983, p. 3). A população é gradativamente afastada durante as próximas décadas para a parte mais central dessa área (referente ao interflúvio Cuniuá-Xerua) por repetidos contágios de sarampo e gripe e conflitos com “regionais” (IDEM, p. 3-4). Entretanto, já conheciam e haviam estabelecido comércio com dois “patrões regionais”, ainda na década de 1930, no Mamoriá. Eventualmente, boa parte da população do Mamoriá fez a travessia ao rio Cuniuá. Os que permaneceram vieram a ser reconhecidos como *Jamamadi*, fizeram moradias com indígenas Apurinã e eventualmente viram, em 1997,

¹²⁰ Ou num de seus afluentes do baixo curso, o Rezemã ou Capucari.

¹²¹ Em nenhum outro lugar há indícios ou menções ao rio Ere como local de origem dos *Havadeni*. Sabidamente, o rio Ere é de ocupação tradicional *Madija Kulina* (RIVET; TASTEVIN, 1921, p. 462). Uma maior proximidade étnica entre os *Havadeni* e os *Madija Kulina*, contudo, faria sentido no ambiente étnico posteriormente noticiado pela equipe pastoral da Prelazia de Tefé. Segundo os Relatórios de Viagem da Pastoral Indigenista, nas aldeias Mutum e Madeira em algum momento já teriam se identificado em parte como *Kulina*, e alguns falariam a língua, mas mantiveram a identificação *Hawa Deni* (PRELAZIA DE TEFÉ, 1985; 1986).

¹²² À época da entrevista, em 1985, José Lopes possuía 75 anos.

a demarcação de seu território sob o nome de um dos coletivos *-deni* ao qual pertenciam seus antepassados: Terra Indígena Camadeni (TAFURI, 1991).

Da viagem do SPI em 1942, que também adentrou o rio Mamoriá, consta-se que havia uma aldeia sobre a qual existia uma denúncia em poder do SPI de que o patrão Anásio José de Oliveira, “ali residente”, cobrava “taxa dos terrenos ocupados pelos índios” e os exploraria (SPI, 1942). O inspetor Dorval de Magalhães assegura que a denúncia é infundada, e acrescenta informação sobre o parentesco de parte da população com os Jamamadi de Pauini:

Entretanto ali há um caso assaz interessante: os Ipurinans moradores desta localidade são casados com índias Jamamadis, porque estas ficaram viúvas, em virtude da terrível surto de paludismo. Por esse fato os Jamamadis, localizados ao longo do rio Pauinin prometeram vir buscar as referidas índias, a pretexto de tratar-se de outra tribo. (SPI, 1942)

Poucos depois, por volta de 1945, um grupo efetivamente migrou do rio Teuini ao rio Mamoriá, mas a motivação teria se dado por fortes surtos epidêmicos na região. Segundo o relato coletado por Egon Heck, o grupo migrante retornou ao Teuini após dez anos de estadia, devido, mais uma vez, à chegada de doenças às cabeceiras do Mamoriá (CIMI, 1985b).

Se perdermos de vista a complexidade e diversificação dos coletivos *-deni*, supondo a existência de um povo único e coeso nas primeiras décadas primeira metade do século XX, ficaria inexplicável como ainda nas décadas de 1950 e 1960 certos grupos Madihadeni aparentavam pouco conhecimento dos *karivadeni*, chegando a serem julgados “não contactados” por alguns dos que com eles inauguram relações, como veremos adiante. Parece certo afirmar que a parcela dos coletivos *-deni* que veio a se tornar a população residente da região de Pauini, chamados atualmente de Jamamadi Ocidentais, viveu a intensificação das relações com setores da sociedade não indígena mais cedo, especialmente em se tratando de relações com as instituições indigenistas oficiais. Ali, também, mais comumente as relações tornaram-se violentas. Muitos grupos *-deni* vieram a conhecer da existência dos *karivadeni* entre as últimas décadas do século XIX e as primeiras do século XX. Parte desses grupos e coletivos inicialmente experimentou com timidez o comércio e foi logo assolada por epidemias que destroçaram sua população ou lhes forçou a migrar, particularmente no Xeruã, Mamoriá e Pauini. A migração, complexa e permeada de diferentes episódios (que seguem

até hoje), incluiu a separação social e geográfica entre segmentos e grupos de coletivos, isolando o conhecimento que adquiriram da e sobre a sociedade envolvente, impedindo-o de circular, mas possibilitando assim que se diversificasse, o que resultou na tomada de diferentes estratégias de relação, interação ou afastamento. Separações tais como esta que desfez durante décadas as relações entre os grupos, e que culminou até mesmo na distinção de parcelas de coletivos como povos indígenas diferentes - “Deni” e “Jamamadi”.

2.3. A intensificação das relações e o aviamento

O Relatório do SPI referente à expedição de 1942 parece, em verdade, dispor apenas da informação repetida de 1930 sem adicionar qualquer novo dado aos então chamados *Araçadainy*. Entretanto, se não contribui particularmente para os Madihadeni, o documento é valioso para a compreensão da realidade social em processo no rio Cuniuá. O Relatório constata com certa efusividade a marcante presença indígena dos rios Cuniuá e Tapauá, nas palavras do inspetor Dorval de Magalhães:

O rio Tapauá, Exmo. Inspetor, é um dos mais interessantes que há em toda bacia do Purus, por isto: porque em seus afluentes há um sem número de tribos indígenas. Assim é que no rio Cunhuá vivem os Catuquinas, Mamoris, Pauquiris, Tucumandubas e Beidamans, no Piranhas os Jamamadís, Canamadís e Jarauáras, no Curiá os Jamamadís e Araçadanis e no riozinho os Marimans; formando talvez a maior população indígena do rio Purús, num total de mais de mil almas, segundo diversas informações que tive. (SPI, 1942)¹²³

Ao mesmo tempo, dá pistas sobre o avanço da frente extrativista nestes rios e a distribuição de poder sobre o comércio regional. O SPI não esboça qualquer política ativa na região e a proposta de estabelecimento de um Posto Indígena no rio Tapauá, feita pelo encarregado, fica também esquecida. Cala-se a voz oficial sobre os Madihadeni no rio Cuniuá até a sequência de eventos envolvendo o estabelecimento do contato com os “Isolados do Coxodoá”, quarenta anos mais tarde¹²⁴. Na ausência de planejamento e instituições, a

¹²³ Adaptei a ortografia original do documento para evitar confusões de significado, mas mantive as opções de grafia utilizadas para os nomes de rios e de povos indígenas.

¹²⁴ Rodrigo Chaves menciona uma estimativa populacional dos *Araçá-Deni* e *Bucuré-Deni*, feita pelo SPI, de 1953, sem maiores informações, contudo (CHAVES, 2001, p. 6). Houve também atuação de saúde pela FUNAI durante o surto de tuberculose de 1979, mas não gera, até onde tive notícia, qualquer relatório ou narrativa.

ocupação extrativista do rio Cuniuá segue ao sabor das dinâmicas da economia gumífera e suas atividades associadas, como vimos.

Em paralelo, os povos indígenas elaboram distintas maneiras de lidar com (ou evitar) a expansão extrativista. Trabalhos como *Cuxiuara*, de Kroemer (1985), dão pistas sobre as atitudes tomadas pelos diferentes povos, embora seja necessário considerar criticamente a narrativa que elabora. Nesse texto e noutros, fica claro como alguns povos escolheram por associarem ao empreendimento extrativo, à economia de aviamento e aos padrões e regatões, tais como os Paumari e Mamori, e parte deles possivelmente utilizou as recém adquiridas possibilidades logísticas e bélicas para subjugar antigas querelas interétnicas (IDEM). Outros povos, como os Suruwaha e os Hi-merimã, escolheram eventualmente pelo distanciamento, após experimentarem algumas interações e suas consequências (HUBER, 2012), (SHIRATORI, 2018)¹²⁵.

Para os Madihadeni, a tendência que se mostra é esta: os diversos coletivos *-deni* moveram-se das margens em direção ao interior do território em primeiro momento, alguns grupos em fuga - principalmente de assaltos epidêmicos. Dessas margens, os Madihadeni já trouxeram algum conhecimento da existência dos *karivadeni*, suas mercadorias e algo de suas formas de comércio e trabalho extrativo - quiçá mesmo de suas disposições missionárias¹²⁶. Esse processo ocorre ao longo de muito tempo, provavelmente toda segunda metade do século XIX e primeira metade do século XX, e fica marcado no uso de palavras de origem Nheengatu para as mercadorias mais antigas (terçado *sarasara*, espingarda *mukava*, espelho *karahi*, anzol *kahiru*, etc.), e mesmo para a denominação dos não indígenas - *karivadeni*, gente *karaiwa*¹²⁷.

¹²⁵ O quadro geral das interações de todos os povos do Cuniuá com a frente extrativista é, obviamente, muito mais complexo do que esta breve exposição. *Cuxiuara*, de Kroemer, oferece um resumo que é um bom ponto de partida; sistematizações mais recentes foram realizadas nas coletâneas de artigos empreendida pelo Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena/ NEAI: *Paisagens Ameríndias* (AMOROSO; MENDES, 2013), *Álbum Purus* (MENDES, 2011) e *Redes Arawa* (MENDES; APARÍCIO, 2016). Para maiores minúcias, contudo, é vital voltar-se às etnografias de maior fôlego produzidas sobre cada um dos povos indígenas da região. Para os Suruwaha, sugiro a tese de Adriana Huber (2012); para os Paumari dos rios Tapauá e Cuniuá, a dissertação e a tese de Angélica Maia Vieira (2013); para os Paumari do rio Purus, a tese de Oiara Bonilla (2007); para os Banawá, a tese de Miguel Aparicio (2019); para os Jamamadi, a tese de Karen Shiratori (2018); e para os Jarawara, a tese de Fabiana Maizza (2009).

¹²⁶ Houveram duas experiências missionárias fracassadas com os Jamamadi no fim do século XIX, mas a localização segundo as fontes é incerta (1985a), creio que mais provavelmente se trata dos Jamamadi Orientais.

¹²⁷ Steere comenta, não obstante, que um de seus guias, um patrão, falava a “Língua Geral”, conhecida por alguns dos homens Jamamadi mais velhos, em 1901 (STEERE, 1901). Os Jamamadi visitados por Steere não

É um erro, portanto, pensar que as relações primeiras se fundamentam unicamente no léxico e na lógica extrativista, mesmo que esta tenha se dado posteriormente como a forma principal. “Os sinais precursores são objetos manufaturados e germes”, introduz Manuela Carneiro da Cunha a obra *Pacificando o Branco* (2002, p. 7); e completa:

Daí em diante tudo é particular: cada uma das sociedades indígenas elabora à sua maneira e em vários registros sua entrada na modernidade. Em pensamento, palavras, ações e omissões, cada uma participa da construção de sua história, de nossa história (IBID.)

Em algum momento do início do século XX, por exemplo, contam os Madihadeni que um *kariva*, chamado Chico, passou a residir em uma de suas aldeias, e integrou-se plenamente à sociedade Madihadeni. Veio a ser o avô materno de um dos Madihadeni mais velhos ainda hoje vivos, Kuama, que tem aproximadamente oitenta anos atualmente. A presença de Chico ficou marcada nas aldeias antigas do interflúvio Cuniuá-Xeruã, hoje desabitado, mas onde os Madihadeni apontam a existência, entre outras, de duas capoeiras de antigas malocas chamadas Shiku Bakhubakhu (“chegada do Chico”), e Shiku Himete (“sepultura do Chico”). Muito pouco ou quase nada acerca de Chico alcança os esforços historiográficos feitos junto aos Madihadeni, e ele hoje habita quase unicamente no discurso dos mais velhos¹²⁸. Existe apenas uma referência a Shiku Himete, que teria existido no início da década de 1930 (CIMI, 1985a). Este *kariva* viveu e morreu entre os indígenas sem que sua memória ficasse atrelada às mercadorias ou a doença, talvez justamente por ter se agregado à socialidade Madihadeni.

Não obstante, a partir de certo período seguinte, fica cada vez mais necessário voltar-se ao léxico do aviamento para descrever as relações existentes entre os Madihadeni e os *karivadeni* no rio Cuniuá. Retornando à história de “contato” Madihadeni, Kroemer aponta o erro de Adriano Lopez, patrão de Marrecão que, em 1979, ao lembrar sua estada no Cuniuá, teria sido ele a “pacificar” os *Dení*. Adriano relata que os Madihadeni, então “índios

são Madihadeni, mas é fortuita a informação de que o Nheengatu era de uso entre comerciantes e indígenas na virada do século.

¹²⁸ O pouco de informação acerca deste personagem histórico me chegou por conversas com Muresi Makhuvideni, quando em campo. Busquei ativamente por traços de sua vida (e morte) entre os Madihadeni na documentação histórica do acervo do CIMI mas com muito pouco resultado. Por hora, Chico continua, para mim, um mistério.

bravos”, teriam “aparecido” ali em ao redor de 1955. Kroemer aponta que os indígenas desmentem o padrão, afirmando que “anos atrás já haviam relações de comércio com os brancos no Juruá”, de onde fugiram assolados pelo sarampo, ganhando o interflúvio e descendo o rio Cuniuá (KROEMER, 1997, p. 38).

Como vimos, existem evidências para acreditar que já havia certo nível de interação, de fato, entre os Madihadeni e a frente extrativista, entretanto estas relações não eram, certamente, de associação e aviamento da maneira como seriam mais tarde. Assim, é preciso pormenorizar a descrição de Adriano Lopez sobre os indígenas como “bravos”. Gunter Kroemer supõe que o padrão utiliza do termo “bravo” da maneira corriqueira ao senso comum para designar indígenas sem contato. Contudo, ao léxico do padrão, “bravo” dizia mais sobre o conhecimento e envolvimento com o trabalho extrativista que qualquer outra coisa. Trata-se do uso do termo como ele é comum ao universo seringalista, pelo qual aproxima a condição indígena àquela do nordestino recém chegado, podendo se referir tanto aos indígenas ainda alheios às relações de troca e trabalho extrativista quanto aos seringueiros que ainda desconheciam as regras de funcionamento e as habilidades de trabalho do seringal (SOARES, 2017). É ao processo de “amansar” os Madihadeni que Adriano se refere, mais que propriamente os “contactar”. Em artigo diretamente voltado a refletir os termos “manso” e “bravo” no Purus extrativista, Aline Balestra define: “O amansamento, por sua vez, era o processo por meio do qual os ‘bravos’ tornavam-se ‘mansos’, ou seja, *aptos para o trabalho nos seringais*” (BALESTRA, 2016, p. 228. Ênfases minhas).

Neste sentido, Adriano aponta razoavelmente para o período no qual os primeiros grupos Madihadeni deixam a região do interflúvio e passam a interagir com os não indígenas de uma maneira pela qual não faziam antes: estabelecendo relações duradouras e fixando moradia junto aos não indígenas - mesmo que temporária (KOOP; LINGENFELTER, 1983, pp. 3-7). Mas o padrão de fato se engana em dois sentidos: quando acredita que os indígenas desconheciam as potencialidades existentes na relação; e que é ele o agente da “pacificação”- isso ficará claro nos próximos capítulos.

Dentre o material do acervo físico do Conselho Indigenista Missionário há o relato particularmente interessante que vem a somar aos já apresentados, provenientes dos próprios ribeirinhos extrativistas. Este, em específico, trata-se da transcrição de uma entrevista de

maior fôlego, e possui a particularidade de apresentar uma narrativa mais descritiva sobre os indígenas. O entrevistado é Sebastião Salvador de Souza, supostamente conhecido pelos Madihadeni como Saburá, que viveu entre 1951 e 1959 na “maloca do tuxaua Amaro” a mando do patrão Manoel Alves para implementar a produção de borracha e sorva entre os indígenas. Foi coletado por algum membro da Pastoral Indigenista de Tefé - presumivelmente Egon Heck - na cidade de Itamarati, no rio Juruá, em 15 de maio de 1979. Há no relato descrições preciosas, por isso encontra-se na íntegra em anexo, mas reproduzo aqui passagens chave do depoimento que contribuem para a compreensão de como esta particular “maloca” relacionava-se com seu patrão, ainda na década de 1950:

O primeiro (patrão) com que eles trabalharam foi o Leitão, que está agora em Eirunepé. Foi o primeiro que trabalhou com eles no Xeruan. Naquele tempo eles usavam só aquela tanguinha lá encima, trepada lá encima. Isso até logo que eu cheguei (1951). Farinha e sal eles não conheciam. Ainda tava meio abrutado. Depois eles foram vendo muito cariú, que quando faziam assim brincadeira chamavam os índio, aí eles foram tomando domesticação. Hoje eles já conversam com a gente, compreendem um pouco do que a gente tá dizendo.

Eles faziam muita produção, que levavam pro Manoel Alves, que tomava conta. Só de uma vez levei uns 500 couro de caça: lontra e maracajá. Tinha ocasião que nós deixá de embarcá 2 mil quilo de borracha, pele tudo boa, até de 50 kg um caboclo só fazia. Cansei de carregá nos varadouros pra eles. Toneladas de sorva eles vinham entregá pro seu Manoel. Negociavam com eles também seu Manduquinha e depois o Zeca Moreira também.

O Manoel Alves era muito bom pros índio. O que é verdade se conta. Cansei de tá torrando, porque tinha 180 dias de broca com 180 de derruba do roçado. Ele mandô os caboclo ir botá roçado, e os cariú também ajudou, e eu também. Quando houve roça ele chamou os caboclo pra ajudá comê. E apodrecia também. Que a gente tava torrando, eu era torrador, o Manoel mandava os caboclo comerem à vontade, pra encherem a barriga. Quando acontecia um acidente, um caboclo adoecia, mandava eu ir na maloca, ou buscar o caboclo ou deixar remédio.

O velho Manduquinha não era bom pra eles não senhor. Era ruim. O Manoel tinha muita liberdade com os caboclo, eles passavam dias (lá no barracão) com ele. Também só podia não maltratá, porque toda a produção que eles traziam pra ele era importante, né. Muita produção. E nós cortava cá na ponta e os caboclo cortavam na maloca. Esse homem não enricô porque ele não tinha o que fazê. Foi o ano em que deram um tiro nele aí no Xeruan e ele ficou cego das duas vista. Aí acabou...

Os cariú davam cachaça pra levá a produção de graça. É como eu digo, diversos cariú, então eles embriagavam os caboclo aí ficava de graça bem dizê a produção dos caboclo, não é. Eu via, via sim senhor esse problema. Agora entrava outro e levava tabaco, farinha, fazenda, cachaça não senhor (SALVADOR DE SOUZA, 1979)¹²⁹

¹²⁹ Reproduzo a grafia utilizada na transcrição original que compõe o documento arquivado, porque parece que foi a intenção do transcritor manter os regionalismos do entrevistado no registro. Não existe, que seja de meu conhecimento, cópias da gravação original da qual foi feita a transcrição, sendo este documento o único registro

Saburá ainda versa sobre a presença de doenças que vieram a fazer muitas vítimas, principalmente a gripe; o gosto pela realização de festas (das quais faz uma interessante descrição); características do casamento, da organização social e divisão de trabalho. Cita a visita de um “padre José” às malocas, que teria sido o primeiro padre a visitar os Madihadeni, que é mencionado em outro lugar por Egon Heck como Pe. José Lodewyks, e teria visitado as aldeias em 1959 (HECK, 1979). Todos estes são pontos relevantes e o texto está permeado de pequenas passagens curiosas para quem conhece os Madihadeni nos dias atuais¹³⁰. Os três pontos que são mais importantes no momento, contudo, é como sobressai na narrativa de Sebastião a ênfase na transformação dos indígenas, de um estado “meio abrutado”, do qual vão “tomando domesticação”; a desenvoltura com que é apresentado o desenvolvimento da relação comercial, sendo que são mencionados ao menos três padrões a manterem interações com os indígenas; e o fato de que o próprio Sebastião fixou moradia com os indígenas.

Infelizmente o documento não menciona qual foi a aldeia em que Sebastião morou junto dos Madihadeni, nem se residiu em mais de uma, para qualquer propósito. Apenas indica a “maloca do tuchaua Amaro”. Os Madihadeni nomeiam os locais em que residem, e possuímos os registros dos nomes das aldeias da época - com certa incerteza na datação - por meio de outros documentos. Tudo indica que o extrativista aprendeu a língua indígena, pois faz uso de vários substantivos nativos durante seu relato. Assim, é curioso que não tenha mencionado o nome da aldeia. Em minha pesquisa, as menções às aldeias cuja liderança era de Amaro (dividida com Kavarivi “Ceará”) são a Kure Zukhevi e Manu Kakaziphuni, mas estas estavam localizadas nas cabeceiras Igarapé da Onça (Shikuriha Pashu), que é afluente do Cuniuá. O período que existiram essas duas aldeias, contudo, de 1950 a 1957 (Kure Zukhevi), e 1958 a 1965 (Manu Kakazihuni), aproximadamente, indica que seria provavelmente a primeira (CIMI, 1985a). De qualquer maneira, é seguro dizer que se tratava de uma aldeia do interflúvio Cuniuá-Xeruã, em cuja época os grupos Madihadeni não haviam se dividido entre as duas calhas de rio.

da entrevista em questão. Em alguns momentos, é feito uso de parênteses no documento original para, ao que parece, acrescentar notas do entrevistador e informações relevantes. Todas inclusões em parênteses são originais do documento.

¹³⁰ Particularmente fascinante é a descrição da festa com menção ao uso de máscaras de palha de buriti em cobertura a todo corpo da pessoa representante da “alma” (SALVADOR DE SOUZA, 1979). Embora os Madihadeni ainda possuam a figura de *tukurime* em suas festas atuais, a mim nunca relataram - e não há nenhuma menção na literatura - ao uso de máscaras de palha de corpo inteiro ao modo de outros povos amazônicos.

A menção à nudez deve ser tomada com cuidado. Especialmente a sugestão implícita de que os indígenas a teriam abandonado durante o período referido. Não seria esse o último encontro com Madihadeni nus a ser relatado, e as versões dos próprios indígenas é variável acerca de quando adotaram roupas. Em 1962, no Cuniuá (presumivelmente em algum afluente), o padre Irigoyen, frei da Paróquia de Canutana, também cita a nudez dos *Mocuradenis* (APARÍCIO, 2019, p. 108). Por outro lado, no já citado relato de Adriano Lopez, o “patrão” de Marrecão, ele cita os indígenas que se lhe vieram ao encontro trajando farrapos, no início da década de 1960 (KROEMER, 1997, p.37-38). Devemos perceber que a nudez é um dos elementos diacríticos favoritos a supostos estados de “tradicionalidade” utilizado, neste caso, tanto por indígenas quanto por não indígenas, para representar um momento histórico de menores relações dos Madihadeni com os *karivadeni*. Desta maneira, a descrição dos indígenas nus possui maior significância que verossimilhança.

Noutros lugares do texto, Sebastião faz, mais de uma vez, menção a um “tuxaua”¹³¹, que devemos supor ser Amaro, ou Maru Makhuideni¹³², como outros documentos apontam. É um dado importante. Como discutiremos ainda nos capítulos seguintes, a “chefia” entre os Madihadeni não é, ou não deveria ser, tomada como algo dado. Em termos etnográficos, não possuímos motivos para crer que os Madihadeni necessariamente possuíam algum tipo de “chefia” reconhecível pelos interlocutores históricos do extrativismo. Muito pelo contrário, o sistema político Madihadeni se conforma em larga medida ao modelo descrito por Clastres (2017[1974]), em seu trabalho seminal, como mostraremos mais adiante. Não obstante, é justamente esta suposição da presença de “chefes” que pode ser notada mesmo em narrativas das mais primeiras sobre o povo, tal como esta de Sebastião Salvador, que é significativa. Infelizmente, a informação que despende é pouca - além de oferecer uma refeição de galinha ao Pe. José, diz-se sobre ele que:

O tuxaua tem 2 mulheres. Os velhos só querem mulheres novas. Se ele tirar muito assaí, ele só quer 2 mulheres, e se ele caçar muito ele quer duas mulheres também. Aí ele fica sendo o ‘marupiara’ (caçador) da maloca. Os outros também caçam, mas não como ele. Agora se o tuxaua disser que só pode uma mulher, é só uma mulher. Tem que ser o que ele fala. (SALVADOR DE SOUZA, 1979)

¹³¹ O entrevistador também anota que Sebastião morou na maloca do “tuchaua” Amaro, mas me refiro a referência por parte do próprio Sebastião.

¹³² Os Madihadeni frequentemente adotam para si, ou recebem dos pais, um nome em português, que pode, como no caso de Amaro, ser uma aproximação sonora de seus nomes.

Resta-nos indagar o que se mostra ao extrativista para que tenha reconhecido Maru como “tuxaua”. Voltaremos a este tópico no devido tempo. Com relação às doenças, o texto indica que a década de 1950 viu muitas mortes dos Madihadeni por gripe, e também ao menos um surto de malária, chamada “sesão”, que quase vitimou também Sebastião (IDEM). Nos arquivos do CIMI há também menção a grandes infecções de gripe na década de 1950, no Igarapé Kakiri (KROEMER, 1987, p. 5). Ainda segundo Sebastião, a tuberculose não existia entre os indígenas ainda. Sabe-se que os anos 1970 foram marcados por grande mortandade Madihadeni ligada a esta doença.

A passagem final aponta a violência sempre presente no âmago do aviamento. É exposta quase como um reconhecimento envergonhado por Sebastião - que prontamente inocenta o patrão com o qual é ele mesmo relacionado, Manoel Alves. A violência está diretamente apontada na prática de embebedar os indígenas para enganá-los, mas também está subentendida quando se refere ao patrão “Manduquinha”¹³³, “ruim” com os indígenas. Gabriel Soares, que também estudou o aviamento no Cuniuá, considera que a violência, “seja ameaça seja prática, estava presente em todas as fases do aviamento” (2017, p. 74).

No geral, o relato de Sebastião Saburá serve ainda para dar credibilidade à afirmação do estudo do CIMI que indica o momento de intensificação da “pacificação” na região dos afluentes do Xeruã ao final dos anos 1930 e início dos 1940 (CIMI, 1985b; 1985a, p. 32-34). Contudo, é importante frisar que não se trata de um recorte temporal brusco, mas um processo heterogêneo; e que Sebastião, assim como outros narradores que descreveram os Madihadeni, pauta a história do povo segundo seu contato à empreitada extrativista, e dá mais relevância à sua própria experiência: basta notar que seu relato começa buscando localizar no tempo o “primeiro patrão” (SALVADOR DE SOUZA, 1979, p. 1).

Voltemos ao Cuniuá. Miguel Aparicio resgata em sua Tese de Doutorado o intrigante relato do Frei Isidoro Irigoyen que, entre outros povos, visitou os Madihadeni “em sua morada”, em 1962. Por infelicidade, o Frei da então Paróquia de Canutama não explicita a localização geográfica exata da aldeia visitada - pela data, supomos que seja no igarapé Kakiri, mas fornece uma série de constatações importantes. Segundo ele:

¹³³ Vale notar a repetição do nome “Manduca” entre os padrões de primeiro momento entre os Madihadeni.

(...) después nos fuimos a la morada de los “Mocuradenís”, indios mucho más salvajes que los anteriores [*Canamadís* e *Catuquinas*]. Los hombres estaban completamente desnudos; las mujeres usaban taparrabos. Sólo dos hombres comprendían la lengua portuguesa, los cuales me sirvieron de intérpretes. Estuve con ellos tres días. (...) Después de tres días volvimos a los mismos indios, pero fuimos por una vereda. (...) Estuve en ayunas hasta las dos de la tarde, pues la lluvia impidió que celebrara la misa en honor de nuestro Patriarca. Pero ofrecí a San Agustín el ramillete de 52 ‘Mocuradanís’ que bauticé ese día. Esta tribu reúne el remanente de los indios “Araçadenís” y “Tapijadenís”, selvícolas de la misma raza. Hay también en esta región dos poblados de indios “Canamarís”, uno de ellos en más de cien individuos. (*apud* APARICIO, 2019, p. 108-110)

Mais adiante no manuscrito, Frei Isidoro lista de novo os povos que batizou, incluindo os “*Jamamadís* de las nacientes del río Cunhuá”; “*Mocuradanís* de las cabeceras del río Cunhuá”; “*Araçadanís*” e “*Tapijádánis*”. É curioso qual a distinção que vê Irigoyen entre “cabeceiras” e “nascentes”, pois aparentemente localiza tanto os *Jamamadys* como os *Mocuradanís* na mesma região sem que seja claro que ele pense se tratar do mesmo povo. A nota de redação que segue o manuscrito, contudo, faz a relação, acentuando que “ninguém havia se posto em contato com ditos índios até agora que os batizou o P. Isidoro Irigoyen”¹³⁴, desde que foram citados por Mons. José Álvarez, Prelado de Lábrea, em uma memorial de sua “Visita Pastoral”, publicada em 1945: os “*Mocuradanís* y *Araçadanís*, etc., que habitavan en los tributários del lado izquierdo del río Pauini” (*apud* APARICIO, 2019, p. 110).

Para além da coincidência dos povos e coletivos *-deni* e sua localização geográfica, existem algumas informações importantes a serem apontadas nas entrelinhas históricas do relato. Frei Isidoro menciona que é levado até a “morada” dos *Mocuradainís* no barco de um Zezito (IBIDEM). Não dá maiores informações sobre o dono do barco, mas trata-se do mesmo nome de um histórico “patrão” com quem os Madihadeni trabalharam¹³⁵. No mínimo, para conhecer o caminho e ser recebido este Zezito deveria ter relações anteriores com os indígenas para levar o Frei até sua morada. Soma-se a isso o fato de que a parcela masculina da população era conhecida do português a ponto de servir de “intérprete”, e precisamos relativizar um pouco a afirmação de Irigoyen de que se tratava de um povo “muito mais selvagem”. Claramente a afirmação de que “ninguém havia se posto em contato” não é verdadeira - já se circulava ali pelo menos desde 1958 e vê-se mais uma vez o motivo de

¹³⁴ Reproduzo a passagem em seu original, desconheço o motivo da referência inconsistente a Isidoro ora como Padre, ora Frei. É mencionado como Frei por Aparicio, e por isso assim reproduzo em geral.

¹³⁵ Frequentemente os Madihadeni batizaram filhos seus com nomes de patrões, e existe um Madiha chamado Zezito.

apagamento das personagens logísticas do “contato”, como Zezito, que leva Irigoyen aos indígenas e obviamente já se havia posto em contato anterior mas que, para a narrativa, não conta. A julgar-se pela construção do texto, o Frei segue diretamente a afirmação com uma descrição das vestimentas (ou falta delas) do grupo, e creio ser este o padrão adotado pelo religioso para sua aferição de “selvageria”. O itinerário de Zezito e o conhecimento do português não deixam restar dúvida de que, a despeito da ausência de roupas, as relações entre os Madihadeni e a sociedade não indígena já tinham considerável perenidade. Se não eram plenamente fundamentadas na relação comercial, eram ao menos intermediadas quase completamente por agentes da frente extrativista.

2.4. Tuberculose e diáspora nas cabeceiras

A presença de população não indígena cresce rapidamente nos dois principais rios do território Madihadeni, o Cuniuá e o Xeruã. Para o segundo, existem dados mais concretos: ainda na década de 1940, estabelecem-se na calha do Xeruã a colocação Porto Alegre (abaixo do igarapé Belo Horizonte, e Ponciano no Parum, além das já mencionadas no Curabi, Cojubim e Caramuru (CIMI, 1985a, 1985b). Entre indas e vindas, a ocupação não indígena da região cresce durante as próximas décadas, até o ápice no início dos anos 1980, quando há no Xeruã mais de trinta colocações ribeirinhas, com que quarenta famílias não indígenas aí morando, e cerca de vinte no alto Cuniuá (PRELAZIA DE TEFÉ, 1993)¹³⁶.

Logo que se iniciam as visitas para acompanhamento dos *Dení*, em 1979, a equipe da Pastoral Indigenista da Prelazia de Tefé se depara com um quadro de relações comerciais desiguais que já previa¹³⁷, mas é a situação de saúde do povo que se torna o principal foco da equipe. A Pastoral Indigenista encontra os Madihadeni em meio a um surto de tuberculose que vinha fazendo muitas vítimas, de origem certa nos contatos com a frente extrativista:

O que nos deixou muito preocupados foi o grande número de mortes que vem ocorrendo nos últimos anos no meio deles (...) tem-se quase por certo que se trata de um surto de tuberculose (PRELAZIA DE TEFÉ, 1979, p. 71)

¹³⁶ O declínio da população não indígena é rápido, em 1993, são treze famílias não indígenas no Xeruã (IDEM).

¹³⁷ Vide capítulo anterior.

A situação é tão grave que a Prelazia de imediato realiza uma miríade de ações, desde o tratamento autônomo dos doentes; redação de matérias de jornal para pressionar o poder público; e, eventualmente, estabelecimento de parcerias com o próprio setor público para ações emergenciais de saúde (IDEM, 1981). Prontamente, a FUNAI é solicitada a averiguar a situação, e uma equipe volante é enviada à região, mas sua atuação é criticada pela equipe pastoral, que acusa o médico de negligência no atendimento (PRELAZIA DE TEFÉ, 1979b).

Egon Heck prepara nesta época uma matéria para denunciar o que se passa com os indígenas, para o qual se indaga: “quem os está matando?”. A matéria é editada com algumas revisões no jornal *Porantim*, e publicada ainda em 1979 pelo CIMI. Nela se vê enfatizado o entendimento de que as epidemias e a exploração são a continuação de um movimento de extermínio colonial trazido pelo extrativismo:

O extermínio continua: (...) Os Hawá Deni que habitavam região próxima ao Juruá, aí por 1930 foram vitimados por uma epidemia, da qual sobreviveram apenas pouco mais de uma centena (...) Os Katu Deni, foram totalmente extintos. Na maloca Humaná nos relatavam: esses acabô, não tem mais. Os Makuí Deni, viviam nas cabeceiras do Purus, donde, pressionados pelas frentes de extrativismo foram procurando outros refúgios. Alguns como o velho tuxaua Marú, acabaram se juntando aos Kuniwá. O resto de seu povo, conta Marú, em suas peregrinações acabaram sendo mortos pelos Banawí. Da mesma forma sobreviventes dos Minú Deni, Warassá Dení, vieram a se juntar aos Cuniwá Dení e Bukuré Deni acontecendo dessa forma a fusão dos "restos", testemunhas do massacre e do extermínio que se prolonga até nossos dias. (HECK, 1979)

A tuberculose segue sendo motivo de grande mortandade durante a toda a primeira metade da década de 1980, apesar dos esforços da Prelazia de Tefé, que elabora um projeto voltado diretamente para o tratamento de saúde dos indígenas. Estimam-se mais de oitenta mortes durante o surto de 1979 (PRELAZIA DE TEFÉ, 1979b). Em 1982, após constatação de que os “índios *Deni* continuam morrendo” pela Equipe Pastoral (PRELAZIA DE TEFÉ, 1982d) o próprio bispo de Tefé, D. Mário Clemente, redige de sua mão pedidos de apoio à FUNAI para o encaminhamento de indígenas a Manaus para tratamento (IDEM, 1982c).

Nesta época, os Madihadeni respondem à sua maneira a epidemia que lhes assola, adotando como principal estratégia o abandono das aldeias afetadas e a migração para outros locais. É difícil precisar os fluxos migratórios, entrecortados e documentados com dificuldade pela equipe da Pastoral Indigenista de Tefé, mas é evidente que aconteceram. Entre 1974 e

1984, ao menos dez aldeias Madihadeni no interflúvio são abandonadas e recriadas em outros lugares, algumas mais de uma vez (PRELAZIA DE TEFÉ, 1993). O levantamento de mortalidade por tuberculose de 1979, da Pastoral Indigenista de Tefé, relaciona a quantidade de mortos às aldeias da época, em um total de oitenta e cinco, entre 1971 e 1979 (PRELAZIA DE TEFÉ, 1979b). Se a datação é talvez um pouco aproximada, a lista de comunidades que fornece é interessante, pois evidencia os abandonos de aldeias: são registradas mortes entre 1971 até 1974 em oito aldeias¹³⁸; depois desse ano, as mortes se concentram em outras quatro aldeias¹³⁹ (IBIDEM). À exceção de uma, todas as aldeias que registraram óbitos após 1974, não o fizeram antes, assim como as que registraram antes não o fizeram depois, indicando aldeias novas criadas da migração das antigas.

Algumas dessas aldeias são referidas em documentação posterior de forma um pouco diferente, e isso é importante assinalar. De fato, a existência de nove aldeias coetâneas na mesma região parece um tanto exagerada¹⁴⁰. Em oposição ao que se propôs em 1979, outro estudo posterior do CIMI supõe o encadeamento sequencial das aldeias (CIMI, 1985a), o que também é duvidoso. A omissão de ainda um número considerável de aldeias, e as informações dos “tuxauas” de cada uma, apontam que se trata, talvez, da história de ocupação de um grupo específico - de Maru Makhuideni, chamado “Amaro” pela Equipe Pastoral.

Já em 1993, em levantamento compilado é apresentado no *Relatório do 1º Semestre de 1993*, a equipe da Pastoral Indigenista de Tefé. O *Relatório* em si é um documento interessante, que contém uma sistematização do apanhado de informações sobre os Madihadeni, à guisa de um breve estudo do povo. Apresenta uma ordem das aldeias que inclui tanto a substituição quanto as cisões, segundo a memória dos próprios indígenas (PRELAZIA DE TEFÉ, 1993, p. 4). Não há qualquer estimativa de datação, mas observações acompanham cada aldeia, informando dados como quem eram os “chefes” e a localização da

¹³⁸ São “Kamawá” (três mortes), “Zaratá” (quatro), “Manupaupá” (uma), “Kamadikani” (sete), “Santo Amaro” (oito, sendo um tuxaua), “Palermo Velho” (seis mortes), “Siburi Mamete” (doze) e “Maracajá” (cinco).

¹³⁹ “Kuré Zukewí” (cinco mortes de 71 a 75); “Sassarú” (nove casos entre 76 e 78); “Aracaju” (dez, de 77 a 79, um “tuxaua”). e “Palermo (Novo)” (onze mortes de 76 a 79, incluindo o “tuxaua” Kaimum).

¹⁴⁰ O estudo de 1985 assinala, em contrastes, “Kurezukewi” como existente entre 1950 e 1957; “Palermo Velho”, de 1965 a 1970; “Siburamete” de 1970 a 1974; e “Sassaru Velho” de 1974 a 1978. Entre elas, há uma que está omitida da outra relação, “Manu Kakazipuni”, de 1958 a 1965 (CIMI, 1985a)

aldeia. Por vezes, são comentários do próprio informante Madiha. Reproduzo as informações e comentários no quadro, e a seguir, o diagrama anexo do próprio Relatório¹⁴¹.

Aldeia	Localização	“Chefe(s)”	Comentários
Uza Bahikana	Cujubim ¹⁴² (cabeceira)	Chico Makiri	“Casa grande, muita gente, não tinha roupa, só tinha zipa (vasilha de barro), não tinha sal, não tinha faca, terçado...”
Zupati Zahazaha	Ig. Cujubim	Supatavi	“Morreu Chico Makiri”
Tamaku Ere	Ig. da Onça (cabeceira) ¹⁴³	Supatavi	
Etu Etu	Ig. da Onça	Supatavi	Mais abaixo ¹⁴⁴ que Tamaku Ere
Tushuku Haimi	Ig. da Onça	Kavarivi Ceará	Abaixo de Etu Etu
Kure Zukevi (Kure Zuhevi)	Ig. da Onça (cabeceira)	Kavarivi Ceará	
Manu Kaka Zipuni (Manu Kakaziphuni)	Ig. da Onça (cabeceira)	Kavarivi Ceará e Amaro	Zupinehe: Kau, Kamishiza, Bizu e Zeitavi. “Aldeia grande, casa igual kariu (de palafita)”.
Palermo	Ig. Cujubim (metade do percurso)	Kavarivi Ceará e Amaro	Zupinehe: Kuaman, Bizu e Zeitavi. “Kamishiza morreu, mataram Kau, Kuaman virou zupinehe”.
Shiburima Mete	Zipaza Kikavi (igarapé Velho)	Amaro Maru	Zupinehe: Bizu, Zeitavi e Kuaman. “Kavarivi Morreu. Shiburima mete separou: Sasaru, Bitá Haimi e Tutu Bamisa”.
Sasaru (Shasharu)	Ig. do Índio (cabeceira) ¹⁴⁵	Kuaman	Zupinehe: Kuaman “Sasaru separou: Kakiri, Humana Himete e Sasaru (novo)”.
Kakiri	Ig. Pretinho (cabeceira) ¹⁴⁶	Mavahari Souza	“Amaro Maru deu chefia pro filho dele: Mavahari”.

¹⁴¹ Mantenho a grafia original do documento, mas assinalo entre parênteses a grafia que eu adoto, em acordo com a fonética, quando é distinta do apresentado.

¹⁴² O nome Madihadeni deste igarapé é Mamure Tephehe.

¹⁴³ O nome Madihadeni deste igarapé é Shikuriha Pashu.

¹⁴⁴ “Abaixo” no curso do rio/igarapé.

¹⁴⁵ O Igarapé do Índio chama-se Shasharu na língua Madihadeni, e é daí que vem o nome da aldeia.

¹⁴⁶ Chama-se Kakiri, na língua Madihadeni, e também é o motivo do nome da aldeia.

Buturu (Buthuru)	Ig. Buturu ¹⁴⁷	Mavahari	
Humana Emete (Humana Himete)	Ig. Cujubim	Kuaman (Kuama)	Acima do Palermo
Porto Novo	Ig. Cujubim	Kuaman (Kuama)	Zupinehe: Kuaman. “Separou: uma ficou, outra virou Três Bocas”.
Porto Novo (parte que ficou)	Ig. Cujubim	Makiri	
Três Bocas	Ig. Cujubim	Kuaman (Kuama)	Zupinehe: Kuaman “Separou: Kumaru Três Bocas novo”.
Três Bocas (novo)	Ig. Cujubim	Biruvi e irmãos	Acima do Três Bocas antigo.
Kumaru	Ig. do Índio	Kuaman (Kuama)	
Sasaru (novo) (Shasharu)	Ig. Cujubim (cabeceira)	Makha	
Pua Pua Zipani Avi Tatu Kaharu	Ig. Cujubim	Makha	Acima de Humana Emete
Porto Novo (novo)	Ig. Cujubim	Saravi Chico Ribeiro	O grupo do Porto Novo (parte que ficou) se juntou com o grupo do Pua Pua Zipani Avi Tatu Kaharu e formou o Porto Novo (novo), ficando o Makiri como chefe. Depois de sua morte, Saravi, filho de Makha, assumiu a chefia
Bitá Haimi (Bitha Haimi)	Ig. Barreiro (Tamu Pumavi - cabeceira)	Eruruvi	
Butani Shimeme (Butani Shimeshime)	Ig. Velho (cabeceira)	Eruruvi	
Aracajú	Ig. Velho (cabeceira)	Eruruvi	
Aracajú (novo)	Ig. Parum	Eruruvi	

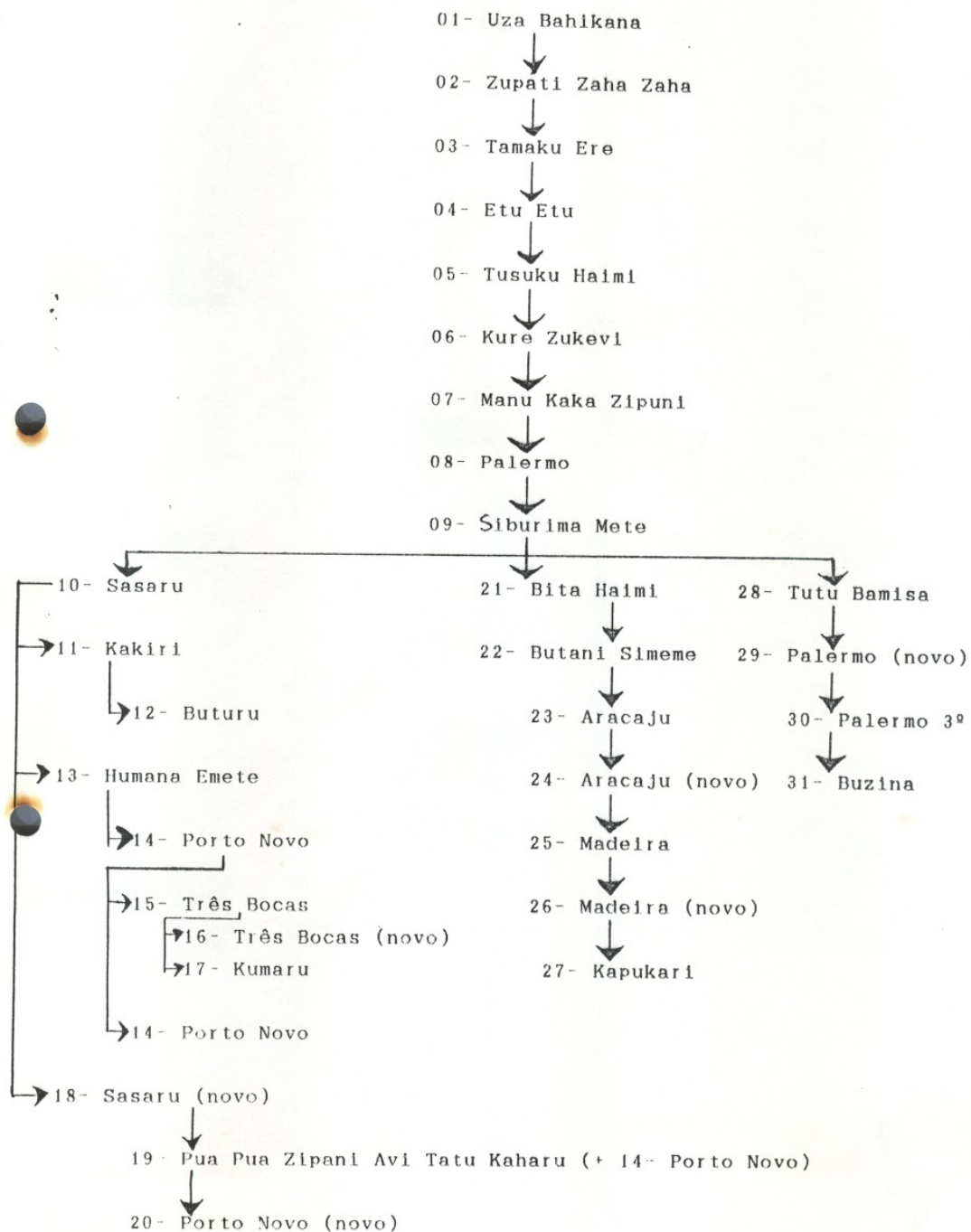
¹⁴⁷ Foneticamente, Buthuru.

Madeira	Ig. Parum	Eruruvi	Abaixo do Aracajú novo
Madeira (novo)	Ig. Parum	Eruruvi	Abaixo de Madeira
Kapukari	Ig. Kapukari	Eruruvi	
Tutu Bamisa	Ig. Velho	Hamun	Metade do percurso
Palermo (novo)	Ig. Cujubim	Hamun	
Palermo (3º)	Ig. Cujubim	Hamun	
Buzina	Ig. Cujubim	Hamun	

A relação é detalhada e quase suficiente por si só, mas há algumas considerações a se fazer. Nota-se como, por vezes, se assinala também quem eram os pajés *zuphinehedeni* de cada aldeia. Os pajés estão envolvidos nos processos migratórios enquanto as epidemias (que motivam a frequência da mudança) são consideradas atos xamânicos. Há também algumas omissões. Por exemplo, a aldeia Marrecão, importante local histórico de associação entre os Madihadeni e a frente extrativista, está ausente, embora seja coetânea de diversas das aldeias apresentadas. Também acontece com aldeias mais abaixo na calha do Xerua, como Mutum. Isso se dá, provavelmente, pelo mesmo motivo que a relação de 1985 encontra apenas uma sequência de aldeias: a apresentação está condicionada ao grupo (e a história, portanto) e conhecimento do informante específico com quem as informações foram coletadas. Não obstante, fica claro o cenário de divisões e a expansão da ocupação para um número maior de igarapés. Já é seguindo o curso destes igarapés (Pretinho, do Índio, Cujubim, Parum, etc) que, mais tarde, a ocupação Madihadeni se afasta das cabeceiras e chega às margens do Cuniuá e Xerua. A partir daí, a existência das aldeias jusantes torna-se relevante, pois mantém relações mais próximas com os *karivadeni* e relativo maior acesso a medicação, lentamente aglomerando e atraindo maior população¹⁴⁸.

¹⁴⁸ Como notado pelo *Summer Institute of Linguistics* para Marrecão, durante a década de 1970 (KOOP; LINGENFEITER, 1983).

ANEXO II



CIMI/NI - Setor Documentação

Figura 2 - Genealogia das aldeias no interflúvio Cuniú-Xeruã. Fonte: Arquivo Digital do Conselho Indigenista Missionário

2.5. Sarampo e sedentarização nas margens

No rio Xeruã, em 1985, havia trinta e duas “colocações de ribeirinhos”, nas quais residiam cerca de quarenta famílias, e intenso comércio (PRELAZIA DE TEFÉ, 1993). Nos próximos dez anos, o enfraquecimento do comércio no Xeruã leva à migração da maior parte das famílias, restando cerca de treze famílias em 1993 (IBIDEM). Não obstante, os Madihadeni mantinham-se em relações com seus patrões e regatões, pagando dívidas ativas por meio de carne de caça, borracha e látex de sorva.

O início dos anos 1990 são particularmente marcados por um novo surto epidêmico que arrasa a população Madihadeni, e afugenta os ribeirinhos não indígenas. Os relatos elaborados após o acontecimento, realizados a partir de investigações levadas a cabo pela Pastoral Indigenista de Tefé, apontam para a relação da epidemia de sarampo à exploração madeireira, que cresce em atividade logo ao início da década. O novo setor extrativista desenvolve-se principalmente no Juruá e no baixo curso do rio Xeruã e a atividade serve de atração para parte da população Madihadeni. Ao menos duas aldeias, Madeira e Mutum, mudam-se para afluentes do Xeruã mais próximos a seu baixo curso - o “Kapucari” e o “Rezeman”¹⁴⁹, respectivamente, e o julgamento feito pelos missionários do CIMI é de que assim fizeram com o “intuito de tirar madeira” (PRELAZIA DE TEFÉ, 1993). Certamente o intuito dos indígenas não era “tirar madeira”, mas era o meio pelo qual buscaram adquirir mercadorias. De toda maneira, os Madihadeni se vincularam ao trabalho madeireiro no início da década de 1990, e simultaneamente já apresentavam um processo migratório cuja tendência era claramente o abandono das regiões das cabeceiras dos igarapés, em direção jusante, tanto no xeruã como no Cuniuá.

Neste ínterim, um ou mais grupos Madihadeni se envolveram em uma empreitada madeireira específica nas proximidades da foz do Xeruã, em finais do ano de 1991, para o patrão Raimundo Lopes. Lá, ao que tudo indica, trabalharam junto de indígenas Kulina do rio Erê. Documentos mostram que houve registros de casos de sarampo entre os Kulina nos meses que se antecederam (PRELAZIA DE TEFÉ, 1991), e invariavelmente, os Madihadeni se contaminaram com a doença (CIMI, 1992, p. 5). Findado o trabalho, de volta às suas aldeias, a doença se espalhou na população Madihadeni rapidamente. Primeiro, caíram

¹⁴⁹ Não deixa de ser significativo que, sessenta anos antes, nestes mesmos igarapés os Havadeni contraíram uma epidemia que quase os fez desaparecer.

doentes as aldeias Mutum e Hezema; mais baixas no rio; em seguida, Buthuru, e Madeira; eventualmente, praticamente todas aldeias que se tinha notícia padeciam de sarampo (PRELAZIA DE TEFÉ, 1992).

Os meses seguintes, últimos de 1991 e primeiros de 1992, trouxeram a morte de pelo menos sessenta pessoas¹⁵⁰ - cerca de 15% da população registrada na região do interflúvio e dos afluentes do Xerua¹⁵¹. A equipe da Pastoral Indigenista de Tefé urge a atuação imediata dos órgãos de saúde e engaja-se ela mesma no atendimento dos doentes, de forma semelhante ao que havia feito em 1979 e 1980, durante o surto de tuberculose. Ainda é difícil reconstruir com precisão os acontecimentos que se passaram com os Madihadeni e as instituições envolvidas, governamentais e não-governamentais, durante o surto de sarampo de 1991/1992. Denúncias recíprocas entre o CIMI e órgãos públicos são rapidamente trocadas. Mais uma vez, os Madihadeni, sob o nome de *Denís*, tornam-se manchetes de jornais como “vítimas das doenças e da ganância”¹⁵²:

Agrava sobremaneira a situação desse povo a exploração sistemática feita pelos 'patrões' ligados ao extrativismo da sorva, borracha e madeira, o que leva a um quadro de desnutrição generalizada e desestruturando a economia de subsistência das aldeias. (CIMI, 1992, p.4)

Entre os indígenas, a doença gerou mais uma vez rápido e pouco planejado abandono de aldeias e o estabelecimento de novas moradas sem a abertura de roçados prévios. Entre a falta de víveres agrícolas, as mortes e a prostração adoecida de uma grande parcela dos vivos, desenrolou-se na região uma situação de escassez alimentar (PRELAZIA DE TEFÉ, 1991b, p.2). Alguns preferiram fugir às aldeias em que possuíam parentes, o que contribuiu para o alastramento da doença. A população dispersa-se pelo rio do Sol, os afluentes do Cuniuá (CIMI, 1992, p. 6). Segundo documentos da época, a interpretação dos indígenas era que a terra e as águas se contaminaram nas imediações das aldeias onde muitas mortes ocorreram:

¹⁵⁰ Devido às fugas para outras regiões e aldeias, é impossível ter certeza absoluta do número de mortos. Parte da população destas aldeias mudou-se definitivamente ao Cuniuá devido à epidemia, saindo do alcance dos cálculos de mortandade da Pastoral Indigenista de Tefé.

¹⁵¹ Nas aldeias Três Bocas, Palermo, Porto Novo, Buzina, Mutum, Madeira, Buthuru, Shasharu e Makiri.

¹⁵² Constam no acervo do CIMI diversas reportagens cobrindo o caso, em jornais de circulação estadual, principalmente. Claramente, compôs parte da estratégia de denúncia e pressão para ação das instituições responsáveis.

(...) os habitantes da aldeia do Palermo continuam justificando suas mudanças como decorrência de mortes no local. O que eles mais temem são os espíritos dos mortos, e além disso quando há muitas enfermidades num determinado lugar isso significaria para os Deni que a terra está doente, está ruim e que ela própria provocaria as doenças. (PRELAZIA DE TEFÉ, 1991b, p.3)

Uma porção considerável da população se direciona ao Cuniuá, menos afetado pelo sarampo em primeiro momento, e onde existia a sede das Missões Novas Tribos, já notórios fornecedores de medicação. No Xeruã, são os patrões que realizam tal atividade, como já era comum nos anos anteriores:

A medicação entrou de cheio, o uso indiscriminado de antibióticos fortíssimos e medicamentos sem uso correto. Tudo isso é fornecido pelo regatão e administrado pelo mesmo. (PILGER, 1986, p. 3)

A busca por remédios, a fuga de locais considerados “contaminantes”, e a falta de alimentação gerada pelo rápido abandono das aldeias e roças direcionam o vetor da mais recente migração para as margens dos dois rios com maior volume de *karivadeni*. Havia, por um lado, uma necessidade de sair de onde se estava - um movimento repulsor, centrífugo, motivado pelo entender Madiha da contaminação, do xamanismo, e sua gestão do luto. Ao mesmo tempo, os “patrões” possuíam soluções imediatas para as consequências deste movimento, intensificando sua tendência atrativa, já antes configurada pelas “mercadorias”: dispunham de remédios e comida para os Madihadeni doentes e sem roçado.

Assim, o surto de sarampo de 1991/1992 contribui para a consolidação do movimento migratório em larga medida desenvolvido pela epidemia de tuberculose de 1979, mesmo que tenha também algumas motivações mais antigas. É esse movimento, que pode ser considerado um “segundo corte” do conjunto total dos grupos Madihadeni, que findará definindo a distribuição territorial hoje consolidada, com a disposição das aldeias às margens do rio Cuniuá e Xeruã. As dívidas contraídas pelos indígenas em sua fuga do sarampo e abandono de roçados e aldeias aprofunda as dependências preexistentes. Contrário à parte da literatura sobre esse povo indígena, que associa um processo de “sedentarização” que estaria unicamente vinculado às relações comerciais entre os indígenas e seus “patrões”, é preciso perceber que a saúde - ou melhor, a doença - é parte significativamente estruturante do

processo de engajamento dos Madihadeni no aviamento e na empresa extrativista. O padrão da mercadoria é também um padrão do remédio. Experiências de comércio com os *karivadeni* em muito antecedem a existência de aldeias mais perenes, indicando que, embora esteja indelevelmente relacionada à intensificação das relações entre indígenas e não indígenas, o aviamento enquanto modelo econômico por si só é incapaz de explicar a “sedentarização” dos indígenas.

A história das relações Madihadeni com os *karivadeni* trata-se de um processo marcado por diferentes fluxos, mais ou menos visíveis em seus processos migratórios. Aparentemente não tomaram em momento algum uma disposição de isolamento voluntário radical, da forma como outros povos fizeram, como os Suruwaha. Engajaram-se, primeiramente, em comércio e trocas de baixa intensidade, sem vincular-se logo às frentes extrativistas, mas logo as epidemias os fizeram afastar-se das proximidades do Purus e do Juruá, rios mais intensamente explorados no período do primeiro ciclo da borracha, e resumem sua habitação na região entre o Cuniuá e do Xeruã. É nesta época e por esse movimento que as relações entre os grupos que vieram a ser conhecidos como Deni se distanciaram dos chamados Jamamadi Ocidentais. Os primeiros deixaram o Pauini, e os segundos permaneceram e depois foram aldeados em um Posto Indígena do SPI. Epidemias constantes na região intermédia terminaram de cortar os laços entre as duas populações Madihadeni, que iriam restabelecer contato apenas quase um século depois.

No entanto, em meados do século XX, a frente extrativista ocupa gradativamente toda a extensão do Cuniuá, impulsionada, principalmente, pelos preços da sorva e do óleo da copaíba, árvores abundantes no rio. Os Madihadeni no Cuniuá e no interflúvio com o Xeruã passam a ter relações constantes com comerciantes. Dessa forma, não conseguem ver-se livres das epidemias de sarampo, gripe e tuberculose, e não possuem mais locais em seu território para seguir sua estratégia de afastamento. Nesse momento, que corresponde às décadas de 1940 a 1960, é que se verifica uma fratura na postura que os Madihadeni vinham assumindo frente à presença dos não indígenas. Talvez pela incapacidade de seguir afastando-se, e certamente devido às epidemias, os Madihadeni começam a estabelecer relações duradouras, pautadas no comércio de mercadorias e no trabalho extrativista, e a co-habitar com não indígenas nas margens dos rios Cuniuá e Xeruã. Essa nova estratégia os possibilita seguir um dos objetivos que antigamente já visualizavam na interação com os

comerciantes - adquirir mercadorias industrializadas e acessar fontes inéditas de combate às doenças - na medida em que os comerciantes dispunham de alguma medicação em seus estoques. Logo, no ano de 1982, a presença definitiva de missões religiosas passa a efetivar o atendimento à saúde de forma mais permanente na região.

2.6. Uma crítica às “aldeias de origem”

Em certa medida, é a partir da história de distribuição, formação e mudança das aldeias que os indígenas Madihadeni descrevem os particulares tempos ao longo dos quais sua relação com os não indígenas *karivadeni* se desenvolveu e intensificou. No ínterim, vez e outra surge nos relatos documentais a referência a uma aldeia “primordial” que teria antecedido às demais, e onde diferentes grupos, hoje separados, viviam conjuntamente. No *Relatório sobre os trabalhos indigenistas de reconhecimento e identificação do povo Zuruahá* é Gunter Kroemer que levanta essa possibilidade:

Dizem que muitos anos atrás já haviam relações de comércio com os brancos no rio Juruá, onde trabalhavam no extrativismo. Acontece que pelo ano de 1950 houve um surto de sarampo que matou grande parte da população Deni. *Kakiri antigamente era o centro de todas as malocas*. De lá fugiram os sobreviventes, internando-se nas matas, descendo o alto Cuniuá (KROEMER, 1987 p. 5. Ênfases minhas).

Cinco anos antes de Kroemer, em 1982, Benedito Tavares escreve no *Relatório das Atividades entre os Índios DENI, rio Xeruãñ*, da Equipe Pastoral da Prelazia de Tefé:

Uns quinze (15) anos atrás *havia uma só maloca* com o nome Inveja. Devido às constantes brigas entre homens e mulheres, ocasionadas por ciúmes, e à morte de muito, atribuída por eles a feitiço, dividiram-se nas citadas malocas, segundo informam. (TAVARES, 1982, p. 2. Ênfases minhas).

Vejam as afirmações. A saber, as malocas citadas (também referidas como aldeias) ao início do Relatório da equipe de Benedito são “Humaná-Hemeté, Kumarú, Kakiri, Palermo, Sassarú, Mutum e Madeira” (IDEM). A passagem é curiosa, já que inexistem qualquer outra menção a uma *uzabute* (aldeia antiga) chamada Inveja, tanto em minhas

anotações de campo, quanto na documentação ou nas etnografias. Há, não obstante, o igarapé chamado também de Inveja no interflúvio condizente com a região em que haveria uma aldeia Madihadeni na segunda metade da década de 1960. De acordo com outros documentos, no igarapé Inveja, possivelmente o que é chamado pelos indígenas de Zipaza Kikavi, sabe-se que houve ao menos duas aldeias que poderiam existir na época sugerida: Aracajú e Shiburima Mete. Os detalhes sistematizados no *Relatório do 1º Semestre de 1993*, apresentados a pouco, induzem à proposição de que se trate efetivamente de Shiburima Mete.

Em sua leitura somos apresentados a uma genealogia das aldeias que encadeia uma sequência única, linear e geracional de nove aldeias até Shiburima Mete, onde é observado: “Kavarivi morreu. Shiburima Mete separou: Sasaru, Bitá Haimi e Tutu Bamisa” (PRELAZIA DE TEFÉ, 1993, p. 06). Kavarivi está assinalado como o “Chefe” da sequência de quatro malocas anteriores a Shiburima Mete, envergadura de grande liderança, o que leva a crer que a divisão se deu devido à sua morte, ao menos em parte. O próprio Relatório tende a essa interpretação, assinalando que “observamos que nos grupos locais cujos chefes exercem uma liderança forte e significativa houve menos divisões” (PRELAZIA DE TEFÉ, 1993, p. 09).

A divisão de Shiburima Mete teria criado a princípio as três malocas citadas que, por sua vez, continuaram a se mudar, de local e de nome, e, no caso de Shasharu, também a se dividir. Ao cabo de algumas comutações, pode-se de fato traçar uma linha direta entre Shiburima Mete e Humana Himete, Kumaru, Kakiri, Palermo, Shasharu Zati e Madeira, visitadas em 1982 por Benedito Tavares. Assim, a suposição é Shiburima Mete ser a origem comum de seis das sete aldeias então existentes dos Madihadeni testemunhadas por Benedito Tavares, já que Aracaju, a outra maloca localizada no igarapé da Inveja, não o poderia ser, por ser ela mesmo resultado da divisão anterior de Shiburima Mete.

Contudo, ainda assim não existe grande plausibilidade neste tipo de narrativa de “aldeias originais”, das quais as demais teriam se originado. Embora possa haver alguma verdade que diferentes grupos hoje já conformaram um mesmo coletivo num passado não muito distante, há profusão de evidências contrárias à extrapolação da situação. Logo de princípio, é preciso, para sustentar a narrativa, ignorar as aldeias que não se encaixam nas genealogias disponíveis, a exemplo do que se dá com Mutum, que o relatório ignora dando a seguinte explicação: “O grupo da aldeia Mutum (...), não foi citado pelos Deni, por ser

composto de Kulinas. Eles são originários do alto Juruá (...)” (PRELAZIA DE TEFÉ, 1993, p. 09). A afirmação é um tanto absurda e o autor não dá evidência alguma que embase sua afirmação de que se originam no Alto Juruá. Na verdade, a documentação disponível aponta a origem de parte da população de Mutum para o baixo curso do Xeruã (os Havadeni). A origem desta informação é do início da atuação da Pastoral Indigenista de Tefé, anterior à atuação de Benedito, sendo que este, então, possuía os meios para acessá-la.

Sabe-se também que Marrecão já existia ao menos desde a década de 1960, consolidada enquanto aldeia pelo menos desde 1971 (KOOP, LINGENFELTER, 1978; 1983). Em 1985, Kroemer tinha acesso aos escritos do *Summer Institute of Linguistics* de 1983 e aos relatórios da Pastoral Indigenista de Tefé - pertencente ao mesmo regional do CIMI, para conhecimento destes fatos. Em 1982, Benedito possuía também acesso aos últimos e é difícil conceber que desconhecia a presença do SIL há quase uma década no Cuniuá. No mesmo ano, os padres João Dericks e Dionísio, também da Prelazia de Tefé, visitam os Madihadeni e, após uma indígena ser picada por cobra, Pe. João faz o caminho por terra aos afluentes do Cuniuá, acompanhando a menina e seu irmão, com intuito de “atingir uma missão americana onde há um campo de pouso” de onde conseguem um vôo de Porto Velho para salvar a garota (PRELAZIA DE TEFÉ, 1982b). Deveria ter sido claro que a população de Marrecão não poderia ser da mesma “aldeia original” das outras.

Kakiri quão menos pode ser o ponto de origem, por ser, por sua vez, o fruto da cisão de Shasharu. Existiram aldeias mais antigas no igarapé Kakiri, ao redor dos anos 1950 e 1960, mas estas também teriam sido criadas após a ocupação do igarapé Ziara, que por sua vez resultou de migração oriunda do rio Mamoriá¹⁵³. Talvez tenha havido confusão suficiente entre igarapés e aldeias de mesmo nome, e entre português e Madihadeni, para que os interlocutores dos indígenas tomassem por aldeias o que eles propunham ser uma região ou um igarapé. De forma semelhante, quarenta anos depois, alguns dos filhos e netos daqueles que deram seus relatos a Gunter e Benedito me informaram que “nós todos Madihadeni viemos dali entre o Mamure Tephehe e o Shikuriha pashu”, mas referindo-se a seus próprios grupos. Ora, o próprio relato sistematizado que tomamos por base para averiguar a impossibilidade de Inveja ou Kakiri como aldeias originais, por sua vez, aponta uma suposta

¹⁵³ Ver o relato de Kazupana, ao início do capítulo.

Uza Bahikana (literalmente, “casa/aldeia grande”) como a origem da sequência de outras aldeias posteriores (PRELAZIA DE TEFÉ, 1993, p. 4).

A busca por origens comuns esbarra com empecilhos que se acumulam: retornando o suficiente no tempo, há contradição com as notícias da presença *Araçadainy* em afluentes da margem direita do Cuniuá, noticiados pelos encarregados do SPI em 1930 e 1942 (SPI, 1930; 1942); com as histórias sobre os *Hawá Deni* dizimados por epidemia 1930, junto à boca do Xeruã, no mesmo período (CIMI, 1985a; 1985b); e ainda com os Jamamadi visitados por Constant Tastevin (RIVET; TASTEVIN, 1921; TASTEVIN, 1920); com a presença Jamamadi no Mamoriá na virada do século; dos Jamamadi do Pauini, Teuini e Inauini, descritos no fim do século XIX (SPI, 1942). Uma origem comum entra em paradoxo com a própria lógica de divisão dos grupos e coletivos que vieram a conformar os subgrupos dos Madihadeni atuais, que foram nomeados segundo seus locais relativos de origem, como discutido ao início do capítulo. Pelo contrário, enfim, há a indicação de que, razoavelmente, os Madihadeni se encontravam tão ou mais dispersos do que hoje, quanto mais ao passado retrocedemos.

Mas houve momentos de confinamento, e creio que indicam a solução para os relatos dos indígenas de aldeias de origem. Houve um momento que parte da população Madihadeni se encontrou confinada nas imediações entre os igarapés Shikuriha Pashu e o Mamure Tephehe (Igarapé da Onça e Cujubim), o que coincidiu não por acaso com o momento em que as primeiras “malocas” podem ser fielmente documentadas por não indígenas em sua localização e datação. São tempos de grandes mudanças em que houveram também estremecimentos nos modelos de transformação e permanência. Se voltarmos o suficiente nas narrativas dos indígenas veremos que, em momento pouco determinado, mas coincidente às “aldeias originais” finda a descrição de aldeias enquanto as unidades sociais preferenciais para o narrar histórico, para se deixarem substituídas pelos coletivos *-deni*. Essa própria fissura narrativa é indicativa de um período de dinâmica na história Madihadeni.

Creio, portanto, que é a esses momentos de cisão significativa que se referem os narradores. Cisão constitutiva dos laços de parentesco e aliança e da configuração atual de sua distribuição social e geográfica. Estes momentos acumulam significações mitificadas e ou romantizadas, tais como a “casa grande”, das “grandes festas”, de um tempo dos

patarahudeni “verdadeiros e generosos”, etc. Mas são, antes de mais nada, biográficas: omitem os demais grupos.

O caso da omissão de Mutum, e das outras aldeias já mencionadas, é exemplar. Escapa aos interlocutores brancos, contudo, a sensibilidade para perceber a condição narrativa diversa dos Madihadeni e abandonar suas expectativas da unidade do povo e de sua história. Antever uma origem comum nubla a capacidade de compreender completamente a mensagem dos narradores e seu discurso de multiplicidades autocentradas. Veremos no próximo capítulo que esta tendência se repete também nas narrativas de origem dos não indígenas, repetindo o enfoque no grupo genealógico no narrador e a omissão de outros coletivos a ponto de se confundir o próprio grupo com uma coletividade mais extensa.

Por hora, duas considerações são possíveis. A busca por supostas origens comuns, aldeias únicas de uma época anterior ao “contato”, condiz com a tendência interpretativa das diferentes agências indigenistas para a narrativa fatalista e, no íntimo, positivista, discutida no capítulo anterior. É supor que antes da chegada disruptiva dos “brancos” preexistia a ordem máxima, pautada na convivência e unidade - algo rousseuniana. Em última análise, é supor a inexistência de história dos indígenas por si, como se os motores da sua história fossem necessariamente externos. A falha explicativa deste modelo se apresenta claramente na incapacidade de dar conta da multiplicidade de aldeias coetâneas, mas também em sua incapacidade de resistir aos significantes indígenas e seu narrar histórico.

No istmo, os Madihadeni refutam as mesmas presunções antropológicas que foram criticadas por Leach (2014[1964]) em seu trabalho de maior renome. Unidades sociais estáveis e bem definidas são, em larga escala, ficções antropológicas derivativas de dificuldades que a disciplina carrega em tomar a história em consideração. Pode parecer ao leitor desatento que os indígenas também reproduzem a ficção na medida em que evocam a memória de seu grupo como o todo, mas creio que se trata do processo inverso: não reificam o conjunto do “povo” como unidade social mais relevante, mas o “grupo” segundo sua configuração mais atual. É possível perceber isso quando se considera as narrativas que os próprios Madihadeni fornecem quando se debruçam a um passado um pouco mais afastado, quando a unidade social (e narrativa) deixa de ser a aldeia e torna-se o coletivo *-deni*.

2.7. Os novos padrões e os *patarahudeni*

No Cuniuá, é pouco depois da consolidação do movimento migratório oriundo (ou intensificado) pela epidemia de tuberculose que a FUNAI e o CIMI testemunham a realidade vivida então pelos Madihadeni. Estavam em franca interação com a frente extrativista, ainda muito afligidos por doenças e permanecendo, ao menos por temporadas, nas localidades às margens do rio, junto aos padrões para quem trabalhavam. Isso leva as agências a considerar que estavam os indígenas já em “vias de aculturação”, em uma situação particular de exploração econômica. Como vimos, em grande medida é aí que se iniciam os processos políticos que irão culminar no fim do aviamento e no cenário atual. Para além da realidade da exploração, que não estou a questionar aqui, é então que se consolidará a vinculação narrativa da história Madihadeni à frente extrativista.

Não obstante, a descrição que fazem os Madihadeni quando são eles que narram estes mesmos processos históricos mostra um desvio de atenção na interpretação. Não concordam com a ideia de “perda de autonomia”, tão recorrente na leitura não indígena das relações históricas (HUBER, 2007, p. 52), e enfatizam como relações específicas com os grupos externos estiveram permeadas de um sentido de atividade, de subjetividade histórica do próprio povo. É uma busca às mercadorias “desejadas”, segundo Adriana Huber:

Para os Madihadeni, uma das características sobressalentes dos brancos que vinham chegando com barcos equipados como motores obviamente era a de ser donos de muitos bens nunca vistos antes, fato pelo qual nos seus encontros subsequentes com os ‘kariva’ eles fizeram de tudo para conseguir se apossar-se destes bens. Diferentemente da análise antropológica das relações indígenas-seringalistas, que usa como conceitos centrais o da “dependência” e da “exploração” (de conotação negativa), os Madihadeni não avaliam nunca suas relações interétnicas em termos de “perda de autonomia” (dependência e autonomia são palavras inexistentes nas línguas arawá), mas sim (e nisto sua visão coincide com a dos seus “pacificadores”) em termos de “ganhos” ou “progresso material”. (HUBER, 2007, p. 54-55)

Como já foi brevemente colocado, o *Summer Institute of Linguistics* pode ser considerada a primeira instituição que não é propriamente extrativista¹⁵⁴ a estabelecer relações duradouras com os Madihadeni, tão cedo como na década de 1960. Não obstante, seus membros mantiveram com os indígenas também relações de trabalho imiscuídas em suas

¹⁵⁴ Existem denúncias, contudo, que realizavam clandestinamente pesquisas de prospecção mineral, a que os Madihadeni fazem coro.

atividades missionárias e linguísticas. Em paralelo aos estudos realizados, o seu *Projeto de Desenvolvimento Comunitário* incluía uma ampla agenda civilizatória que buscava a transformação do padrão de vida próprio dos Madihadeni em uma, das palavras mesmas dos membros do SIL, “comunidade” (KOOP; LINGENFELTER, 1983). Isso incluía a estabilização das moradias no formato aldeão; a introdução de cultivares fora do regime de roçado (como o arroz, o feijão e o café); o incentivo à criação de animais de corte em complemento/substituição à caça; estratégias de resolução de conflitos; entre outros (IDEM). Mais importante, talvez, foi a tentativa de introdução da noção de trabalho assalariado:

Na situação atual, a população da aldeia está se deparando com algumas novas opções de trabalho comunitário. Como parte de um programa geral de desenvolvimento comunitário, os chefes convocaram a população para trabalhar na derrubada e na construção de uma pista de pouso, perto da aldeia. Os motivos eram econômicos, incluindo máquinas manuais, ferramentas e mercadorias escolhidas pela população. (...) os chefes foram eficientes na mobilização de pessoas para manter a pista limpa, na ausência do autor (Gordon Koop), novamente através de recompensas econômicas (KOOP; LINGENFELTER, 1983, p. 43)

A prática do pagamento, contudo, não foi percebida como diferente do aviamento pelos Madihadeni. À época, desconheciam dinheiro e, mesmo se conhecessem, não teriam onde usá-lo, pois não era aceito pela maioria de patrões e regatões, interessados apenas na produção extrativa. A “convocação” dos chefes foi feita certamente a pedido de Gordon Koop, que, afinal, fornecia as mercadorias para o serviço. Assim, o pagamento pela pista de pouso (e de outros projetos do SIL), feito a partir da distribuição de mercadoria trazida da cidade, era indistinguível ao aviamento dos patrões aos olhos Madihadeni. Outrossim, os serviços “contratados” pelos patrões não se resumiam - embora se caracterizassem - apenas na prática extrativista: abrir roçados, construir casas e canoas, limpar caminhos e estradas de seringa, etc. eram labores comuns fornecidos pelos indígenas aos patrões. Se muito, os patrões do SIL lhes pareceram particularmente “bons”: generosos em suas trocas e ricos em seus estoques. Os relatos dos Madihadeni que se relacionaram com o *Summer* indicam que consideraram também as atividades linguísticas e missionárias, a tradução do livro da Bíblia, como um tipo de trabalho *iburei* que prestaram aos americanos. Isso, sim, lhes pareceu uma inovação, e abre o caminho para que trocas mais abstratas sejam lidas sob o signo aviado.

Os missionários linguistas, que achavam injustas as relações econômicas vigentes entre os Madihadeni e os “comerciantes regionais”, os patrões, julgavam sua proposta razoavelmente melhor para os indígenas, pois consideravam que algum grau de integração à sociedade envolvente era inevitável. Reconheceram também pendências de seu projeto, como a ineficiente gestão dos recursos materiais conforme o crescimento da população da aldeia (IBID.), e julgaram os problemas devidos às especificidades da socialidade Madihadeni. Em larga medida, parece ter sido destinado a solucionar, ou ao menos propor considerações úteis à solução destes problemas, que o antropólogo Sherwood Lingenfelter viajou à aldeia do Marrecão em 1977. Isto incluiu a reflexão acerca de contornar as práticas econômicas e sociais advindas do aviamento da mão de obra indígena junto aos patrões locais, que podem ser aferidas na publicação do Instituto (KOOP; LINGENFELTER, 1983, p. 75)¹⁵⁵. Suas conclusões parecem ter sido, não obstante, que o posicionamento dos próprios agentes do *Summer* de alguma maneira similar ao dos patrões regionais era algo inevitável e, comparando-se à exploração dos extrativistas, um “mal menor”. Diferente do CIMI, o *Summer* não parece ter reivindicado politicamente a demarcação da Terra Indígena. Os autores levantam essa preocupação, no livro, mas concluem que: “é de se esperar que a FUNAI (...) tomará, em tempo oportuno, providências para tanto” (IDEM, p. 80).

Não obstante, o *Projeto de Desenvolvimento Comunitário* não durou muitos após a conclusão do estudo (publicado originalmente em 1980¹⁵⁶) e a atuação do SIL junto aos Madihadeni do rio Cuniuá finda-se em 1983, ano da publicação da tradução em português do livro. Logo após a saída do SIL, a Missão Novas Tribos do Brasil assumiu seu lugar na aldeia Marrecão. É provável que a sucessão tenha sido de comum acordo entre as duas instituições de ordem protestante, que já atuavam juntas, mas isso não está comprovado. De toda maneira, a documentação sugere que Novas Tribos inicia seus trabalhos em Marrecão no mesmo ano da saída do *Summer Institute of Linguistics*, 1983 (CIMI, 1985b). Não foi, contudo, a primeira tentativa da Missão junto aos Madihadeni. Pelo lado do Xeruã, vinha desde 1980 preparando a atuação junto às aldeias Mutum e Madeira, no Igarapé Parum (TAVARES,

¹⁵⁵ Ao que pese sua atuação, creio que a reflexão contida no livro do SIL foi, até o trabalho de Adriana Huber em 2007, a que mais claramente entendeu a compreensão econômica Madihadeni e descreveu as nuances da atividade política de suas lideranças, os *patarahudeni*.

¹⁵⁶ Em sua versão original em inglês: *The Deni of Western Brazil: a study of sociopolitical organization and community development* (KOOP; LINGENFELTER, 1980).

1982), e chega a estabelecer uma missão em Mutum em 1982, que é abortada em 1983 devido à incidência de doenças (CIMI, 1985b).

Os missionários das Novas Tribos do Brasil seguiram, de acordo com os Madihadeni, a rotina de estudo da língua para a tradução do texto bíblico, ministraram aulas de português, além de também empreenderem algumas atividades produtivas semelhantes ao *Projeto* do SIL. Dominique Gallois e Luis Donizete Grupioni, em seu artigo sobre a Missão Novas Tribos do Brasil, publicado no compêndio *Transformando os Deuses* (WRIGHT (org.), 1999), apresentam uma correspondência em que a Missão expõe sua atuação entre os *Deni*:

Tribo Deni (...) Agradecimentos: 1. A malária que era um fantasma, tem sido praticamente controlada. 2. Estão tendo um bom desenvolvimento no estudo da língua. 3 Há melhor frequência dos índios na escola.

Pedidos: 1. Salvação do povo deni. 2. Firmeza no estudo da língua. A gramática é uma das mais difíceis do mundo. 3 Relacionamento com o povo. 4 Trabalho de tradução que [missionário] está fazendo. 5 Aquisição de um barco para que outras aldeias da tribo recebam assistência (GALLOIS; GRUPIONI, 1999, pp. 89-90)

Os Madihadeni se lembram mais das iniciativas linguísticas e produtivas como o plantio de arroz, criação de animais e manutenção da pista de pouso. Tanto para estes trabalhos quanto para a tradução, os missionários pagavam as pessoas engajadas com mercadorias, da mesma maneira que o SIL fizera. Também utilizaram a pista de pouso e fizeram vôos emergenciais para atendimentos de saúde e para levar alguns indígenas a eventuais excursões às sedes da instituição em Porto Velho. Em larga medida, a transição entre o SIL e as MNTB é uma que se marca pela continuidade, e a maioria dos Madihadeni não se deu conta de que se tratavam de dois grupos diferentes de *karivadeni*, para além de que os primeiros eram americanos, um tipo de *kariva* de fala particularmente difícil à sua compreensão; e os segundos, brasileiros.

Novas Tribos, contudo, ocupou-se mais diretamente na evangelização dos Madihadeni que os antecessores do *Summer*, e esse esforço é lembrado. Foi a partir dessa atuação que vários Madihadeni passaram a se identificar “crentes”, muito embora tenham pouco mudado seu estilo de vida por causa disso. Trinta anos depois da chegada dos missionários (que ainda atuam hoje com os Madihadeni), uma das mudanças que testemunhei devido à sua

evangelização foi um *zuphinehe* dizer-me não fazer mais seus “trabalhos” no domingo, pois agora era “crente”. Inconstantes¹⁵⁷, os Madihadeni não se incomodam com a pregação, mas dão poucos ouvidos a ela. O universo social cristão de igrejas, doações e caridade, lhes é mais uma oportunidade aberta de acessar os itens estrangeiros que tanto desejam (HUBER, 2007, pp. 110-111). Isso não quer dizer, contudo, que façam pouco caso dos missionários: possuem grande respeito por eles, especialmente por aqueles que permaneceram durante mais tempo e que melhor falam sua língua. Consideram-nos como pessoas que quase “se tornaram *madihadeni*”¹⁵⁸, e como patrões bondosos e generosos. Se os Madihadeni possuem algum rancor dos missionários é que eles, apesar de terem aprendido sua língua, não lhes tenham satisfatoriamente ensinado o português em retorno.

A atuação de Novas Tribos gerou mais transformação no âmbito político que no “religioso”. Desde o princípio, os missionários de Novas Tribos parecem terem-se valido da posição de patrões com maior desenvoltura, e mais desavergonhadamente, que aqueles do SIL. Mais tarde, além de estabelecer relações de pagamento por prestação de serviço vistas como próprias dos patrões pelos Madihadeni, os missionários efetivamente comportaram-se como patrões e instalaram uma loja na aldeia Marrecão, na qual colocaram dois dos indígenas para trabalhar, Bani Abanu (Banu) e Zihirivi (mais conhecido como Coronel), sendo que é do primeiro o seguinte relato:

Eu depois da sorva que *kariva* foram embora tudo, fizeram associação¹⁵⁹ né, para mim, o missionário. O [*Missionário E*], o [*Missionário V*]¹⁶⁰ disse: “ô Banu, nós vamos botar mercadoria aí pra tu vender pro *Deni* né? Vamos fazer uma loja, vamos comprar mercadoria. Tu fica vendendo”. Aí compraram três mil reais, não.... foi, três mil reais. Fiado né? Compraram. “Vamo comprar fiado do Zena”¹⁶¹, tu conhece o zena, né, o comerciante? Conhece o nome né? Compraram do Zena, três mil reais. Entregaram na minha mão. Fizeram uma casa de [telhas de] alumínio, de tábuas, tudo. Onde o missionário morava né, numa ponta assim ele fez uma loja

¹⁵⁷ Para a postura Madihadeni frente às tentativas de conversão evangélica, o artigo *O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem* de Eduardo Viveiros de Castro é particularmente apropriado (2002), pp. 181-264.

¹⁵⁸ Adriana Huber (2007) faz em sua monografia uma descrição mais longa das relações entre os Madihadeni e as Missões Novas Tribos do Brasil.

¹⁵⁹ Como se percebe a seguir, Banu refere-se à abertura da “loja” de mercadorias, por parte dos missionários, como uma “associação”. O uso do termo é curioso e penso que versa com o contexto de criação da Associação Madihadeni do Rio Cuniuá/ AMADERC, então assunto comum entre os Madihadeni.

¹⁶⁰ Omito os nomes reais dos missionários em questão, mas preferi não usar nomes fictícios.

¹⁶¹ Nome de um patrão conhecido que comerciou no Cuniuá durante muitos anos. Existe também um Madiha chamado Zena, e a razão é mesmo o patrão: seus pais, numa tentativa de envolver os patrões em laços de compadrio, deram nomes de patrões para seus filhos: Arivan, Eraldo, Zena, Tiago. Para os Madihadeni, dividir um nome supõe uma relação especial entre as pessoas e seus pais: ver Huber (2007).

assim, e lá eu vivia. “Tá aqui: tu vende só a vista, não vende nem fiado”. Aí não tem esse pessoal do Samaúma? O pessoal de Samaúma, lá do Cidadezinha¹⁶², corria tudo pra minha loja. Levava copaíba, farinha, copaíba, farinha, copaíba, farinha, e eu só vendendo, mercadoria. Fui vendendo, vendendo, quando ele [o comerciante Zena] veio, entreguei muita farinha e copaíba. Aí comprei de novo [mercadoria]. Eles compraram de novo, eles estavam tomando conta só. Eu tirava do meu trabalho o meu rancho também pra comer: “O que tu comer tu diz pra nós, pra anotar”. Eu disse: “tá bom”. Era dois, eu e Coronel, que tomávamos conta. Aí: “*abuni*, eu tirei tanto de mercadoria pra comer”. “Tá bom”, escrevia lá. Eu tava ganhando já trinta reais, trinta cruzados por mês, né, do meu trabalho.

Aí foi indo, tava cheio de mercadoria, o pessoal do Samaúma vinha, comprava aí, tinha guaraná, tinha goiabada, tinha tudo, mercadoria. De açúcar, estava né? Um bocado.

(...) O missionário somava tudo, anotava tudo. O Coronel só fazia anotar, eu vendia. (...) Ele [o missionário] trazia [mercadoria] de lá, né. Mas só pra me ajudar, né? Aí eu ajudava *Deni* aí. Até o branco mesmo comprava, os *kariú* que vinha, esse pessoal que trabalhava aqui, como é, do Distrito¹⁶³, enfermeiro, comprava tudo que faltava aí. (Bani Abanu, 30 de maio de 2016)

Os missionários tentaram fazer de Banu uma figura típica do aviamento: o encarregado do barracão. O encarregado, embora seja por sua vez um empregado, é o representante do patrão, frente aos fregueses. Tanto Banu quanto os Missionários ocuparam, assim, o posto de patrão. O Madiha não oferece uma data para tanto, mas menciona o breve surto de coqueluche *tuhutuhu*, que remete ao ano de 2003. À esta época, é claro, Banu não seria o primeiro Madiha a se aventurar como patrão. Ele mesmo, muito antes, fora “adotado” pelo regatão Raimundo Batista, e vivera a rotina de comerciante por muitos anos antes de retornar ao convívio dos seus no Cuniuá. O seu caso, contudo, serve de exemplo da disposição dos não indígenas de projetar (e colocar) pessoas Madihadeni como intermediários aos moldes externos. Nesse caso, ao molde do patrão.

Já desde praticamente as primeiras descrições que se fazem sobre os Madihadeni, fala-se também de seus chefes. É preciso agora jogarmos certa suspeição a essas menções. Isaruha, como vimos, foi também um que se tornou efetivamente patrão. Claro, junto ao SIL em 1977, em Porto Velho, sua descrição de sua atuação como *patarahu* está longe de conformar-se da atividade comum de um patrão do aviamento: quer a “boa fala” nas aldeias, o riso de crianças, caçadas coletivas para organizar festas, ojeriza a raiva *bukei* e as fofocas - em tempo, veremos do que se trata essa disposição. Já no livro do SIL, contudo, fica claro

¹⁶² Respectivamente, a aldeia mais alta e a aldeia mais baixa na T.I. Deni no rio Cuniuá. Banu quer dizer que os Madihadeni de todas direções na região compravam de sua loja.

¹⁶³ DSEI, Distrito Sanitário Especial Indígena.

que Isaruha também reproduzia “a estratégia” do aviamento na aldeia, tomando a posição de intermediário entre os regatões e os outros indígenas, à maneira própria de um patrão:

A estratégia adotada pelo chefe 13¹⁶⁴ foi o sistema de "patrão" ; ele conseguiu , trabalhando bastante, um bom crédito junto a três patrões brasileiros e, assim, compra grande quantidade de mercadorias que são "vendidas" aos demais habitantes da aldeia . Estas vendas não são transações em dinheiro e sim, extensões de crédito que são pagas com trabalho ou outros serviços. Usando esta estratégia, fez com que os xamãs 3 e 7 contraíssem dívida com ele (...) (KOOB; LINGENFELTER, 1983, p. 40-41)

Até onde pude investigar, Isaruha é o primeiro registro de um Madihadeni que tenha agido como patrão aviando outros indígenas em sua aldeia. Não é impossível que, à sua época, fosse um fenômeno emergente, ou mesmo mais localizado geograficamente. Na publicação de 1977 do SIL, onde está reproduzido o discurso de Isaruha, ele menciona que seu pai fora *patarahu* antes de si, mas creio que se refere à liderança carismática do grupo, e não às interações comerciais com os extrativistas. Embora haja menções frequentes aos “chefes” ou “tuxauas” no arquivo da Pastoral Indigenista de Tefé, não há referência a algum que tenha praticado tais atividades. Dado o volume do arquivo, e sua autoria a muitas mãos, é improvável que um fenômeno como este passasse despercebido.

O que é sim notável é a disposição das agências indigenistas a buscar os “líderes”, “chefes” ou “tuxauas” nos povos indígenas com quem interagem. Em geral, os termos usados dependem largamente do período e do alinhamento ideológico daqueles que o utilizam: fala-se ora de “chefes”, “tuxauas”, “líderes”, sem que haja motivos para acreditar que se baseiam em uma distinção significada. Na história indígena brasileira e amazônica, não são poucos os casos em que esta “suposição” de uma ordem política sobre os indígenas foi feita. Muitos casos análogos são passíveis de se apresentar, portanto nos manteremos na Amazônia. José Pimenta apresenta um cenário similar para os Ashaninka, em que o desenvolvimento da categoria *curaca*, como um “intermediário entre o patrão e os índios” (PIMENTA, 2009, p. 6), veio a se somar ao *pinkatsari*, a liderança tradicional e carismática. Desenvolve o autor que: A criação da chefia apoiou-se em elementos internos à sociedade Ashaninka, o que lhe deu maior legitimidade e lhe assegurou um futuro mais sólido” (IDEM, p. 8).

¹⁶⁴ Mais uma vez, é possível identificar o “chefe 13” pela menção ao braço que fora amputado.

Com o tempo, na passagem da realidade dos patrões e regatões à presença de antropólogos, organizações ambientalistas e não governamentais, de “intermediários” comerciais, os “chefes” Ashaninka tornaram-se encarregados da representação e gerência das cooperativas de artesanato (elaboradas como alternativas de autonomia e renda), e, eventualmente, “mediadores” do indigenismo (IDEM). “Essas mudanças resultam de fatores externos”, analisa Pimenta, mas também “revelam a dinâmica e criatividade” dos Ashaninka ao incorporar esses “novos modelos” (IBIDEM, p. 3).

O caso Ashaninka é simbolicamente similar ao dos Madihadeni, mas há diferenças históricas e uma distinção organizacional. Dificuldades nos projetos de autonomia entre os Madihadeni, ligadas principalmente à sua implementação tardia e desafios logísticos, falharam frequentemente em dar uma alternativa econômica satisfatória ao aviamento. Isso pode ser a causa de, entre os Madihadeni, os *patarahudeni* não terem alcançado tamanha distinção e importância política como a família Piänko entre os Ashaninka. Além disso, como vimos, não parece que havia, entre os Madihadeni, uma categoria prévia nominada de liderança carismática como o *pinkatsari* - mesmo que a condição social existisse. Adriana Huber também é desta compreensão (2007, p. 111).

Outros exemplos e desenvolvimentos estão à disposição para comparação. Certa feita, fenômenos de “projeção de chefia” foram ora compreendidos como replicação da tutela (pelos “tutelados”) (OLIVEIRA, 2002, p. 284). Desta interpretação, João Pacheco de Oliveira discorre como a interação entre as agências indigenistas do Estado e os Ticuna dá-se por sobre o léxico comercial do aviamento e dos patrões, que primeiro chegaram. No desenvolvimento das relações comerciais, já surge a figura do “tuxaua” como intermediário ao patrão (IDEM, p. 282), que mais tarde se dará às relações de indigenismo oficial. Aí no caso Ticuna também há a figura do “líder” anterior, à qual se contrasta os “novos líderes”:

Diferentemente dos líderes de grupos locais, os *to-eru* (literalmente, “nossa cabeça”) com uma autoridade que decorre da influência e persuasão (...) o *aegaciü* tem um poder coercitivo e uma autoridade religiosa, correspondendo a momentos na sociedade Ticuna em que correm os esforços de convergência, no sentido de uma renovação, contrapondo-se às tendências cotidianas quanto à dispersão e individualização dos objetivos. (IDEM, p. 298)

A (im)posição de intermediários foi um frequente artifício do aviamento para controle das populações trabalhadoras exploradas (TAUSSIG, 1993). Esse padrão (ou patrão) foi reproduzido pelos órgãos indigenistas, por vezes inadvertidamente e por outras propositadamente (BAINES, 1990; 2000). No caso Madihadeni, o uso do termo “patrão” não deixa dúvida de é um processo relacionado em primeiro momento com o aviamento, a relação interétnica e a reprodução da cadeia de produção para dentro do povo indígena. Desenvolver intermediários que multiplicavam as relações de trabalho era atividade deliberada e comum no Cuniuá extrativista. O relato do Frei Irigoyen expõe esta prática:

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

No muy lejos viven otros indios en estado primitivo, a quienes mi compadre *el “tuchaua” de los referidos Canamadís, me prometió que los amansaría. ¡Dios lo permita! Así que quedarían bautizados todos los selvícolas de esa zona. (apud APARICIO, 2019, p. 108. Ênfases minhas)*

Note-se que o “tuchaua” *Catuquina*, “Calabazón”, é um indígena que “amansa” os outros indígenas *Canamadí*. Claramente, a Frei Irigoyen agrada este modo de avançar a ocupação do Cuniuá, ao passo que mais dos indígenas são assim batizados. Outrossim, Gunter Kroemer também descreve o cenário do Cuniuá pelo desenvolvimento das íntimas relações entre indígenas e extrativistas, a se confundir nos papéis e posições sociais, exercidas sob uma moral da “pacificação” colonialista dos extrativistas:

Os “pacificadores” consideravam a atração dos índios sem relações com a população branca uma obra civilizatória, “beneficiando” os “selvagens” com um toque de civilização. Os índios eram trazidos de seu habitat para os centros de produção, tornando-se dependentes. (...) os “pacificadores”, por mais que compartilhassem das situações de exploração, sempre eram os donos do destino dos indígenas, tornando-se desta maneira porta-vozes do sistema de exploração considerado o mais rudimentar e cruel, e muitas vezes carrascos, deixando os índios entregues a uma miséria sem esperança. (KROEMER, 1989, pp. 59-60)

Creio, porém, que há algo mais que a imposição externa de um modelo de intermediário comercial tornado chefia. Para os Madihadeni, todas agências que esboçaram descrições dos indígenas fazem uso de termos de representação política como “chefe”, “tuxaua”, “liderança”, etc. Contudo, fica também claro que não se trata de uma posição de chefia comum, ou tal como os agentes esperam dos indígenas. Aqui e ali, na documentação, saltam aos olhos passagens que mostram o constrangimento dos *karivadeni* em compreender o que se passa com os *patarahudeni*. São ruídos de significado, atestados que de faltava sentido para a compreensão total da categoria. Fala-se que o “chefe”, é “só proforma” (PRELAZIA DE TEFÉ, 1985c); ou, noutro momento, os missionários se indagam porque os indígenas dão mais importância a seus patrões que a seus tuxauas. Eventualmente, alguns dos membros mais atentos que passaram pela Equipe Pastoral, percebem que existe um regime interno próprio de liderança política, que pouco se assemelha aos padrões ocidentais de representação que a maioria dos não indígenas carrega como pressuposto:

A autoridade política é exercida pelo chefe. Ele é escolhido pelos demais membros da aldeia e o seu papel é de liderar e não de impor. As decisões das tarefas diárias são tomadas durante o diálogo matinal onde cada um se manifesta deitado ainda na rede, dizendo em alto tom de voz sua posição e colaboração nas tarefas, ficando a palavra final a cargo do chefe. Aqueles que possuem opiniões divergentes tomam a própria decisão. (PRELAZIA DE TEFÉ, 1990, p. 3. Ênfases minhas)

O SIL, ambigualmente, faz a melhor descrição da atuação política dos *patarahudeni* para a época. Ao passo que, ao mesmo tempo, ativamente estimula e fortalece sua posição de intermediário, incubindo-o da organização dos trabalhos coletivos e da distribuição de mercadorias como pagamento, percebe a analogia que há entre *patarahu* e “patrão”:

A população da aldeia reconhece quatro homens como possuidores de autoridade e poderes especiais. Dois destes homens são chamados *patarahu*, ou chefes, e dois são *zuphinehe* (xamãs). O conceito de chefe pode ter sido assimilado do conceito de “patrão” brasileiro, mas, se assim foi, a população atual não se lembra mais quando teve os primeiros chefes; se houve alguma inovação, esta se institucionalizou. (KOOP, LINGENFELTER, 1983, p. 38).

Em sua continuidade, os missionários das Novas Tribos do Brasil também enfatizam a posição de chefia ligada ao comércio de mercadorias, em sua loja, mas também em termos de

uma representação política aldeã. Segundo os relatos dos Madihadeni, e anotado também em Huber, a Missão se envolvia diretamente na escolha de *patarahudeni* e buscou ativamente institucionalizá-la a partir do estabelecimento de “eleições” para o processo de escolha:

A instituição dos *patarahudeni* ficou fortalecida com o aparecimento de outros atores sociais nos Rios Cuniuá e Xeruã, tais como a FUNAI e a MNTB: Estes primeiros ao chegarem nas aldeias madihadeni sempre perguntavam por um “chefe” que pudesse falar “em nome do povo”, e os segundos em 2001 chegaram a realizar “eleições democráticas” por voto secreto em todas as comunidades do Rio Cuniuá com a finalidade de “ensinar aos Madihadeni a prática da democracia”. (HUBER, 2007, p. 112)

A experiência democrática falhou miseravelmente: embora o *patarahu* eleito tenha se tornado liderança efetiva, como consequência à sua derrota nas urnas, o candidato rival desgostou-se das demais pessoas da aldeia, questionou a validade do resultado e findou por reunir sua família extensa e deixar a aldeia, formando a própria aldeia onde tornou-se *patarahu*, em um processo de cisão. O período é lembrado, pelas pessoas de ambas as aldeias, como um de “muita fala ruim” e brigas. Ecos do mal-estar e dos rancores gerados no processo eleitoral ainda são perceptíveis nas relações atuais entre os grupos.

As equipes do CIMI da Prelazia de Tefé também supõem as lideranças locais dos *patarahudeni* como tuxauas. Desenvolveram atividades de venda de produção de artesanato e vassouras para a venda, como alternativas de renda (PRELAZIA DE TEFÉ, 1993b, 1996). Atividades como as tais estiveram sempre ligadas a um processo de conscientização para as disparidades do sistema econômico e suas implicações ao exercício de poder político dos patrões, em que “a equipe, durante esses anos, informou, dialogou e orientou sobre a invasão/exploração” (IDEM, 1993b, p. 13). Não é, portanto, surpresa que as mudanças no cenário econômico tenham acompanhado também transformações de ordem política, notadas (e certamente influenciadas) pela Equipe Pastoral:

Os Deni estão vivenciando um período de mudança em sua organização político-administrativa. O comentário geral é que não haverá mais somente um chefe por aldeia. A liderança, conforme o povo, seria exercida por dois ou mais *patarahu* (chefe). (PRELAZIA DE TEFÉ, 1993b, p. 8)

Desconheço como caminharam tais mudanças nas aldeias do Xeruã, embora creio que estão diretamente associadas com a criação da Associação Madihadeni do Rio Xeruã/ASPODEX, mais tarde. Em meados da década de 1990, o processo migratório que resulta na separação da população Madihadeni entre os rios Cuniuá e Xeruã já está praticamente completo, então estas transformações mais tardias acabam por repercutir pouco nas aldeias do Cuniuá. Não obstante, são dados elucidativos da constante “suposição” de chefes e intermediários econômicos, por parte das agências *karivadeni* junto aos Madihadeni.

Com o tempo, os *patarahudeni* inegavelmente mudam em suas interações com os não indígenas, conquanto se conformam às expectativas mutantes de seus interlocutores especiais - os *karivadeni*. No cenário de fim do sistema econômico extrativista de aviamento e a demarcação da Terra Indígena Deni, os antigos patrões - os regatões e donos de barracão - desaparecem, progressiva mas inexoravelmente, e são substituídos aos poucos por missões religiosas, organizações não governamentais e pelas diferentes autarquias do Estado. Essa transição, que apresenta menos recortes óbvios do que pode se imaginar, requer dos *patarahudeni* que transformem-se, mas não que se extingam, pois se mantém sobre os Madihadeni as especulações de que possuem representantes políticos, “chefes”, “líderes”, “tuxauas”. A diferença entre as expectativas políticas (e de chefia) que mantinham os patrões do aviamento e os “novos patrões” sobre os Madihadeni é que os primeiros assumiram as intenções de criá-las à maneira adequada aos seus propósitos. Em oposição, as agências indigenistas guardaram um discurso de exercer transformações pelo bem do povo indígena.

Por outro lado, quando nos atemos à atuação dos *patarahudeni* para com os outros indígenas, grande parte de seus traços distintivos permanecem em vigor até o momento. Já falamos da atuação de Isaruha, profundamente ambígua por aviar outros Madihadeni e veicular um discurso às linhas do que é esperado de uma liderança tradicional. É de se apontar, contudo, que mesmo a atuação “aviadora” de Isaruha não é completamente uma reprodução do sistema extrativista. Aos olhos e interesses de seu patrão, obviamente, pareceria assim na medida em que o Madiha juntava a produção de outros para repassá-la adiante - sendo assim um pequeno patrão. Não obstante, as regras de obrigação e a política de status pelas quais o *patarahu* escreve o aviamento dos outros indígenas é de ordem propriamente Madihadeni, em seus termos morais de reciprocidade e cooperação de trabalho.

O estudo das maneiras como os povos indígenas viram/viveram o contato não mostra apenas a agência dos povos sobre sua história, mas sobre suas historiografias, aponta Catherine Howard (2002). Se devemos então “levar a sério” o que dizem os Madihadeni, sua disposição histórica, e historiográfica, em (re)afirmar sua agência na interação com os *karivadeni* e a frente extrativista, é necessário perceber que também o desenvolvimento da categoria de *patarahu* não pode ser considerado unicamente uma imposição, ou um embuste, de fora. Trata-se, também, de um processo que lhes é próprio em sua atividade. Não fosse assim, cairíamos mais uma vez no paradigma positivista de ver os indígenas apenas o resultado do que foi feito deles. Portanto, é necessário um mergulho mais detido aos campos de significado dos Madihadeni quando *fazem sentido* de seus *patarahudeni* e dos padrões não indígenas. É o que nos propomos nos próximos capítulos.

Assim, hoje cada aldeia Madihadeni possui um ou mais *patarahu*, e sua esposa é referida como *paturuva* pela população, como Isaruha fez à sua (SIL, 1977). A efetividade do poder político do *patarahu* varia bastante de acordo com certos fatores. Em geral, os habitantes de uma comunidade irão respeitá-los em seus discursos e suas escolhas quando ditam sobre assuntos diplomáticos, como o trato e o engajamento em atividades propostas pela equipe do CIMI, por exemplo, mas manterão independência quanto aos assuntos cotidianos, caso queira o *patarahu* versar sobre eles em suas aventuras políticas. Raramente um indígena irá contrariar abertamente a posição do *patarahu*, preferindo boicotar as atividades que não concorda não se envolvendo (KOOP; LINGENFELTER, 1983). Talvez seja cabível indagar se *patarahu* é mesmo um modelo de “chefia” ou é uma posição intermediária. Se for o caso, ao menos, é uma chefia ambígua, que responde em certa medida às expectativas externas por um intermediário. Seja para efetuar o comércio e a organização do trabalho extrativista, seja para atuar como a representação política do “tuxaua”, os *patarahudeni* parecem sempre ter algo de artifício, como uma face que se mostra aos *karivadeni* tal como se lhes espera que pareça. Tal como um espelho esmaecido, é possível ver neles os ecos condensados das expectativas projetadas, que os Madihadeni, deliberadamente ou não, devolvem em imagem; ao mesmo tempo que se vislumbra uma janela para o modo próprio de se organizarem.

Parte II - Palavras Madihadeni

As apresentações feitas da história de interação entre os indígenas Madihadeni e os não indígenas *karivadeni* até agora foram deliberadamente pouco compostas das histórias que contam os próprios Madihadeni, e isso porque as preocupações e interesses historiográficos, bem como as poéticas e estilos narrativos que lhes são próprios, não podem ser de todo reduzidas a um esforço cronológico tal como o desenvolvido. Não obstante, é claro que as histórias Madihadeni tal como a contam, e o posicionamento dos *karivadeni* nelas, são necessárias para se compreender os sentidos que os indígenas fazem de suas experiências com a frente extrativista, e com a sociedade não indígena em geral. Por esse motivo, agora busco reproduzir uma quantidade delas, muito embora com certeza sejam irremediavelmente poucas. Em minha experiência, este é um assunto que suscita entre os Madihadeni, antes de mais nada, a multiplicidade das narrativas e a plurivocidade das interpretações. A seleção escolhida para figurar aqui poderia ter sido outra, e traria novos elementos passíveis de escrutínio para cada narrador que se lhes contasse. Em última instância, existem tantas histórias e interpretações dos não indígenas quanto existem Madihadeni dispostos a refletir um momento sobre eles. Contudo, as diferentes interpretações têm frequentes pontos de convergência, e retiram sua significação de um conjunto de contextos semântico mais limitado. Ao estudo etnográfico, essas relações aparecem em sua ordem inversa: primeiro se entra em contato com as histórias e interpretações, e, com o tempo, se parte a identificar nelas os signos e símbolos que informam os sentidos dados, as analogias tecidas e as metáforas elaboradas. Com essa disposição em mente, começemos então pelos relatos, para depois nos determos aos conteúdos e estruturas simbólicas que lhes dão mais sentido.

Capítulo 3 - O rumor dos motores: sobre a existência *kariva*

Os *karivadeni*, seu mundo e suas coisas são temas frequentes e dos preferidos nas conversas dos Madihadeni entre si. Isso é mais aparente na situação etnográfica, possivelmente, em que a presença de um (ou mais) dos *karivadeni* torna o assunto premente¹⁶⁵, mas me parece que ainda entre si os Madihadeni cultivam um certo fascínio ambíguo pelos *karivadeni*. A movimentação constante e rápida de seu mundo, as eternas querelas de seus times de futebol, o noticiário sempre um tanto brutalizado do interior amazônico, com sua fixação ao crime e à violência, produzem uma fonte mista de curiosidade e espanto entre os indígenas. Muitos desses assuntos pouco mudam sua vida cotidiana, mas conseguem lhes captar a atenção e aos poucos se sedimentam ou se solidificam em opiniões e leituras mais consolidadas acerca destes peculiares outros. A frequência de notícias relacionadas a crimes que se lhes alcança, por exemplo, especialmente crimes que envolvem a violência física por eles tão repudiada (*bihi zirade*), contribui para que tenham as cidades por violentas e perigosas, mesmo que também lhes sejam fascinantemente diversas em experiências próprias e pitorescas - de restaurantes a bares, filas de banco, reuniões em repartições públicas, atendimentos médicos a prostíbulos e, talvez, o mais importante: os grandes nós da trama de circulação de mercadorias desejáveis *zama zabishe*.

Pode parecer estranho, portanto, para quem desconhece o cotidiano Madihadeni, a afirmação que faço a seguir: os assuntos que mais pensamos estar relacionados aos não indígenas francamente não podem ser de fato considerados unicamente “assunto dos brancos”, na compreensão indígena. Mercadorias e seu comércio; a língua portuguesa; contas e matemáticas; visitas à cidade; doenças e tratamentos médico-farmacêuticos ou hospitalares são, obviamente, temas e assuntos que para os Madihadeni *remetem* aos brancos, aos *karivadeni*, mas não devem ser entendidos de antemão como assuntos *inerentes* a eles, porque para os indígenas assim não o são. Fazem parte de seu cotidiano tanto quanto produtos importados fazem parte do nosso sem que os consideremos sempre exóticos. Como veremos neste capítulo, os Madihadeni constroem a sua concepção de mundo e das relações das mais diversas buscando sua significação em seus próprios arcabouços de sentido e atuação, mesmo quando suas histórias envolvem alteridades. Fenômenos que, do ponto de vista sociológico, admitimos como tendo suas origens, causas e fatores determinantes quase exclusivamente na

¹⁶⁵ Roy Wagner diria que a aldeia também faz etnografia quando o etnógrafo aí está (WAGNER, 2010[1981]).

dinâmica de nossa sociedade ocidentalizada, são experimentados pelos Madihadeni muitas vezes como lhes sendo próprios¹⁶⁶. Uma posição que, aliás, é muito comum entre os povos indígenas. Mesmo as famigeradas mercadorias podem não ser exclusividade brancas:

(...) vários estudos sobre a região guianense e norte-amazônica têm investigado o modo como determinados grupos concebem as trocas interétnicas ou os manufaturados, manipulando-os segundo seus próprios paradigmas históricos e afirmando sua superioridade cultural mesmo em situações de desvantagem econômica. (HOWARD, 2002, p. 27)

Acredito que a principal diferença em termos de interesse histórico para os Madihadeni é da ordem da atenção. Por uma poética inversa àquela apresentada nos capítulos anteriores, trata-se não apenas de inverter o protagonismo cosmológico para dentro, mas também, e talvez mais importante, de historicizar a relação: preocupar-se como seu desenrolar. Dito de outra maneira, *interessa* frequentemente mais aos indígenas dispender atenção e esforço analítico nem tanto à origem das mercadorias, mas à melhor maneira de obtê-las. No tocante a seus tratos de alteridade, de antemão os Madihadeni julgam possuir uma boa idéia de quem são os *karivadani*, a partir dos modelos compreensivos predispostos da troca, da guerra, do xamanismo e da afinidade¹⁶⁷, mas *interessa-lhes*, daí, sobretudo, decidir como melhor lidar com eles, seus potenciais riscos e possibilidades.

Neste e no próximo capítulo, busco expor as principais narrativas e contextos simbólicos e semânticos acionados pelos Madihadeni para compreender, situar, e lidar com os *karivadani*. Veremos um contraste claro com as informações levantadas e discutidas nos capítulos anteriores, e também veremos ambiguidades, contradições e ruídos tomarem corpo no que creio ser um debate em aberto para os Madihadeni. Debate esse que envolve alguns de

¹⁶⁶ Escrevo isto em crítica a uma posição irrefletida que naturaliza as oposições entre indígenas e não indígenas admitindo o olhar não indígena sobre as fronteiras entre eles. Motivei-me particularmente assim ao ver tal forma de compreensão desenvolvida na nota de rodapé nº 116 da tese de doutorado de Fabiana Maizza, em que a autora relata que os Jarawara passaram eventualmente a contar-lhe sobre sua cosmologia, após longo período em que “a única coisa que queriam conversar (...) era sobre português, matemática, bíblia, remédios, aviões, futebol ou qualquer outro ‘assunto de Branco’” (2009, p. 86). Não obstante, minha crítica não é particular à autora. Acredito que não há necessidade de negar a existência de fronteiras interétnicas: elas são também desenvolvidas pelos indígenas - mas tomar seus termos por óbvios, *i.e.* assumir isto ou aquilo, um tópico ou outro, como propriamente “dos brancos” ou “dos índios” é antropológicamente insensato e politicamente temeroso.

¹⁶⁷ Vide o capítulo quarto, onde a reflexão dos significantes xamânicos e afins dos não indígenas está desenvolvida.

seus mais sábios anciões conhecedores discutindo as origens de si e dos *karivadeni*, a ordem de acontecimentos míticos e como os interpretar de maneira adequada, enquanto outros Madihadeni focam suas atenções na compreensão dos discursos das lideranças não indígenas e desenvolvem estratégias de atuação envolvendo estes interlocutores.

A existência destes espaços de discussão aponta para um inacabamento, uma indefinição, nas afirmativas e reflexões Madihadeni que suspeito indicar uma certa tendência epistemológica. Não ousou esboçar grandes conclusões sobre isso, contudo, mas tenho a impressão que existe algo inerentemente incerto no mundo para os Madihadeni, ou nas relações dos seres que o povoam. Em parte, faz-se notar na compreensão de mundo como “inacabado” da ordem que Marco Antônio Gonçalves descreve para os Pirahã (2001). Para os Madihadeni, há um limite para a “consolidação” do mundo ocorrida no período mítico. Se é certo que os antigos lidavam com um ambiente de formas ainda pouco estabilizadas, também parece haver espaço para mudanças atuais. Por exemplo, se hoje existem no rio Cuniuá os chatíssimos piuns que foram liberados, expulsos, controlados, trazidos de volta e tornados inofensivos nos tempos míticos¹⁶⁸, a permanência deles é entendida pelos indígenas mais pela inexistência de pajés poderosos o suficiente para expulsá-los uma vez mais que por uma cristalização pós-mítica do mundo com piuns. Para um *zuphinehe* que me contou ser possível acabar com os piuns, o feito apenas necessitaria de uma quantidade muito grande (mas factível) de rapé *shina*, e que é a mesquinhez dos demais que recusam fornecer rapé aos pajés que deve ser culpada pela manutenção dos insetos¹⁶⁹.

Por outro lado, para além da composição cosmográfica do mundo, creio que há debate para questões em nível ainda mais profundo, como a lógica classificatória ela mesma. Como disse, esgotar este ponto escapa às ambições deste trabalho, contudo retomarei ainda a questão mais vezes, principalmente levantando consequências desta “incerteza” ou “indefinição”, em algumas dimensões diferentes como a linguística, o xamanismo, e a vida política Madihadeni. O interesse desta dissertação está nos padrões e *patarahudeni*. Por esse motivo, e por falta de tempo e espaço, análises mais profundas sobre outros tópicos e experiências etnográficas precisam ser deixados para outro momento, pois muito embora

¹⁶⁸ Ver Florido (2013, p. 103-104) e Sass (2004, pp. 34-36) para os mitos relevantes.

¹⁶⁹ Trata-se de um, entre outros exemplos possíveis.

contribuam para a narrativa dinâmica que subscreve este trabalho, dizem diretamente pouco sobre a noção de *patarahu*.

3.1. As descrições do contato

Em seu cotidiano, quando precisam refletir sobre os *karivadeni* e seu mundo, muitas vezes os Madihadeni não estarão a refletir sobre a origem dos não indígenas ou sobre seu posicionamento cosmográfico. Elaboram análises situacionais e contextualizadas, e suas conclusões versam mais frequentemente sobre esta ou aquela instituição, um particular *kariva* ou outro, ou algum punhado de padrões. Trata-se de um panorama que as Ciências Sociais conhecem há bastante tempo e vale também para os povos indígenas.

Retomaremos a atenção também sobre estas interpretações corriqueiras¹⁷⁰, que argumento serem de igual importância para compreender a realidade Madihadeni. Por ora, contudo, quero me focar no momento oposto, mais raro, quando se põem a explicar e interpretar a existência dos *karivadeni* como um todo, sua posição lógica no mundo, e a sua presença em seu cotidiano. Devo acrescentar que em minha experiência com os indígenas Madihadeni tive a impressão que estão particularmente pouco interessados em refletir com frequência sobre este tipo de questão, embora hajam exceções, e foram raros os momentos que os presenciei fazer isso. Nominalmente, três “tipos” de agentes sociais Madihadeni parecem mais inclinados a preocupar-se com a questão e ativamente buscar mais conhecimento sobre ela: os antigos, que viram diferentes épocas se delinearem e suas consequências se desenrolarem; aqueles que são mais diretamente relacionados com os *karivadeni*: professores, agentes indígenas de saúde, e os próprios *patarahudeni*; e os jovens, que frequentemente mostram maior curiosidade com o mundo *karivadeni* como um todo, e o experimentam em seu regime pós-aviamento¹⁷¹.

Já no final de meu período de trabalho com os Madihadeni, tive o privilégio de me ver envolvido em um momento raro de reflexão sobre esta questão. Por ocasião da conclusão de

¹⁷⁰ Ver capítulos quarto, quinto e sexto.

¹⁷¹ Por diversos motivos não pude voltar a campo com os Madihadeni durante a pesquisa de Mestrado. Fosse diferente, estaria interessado justamente em averiguar as diferenças interpretativas de acordo com as estratificações sociais internas dos indígenas, especialmente me interessaria ainda aprofundar os estudos de como os indígenas mais jovens lidam com as interpretações tecidas por seus pais e avós sobre os *karivadeni* e suas próprias experiências desenvolvidas no pós-aviamento.

seu último ano de formação escolar¹⁷², os professores Madihadeni precisaram elaborar um trabalho final com temática relacionada a seu povo - um estudo dissertativo, algo parecido a um artigo final de disciplina acadêmica. Ao longo de minha estada com os indígenas elaborei diversas atividades no sentido da educação escolar e acompanhamento dos professores¹⁷³, e, por isso, alguns deles vieram me pedir auxílio para melhor compreenderem o que se esperava deles nesta tarefa, qual melhor linguagem deveriam usar, o que exatamente era “uma pesquisa”. Auxiliei três trabalhos finais mais proximamente. Os temas foram: o uso do rapé *shina*; a história da aldeia Viagem/*Zunamete*; e a história da chegada dos brancos às aldeias Madihadeni. Por ocasião do último, no dia 06 de junho de 2016, após esclarecer junto a Eraldo, o professor em questão, sobre o que chamamos de “pesquisa”, ele convidou quatro dos anciões da aldeia - três homens e uma mulher, para falar sobre o tema, e chamou-me para gravar suas falas¹⁷⁴. O que se seguiu¹⁷⁵ é profundamente relevante para as considerações desta dissertação.

Os anciões convidados por Eraldo foram: seu pai, Hukuvi; Ukekeni, um dos gêmeos mais idosos da aldeia Cidadezinha; Veri¹⁷⁶, que passou parte de sua juventude a viajar como funcionário em um barco de regatão; e Khuruzani, uma das mulheres mais idosas da aldeia¹⁷⁷. As narrativas que fizeram no dia, que tenho gravadas e transcritas, são por demais extensas para apresentá-las por completo no corpo do texto, por isso encontram-se em sua totalidade

¹⁷² Os professores escolares Madihadeni foram formados no âmbito do “Projeto Pirayawara”: programa do governo estadual para formação de professores indígenas no Amazonas.

¹⁷³ Talvez devido à execução de atividades de educação por Adriana Huber e depois por Marcelo Florido, os Madihadeni perceberam que antropólogos podem lhes ser úteis em seus desafios com a educação escolar.

¹⁷⁴ Sabidamente, em diversas situações de campo um gravador de voz pode ser uma companhia traiçoeira, que pode inibir ou transformar o discurso dos interlocutores, por vezes sendo ele mesmo o próprio índice da clivagem de poder entre o pesquisado e a população com a qual se faz a pesquisa. Contudo, em minha experiência com os Madihadeni deixei logo de início claro as possibilidades que os indígenas podiam ter com o gravador, reproduzindo suas próprias músicas nos *pen-drives* e caixas de som, por exemplo. Assim, eventualmente o instrumento - também a câmera fotográfica - tornou-se uma via interessante de acesso aos interesses etnográficos (autoetnográficos talvez) do próprio povo, como na situação relatada.

¹⁷⁵ Um dos “entrevistados”, Ukekeni, contudo, deu seu relato apenas no dia seguinte, também a convite de Eraldo, mas a partir do conselho dos outros três, que apontaram para o vasto conhecimento dele sobre o assunto e a necessidade do professor em tomar-lhe também o relato.

¹⁷⁶ Seu nome, conforme registro, é Vereador Corrêa Deni, e foi certamente inspirado em algum notório vereador da região, que possivelmente atuou como patrão para o pai de Veri. A prática de dar o nome de patrões para filhos é comum entre os Madihadeni, especialmente os mais antigos. Hukuvi, outro dos anciões presentes no momento, por exemplo, nomeou seus filhos com nomes de conhecidos regatões: Zena, Eraldo, Arivan e Tiago.

¹⁷⁷ A idade dos três, assim como de quaisquer Madihadeni idosos, seria em larga medida estimativa. Muito mais relevante é o fato de serem socialmente reconhecidos como conhecedores do passado, dignos de consulta - tal como o fez Eraldo.

apenas em anexo, na língua em que foram proferidas. Não obstante, são elucidativas, então se faz incontornável apresentar longos trechos, para o que peço a licença do leitor e da leitora.

Em primeiro lugar, há de se notar como estes sábios escolheram na situação apresentar dois “tipos” de história: por um lado, tanto Hukuvi quanto Ukekeni narraram versões de mitos dos mais conhecidos e importantes entre o povo. Hukuvi escolheu contar os mitos de Tahama, Mahaniru e Vesheniru/Zumeniru - dando especial ênfase no primeiro para a explicação dos *karivadeni*; Ukekeni apresentou o grande mito dos heróis culturais Tamaku e Kira. Por outro lado, Veri e Khuruzani preferiram apresentar narrativas temporais, eventos que presenciaram em suas vidas. Veri contou sobre as viagens que fez pelo mundo *karivadeni* quando jovem, nas quais conheceu rios e cidades amazônicas, e chegou a visitar até mesmo o Peru. É um relato interessante, mas foi apresentado de maneira entrecortada e descontínua e, por falta de espaço, preferi omiti-lo¹⁷⁸. Finalmente, Khuruzani contou um evento de contato inicial entre seu grupo e os *karivadeni*. Curiosamente, Ukekeni após contar sua longa versão do mito de Sinukari/Tamaku/Kira, que é frequentemente pelos Madihadeni apontado como o mito mais importante de sua cosmologia, depois apresentou um relato semelhante ao de Khuruzani, do encontro de seu grupo com patrões comerciantes no rio Cuniuá.

3.1.1. Dois mitos: Tahama, Tamaku e Kira

Começamos dando atenção às narrativas míticas, de Hukuvi e Ukekeni, e a localização dos *karivadeni* nelas. Optei por uma tradução que transparece o máximo possível a poética narrativa Madihadeni, incluindo aí um tanto da composição frasal típica, suas onomatopéias, metáforas e escolhas verbais¹⁷⁹. Assim, temos o mito de Tahama, de acordo com o relatado por Hukuvi Upanadeni na ocasião em questão:

¹⁷⁸ É possível identificar ao menos três Madihadeni com histórias semelhantes de vida em que passaram longas temporadas em trabalho nos próprios barcos dos regatões para depois voltarem à socialidade Madihadeni. Trata-se de um tópico interessante, mas que terá que ficar para outra ocasião.

¹⁷⁹ Conteí com larga ajuda de Adriana Huber nos trechos mais críticos e na revisão final. Quando julguei necessário, incluí entre colchetes elementos subentendidos que são omitidos no discurso Madiha. Termos chave mantive na língua original, tais como *kariva*, *madiha*, *zuphinehe*, ou *katuhe*, em itálico pois sua tradução é traiçoeira, e creio que são, a esta altura, suficientemente familiares. Também em itálico estão os termos na língua portuguesa que foram usados pelos indígenas, para distingui-los de nossa tradução. Acrescentei tantas notas quanto julguei necessárias, para explicar as decisões de tradução e esclarecer significados. Uma ou outra expressão me foi inaudível e a deixei fora do texto.

Não foi *kariva*, não tinha *kariva*, foi *madiha*. Um *pajé*¹⁸⁰. Um *zuphinehe* sábio, dos que foram ao céu e que foram ao interior da água, que aí aprendem muito e por isso ele sabia das coisas. Tahama. Sim, ele disse: “Venham, quando eu descer [o rio], cortem seringa, cortem sorva, flechem e esfolem [animais] para tirar couro, estiquem e coloquem o couro ao Sol para assar, para secar. Eu quero couro, quero sorva, quero seringa”, ele realmente disse¹⁸¹. “Eu descerei [o rio], com a permissão de vocês¹⁸², eu remarei. Depois de remar, o meu som subirá [o rio] nesta direção, quando eu retornar subindo [o rio]”, “Então será que as coisas serão assim? [responderam] Sim, então parta, vá olhar¹⁸³ as coisas. Aqui assaremos couro, cortaremos sorva e cortaremos seringa, com sua permissão”. Ele concordou e eles trabalharam. Viajou rio abaixo e a ‘imagem de seus olhos’¹⁸⁴ se tornou *kariva*. Sim, ele é *zuphinehe* e a assim que a imagem de seus olhos tornou-se *kariva*, logo¹⁸⁵ as coisas existiram. Havia todas coisas, muitas mercadorias¹⁸⁶. Açúcar e outras coisas, havia muito no barco dele. Logo havia o barco dele. Logo que embarcaram as mercadorias na canoa, em seu ‘motor’¹⁸⁷ surgiu muita coisa. Foram muitos dias.

Eles viraram espíritos. Seu pescoço, alto. A imagem dos olhos de Tahama, tinha o pescoço comprido porque era americano, *abuni*. A imagem dos olhos de Tahama era um *americano* de pele clara. (...). Tahama tentou conversar com seu parente: (imita uma fala incompreensível) “*ari, ari, ari*”. Tudo eles diziam *ari*. (...). Sim, era outra língua a deles: “*ari, ari*”, diziam, “*ari, ari, ari, ari*”, só uma palavra, “*ari, ari*”, eles continuaram. Eles escutaram, lá o *motor* fez¹⁸⁸: “*sha, sha, sha, sha, sha*”. “Olha lá! Olha lá vem o *motor* subindo!”. Veio subindo [o rio], subindo, e o *motor* chegou subindo. Ele subiu [o rio] de volta, parando, e com ele vieram muitos utensílios, roupas, *rede*, muitas coisas. “*Bua!*”¹⁸⁹ disseram enquanto se animavam. Eles se alegraram muito. Vestiram as roupas, comeram os alimentos, disseram: “*ari, ari, ari, ari*” à imagem dos olhos de Tahama. Ele, por sua vez, ele falava a língua de outros, eles falavam a língua de outros, seus pescoços altos erguiam suas cabeças muito carecas, porque viraram *americanos*. As imagens dos olhos *americanas* de

¹⁸⁰ Nesse momento o locutor usou a palavra “pajé”, tal como está na transcrição, em português. Nos momentos que usou o termo referente na língua materna, *zuphinehe*, manteve-o.

¹⁸¹ Hukuvi usa aqui uma partícula de evidencialidade, que traduzi por “ele realmente disse”, e que remete ao nível de confiança sobre uma informação transmitida a nível de discurso. Discuto um pouco mais a evidencialidade na língua Madihadeni no quinto capítulo, embora meu conhecimento sobre o tema se limite àquilo transmitido a mim por Adriana Huber.

¹⁸² Nesta passagem e noutra mais adiante, o “pedido de permissão” trata-se de uma poética da linguagem formal Madihadeni. A mensagem é, em verdade, um comunicado, mas os indígenas tomam como a adequada etiqueta que seja formulada como um pedido.

¹⁸³ “Olhar” ou “ver”, a tradução de *kathuma-*, apresenta nesse contexto um uso semelhante ao português, no sentido de “verificar”, “ver como será”, “averiguar”, “saber como estão”, as coisas/mercadorias.

¹⁸⁴ Os “espíritos auxiliares” dos pajés *zuphinehedeni*, o termo utilizado *nukhu abanuri* é literalmente ‘imagem dos olhos’.

¹⁸⁵ Assim como o termo “logo” escolhido em português, o uso da expressão *niza’a* no original indica ao mesmo tempo a possibilidade temporal, “logo depois que”, como também o encadeamento causal entre os dois eventos.

¹⁸⁶ *Zapise* ou *zapiseri* (sf.): “utensílios e ingredientes para um certo fim (...)” (KOOP; KOOP, 2008[1985], p. 98). Vi o termo ser utilizado também para descrever mercadorias, coisas cambiáveis, e também produção artesanal de alguém, em sentido aproximado ao que damos ao termo “manufatura”. De modo geral, no relato parece ser, em paralelo a *zama*, “coisas”, o termo que o Hukuvi prefere para se referir a todo o conjunto de mercadorias dos *karivadani*. Ele usa o termo diversas vezes ao longo do relato, e escolhi as traduções que melhor se encaixam no contexto da frase: mercadoria, utensílio, ferramenta ou alimento.

¹⁸⁷ “Motor”, ou foneticamente, *mutu*, é como os Madihadeni chamam os barcos a motor, batelões, barcas, navios, de qualquer classe em oposição às canoas, que podem ser *kanuva* - o modelo regional feito de tábuas, ou *maphuva eteruni*, literalmente “pele de jutaí” - o modelo “tradicional”, feito de casca.

¹⁸⁸ O verbo *na-*, traduzível por “fazer” e também “falar”, neste caso indica que o motor do barco fez o som subsequente.

¹⁸⁹ Típica interjeição de surpresa entre os Madihadeni.

Tahama. Ele, Tahama, se transformou em *americano*. Ele era outro *kariva*. As imagens dos olhos de Tahama (...) (Hukuvi Upanavadeni, 06 de junho 2016)

Logo apresentarei mais da exposição de Hukuvi, por enquanto, contudo, deixo em separado este trecho por ser onde está o mito de Tahama. Há na narrativa algumas características comuns da literatura mítica Madihadeni. Em primeiro lugar, fica clara a associação entre os *karivadeni* e o modelo de relação comercial típico do aviamento, sem surpresas. A mesma passagem é apresentada com um paradigma epistemológico que é próprio dos mitos Madihadeni: o conhecimento de um fenômeno (no caso, das mercadorias e do aviamento) precede a existência do próprio fenômeno para as pessoas. Marcelo Florido percebeu esta particularidade em diversos *imabute*, e a assinala precisamente para este mito:

A história aborda o aparecimento dos *kariva*, mas os próprios indígenas já estavam inseridos na extração da seringa. Não se trata de estabelecer um momento em que não havia brancos e seus objetos, mas, ao contrário, o extrativismo e as ferramentas são pressupostos da condição humana anterior ao surgimento dos não indígenas. Longe de ser percebida como uma influência que desorganizou a vida tradicional, (...), sua existência precede àqueles que nós, euro-americanos, percebemos como sendo seus agentes causadores. Os brancos não criaram a extração da seringa, sendo, apenas, aqueles que a colocaram em movimento no cosmos, isto é, que realizam uma espécie de xamanismo. (FLORIDO, 2013, p. 58)

Tahama também já sabe de antemão o tipo de transformação que se colocará a passar, que tipo de objetos trará, e qual tipo de relações irá estabelecer com seus. Esse conhecimento é explicado por sua definição como um “pajé sábio” *zuphinehe navatude*, como assinala Hukuvi: conhece os céus e o interior das águas, de lá extraíndo, com seus espíritos auxiliares, as “imagens de seus olhos”, saberes que são inimagináveis às pessoas comuns. Em seu livro, Davi Kopenawa frequentemente vincula a atividade xamânica Yanomami à obtenção de informação cosmológica, e acredito que uma aproximação é possível ao caso Madihadeni, embora não haja neste estudo uma imagem tão detalhada da cosmologia Madihadeni quanto a apresentada pelo xamã Yanomami. Entre muitas passagens possíveis, escolho uma que enfatiza a experiência perceptiva da aquisição de conhecimento xamânico Yanomami:

Assim é. Transmito estas palavras pois eu mesmo vi, após nossos maiores, os inúmeros lábios moventes das árvores de cantos e a multidão dos *xapiri* se aproximando delas. Eu as vi de perto, em estado de fantasma. depois de meu sogro

ter me dado de beber o pó de *yãkoana*. Eu ouvi mesmo suas melodias infinitas se entrelaçando sem parar! (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 115).

Outro ponto chave presente nesta passagem acerca da poética mítico-cosmológica Madihadeni é o papel distintivo da língua/fala na construção (ou consolidação) da alteridade, e por conseguinte, da identidade humana. No clímax perspectivo de outro mito Madihadeni, a história da mulher que se tornou boto *hesika*, o entendimento está disposto de maneira clara: um Madiha derruba n'água o espírito de sua falecida mulher que vinha lhe perseguindo pela mata, ela cai no igarapé e volta à superfície para gritar por ajuda, mas quando emerge já é incapaz de falar e bufa como o boto que já se tornou. A já célebre passagem de Eduardo Viveiros de Castro não poderia ser mais adequada:

Quem responde a um *tu* dito por um não-humano aceita a condição de ser sua “segunda pessoa” e, ao assumir, por sua vez, a posição de *eu* já o fará como um não-humano. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 397)

A diferença é que aqui os pronomes não se dedicam diretamente a alteridades não-humanas, predadores e presas, mas ainda assim a uma alteridade. A transformação neste *outro* é, contudo, controlada, planejada, como está evidente. Os parênteses do autor, logo em seguida à passagem citada, são então igualmente importantes:

(Apenas os xamãs, pessoas multilaterais por definição e ofício, são capazes de transitar entre as perspectivas, tuteando e sendo tuteados pelas agências extra-humanas sem perder sua própria condição de sujeito). (IBIDEM)

Devido à sua transformação, Tahama perde sua capacidade de comunicar-se com os que eram antes os seus parentes, mas todos conseguem entre si efetivar o comércio porque a relação estava já acordada de antemão. Veremos logo mais se repetir noutro mito esta marcação diacrítica da linguagem como fronteira identificatória (e distintiva), mas mais disjuntiva. Um ponto importante se esconde nesta clivagem linguística: a relação é elaborada antes do pajé se transformar em *kariva*. É uma relação, portanto que nasce dentre pessoas

Madihadeni. Especificamente, entre um pajé e seus afins¹⁹⁰. De maneira geral, o mito como um todo contribui para a avaliação de que os sujeitos históricos do aviamento, da relação de comércio de “mercadorias” por “produção”, são os próprios indígenas.

Há na literatura etnológica diversos exemplos de revisão mitológica para a inclusão dos itens ligados aos não indígenas, sendo que em muitas destas os indígenas elaboraram cosmogonias dos saberes (e objetos) no que veio a se chamar de narrativas de “má escolha”. Certamente, é no mito de Aukê, dos povos Timbira, que se encontra sua versão mais famosa, publicado originalmente por Curt Nimuendaju, e analisado por Roberto DaMatta (1973), Lévi-Strauss (1993) e mais tarde por Manuela Carneiro da Cunha (2017[2009]):

A má escolha foi feita quando o demiurgo Aukê criou um aparato cultural poderosíssimo e o ofertou aos índios, que por sua vez o recusaram por medo e por desconhecê-lo, optando pelo arco, a flecha e o cuité. A espingarda que representava tal aparato cultural quando foi ofertado aos índios. Os índios, como veremos, temiam o fogo – e a espingarda é uma arma de fogo. Opção feita, Aukê se aborrece e deixa para os brancos a posse de tal aparato. (FERNANDES, 2009, p. 7)

Curiosamente, o caso Madihadeni aponta a um só tempo para a mesma e para outra direção, em Tahama. Por um lado, o que é comum destes arranjos interpretativos é a manutenção - ou flexão - da condição de sujeitos históricos que os povos indígenas resguardam a si. No caso Madihadeni, a narrativa da “má escolha” inexistente para explicar a separação de acesso dos produtos industrializados¹⁹¹, mas elabora-se, por Tahama, uma alternativa: a origem das “mercadorias” *zama zapise* é vinculada à atividade xamânica Madihadeni, e se estão em posse dos *karivadeni*, é porque os próprios *karivadeni* vieram dos Madihadeni, e a disparidade de acesso às mercadorias é apenas algo próprio da alteridade que, sendo de longe, tem acesso a itens distanciados cosmograficamente. O relato de outro

¹⁹⁰ A posição da afinidade não está particularmente em foco na versão de Hukuvi, que usa a palavra *ibuvadeni*, “parentes”. Entretanto, noutra versão, a relação a se formar é claramente apontada como uma entre afins: Tahama dirige-se, antes de viajar, a seus cunhados *abunideni* e lhes diz para que trabalhem e acumulem “produção” em sua ausência.

¹⁹¹ Algumas de suas outras elaborações, contudo, para além do que é relevante às interações interétnicas/distinções cosmopolíticas, são presentes na mitologia Madihadeni. Por exemplo, no mito de Mahaniru, é a fofoca e o intrometimento das cunhadas da dona do roçado primordial que faz com que ela se retire aos céus, levando seu roçado mágico consigo - por causa disso, hoje é necessário trabalhar para que as plantas do roçado cresçam. Ver Sass (2004 pp. 36-38).

Madiha, com uma versão um pouco mais resumida, também enfatiza este ponto. Neste caso, o nome do *zuphinehe* é Kuvasa, mas é perceptível que se trata de um análogo de Tahama:

Havia um pajé muito poderoso a quem seu espírito protetor dava de tudo. Todo dia o espírito dava toda a comida para a aldeia, farinha, grolado, café, carne, bolacha, dava de tudo e todos comiam sem trabalho, na folga. Se o pajé quisesse, escolhia o lugar e no dia seguinte se amanhecia com uma casa pronta, ali construída; se ele dissesse que no dia seguinte ia tomar vinho de patauá, todos à noite iam dormir e o espírito deixava no meio da aldeia, de manhã estava lá. Assim era com tudo.

Um dia disse o pajé que iria fazer o motor para canoa e saiu com seu pessoal, dizendo que voltariam com o motor de botijão (antigo). Saíram e levaram o espírito, fizeram o motor, outras coisas também e quando voltaram já eram *kariva*. Antes não existia *kariva*, só *madi*, diz que quando chegaram no Xeruã, um pajé que falou que viriam chamados *kariva*, pois não sabia como chamá-los. O nome do pajé do espírito que dava tudo era Kuvasa, ele era o pai de deus¹⁹². (Sivirivi Bukuredeni. Anotações de campo, 13 de maio de 2015)¹⁹³

O núcleo explicativo é o mesmo e o relato traz poucas novas informações. Há duas considerações possíveis de se fazer, contudo. Em primeiro lugar, esta versão sublinha a preexistência das “mercadorias” no universo Madihadeni - já existiam bolachas, café e farinha antes da viagem mítica de Kuvasa/Tahama. Expande ainda sua compreensão ao tecer uma relação direta entre a fartura xamânica anterior, provida pelos espíritos auxiliares no segredo da noite, e o fluxo de mercadorias trazida pelos *karivadeni*, produzidas também alhures. Em segundo lugar, nesta versão temos a afirmação direta de que antes não existiam os *karivadeni*. Temos que tomar esta afirmação com certo cuidado, pois não creio que ela venha a completar o relato anterior, de Hukuvi. Pelo contrário, trata-se de um ponto em

¹⁹² É curiosa a escolha que Sivirivi fez para concluir o relato. Afirma ele que Kuvasa era “o pai de Deus”. É uma pena que a passagem me tenha sido apresentada em português, pois existem mais de uma possibilidade para a expressão na língua, com implicações em seu sentido. *Ime’i* é um dos termos possíveis e pode ser traduzível tanto por “pai”, quanto por “grande”. Para uma tradução restrita a “pai”, *abi* seria o termo mais apropriado semanticamente, mas pode ser linguisticamente de uso vocativo. De qualquer maneira, há ainda na afirmação três possibilidades: i) o narrador quis enfatizar o quão poderoso *beni kivede* era o pajé; ii) marcar os limites explicativos das interpretações *karivadeni*, em seu deus “menos poderoso”; iii) “deus” pode se referir a outro pajé mítico, Sinukari, que veremos figurar no mito de Tamaku e Kira, assim o narrador pode indicar a precedência de um mito em relação a outro. Não tenho conclusões para o caso, nem é meu interesse esmiuçar os meandros das intenções narrativas de uma pessoa particular, mas creio que é um bom exemplo da construção de um “campo de sentido de possibilidades” que argumento nesta dissertação.

¹⁹³ Este relato me foi apresentado em português. Note-se que foi colhido em maio de 2015, durante, portanto, a primeira metade de minha convivência em campo. Em grande medida, comecei a apresentar alguma proficiência na língua Madihadeni em 2016, e os indígenas passaram a abandonar a tradução conforme sentiam que eu os compreendia melhor. Em certas gravações ou anotações é possível perceber o uso deliberado de expressões em português por parte de meus interlocutores quando julgavam se tratar de uma expressão que eu desconhecia em sua língua.

aberto na interpretação dos indígenas sobre os não indígenas. Outras narrativas deixam margem para a compreensão de que Tahama tornou-se um *kariva*, sem que tenha necessariamente dado origem ao coletivo *karivadeni* como um todo. A sequência da narrativa de Hukuvi parece compartilhar desta compreensão:

Kariva não nasceu não, isso foi outro pajé, o Tahama não. Outro *zuphinehe* falou. Ele falou, e chacoalhou *katuhe* na sua vasilha, “*kheze, kheze, kheze, kheze, kheze*”¹⁹⁴. “*Shu! Unuvathibute!*”¹⁹⁵. Ele diz que sabe a língua, que aprendeu à distância “Me traga as coisas de longe, de lá e dali. Traga as coisas, em meu lugar, *unuvathibute!* *Shu!* Chacoalhou suas *katuhe*, “*kheze, kheze, kheze, kheze*”. “*Shu!*” Lá, longe de verdade, vi limitizatonaba. Então, *abuni*, aí derramou nas cidades longínquas e fez crescer as pessoas, e então branco cresceu, *abuni*. É *katuhe* derramada. Sim, o miasma de *katuhe* derramada por todos lados que espalhou-se. Por isso, por todo lado, as cidades longínquas em que se derramaram e se espalharam [*katuhe*]. É por isso, foi por causa do *zuphinehe*, só por causa dele. Kira foi ontem, *abuni*, o Kira foi ontem. Ele foi ao céu, estes também, Tahama, Zumeniru, Mahaniru (...) (Hukuvi Upanavadeni, 06 de junho 2016)

Imediatamente após a passagem reproduzida, Hukuvi passou a contar o mito de Mahaniru, associado à criação do roçado e dos cultivares pela heroína cultural que dá seu nome ao mito. Este veicula pouca informação sobre os *karivadeni*, mas creio que Hukuvi teve suas razões para aproveitar a oportunidade de continuar descrevendo a formação do mundo tal qual ele o é hoje¹⁹⁶. De maneira semelhante, mais tarde no mesmo dia, ainda contou o mito das irmãs Vesheniru e Zumeniru, criadoras do dia e da noite, que também pouco versa sobre os não indígenas, mas que é um dos mais importantes na conformação do mundo.

Em outro momento de minha estada de campo, anterior, vi um dos mais respeitados “conhecedores de mito” *imabute navatude*, e *zuphinehe*, Kuama, engajar-se em um comentário crítico acerca da “cronologia” de certos mitos¹⁹⁷. No dia, eu mostrava o livro de mitos organizado por Walter Sass (2004) a alguns Madihadeni adultos, quando o velho elaborou uma “ordem” segundo a qual alguns dos mitos mais importantes teriam se

¹⁹⁴ Som das pedras *katuhe* chacoalhando em sua vasilha.

¹⁹⁵ *Unuvathibute*, literalmente algo como “em minha ausência” parece ser um tipo de exortação mágica típica da atividade do pajé. “*Shu!*” é a representação sonora do assopro das pedras *katuhe* para longe, como também é feito para afastar chuvas indesejadas. A conjunção como um todo poderia ser compreendida como, aproximadamente, “Vão! Em meu lugar, façam o que digo”.

¹⁹⁶ Hukuvi, que é um fantástico contador de histórias, não perdeu a oportunidade para comentar com graça que os *karivadeni* teriam aprendido a fazer casas grandes tais como o “Polo Base” - Polo Base Marrecão, de atenção à saúde, da SESAI - a parte da grande casa que Mahaniru tinha pra si, no centro de seu roçado mágico.

¹⁹⁷ O comentário foi feito no dia 04 de outubro de 2015, e faz parte de minhas anotações de campo. Infelizmente este é um que não foi gravado, sendo então impossível recuperar a integridade poética do discurso.

encadeado. Sua relação partia de algumas constatações lógicas, tais como que os mitos de criação elementares - do dia e da noite, da água, da aquisição do fogo, etc. - devem preceder no tempo alguns dos importantes mitos de “heróis civilizadores”. Segundo ele, a “primeira história” *imabute tatide* é a de Vesheniru e Zumeniru, que conta a origem do dia e da noite, do Sol e da Lua. Depois, em ordem, vem a história do sapo Muratu, sobre a origem da água; em seguida, finalmente, a história de Tamaku e Kira, sobre a origem da humanidade atual e mais uma diversa variedade de coisas. Por último, Kuama comentou ainda sobre a história das ariranhas *shabira*, sobre a origem dos queixadas *hizama* e urubus-rei *unuvana*, mas sem deixar claro se esta faria parte do apanhado que apresentara então. Mais importante ainda, disse Kuama que estas são as “histórias verdadeiras” *imabutearide*, as primeiras, muito velhas, e que as outras seriam *ima mutha*, “apenas palavras”, sem maior importância, e talvez sem verdade¹⁹⁸.

Quando Hukuvi retoma estes mitos que são as “palavras verdadeiras” logo após seu relato de Tahama, está, deliberadamente ou não, argumentando pela importância desta narrativa. Coloca-a *par e par* a outros mitos tomados como essencialmente verdadeiros, e, portanto, “primeiros”, mais antigos, predecessores. Precedência que é cronológica, mas em sentido mais filosófico que temporal: aponta uma hierarquia de poder explicativo, entre narrativas mais ou menos estruturantes do mundo, de interpretações críveis ou não. É aliás, isso que está no contexto da argumentação que Hukuvi faz logo assim que termina de contar o mito de Tahama, quando afirma “Kira é ontem, *abuni*”, indicando que o passado ao qual o mito remete (no qual é Kira o “criador” dos *karivadeni*), seria um passado mais recente que aquele de Tahama. A passagem final do outro relato, feito por Sivirivi, parece também ter esta função: argumenta (de forma talvez exagerada) pela interpretação de Tahama como um dos grandes pajés míticos conformadores do mundo, sendo ele “o pai de deus”.

Note-se que, entretanto, no apanhado de Kuama, Tahama não figura como um dos mitos mais “importantes” ou “verdadeiros”. Muito possivelmente, Kuama discordaria de Hukuvi e afirmaria, por sua vez, que é Tahama que “é ontem”. Contrariamente, é o outro mito a qual se recorre frequentemente para a compreensão da existência (ou criação) dos brancos *karivadeni*, que o ancião menciona: Tamaku Kira.

¹⁹⁸ Ver capítulo quinto.

Não é por acaso, então, que o mito dos irmãos Tamaku e Kira¹⁹⁹ encontrou seu caminho na referida ocasião, em que os Madihadeni mais sábios de Cidadezinha refletiam sobre as origens dos *karivadeni*, a pedido do professor Eraldo. Mais especificamente, foi Ukekeni quem lhe deu voz, nessa situação. Sua versão do mito foi particularmente longa, mas apresentamos a seguir os trechos mais relevantes²⁰⁰:

Então, ali antigamente. Em Manaus, não tinha *kariva*. Apenas *Madiha*, lá do outro lado do rio, em Manaus, eu afirmo. Ficava em Manaus, ali mesmo, a nossa *terra*, como se diz. Diz que uma pessoa se enraiveceu, um *zuphinehe*. Tinha *zuphinehe*. Mentia que tratava, e uma criança morreu. A criança estava doente de verdade, ele tratou, mas ela morreu. Disseram: “ah, você não é *zuphinehe*, você é gente [normal]!”; “ah, eu sou *zuphinehe*, mas não dá, é coisa difícil (sic)²⁰¹, eu tratei ela” ele respondeu. “Você mente, não é *zuphinehe*, você mente”. Ele se irritou: “Vocês! Eu vou cortar o céu, tá bom? Me escutem!”. Saiu acompanhado da esposa e, com os lábios, chamou seu *zarava*²⁰²; “*vuuu*”²⁰³, já vem *zarava*, “*vuiiii*”. Ele viu, colocou a filha pra dentro, depois a outra, e subiu. *Abuni*²⁰⁴, logo perto a filha morreu. Ele deixou o cadáver dela no céu, e voltou-se de novo para a esposa: “vamos”. A esposa, logo perto, ficou tonta e morreu. Ele deixou ela e se enraiveceu, *abuni*: “minha esposa... minhas filhas...”, chorou. Foi mesmo.

Buscou o machado e, indo para o alto, cortou pedras. Rachou as pedras do peito do céu e as fez cair. [Veio] muita água²⁰⁵! As pessoas se amedrontaram. Ah, eles se

¹⁹⁹ Se perceberá a variância no uso da conjunção “e” em “Tamaku e Kira” ou “Tamaku Kira”. Explico: A língua Madihadeni não possui correlato, apenas encadeia os nomes, sendo assim, o mito é referido pelos Madihadeni a partir dos nomes dos protagonistas, sem qualquer conjunção. Quando me refiro às personagens, aos irmãos, incluo a conjunção.

²⁰⁰ No relato, por vezes Ukekeni usou de termos e expressões em português, e outros termos julguei por bem manter no original, na língua, em ambos os casos os termos aparecem no texto em itálico.

²⁰¹ Trechos incompreensíveis ou inaudíveis estão assinalados assim. Infelizmente, meu conhecimento da língua Madihadeni é limitado e, mesmo com a ajuda de Adriana Huber, algumas passagens permanecerem inalcançáveis neste rico relato.

²⁰² Veículo voador dos pajés *zuphinehedeni*, que se utilizam para voar aos céus em suas viagens xamânicas.

²⁰³ Decidi manter as onomatopéias, artifício narrativo apreciado pelos Madihadeni. Transcrevi-as como achei adequado, mas a escolha dos fonemas deve ser entendida como arbitrária.

²⁰⁴ Literalmente “cunhado” para interlocutores masculinos, é o vocativo comum à qual os Madihadeni chamam os *karivadeni*, e o averiguamos com mais cuidado no próximo capítulo. Neste caso, mantive no texto os artifícios discursivos de atenção utilizados por Ukekeni, como a repetição do chamamento “*abuni*”, que marca a situação narrativa. Retrospectivamente, percebo o quanto este relato foi direcionado a mim, e não a Eraldo, visto o uso deste vocativo. Tivesse Ukekeni tomado Eraldo como seu interlocutor, faria uso de outro vocativo, a partir de sua parentela, provavelmente *shuvi* (“meu filho”), ou *tati* (“meu sobrinho”).

²⁰⁵ Na compreensão de mundo Madihadeni, pedras e águas são dois elementos interligados, e se pode esperar a existência de um na presença do outro. As únicas pedras existentes em seu território encontram-se no leito dos rios. No caso, Ukekeni supõe a obviedade da afirmação e omite mais explicações. As “pedras do céu” são pedras dos fundos dos rios do céu. Para os Madihadeni, os céus (ou o peito do céu *nemebakhu*) são a parte inferior de outra camada por sobre a qual existe terra, água e pedras (não há consenso se há florestas ou não). As pedras do céu são esmigalhadas por Sinukari com seu machado, e delas (*i.e.* de dentro das pedras) cai um dilúvio. Variações mais dramáticas incluem a queda dos fragmentos das pedras e muito fogo. Tanto na compreensão do mundo de camadas sobrepostas cuja parte inferior é o céu da camada de baixo, como na descrição de uma antiga “queda” do que foi o peito do céu em um cataclisma, matando a humanidade prévia, os Madihadeni possuem interessantes proximidades mitológicas ao que é descrito por Davi Kopenawa aos Yanomami (2015).

assustaram! (sic). Ele se enraiveceu, e ele fez isso. *Abuni*, a água veio rápido, aqui. Ainda mais, *abuni*, pedras e água, muita, muita, a água subiu. Os jacarés e os bichos comeram as pessoas, eles não existiam mais. Não tinha mais gente. Ficou só a enchente lá, dizem. As árvores se foram. Só um - dois, sobraram. Na canoa deles, vai ver, será que tinha canoa deles. (sic) Diz que, *abuni*, agora só tinha água, não tinha árvore. Água, água, água. Eles pensaram, na cabeça deles: “Como é que vai ser? Agora nossos parentes se acabaram, não tem mais”.

Tinha muito *madiha* em Manaus, na nossa *terra*. Eles disseram que *presta*, os *kariva*. “Sim, é a *terra* de vocês, de vocês *madihadeni*”. Os *kariva*, eles só moraram. Disseram que quando nós viemos para cá os *kariva*²⁰⁶ foram, eles correram para lá.

Então, passados muitos dias, Tamaku disse pra Kira: “Vamos, Kira, vamos assoprar. Você, Kira, assopre”. Kira assoprou por sobre a cobertura de água. Fez friagem²⁰⁷, *abuni*, fez frio. Soprou mais e depois [dise] “você, Tamaku”, e então Tamaku fez a água *vazar*. A água *vazou*. “Ah!”, continuou Kira *de novo*: “Você Kira, agora você”. Fez de novo, e então parou: “você, Tamaku”, e depois a água estava aqui [de altura]. “Você, Kira, assopre você!” (...) ²⁰⁸. Então eles assopraram de novo e alcançaram a terra, com a friagem. Depois, na cabeça dele, pensou: “e como é que vai ser?”. “Vem, vamos, vamos para lá”. Dizem que foram para uma boa terra, fizeram uma casa. Adiante fizeram outra casa, mais para frente fizeram outras casas, e depois mais uma casa, e aí eles dormiram: “vamos Kira, vamos dormir aqui, na nossa casa”. Na ausência deles, eles deixaram as pessoas, seus parentes... Ah, espera²⁰⁹! Primeiro, ele [Tamaku]: “Kira, procure por uma lagarta *shushu* deste tamanho, vamos parti-la ao meio, você com seu machado, eu com meu machado, para regurgitarmos nossas pessoas²¹⁰”, disse e ele respondeu: “sim”. Viu uma lagarta grande. *Abuni*, ele *mostrou* ali, a lagarta imensa que ele viu. Preta, com os pelos assim. Chamou então o irmão: “Tamaku! Tamaku! Essa talvez, será?”. Ele olhou para ela: “sim, essa”. Voltaram empunhando seus machados à lagarta gigante. “Kira, vamos lá. Você *primeiro*”. *Abuni*, eles partiram ela no meio. Ele [Kira] cheirou rapé e comeu a lagarta. Ele comeu *khau, khau, khau, khau, khau*, sentou, *abuni*, e vomitou: *viii, abuni*, vocês²¹¹! *Branco*! Só [gente] de língua ruim²¹². “Ah, eu vomitei só gente da língua ruim”, ele disse. Então ele [Tamaku] chutou as nádegas do irmão: “Kira, não faz isso, eu falei para vomitar a gente. Senta ali, agora vou eu”. Ele comeu a lagarta e depois sentou. Ficou sentado sentindo a barriga dele, *abuni*, e vomitou. Sim, gente com nossa fala. *Para*, vomita, *para*, vomita. Só um pouco de parentes, *abuni*, e o irmão chutou as nádegas de Tamaku! *Abuni*, ele

²⁰⁶ Ukekeni omite, nesta e noutras partes, o sufixo *-deni* das palavras *madiha* e *kariva*, embora claramente se remeta aos coletivos. Desconheço se é apenas uma questão estilística ou se há outro motivo para tanto.

²⁰⁷ Trata-se de uma anedota ligada às estações da região, na qual períodos de friagem antecedem o início da vazante. Os *Madihadeni* acreditam que as primeiras friagens do ano (que acontecem por volta de abril) são mais fracas, e as chamam *Kirakha shirini* (“friagens de Kira”), e que baixam só um pouco o nível da água. Depois vêm as friagens fortes, “friagens de Tamaku” *Tamakukha shirini*, que indicam a vazante acelerada das águas e o início efetivo do verão amazônico.

²⁰⁸ Para limitar o tamanho do relato reproduzido, suprimi uma pequena parte na qual os irmãos verificam a morte de seus parentes, mergulhando na água para verificar as aldeias submersas, nas quais encontram “pessoa alguma, apenas as redes”, *phui mutha, madiha phirari*.

²⁰⁹ Neste momento Ukekeni percebeu que saltara uma parte importante do relato, justamente a parte na qual Tamaku e Kira recriam a(s) humanidade(s). Assim, retorna a um momento anterior. Deve ser entendido, como se pode verificar em outras versões do mito, que Tamaku e Kira criam os diversos grupos, e depois passam a construir casas por onde passam, casas estas que os grupos ocupam em sua ausência.

²¹⁰ “*Arikha madiha ikapitivehina*”, no original.

²¹¹ “*Tiadeni!*”. Ukekeni, nesse ponto, refere-se diretamente a mim enquanto *kariva*, como se vê no uso subsequente do termo, em português, “branco”.

²¹² A expressão na língua *Madihadeni* utilizada aqui é a mesma que em português, *ebenu hirade*, “língua ruim”, sendo *ebenu* “língua” tanto como dialeto como quanto órgão do corpo.

[Tamaku] se zangou: “Não faz isso! Você já foi!”. Com raiva: “Ah, os teus são muitos! Já os meus foram poucos, e agora já foi!”, disse. Ele estava com raiva. Depois, ali estavam os que foram regurgitados, nas casas. Os *brancos* dele estavam logo ali. “Você, eu tinha dito pra você regurgitar dos nossos, você, Kira”. Mas Kira vomitou *kariva*, selvagens²¹³. Disse então, “ah, então é isso, vamos”. *Abuni*, aí eles foram buscar frutas (...) ²¹⁴ (Ukekeni Tamakurideni. 07 de junho de 2016)

O mito de Tamaku e Kira é, de certa maneira, uma narrativa hegemônica (FAUSTO, 2001, p. 29), no sentido de que é conhecida generalizadamente pelos Madihadeni de todas as regiões, e tida consensualmente como verdadeira, mesmo entre os advogados da interpretação que tem por base o mito de Tahama (ou Kuvasa). Devido a isso, a presença do mito pode ser percebida distribuída em diversos locais da bibliografia dedicada ao povo²¹⁵. Mesmo nos documentos históricos, vê-se que os indígenas Madihadeni já faziam uso do mito para a explicação da origem dos diferentes coletivos humanos²¹⁶.

A ampla distribuição do mito implica que ele raramente é contado por completo. Assim como foi apresentado aqui, o mito é muito frequentemente contado com resumo de detalhes e/ou supressão de partes inteiras de acordo com contexto em que é narrado. A presença quase ininterrupta dos artifícios retóricos como “*abuni*”, e a referência direta ao interlocutor (a mim, no caso) utilizados por Ukekeni traem a *situação* do diálogo: é uma história mítica, mas que está sendo contada por alguém a um outro alguém, em um determinado contexto de avaliação histórica. Nesta versão apresentada, Ukekeni focou-se nos conteúdos da narrativa que julgou mais importantes à *minha* compreensão da mensagem veiculada: que foi Kira que criou os *karivadeni*. Sem dúvida, existe um conjunto estrutural do

²¹³ *Zava*, no original. A tradução como “selvagem” é de minha autoria, e tem como base o uso em outro contexto: outros povos indígenas violentos ou canibais *zavamadi*. O dicionário de Koop e Koop apresenta o verbo transitivo *_zava-*, “ralhar, repreender”, que pode ser a origem desta expressão, mas me é impossível desenvolver esta hipótese (2009[1985], p. 98)

²¹⁴ O relato de Ukekeni segue a história dos irmãos Tamaku e Kira, mas até o final do mito não menciona os *karivadeni* outra vez, por isso, deixamos a versão completa apenas para os anexos.

²¹⁵ Há uma versão *bricoleur* na tese de Marcelo Florido, (2013, pp. 41-48); e há também uma versão na monografia de Adriana Huber, contada por Eraldo (2007, pp. 75-76, 137-138). A narrativa conta ainda com lugar proeminente nas duas publicações do COMIM que abordam a mitologia Madihadeni: *Ima Bute Denikha e Nossa Casa da Vida* (SASS, 2004; 2012). Esta última, voltada tanto aos Madihadeni quanto aos Kanamari, lembra que este mito também faz parte da mitologia dos povos Kanamari e Kulina - Tamah (ou Tamakori) Kirak para os primeiros, e Tamakori e Quirac para os segundos (AMORIM, 2019). Os Katukina do rio Biá, muito assemelhados aos Kanamari do Juruá, também partilham de uma versão do mito (ISA, 2018[2007]). Existem variações no mito contado por estes povos, mas uma comparação não é o objetivo deste trabalho.

²¹⁶ No arquivo físico do CIMI, entre relatórios e outros documentos, constam quatro situações em que versões do mito foram contadas por algum Madiha às equipes pastorais, e mais uma compartilhada pelos agentes do SIL; tudo isto entre 1985 e 1992. As reproduções são versões muito curtas dos mitos que certamente sofrem com problemas de tradução, mas o elemento identitário básico está sempre presente.

mito que é fundamental e figura em todas as versões apresentadas, como a destruição causada por Sinukari²¹⁷ (FLORIDO, 2013). Não obstante, cenas presentes em outras versões estão de todo ausentes na versão contada na ocasião por Ukekeni. Contado de diferentes formas e em diferentes ocasiões, o mito de Tamaku e Kira dedica-se a diferentes sentidos e concentra sobre si um incrível apanhado significativo. Certas passagens fazem dele uma narrativa sobre a consolidação dos tempos, inaugurando as estações do ano tal como se conhecem na região. Outras passagens narram o frenesi criativo dos irmãos associados ao advento de um “novo mundo”, ao passo que propriedades do mundo antigo se esmaecem; outras partes ainda exploram as assimetrias entre os irmãos como modelo de relações *quasi* simétricas - como estudado por Marcelo Florido (2013, pp. 54; 67). É na ênfase de um ou de outro aspecto que o narrador transforma o mito de um conjunto de acontecimentos encadeados em um discurso socialmente relevante, e o faz engajado na criação de um campo de sentido situado em sua relevância para a compreensão da cosmografia do mundo pelas pessoas que dele fazem uso.

Para seu caráter de criação da diferença entre coletivos humanos, o mito de Tamaku e Kira apresenta em primeiro plano o critério linguístico de distinção étnica. Os “descendentes” de Tamaku falam a sua língua, a língua da humanidade antecessora, e são *Madihadeni*; enquanto aqueles criados por Kira falam/têm *ebenu hirade* “línguas estranhas/ruins”, incompreensíveis mesmo aos irmãos criadores: são estrangeiros. Este critério é prolífico na compreensão de mundo *Madihadeni*, sendo ainda um dos principais organizadores sociológicos por eles buscado para dar sentido a novas situações identitárias²¹⁸. Apresenta, contudo, seus desgastes, como veremos. Subrepticamente, o conhecer ou desconhecer a língua da primeira humanidade vincula as populações humanas em um enunciado que envolve, para os *Madihadeni*, epistemologias de acesso e índices de poder narrativo. Kira, que é mais jovem, embora talvez tão poderoso quanto seu irmão Tamaku, fala inadequadamente e é muito ingênuo e atrapalhado, dá sentido aos *karivadeni* com suas mercadorias e veículos incríveis, seu atrapalho generalizado, e sua ignorância linguística.

²¹⁷ Noutros lugares, contudo, o nome do pajé pode variar entre Sinukari, Aairide, Eruruvi, ou mesmo Bahi. O último, literalmente, “trovão”, evidencia a relação entre os golpes do machado do pajé nas pedras do peito do céu com os relâmpagos tais como vistos pelos *Madihadeni*. Para os *Paumari*, significativamente, *bahi kapamoarihi* (a forma humana da chuva/tempestade) é um patrão (BONILLA, 2005, p. 48).

²¹⁸ É o caso, por exemplo, dos filhos de *Madihadeni* com indígenas de outros povos ou com *karivadeni*, que cresceram longe do convívio nas aldeias e por isso não conhecem a língua. Para eles, os *Madihadeni* hesitam sobre sua condição, apontando a ausência da língua como o principal motivo.

Embora a hecatombe de Sinukari seja em primeiro lugar causada pelo comportamento social inadequado das pessoas - o falatório, as acusações, etc., Kira introduz novos tipos menores de ruína: o erro por desatenção e ignorância, o descuido por covardia, o mal-feito por teimosia, a tragédia por estupidez. Tamaku repara o que pode, contendo em medida os erros de Kira. Sob essa luz, o mito de Tamaku e Kira torna-se, também, um ensaio do infortúnio, berço da humanidade atual.

Tahama (ou Kuvasa), por outro lado, é uma narrativa menos generalizada²¹⁹. Não fui capaz de reconhecer um recorte sociológico ou geográfico para sua distribuição, sendo então levado a admitir que é uma possibilidade reconhecida por aqueles para quem parece fazer mais sentido. Por outro lado, Tahama ganha em importância na bibliografia mais recente²²⁰.

Tahama é mais otimista em sua formulação do mundo. Apresenta a criação dos *karivadeni* como um ato intencional, direcionado ao fim de fazer chegarem certas coisas às aldeias Madihadeni. Ao contrário do teor acidental contido em Tamaku Kira, trata-se de um feito planejado de mobilização cósmica e povoamento dos caminhos de relação potenciais: no contexto, o mundo é apresentado como um no qual existem “coisas” *zama* desejáveis à distância, alcançáveis apenas mediante uma alteridade radical (espiritual). O que faz o pajé Tamaha é fixar esta alteridade distanciada, no limite do acessível, em uma outra alteridade, menos radical, mais aproximada - uma alteridade afim²²¹.

Há, portanto, dois mitos que discorrem sobre a origem dos *karivadeni*. Por um lado, um mito amplamente distribuído entre os Madihadeni e documentado por diferentes autores em diferentes momentos - o mito dos irmãos Tamaku e Kira, que embasa a diferença entre

²¹⁹ Tahama é uma ausência notável na coletânea de mitos *Ima bute denikha* (2004), organizada por Walter Sass (o mesmo criticado por Kuama). Não aparece em nenhum do material mais antigo - os acervos do CIMI, os trabalhos de Gunter Kroemer ou do Summer Institute of Linguistics.

²²⁰ A Operação Amazônia Nativa - OPAN, que trabalhou com os Madihadeni do rio Xeruã depois de envolver-se na demarcação da Terra Indígena Deni, publicou também em 2004 uma cartilha sobre o Plano de Gestão Territorial da T.I. Deni, *Iburei Hanuhanu Ikanade Shunu Deni Ihadekha*, em que, até onde minha pesquisa aponta, está o primeiro registro de Tahama. No texto, inteiramente na língua Madihadeni, tanto o nome Tahama quando a coletivização *Tahamadeni* (“o pessoal de Tahama”) são utilizados sem embaraço como sinônimos (e em substituição) aos termos *kariva* e *karivadeni* (OPAN, 2004). Nas etnografias, é Adriana Huber a primeira a apresentar o mito como uma das narrativas de interpretação dos *karivadeni* (2007, p. 74). De forma semelhante ao que foi apresentado aqui, a autora expõe Tahama em paralelo a Tamaku e Kira, em uma coletânea acerca da origem mítica dos não indígenas. Marcelo Florido também lhe dá atenção, em sua tese de doutorado (2013, p. 57) e um artigo acerca do conceito de *manakuni* (2013b).

²²¹ Na versão de Sivirivi, em que Tahama (Kuvasa) organiza seus cunhados para o trabalho antes de partir, e invertermos o olhar, percebemos então que Tahama faz é trazer para os Madihadeni cunhados que são *karivadeni*, a partir de sua própria transformação.

indígenas e não indígenas a partir de um critério linguístico proveniente da descendência de um ou do outro irmão. De outro lado, o mito do pajé Tahama, que viaja no rumo do baixo rio e retorna transformado em patrão; que é uma narrativa de menor distribuição, documentada apenas mais recentemente. Parece ser que, para os indígenas, as duas explicações míticas não entram em conflito. É crucial notar que ambas narrativas explicativas coexistem. O debate que se pode inferir entre os mitos de Tahama, por um lado, e Tamaku Kira por outro, acerca da origem e situação cosmográfica dos *karivadeni* é no máximo um de baixa intensidade, sem pretensão de resolução imediata. Pelo contrário, aliás, os Madihadeni me parecem não possuir pretensão de resolução alguma e existem duas considerações a se fazer acerca disso.

A versão de Sivirivi deixa claro que a interpretação ali contida é de que Tahama (nesse caso, Kuvasa) criou os *karivadeni*, que antes não existiam. A versão de Hukuvi não é assim tão conclusiva, pois deixa em aberto algumas possibilidades: i) Tahama e seus espíritos podem ter se tornado *karivadeni*, mas para participar de sua alteridade, não para inaugurá-la - ou seja, tornaram-se parte dos não indígenas, não os criaram; ii) Tahama e seus espíritos podem ter criado (tornando-se os primeiros) *parte* dos não indígenas - talvez americanos. Hukuvi parece tender a esta segunda interpretação, quando despende considerável atenção ao fato de que as “imagens dos olhos” de Tahama teriam se transformado especificamente nestes. Mais importante ainda, talvez, seja a possibilidade de que Tahama tenha inaugurado não os *karivadeni*, enquanto coletivo de pessoas, mas o aviamento, enquanto modelo de relação. O próprio Hukuvi, logo que completa sua narração de Tahama, aponta que ela não deve ser tomada por si só para a origem dos *karivadeni*, citando a atuação de outro *zuphinehe* em espalhar e fazer crescer as populações todas do mundo, incluindo aí indígenas e não indígenas: “*arimutha iphuhaphiraru*” - “nós não existiríamos por nós mesmos”. Em segundo lugar, manter esta possibilidade explicativa em aberto parece trazer aos Madihadeni as maiores potencialidades interpretativas, e mais adequadas a seus interesses. A existência de opções interpretativas diversas gera uma constante incerteza sobre a definição da alteridade a nível cosmográfico-explicativo, mas em paralelo oferece a possibilidade de adequação à novas experiências históricas. Processos como este, de influência mútua entre história e cosmologia (TURNER, 1993), são conhecidos agentes de sentido na situação de interações coloniais (SAHLINS, 2011[1985]); mas, o que salta aos olhos no caso Madihadeni, e doutros povos indígenas, é o quanto são politicamente agenciados pelos sujeitos de seu simbolismo.

É possível captar essa “incerteza” também na etnografia de Adriana Huber sobre a interpretação Madihadeni dos *karivadeni* a partir do mito de Tamaku e Kira. Em primeiro momento, a autora apresenta uma reflexão de Maruhi Mei Veshedeni acerca do paradigma linguístico da distinção étnica e a situação de um dos missionários de Novas Tribos, falante fluente. Ela se indaga: “*Tamaku hive tuhariku? Inaru.*” (HUBER, 2007, p. 85), que é traduzido pela autora como “A gente pensa: será que ele é um descendente de Tamaku?”, mas que, se não me falha o conhecimento na língua Madihadeni, também é possível de ser traduzido como “Será que [ele] tornou-se descendente de Tamaku? Dizemos”. O ponto crítico é o verbo ser/estar *_ha-*, que pode adotar a conotação de “tornar-se”, “vir a ser”, a partir da combinação com a partícula reflexiva *tu-*. Em paralelo, o uso no plural do verbo fazer/dizer/falar *_na-*, neste caso, indica que trata-se de uma indagação reflexiva feita pelos Madihadeni entre si e não uma pergunta feita no momento para a interlocutora. São detalhes importantes que contribuem para a dinâmica social da narrativa mítica no cotidiano e reflexão das pessoas envolvidas em fazer sentido da presença *karivadeni*. É justamente em seguida no texto de Adriana Huber que está apresentada a repercussão reflexiva sobre o mito, visto a interpretação dos Madihadeni de suas capacidades explicativas, acompanhada de uma consideração importante acerca da influência da mudança:

Um fenômeno interessante de observar é o fato de que na medida em que alguns homens vão adquirindo um domínio maior da língua portuguesa e esta língua vai se tornando “familiar” para eles, eles passa a re-interpretar o mito de Tamaku e Kira e (contra aquilo que a maioria dos adultos pensa) chegam a afirmar que ‘os brancos são também filhos de Tamaku porque a gente consegue entendê-los bem, enquanto que os Kulina e os *Madi Makhukhudeni* (Suruwaha) são filhos de Kira’” (HUBER, 2007, p. 86)

Em minhas considerações, esses fatos apontam na direção de uma abertura interpretativa - que já mencionei, provavelmente motivada pelo desenvolvimento dinâmico de um cenário histórico. Como evidenciado na passagem de Adriana Huber, modelos interpretativos anteriormente difundidos e aceitos, como o mito de Tamaku e Kira, precisam não obstante ser revistos à luz de novos desenvolvimentos, tais como o aprendizado da língua portuguesa. É nesse momento que outros mitos explicativos podem ganhar significância entre as pessoas, tal como o de Tahama.

3.1.2. Histórias de encontro

Em paralelo à aferição mítica de significado à presença dos brancos, é também frequente que os Madihadeni retomem narrativas acerca das primeiras interações suas com os *karivadeni*. Se as duas coisas podem parecer em primeiro momento tópicos em separado - as narrativas míticas de origem dos brancos e sua chegada histórica ao Cuniuá; minha experiência em campo, o episódio que aqui estamos narrando, e o próprio conteúdo narrativo mostram que são tratados pelos indígenas como parte do mesmo tema e são encarados em conjunto. Como vimos, Tahama coliga ambas dimensões em apenas uma narrativa. O mesmo acontece, em certo grau, para os relatos históricos. De volta ao episódio dos anciãos reunidos para a pesquisa do professor Eraldo, é de se notar que também escolheram relatos dos momentos de início de relações com os não indígenas como importantes de serem considerados. Digo “início de relações” e não “surgimento” por motivos que, creio, ficarão mais claros. Na ocasião, a anciã Khuruzani apresentou o seguinte relato:

Eles baixaram [o igarapé], Ka'u e Himanavi: “Vamos flechar matrinchã, vamos assar matrinchã”, eles disseram, e baixaram [no igarapé]. Entretanto, [ouviram] os *karivadeni*: “*tok, tok, tok, tok eeeeei*”²²², e eles correram de volta. Correram de volta subindo o igarapé. Não moquearam matrinchã, eles correram dos *kariva* de volta subindo e disseram: “Vinha *kariva*, tinha *kariva* e por isso nós subimos [o igarapé] de volta, nós não assamos matrinchã, não”, então ele ainda: “Vamos! Vamos ver *kariva*, vamos ver *kariva*?”, no entanto a Kavazu, ela disse que não queria, recusou a proposta deles, entrou [na casa] dizendo: “Não faça isso, *kariva* vai nos matar, *kariva* vai atirar em nós, não faça isso! Não fazer, vão sim, vão fazer” ela disse, entrando [na casa]. Aí ficaram apenas eles chamando, mas os demais não quiseram. Não queriam, dizendo: “*kariva* vai atirar em nós”.

Por isso passaram duas noites até que a Kavarini veio entrando [na casa]: “Vanurivi! Vamos ver *kariva*! Vamos comprar nosso açúcar, nosso sal, sabão, nosso arroz, terçado, nossas coisas”, disse, “vamos comprar, vamos passear lá com *kariva*” (sic) “vamos passear com *kariva*, vamos lá ver *kariva*”. Aí então o meu marido disse que sim, o Vanurivi disse que sim. Quando amanheceu o segundo dia depois, “Vamos! Vamos logo”, e eles foram acompanhados. Desceram [o igarapé] longe, iam descendo longe, e pararam para comer. Depois de comerem, “será que vamos morrer pelos *karivadeni* atirando em nós?”, pensaram”. (Sic) Junto da Kavarini, [disseram] “vamos chamar *kariva*”. Então minha sogra[tia], a Kavarini, ela gritou, enquanto o *kariva* negro ia carregando sua espingarda com cartuchos. “Espera aí, espera aí, espera aí! Você não vai atirar em nós! Nós somos bons, nós somos *caboclos* bons, somos bons, não atire em nós!”. Por isso ele arriou a espingarda. “*Bua!* Qual é teu nome?”, “meu nome é Vanurivi”, então minha sogra Kavarini também entrou na conversa e disse: “Eu sou esposa de *patarahu*, eu vim ver vocês”.

²²² Onomatopéia do corte e queda de uma árvore condizente com a realidade dos primeiros *karivadeni* a se aventurar no alto Cuniuá, sorveiros, que até então ainda não utilizavam-se de esporas para a retirada do látex de sorva, derrubando a árvore inteira.

Aí eu falei pro Vanurivi, “vamos embora”, foi assim. “Nossa! Quase que atirei em vocês. Se não tivessem dito nada, teria disparado essa espingarda”. O *kariva* negro ficou com o corpo tremendo de susto: “Nossa, Vanurivi, quase que a gente se matou. Você é legal, mas teria me atirado com teu arco”. Também não flecharam nos olhos do *kariva*, eles disseram: “Nossa! Aquela hora quase que ele nos matava mesmo”, disseram. Depois, o *kariva* negro chamou eles de novo e eles voltaram, chamaram os parentes e voltaram: “olha os nossos *caboclos*”. Aí eles nos conheceram a todos nós, eles olharam eles todos: Kavarini, Vanurivi, Kanari, eles olharam... Eles voltaram e chamaram os parentes. Chegaram, chegaram, chegaram: “a gente viu os *caboclos*”. Eles ficaram nos olhando. Eles disseram, disseram, disseram para a gente virar *caboclo*. As coisas deles eram bolacha e café. Tinham matado caititu. Serviram [café] ao Hutame. Ofereceram para beber, por isso bebemos com meus cunhados. Aí ele chamou o cunhado dele: “cunhado, cunhado, eles quase nos mataram”. Comemos a refeição. Então [disse]: “Vamos atrás de sorva conosco, aí está o saco de sorva”. Desceram rápido, “vamos!”, chamaram de novo todos seus parentes e foram tirar sorva. Tiraram sorva, tiraram, muito. Aí, quando terminaram, voltaram junto deles, “vamos”. Voltaram de novo junto com eles [*karivadeni*]. Arroz, café, aí eles comeram. “Vanurivi! É longe!”, dormimos lá rio abaixo. “A gente veio de longe subindo o rio atrás de sorva”, ele disse. Estenderam as redes deles. “Aí está!” Chegamos na casa deles de volta, os *karivadeni*. “Conhecemos os *caboclos*! Vieram até nós, os nossos *caboclos*. Eram dois homens e duas mulheres”. Por isso, os *karivadeni* disseram: “Nossa!”. Nos olharam, nos cheiraram, eles me cheiraram, cheiraram o cunhado, cheiraram meu cunhado. Cheiraram, cheiraram. Depois descarregaram na nossa casa: bolacha, café, arroz... “Bua!” Aí nós comemos muito! Enchemos a barriga! Depois, no dia seguinte, “Vanurivi”, disse o Manuel, “hoje vocês vêm comigo, vamos cortar sorva”. Cortaremos, cortaremos, cortaremos sorva. Depois, quando vocês subirem [o rio] vocês vão ter as suas bolachas, seu café, seu sabão, suas facas, seus terçados, seus machados”. Por isso, eles se animaram.

Quase mataram! Nos quase matamos eles, e eles foram, foram, eles quase nos atiraram. Quase brigaram com os *karivadeni*, mas foram e trabalharam sorva com eles. Aí passaram, demoraram, demoraram, e eles chegaram de volta. “Quase nos mataram”. As coisas deles estavam aqui [de quantidade], as coisas que trouxeram subindo o rio, açúcar, sabão, arroz, bolacha. As coisas da Kavarini aqui [de quantidade], as coisas da Niharani, as minhas. Ê! As coisas que trouxeram subindo o rio: “Ha! *Kariva* não nos matou. Lá vocês vão trabalhar sorva, e aí vão ter as coisas de vocês. Porque nós derrubamos sorva com *kariva*”, disseram. Sim, acabou”. (Khuruzani, 07 de junho 2016)

Como se vê, o relato é apresentado do ponto de vista de alguém que participou dos eventos narrados. Embora seja complicado estimar a idade da narradora em questão, ela certamente não ultrapassava setenta anos à época da entrevista, o que situaria seu nascimento a partir da década de 1950, que é também a época estimada de nascimento da mencionada Kavarini. O relato se passa quando ambas são já casadas, portanto ao menos a partir da segunda metade da década de 1960. Em termos na historiografia local, trata-se de uma data um tanto tardia para se remeter aos primeiros contatos em sentido amplo entre não indígenas e os *Madihadeni*, como já foi discutido nos primeiros capítulos. Creio que, por outro lado,

trata-se de fato do relato do início das experiências deste grupo específico com a frente extrativista, que veremos se repetir em relatos de outros indígenas.

Vê-se que, embora tenham se mostrado surpresos (e receosos) com a chegada dos *karivadeni*, na narrativa as pessoas já possuem alguns conhecimentos prévios sobre eles. Sabem, a partir do som de seus motores que se tratavam de *karivadeni*, sem tê-los visto. Sabiam que representavam potencialidades agressivas, encarnadas em suas armas de fogo, evidentes pelo uso do verbo *tei_na-*, “atirar”/ “disparar”²²³. Sabiam que carregavam toda sorte de mercadorias fantásticas (especialmente comida) de outra maneira inacessível. Em resumo, já sabem de antemão do que se tratam os *karivadeni*, apenas não possuem relações com eles. Há pouco apresentei como o conhecimento prévio é um motivo constante na mitologia Madiha, estando vinculado intimamente com a prática e sabedoria xamânica. No relato de Khuruzani, é artifício narrativo que emula a poética mítica. Realça a precipitação mitológica sobre a história, que Sahlins chamou mitopraxis (2011[1985]).

Entretanto, creio que podemos ir além e levar a consequência lógica a sério para além do estilo narrativo típico: de que o grupo Madihadeni já possuía conhecimento acerca dos *karivadeni*, seus barcos, suas armas e suas mercadorias. Sabia de suas potencialidades de comércio e agressão, em polos opostos de possibilidade interativa, e considerava e calculava os riscos de uma eventual relação. A hipótese condiz em larga medida com a maneira como a colonização brasileira transformou o cenário de vida de diversos povos indígenas antes que qualquer pessoa de pele alva efetivamente chegasse às aldeias destes povos. Por meio da interação (especialmente comercial) entre grupos diversos em redes frequentemente muito extensas, povos com nenhuma interação com pessoas não indígenas conseguiram notícias e artefatos variados deles. Redes de comércio interétnico levaram ferramentas industrializadas para aldeias recônditas antes de qualquer “branco”, fazendo com que para certos povos estes artefatos ficaram simbolicamente ligados a seus companheiros de trocas e não aos não indígenas, como o caso dos Waiwai, como descrito por Catherine Howard (2002).

²²³ Koop e Koop traduzem em seu dicionário: “atirar; matar com espingarda; fazer estampido (espingarda, trovão)” (2008[1985], p. 88). O uso que os Madihadeni fazem do verbo leva a crer que é, de fato, originário da onomatopeia “*tei*” usada para o estrondo do trovão - e da espingarda, acrescida do verbo auxiliar *_na-* (“fazer”/“falar”), sendo que uma outra tradução possível seria “trovoar”/“estrondar”. Entretanto, atualmente o uso mais comum é mesmo “atirar” arma de fogo.

No caso Madihadeni, isso se evidencia na presença de uma profusão de substantivos adaptados foneticamente do Nheengatu para a nomeação de artefatos: terçado *sarasara*; espelho *karahi*; anzol *kahiru*; espingarda *mukava*; sal *zukira*; entre outros. O próprio termo *kariva* sem dúvida deriva de *karaiwa*, ou *karaiba*, sendo que na língua Madihadeni não há significante para a palavra, como já foi dito. Às vezes, algumas pessoas ainda usam o termo *kariu* (cariú), da mesma origem. Note-se que, em se tratando das mercadorias, são apenas aquelas que poderiam ter sido adquiridas antigamente que possuem nomes com esta origem etimológica. Não há mercadoria “nova” cujo nome seja uma derivação fonética do Nheengatu. Não que os falantes de Nheengatu fossem necessariamente indígenas - Steere menciona um patrão que fala a “língua geral” (1901, p. 368); mas são certamente agentes regionais que não se confundem com aqueles que deixaram relatos e crônicas de contato. Fenômeno semelhante ocorre entre os Suruwaha, de acordo com Adriana Huber²²⁴, indicando que existe certamente um tema de investigação a ser tomado com maior profundidade acerca destes termos, que envolve a releitura da ocupação colonial da região, mas este estudo por hora precisa esperar. Basta que se atenha à possibilidade de que os brancos possam ter sido precedidos por suas mercadorias nas aldeias Madihadeni.

Retornemos ao dia em que os anciões refletiram sobre o tema. Em sua longa exposição, Ukekeni passa do relato de “criação” dos *karivadeni* em Tamaku e Kira para um relato “histórico” do encontro de seu grupo com os primeiros patrões comerciantes, sem grandes disjunções da narrativa:

Depois²²⁵, *abuni*, quando já tinha gente de novo, depois ali eles olharam: “vamos, aqui”, disseram, “vamos”. *Abuni*, lá eles subiram o Cuniuá. No Purus, *abuni*, não sei, talvez tenham visto as casas de *kariva*, não sei, então eles subiram por terra beirando o rio, *abuni*, onde eles subiram por terra tem roçados, ali tem só antigas capoeiras de roçados por onde subiram. Capoeiras aqui, aqui, e aqui, que nós fizemos ter. Aí mais acima, tem outra capoeira ali naquele [igarapé] Ressaca; *abuni*, pro outro lado tem também, *abuni*, alí, lá no Shasharu só tem roçado antigo, até o Ziara. Eu vi, *abuni*, acima do Ziara, roçado grande de *madiha*. Abacaxi, banana, eu vi. Era assim, trabalhamos muito mesmo, *abuni*, ali nós varamos, varamos para o

²²⁴ Comunicação pessoal.

²²⁵ Quero lembrar que este trecho é parte da mesma transcrição que o mito de Tamaku e Kira apresentado acima. Sua divisão foi feita para os objetivos desta dissertação e não retrata uma escolha do narrador Madiha. É de se perceber, contudo, que os indígenas provavelmente concordam comigo de que esta parte da narrativa não se trata mais de uma *imabute*, um mito, como o é a primeira parte. Note-se como também os artifícios poéticos mudam, sutil, mas sensivelmente. O uso do vocativo *abuni*, para a conquista da atenção do interlocutor, por exemplo, embora presente em todo o relato, é ainda mais marcado nesta parte, assim como o uso de expressões em português.

Ziara. Nas cabeceiras do Ziara, *abuni*, tem casa grande. Meu pai, ali minha mãe deu a luz. Então meu pai morreu, eu não vi o meu pai. Quando eu era assim, aqui [deste tamanho], *abuni*, eles foram ao Mamoriá, *madihadeni* talvez, eles vararam, talvez tenham visto eles, mas não eram *kariva*, *abuni*, eram do pessoal do Xerua. Já de nós do Cuniuá, *abuni*, vararam, eles viram os outros. Aí, *abuni*: “pega nossa caça”, eles talvez disseram. Matrinchã, muita matrinhã, era cheio de matrinhã que eles pegavam de anzol. Um pouquinho de *vekhama* eles deitavam [no rio] e morria muito [peixe], diziam. Eles faziam assim. O paneiro aqui [deste tamanho], *abuni*, estraga [de tanto peixe]. Muita matrinhã pra todo mundo, muito, muito, muito. O caminho *kasinava*, como este aqui, este vai só até ali, lá ia longe. Então, chegaram duas luas depois²²⁶, com banana madura, *abuni*, muita banana madura para as pessoas comerem, eles chegaram: “*Ah, itavari*²²⁷! Queremos peixe, nós não temos!” eles mentiam²²⁸. Mandioca, *abuni*, o paneiro de mandioca que faziam era aqui [de tamanho], para as pessoas carregarem. *Abuni*, eles faziam festas²²⁹ com intensidade, depois voltavam pelo caminho e esperavam no Shasharu. Depois de esperarem no Shasharu, *abuni*, eles trabalhavam para *kariva*. Seringa, couro, assim peles de animais, pele de caititu, pele de veado, pele de onça, eles vendiam para um *kariva* do Xerua. Assim eles compravam sal, as coisas deles. Antigamente, *abuni*, éramos todos nus: nus e nuas. Não havia roupa. Depois foram lá no Xerua, e aí eles compraram.

Eu também trabalhei. No Xerua nós passamos muito tempo. Depois, *abuni*, viemos baixando, baixamos o Kakiri. Depois de tempo com um roçado grande, trabalhamos e fizemos festa, caçaram, correram... é, *abuni*, muitos dias [de festa], bebiam assim *keriha*, banana madura, *abuni*, era muita a banana das pessoas na casa. Eles desperdiçavam, comiam um pedacinho, jogavam fora. *Abuni*, passou muito tempo, muitos dias. *Abuni*, era eu, esse Manuel, o meu irmão Vanurivi, meu irmão, éramos esses. “Vamos, vamos pescar nossos peixes! Assar nossas coisas, brocar o roçado, para ter coisas, e quando voltarmos vamos comer elas, vamos mesmo!” nós dissemos, e baixamos [o igarapé]. Agente comia a pupunha que achava, era essa nossa alimentação. Dormíamos e de noite pescávamos surubim, *abuni*, tinha muito surubim no Kakiri, a gente ia pescar e assar muito surubim. “Vamos baixar flechar jatuarana, vamos pescar!”

Baixamos margeando [o igarapé] pelo caminho. Enquanto descíamos pelo caminho, *abuni*, para baixo estava tudo limpo, *kariva* estava aportado, vimos *kariva* da clareira do nosso caminho. “Olha! É canoa de *kariva*!”, o *kariva* nós não vimos. “Sim, vamos, eles foram à procura da sorva deles”. Só estava a cuia, a cuia de tirar água. “Ah, lá está a cuia do *kariva*! Vimos já a canoa do *kariva*, amanhã vamos perguntar, talvez sejam bons”, “Sim”. Maruzava concordou, o Zeitavi, Vanurivi, eu, éramos esses. “Vamos observar, vamos esperar”, dissemos. Lá eles cortaram a sorveira e ela caiu. Cortavam sorva. Caiu, caiu. O *kariva* chamava Moco, surdo. O Pedro estava lá em pé, com o saco de sorva dele. Na canoa, descansou o saco. O Moco vinha por último, carregava sua espingarda junto da sorva. Então “Ei, ei!” chamou o *kariva*. *Abuni*: “*cuidado, se atirar*; nós vamos correr”. O Maruzava chamou: “Ei! *Cumpadre! Cumpadre!*”, o Pedro ouviu: “Oi?!”, “*É gente boa!*”, ele disse. “É?”, o Moco *quer tirar espingarda*, para atirar. “Não! Oi!”, o Pedro: “Ei!

²²⁶ Dois meses lunares, cerca de cinquenta e cinco dias.

²²⁷ *Itavari*, que é por vezes traduzido pelos *Madihadeni* como “amigo”, é ainda outro um tipo de relação específica entre dois *Madihadeni* que não são parentes entre si, baseada no respeito mútuo, etiqueta rígida e na troca de presentes, contrasta com a relação entre cunhados *abunideni*. Uma breve apresentação da categoria encontra-se no próximo capítulo.

²²⁸ Os *itavarideni* são parceiros rituais de troca e festa, trazem para os eventos grande quantidade de comida, e a mentira (de que não possuem peixe) é uma etiqueta para incitar a troca e a comensalidade.

²²⁹ Aqui resolvi adotar uma tradução semântica. No original, “*ima amushinaha mede nari*”, seria possível de traduzir literalmente como “eles/as falaram boas falas”. No capítulo sexto retomaremos mais de perto a relação entre o festejar e a ideia de “falar bem”.

Não, não, não! Esse diz que é gente boa”, disse. “É, somos bons, não faça isso!”; “Atira não, atira não!”, disse ele, “Atira não, são bons, é gente boa”, ele disse. “Então, tudo bem?”, “Sim, tudo bem”²³⁰. O *kariu: tudo bem, tudo bem*”.

Então, “*moramos lá embaixo*, lá que moramos, nós cortamos sorva”, ele disse. “Vamos”. Eu sentei com eles. Ali conversamos, eles falaram, falaram, “vamos”, o *kariva* negro perguntou: “Quais os nomes de vocês? Aqui somos o Alexandre, Chico Alexandre, *esse aqui é o Pedro, esse aqui é Moco, o Sansão*”. “Sim, vamos, *vamos embora, deixa nós*”. Ai deram farinha para nós, açúcar, tabaco. Já na nossa casa, pensamos “*kariva são bons, não são raivosos*”, quando esperávamos de noite. Noutro dia, fomos com os *kunivadeni*: “vimos *kariva*”. Depois, então, passaram os dias, nós procuramos sorva pras eles, olhamos. Ele disse: “Ukekeni, vamos, vamos baixar, *vamos buscar* farinha, para ter nossa farinha, vamos”. Ai eu estava com eles. Sentei com o Kune²³¹, do Cuniuá, e ele disse: “Ah, *shuvi*²³², (sic), eu também, nós vamos em dois, vamos”. Fomos em dois, baixando [o rio] ao *kariva* negro, acampamos juntos, juntos acampamos lá, na nossa canoa. (sic) fomos no inverno.

Então, *abuni*, aquele rio Coxodoá, abaixo dele, logo abaixo dele tinha o lugar deles. No igarapé Surubim, ali tinha *kariva*, um flutuante, *abuni*, eles fizeram. Fez ali o Manuel Cunha, o nome dele era Manuel Cunha, seu motor era grande. O *kariva* negro [falou]: “*olha aí, eu trouxe gente, gente boa, olha aí*”. *Kariva e madiha* a gente via, “olha lá”: “*ô compadre, gente boa!*”, apertou minha mão, “*tudo bem?*”, “*E, amushide*”. Ele falou: “ah, amanhã, no [igarapé] Pra Banho eu vou mostrar vocês, que são gente boa”. Era pra lá, *abuni*, que ficava a mercadoria, lá no igarapé Matrinchã, pra baixo, aonde morava outro *patarahu kariva*. Lá tinha muita mercadoria, muita farinha, tigela, esse tipo de coisa, muita roupa. Ali (sic) *abuni*, eu vi muita roupa, muita, muita mercadoria, a *lona* dele estava cheia. Ele se alegrou comigo: “*ô compadre, está aí, pode comprar*”, “compra suas coisas”, ele disse. Muita mercadoria, ele me disse e eu me animei. Ai virou pra mim e para o Kune: “Venham, vão caçar!”, “sim”. No dia seguinte, *abuni*, nós caçamos. *Abuni*, tinha muita queixada, mas não encontramos, anta, essas coisas, levamos muita farinha.

Então subimos, *abuni*, era inverno. Depois esperamos, esperamos, esperamos, *abuni*, mas aí nada de *kariva*. Eles não apareceram, os *kariva*, não vieram. “E no nosso trabalho?”. *Abuni*, nós pensamos. Lá na boca do Kakiri, (sic) subiram com duas sacas de farinha. Então, aquele Kune falou de novo, na casa deles: “é, *kariva* é bom, a mercadoria dele é muita lá no motor dele, vamos comprar as coisas”, ele disse. Ai foi junto o Amida, *nosso chefe Deni*, Amida *patarahu*, (sic). O *patarahu* menor era Shushu, o pai do Kapi²³³, seu nome era Shushu. Pai do Kapi, sua filha é

²³⁰ Nesta passagem Ukekeni reveza os termos em português e na língua Madihadeni. Mais uma vez, os termos em itálico são aqueles, em qualquer das línguas, utilizados pelo narrador; o texto que não está em itálico, entenda-se, foi narrado em Madihadeni e traduzido por mim (com o auxílio de Adriana Huber) ao português. Em certos pontos, Ukekeni narrou a mesma frase nas duas línguas em sequência, traduzindo por si, o que faz com que esta tradução apresente uma repetição.

²³¹ Ukekeni introduz essa personagem repentinamente, mas é possível perceber, com uma leitura cuidadosa, que se trata de um representante dos *kunivadeni* que havia mencionado anteriormente que seu grupo tinha encontrado.

²³² Vocativo, “irmão mais novo”, “filho”. Nesse caso, uso classificatório.

²³³ *Kapime* é o termo utilizado no original. Trata-se de uma contração de Kapi *ime'i*, propriamente “pai do Kapi”. Kapi, aliás, soa como a redução de Kapihava, um nome comum, de origem mítica. Os Madihadeni possuem uma etiqueta onomástica na qual é rude direcionar-se a uma pessoa ou referir-se a ela pelo seu nome próprio, especialmente entre adultos. Dessa maneira, chamam aqueles que possuem filhos a partir do nome do filho ou filha mais velha, com o acréscimo dos sufixos *-me* (“pai”) e *-meni* (“mãe”) ao nome do filho. Trata-se da forma polida de se referir a ou chamar alguém, e é tão usada que torna-se efetivamente um novo nome. Para pessoas mais novas, não se contrai nenhum nome, mas geralmente se utiliza outra pessoa como referência, por exemplo Napiza *uva'a*, “irmão do Napiza”, em vez de usar o nome próprio. Eventualmente, é bastante difícil seguir narrativas com os nomes sem um bom conhecimento das genealogias das famílias, especialmente quando

essa Alzira, que ele tinha. A Vaha, minha sobrinha, só sobrou uma filha [dele]. A mãe era *minha irmã* Joaninha, de antes.

Então, *abuni*, Amida, com ele foi muita gente, muitos, junto dele subiram em terra, a pé mesmo, sem canoa. Eles foram buscar, a mercadoria muita, *abuni*, compraram dele, compraram muita roupa, farinha, tigela, assim, terçado, tudo, tudo, compraram tabaco, muitas coisas as pessoas carregaram, pra terra. Dizem que na casa, depois dele ir embora, foi muito tempo sem o Manuel Cunha, *não chegou mais, não passou* o Manuel Cunha, o Tônico. O Chico Severo *já já vai* ali. Aí passou tempo, passou tempo, voltamos ao Kakiri e cortamos sorva e seringa, e passou o tempo. Aí o Mariano, [disse] pra mim: “*Shuvi*, vamos levar essa seringa lá no [igarapé] Pra Banho, vamos comprar nossa mercadoria”, ele disse. Eu: “sim, vamos”. Fomos de canoa de casa, fomos eu, meu irmão Vanurivi, o pai do Umari, Kazupana João. Quatro, éramos quatro, *abuni*. Aí fomos, fomos (sic) Zezito, um motor 25 grande. Morava acima da boca do [igarapé] Ressaca. Lá uma criança estava batendo uma caneca: “tu, tu, tu, tu”... “*é um motor*”, o motor estava ali onde ele morava e cortava. Uma *kariva* solteira tinha uma criança e nos viu: “*oi, seu Maranhão, seu Maranhão, já vem caboclo, já vem, será que vão matar a gente?*”. Ele voltou-se para nós: “*Ei, você é brabo?*”, “*Não, eu sou gente boa*”, “*Ah, tudo bem então aí?*”. *Abuni*, aí demos a nossa seringa, as coisas estavam boas. *Abuni*, cachaça. Para o alto [do igarapé] estavam no barreiro esperando [caça], de noite. Lá *virou* o motor, começou a chover para cima [do rio], e escureceu (sic) “*di, di, di, di*” *deram mais força, aí não demora, abuni, já vem*. Vieram com a cachaça: “*o que é?*”, “*chegaram o Mariano, o Vanurivi, Kazupana, Ukekeni, eles chegaram*”, ele disse. “*Ah, bora!*”. *Abuni*, de noite, de noite mesmo baixamos lá, no outro dia logo antes de amanhecer estávamos na casa do [igarapé] Pra Banho. A gente junto. Ali, chegamos baixando ao Pra Banho, depois ao Matias, *trabalhando sorva*, derrubamos sorva dele, derrubamos a sorva deles, derrubamos, derrubamos, “vamos” e o Zezito²³⁴ nos deixou de novo na boca do Kakiri. Alí, *abuni*, passou tempo: “você trabalha sorva, eu afirmo que quero sorva” ele disse, “sim” e trabalhamos na sorva dele. O Chico Severo olhou pra gente: “ah, então vocês vão trabalhar aqui”, ele disse, “*acostumaram, agora eles conhecem* vocês, eles conhecem mesmo vocês, *agora*”. Passou tempo, eu, Kapivaha, eles, nós trabalhamos sorva para ele, passamos tempo no Kakiri.

O João, *caboclo* Manuel, *cunhado*, o Adriano chamou eles: “*ah, eu vou plantar muita roça, macaxeira*, muita, vamos todos para lá!”, e ele levou eles no motor. Mas acabou, *abuni*, no inverno, [os bichos] morderam a macaxeira e estragou. “Ah, ele nos enganou. Não tem nada, as coisas estragaram, ele não nos avisou”, eles disseram. “Olha, vocês vão pra ali, derrubem roçado mais acima no [igarapé] Marrecão, nessa terra aí”, eles concordaram e subiram de canoa. Fizeram roçado na terra rápido. Aí foram pegar maniva que tinha no motor. Foram em busca de raiz de mandioca, desceram [o igarapé]. Olharam a mandioca, plantaram ela e, *abuni*, rápido ela cresceu. “Ah, que bom!”. Sim, *abuni*, aí passamos muito tempo ali, nós trabalhamos, passou tempo. Quando acabou, trabalhamos para *kariva* de novo. Aí depois nós deixamos todos o trabalho, não queremos mais, agora os patrões com quem comprávamos as coisas morreram todos, não tem mais. É, *abuni*, acabou [a história], é só isso. (Ukekeni Tamakurideni, 07 de junho de 2016)

os filhos que “emprestam” seus nomes aos pais já são, por sua vez, chamados pelos nomes de *seus* filhos: assim, Hukuvi é *Eraldome*, mas o próprio Eraldo é mais conhecido por *Himanavime* - por ser filho Himanavi.

²³⁴ Note-se que é Zezito que serve de guia e motorista do Frei Irigoyen à aldeia Madihadeni, provavelmente Kakiri, em 1962, o que seria, supostamente, a data limite para o evento relatado por Ukekeni.

Quero atentar a como se mesclam o tema mítico, e a chegada histórica dos comerciantes ao Cuniuá, à história migratória dos grupos Madihadeni, até a estabilização junto a Adriano, no igarapé Marrecão. Está figurado na narrativa, quase subentendido, um cenário de diversidade e interação intergrupar Madihadeni. O grupo de Ukekeni migra ao encontro de outro, que ele chama Kunivadeni, de quem Kune é o representante no relato²³⁵. Esses dois grupos experimentam os acontecimentos com os *karivadeni* juntos, ao passo que um terceiro grupo, mencionado brevemente, é apresentado como já antes inserido em relações permanentes de trabalho e comércio com os padrões não indígenas na região do rio Xeruã. Ukekeni acrescenta uma narrativa geográfica interessantíssima para o confronto com as informações historiográficas. Uma parte dos igarapés que menciona é difícil de localizar a partir dos nomes que fornece, mas a partir de sua descrição relativa àqueles igarapés conhecidos (Ziara, Kakiri, Coxodoá), em descrições como “logo abaixo do Coxodoá”, por exemplo, é possível se ter uma ideia dos trânsitos envolvidos. Hoje, o local onde havia se instalado o extrativista negro do relato (*kariva kiriri*) ficou conhecido por esse fato e, quando se tornou o lugar de uma nova aldeia ao redor de 2015, deu também o nome à aldeia: Terra Preta/Kiriri. Segundo o relato, os indígenas se dispuseram a viajar uma distância de pelo menos sessenta quilômetros para encontrar os sorveiros, e ainda mais até o patrão de quem adquirem as primeiras mercadorias. Resumidamente, suas posições corroboram as proposições de disposição dos coletivos *-deni* e o avanço da frente extrativista que apontei em capítulos anteriores.

Em geral, o relato de Ukekeni assemelha-se ao de Khuruzani e possui até alguns dos mesmos atores envolvidos. Ambos compunham provavelmente o mesmo grupo. Vanurivi, por exemplo, está presente em ambos como um dos que primeiro encontrou com os sorveiros, Zeitavi também é mencionado. Mesmo que ambos relatos apresentem a cena de maneira distinta, o discurso fundamental sobre o qual é centrado o encontro é o mesmo em diversos pontos: mercadorias e formas de relação são conhecidas de antemão; indígenas e sorveiros ultrapassam momentos iniciais de desconfiança a partir da vocalização de suas intenções de comércio e trabalho em conjunto; as mercadorias servem de motivação para a empreitada e geram um estado de grande animação nas pessoas Madihadeni.

²³⁵ Possivelmente, o *patarahu*.

Em sua monografia, Adriana Huber traz mais três relatos semelhantes de encontros de grupos Madihadeni com a frente extrativista (2007, pp. 52-54). Fica claro que se trata de eventos vividos por grupos diferentes. Contudo, todos possuem o mesmo elemento chave: o estabelecimento de relação de trabalho/comércio aos moldes do aviamento como forma de evitar a erupção da violência dos *karivadeni*. Reproduzo aqui apenas os pontos de interesse. No primeiro relato, de Muresi Makhuvideni, é nas proximidades do Juruá que um grupo de caçadores encontra um *kariva* regatão. O regatão chama os indígenas para o trabalho, ensinando-os a preparar couro de caça e lhes adiantando terçados, roupa, sal, açúcar, facas e espingardas. O narrador conta de um massacre de “um grupo de Jarawara”²³⁶ habitante do baixo Xeruã na mesma época, e reforça a interpretação de que o nome “*kariva*” foi dado por um *zuphinehe* (IDEM, p. 53). Os eventos relatados teriam acontecido no tempo do avô do narrador (e do pai recém-nascido), o que nos dá uma janela aproximativa de 1930 a 1950²³⁷.

O segundo relato é interessante por ser de Sivrivi, o mesmo Madiha que me contou o mito de Kuvasa. Segundo ele, foi Chico Severo o primeiro *kariva* a subir o rio Cuniuá e encontrou um grupo Madihadeni logo após a seu processo de migração do Mamoriá ao interflúvio Cuniuá-Xeruã apresentado no primeiro capítulo. O restante de seu relato, contudo, em muito concorda com aquele de Ukekeni, especialmente em se tratando das movimentações e encontros dos grupos Madihadeni:

Antigamente tinha dois homens: Tune²³⁸ e Bahi. Eles vieram morar na beira do Rio Cuniuá. Naquele tempo não existiam brancos aqui. Meu pai Kanari varou do Rio Mamoriá e encontrou com Tune e Bahi. Eles falavam a mesma língua. Aí, viram que eram parentes, e decidiram morar juntos no igarapé do índio. Aí Tune morreu. Os filhos dele, tristes, decidiram mudar-se para a beira do Xeruã. O nome da aldeia onde morreu Tune era Shashaku²³⁹. Depois da morte de Tune, só meu pai com a família dele ficou na beira do Rio Cuniuá. Decidiu voltar atrás junto com seus “fregueses”. Foi aí que o Chico Severo veio subindo o rio, e chegou até uma localidade cujo nome era Tarauacá. Ele disse: Eu quero extrair sorva na cabeceira do rio”. Porém as pessoas fugiram para dentro da mata com medo do branco.

²³⁶ A existência de um grupo Jarawara no Xeruã não é de muito sentido. A referência pareceria remeter aos Havadeni, por mencionar um extermínio.

²³⁷ Muresi é de 1970, ao menos de acordo com sua documentação - o que não quer dizer muito. É muito difícil estimar a idade que seu pai possuía quando nasceu, especialmente porque morreu ainda jovem. Entretanto, Muresi possui um irmão mais velho, Biruvi, portanto é muito improvável que seu pai tenha nascido depois de 1950, mesmo que tenha tido os filhos quando bastante jovem.

²³⁸ É possível que se trata de Kune, mencionado no relato de Ukekeni a mim. Nem Tune nem Kune eram nomes comuns durante minha estada em campo, não obstante, ambos possuem significado na língua Madihadeni: *tune* é “osso” e *kune* “pelo”/“cabelo”.

²³⁹ Possivelmente um erro de transcrição de Shasharu, nome do Igarapé do Índio e, por conseguinte, de aldeias que se situaram nele no passado.

Apenas 'Dona Maria' não correu. Ela disse para os parentes dela: "Corram vocês sozinhos. Eu vou ficar sozinha aqui, e o branco vai me matar". Chico Severo parou com o barco dele na beira do rio, e ela entrou no barco. Ela queria saber qual era a intenção do branco, e perguntou pra ele. Também disse para ele: "Nós somos mansos. Não somos valentes, não". Então ele respondeu: "Então, Dona Maria, vá e chame a sua turma". O pessoal veio chegando de novo, depois que foi chamado por Dona Maria. Meu pai Kanari estava caçando naquele dia, mas quando chegou também falou com Chico Severo. O Chico Severo voltou de novo rio abaixo e disse para seu pessoal: "Os Deni não são bravos, não". Chamou eles para trabalhar com ele na sorva e na seringa. (HUBER, 2007, p. 54)

O terceiro dos relatos, de Mavahari Upanavadeni, também parece se referir ao mesmo evento narrado por Khuruzani. É um relato mais proximamente ligado aos grupos que formaram a aldeia Marrecão, logo não é de se surpreender, vez que Mavahari é por um lado genro de Khuruzani Minudeni, relacionada por seu marido Vanurivi ao grupo Tamakurideni; e é ele próprio originário do outro grupo, Upanavadeni, que conformou a aldeia²⁴⁰. Seus pais faleceram e ele fixou-se definitivamente em Cidadezinha, junto de sua irmã e da família de sua esposa. Nascido anos após o suposto evento, Mavahari não fala como um participante de nenhum momento de contato - oferece para tanto a narrativa relevante às famílias extensas de que participa como membro e como afim:

Os nomes das primeiras pessoas que descobriram os brancos foram Vanurivi, Zaitavi [Zeitavi] e Kavarini. Naquele tempo, os Deni tinham medo dos brancos. Eles pensavam que eles fossem matá-los a tiros. Naquele tempo, as pessoas não usavam roupa, e quando conheceram os brancos andavam pelados. Naquele tempo, as pessoas nunca tinham experimentado sal. Foi com os brancos que eles conheceram o sabão, o açúcar, o tabaco [industrializado], o anzol a espingarda, a munição, o terçado, a roupa e a lona. Os primeiros brancos que os Deni viram foram três: Alexandre, Moco e Miguel. Os Deni falaram para os brancos: "queremos trabalhar para vocês". Aí, os brancos disseram: "Está bem. Trabalhem para nós". Aí, os Deni começaram a trabalhar com a sorva e a seringa, para comprar mercadorias (...) (HUBER, 2007, p. 53-54)

É interessante ver como o discurso Madihadeni inclui ambos pontos explicativos - histórico e mítico. Por um lado, Ukekeni o faz no mesmo relato, enquanto, por outro lado, Sivirivi reveza entre os pontos de vista no prazo de dez anos em que apresentou seu relato para Adriana (HUBER, 2007, p. 54) e para mim, em 2015. Para além da existência de diferentes temporalidades no discurso Madihadeni, é importante não perder de vista que

²⁴⁰ Mavahari é, segundo informação dele presente na monografia de Adriana, nascido no igarapé Kakiri, por volta de 1976.

história e mitologia não são domínios de todo separados, especialmente em seus potenciais explicativos. As apresentações dadas pelos Madiahdeni mostram como coexistem e mutuamente se interferem as significações de ordem mítica e as interpretações de eventos históricos. Compreendemos assim porque o termo para história e mitologia é o mesmo na língua Madihadeni: *imabute*.

Os relatos de Ukekeni, Khuruzani, Sivirivi e Mavahari coincidem em muito, mas mantém umas poucas variantes curiosas entre si. Sivirivi e Ukekeni expõem relatos parecidos do contexto migratório no qual se estabelecem as primeiras relações do grupo com os *karivadeni*, mas discordam dos locais de encontro com os comerciantes e os atores do encontro, especialmente o patrão em questão. Mavahari por sua vez apresenta alguns dos mesmos nomes dos sorveiros, mas não todos. em oposição, o relato de Muresi dedica-se a detalhar outro encontro, no Juruá, protagonizado sem dúvida por outra parcela do povo Madihadeni. Não pretendo resolver estas incongruências, pois é também nas semelhanças que estão alguns dos pontos significativos dos discursos.

O problema linguístico aqui aparece marcado de uma maneira peculiar. Muito embora seja apontado que os interlocutores falam diferentes línguas e que disso deriva sua distinção étnica, este fato não resulta na incompreensibilidade mútua, pelo contrário, as relações são tecidas e os acordos de trabalho estabelecidos, tal como ocorre entre Tahama e os seus ex-parentes. É notável como há profusão de signos pré existentes (ou projetados) “brancos” em todos os relatos, antes de que se propriamente tenham “encontrado” os *karivadeni*. Para além de nomes e signos, que podem ter sido incluídos *a posteriori* ao discurso, parece atravessar os relatos que o momento de encontro é suscitado pelos Madihadeni (ou este grupo em particular) a partir de seu desejo de obter mercadorias. Os indígenas conhecem de antemão os dois extremos potenciais da relação com os comerciantes: podem conseguir *comprar* as mercadorias desejadas, ou podem ser recebidos com tiros. A violência, aliás, é tratada de uma forma particular, como uma quase-certeza, que eventualmente quase acontece de fato, no pânico inicial entre as partes.

Essa constatação informa duas considerações: por um lado, deita mais tinta sobre a postura Madihadeni de insistentemente guardarem a si a agência sobre o estabelecimento de relações com os *karivadeni* - em movimento inverso ao discurso positivista; por outro lado,

dá mais evidências no sentido de que o que hoje chamamos de povo Madihadeni neste momento se configurava mais como um conjunto de coletivos distintos pelo qual a informação da sociedade não indígena circulou de maneira heterogênea antes de todos grupos de fato possuírem experiências diretas com a frente extrativista. Existe uma série de personagens importantes cuja história, se resgatada, poderia iniciar um estudo dos fluxos Madihadeni à época. São estes chamados *patarahu* que vivenciaram os eventos de contato e interação: Kune (ou Tune), Himanavi, Vanurivi, Zeitavi, Kavarini, Kavazu, Kanari, Didiriha, Shushu, Amina, e ainda muitos outros. A maioria já é hoje falecida, mas ainda seria possível averiguar com seus descendentes suas trajetórias de vida. As pistas para este estudo, contudo, só me apareceram findado meu trabalho de campo, e será necessário outro momento com os Madihadeni para completá-lo.

3.2. Interpretações históricas

3.2.1. Migrações

A historiografia Madihadeni destoa dos estudos da história de ocupação do rio Cuniuá em um ponto principal. Seja para as epidemias que assolaram o povo repetidamente, ou a migração constante de grupos e coletivos, os Madihadeni o mais das vezes se dedicam a interpretações que colocam sua agência e subjetividade histórica em destaque frente às suas relações com os *karivadeni*. É o que vimos refletido nos relatos apresentados acima. Uma das formas narrativas mais comuns acerca do passado, presente muito frequentemente nas histórias de vida, como contada pelos indígenas, é o relato de migrações e mudanças de aldeias. É claramente um tópico de interesse os indígenas e exprime a complexidade do contexto durante o desenvolvimento das relações de aviação. É também importante para entendermos a categoria de *patarahu*, como veremos.

Em termos do estudo da história do povo, é muitas vezes por meio das narrativas de vida e trajetórias das pessoas que ele se faz possível. Propriamente falando, não existem muitas grandes narrativas históricas para o povo senão àquelas míticas, para o que já discorreremos, e mesmo essas possuem alguns limites em sua distribuição. No mais, as histórias do povo encontram-se espalhadas nas histórias das pessoas. É preciso tomar certo

cuidado para não confundir umas com as outras, mas é assim que os Madihadeni mantêm a diversidade das experiências históricas ao alcance. Não raro, como se vê no relato de Kazupana apresentado no segundo capítulo, por exemplo, a história de vida de uma pessoa funde-se a de seus pais, fazendo o relato mais longo no tempo que a própria pessoa. Essas conexões de histórias de vida criam linhas narrativas que podem ser seguidas e que retrocedem até certo ponto, e são um material frutífero de estudo. Por exemplo, como é apresentada a história de vida de Muresi Makhuideni:

O meu pai, ele nasceu nas cabeceiras do Xeruã, agora Kanamari está morando lá, aquele lugar onde os Kanamari ficaram era só *Deni* que morava lá. Sim, é. O meu pai nasceu lá. O nome da aldeia [era] Mapuruha. É, o meu pai contava, ele nasceu lá no Mapuruha. (...) Foi. Aí meu pai, lá mesmo que ele morreu né, meu avô, no Xeruã, aí vieram aqui. Aí eu nasci lá, no igarapé do Marahi. É, igarapé do Marahi. E o nome da aldeia é Etu Etu, [onde] eu nasci. (...) É. Quando eu tinha oito anos, meu pai *ukhabi* morreu, né. Papai morreu quando eu tinha oito anos. Aí eu fui e fiquei trabalhando pro *kariva* no rio Xeruã, pra cima e pra baixo. Eu cortava seringa mais o meu irmão Biruvi. (...) Aí nós cortávamos seringa pra poder comprar roupa pra nós, né? *Patarahu*, o nome dele... o nome do *patarahu*, quando o meu pai foi trabalhar com ele, o nome dele era Bastião. Aquele tempo não tem, não tem regatão assim, né? Só navio, né? Navio que viajava no rio Juruá. Quando o rio estava enchendo, o navio viajava no rio Xeruã também. Aí o nosso avô, Amaro, ele vem visitando os parentes de novo. Ele veio pra cá, aqui no Pauini. [Veio por] caminho, todo tempo assim, andando no mato. Aí por lá outros *madihadeni* entregaram nós pro *kariva*, pro branco, né? Chegou o navio, aí perguntaram dessas *eheve*, dois *eheve* [“crianças”], aí *madiha* disse que não tinha pai, não. Aí *kariva* disse “ah, eu quero”. Antônio Cunha. É o nome dele, Antônio Cunha. (Muresi Makhuideni, 20 de abril de 2016)

Minha pesquisa com histórias de vida foi relativamente pequena. É certamente insuficiente para traçar em detalhe as migrações dos diferentes grupos, mas provê uma ideia e é interessante para o estudo das formas narrativas Madihadeni. Como vimos a pouco, frequentemente retornam a suas histórias de vida para interpretar fenômenos sociológicos amplos, em paralelo às narrativas mitológicas. Poeticamente, por vezes, aproximam os dois tipos de relato. Para chegar a um quadro um pouco mais robusto da distribuição das aldeias Madihadeni ao longo do tempo e a dinâmica de suas migrações, tive que recorrer ao acervo histórico do CIMI, que é prolífico neste tópico. Contrastando ambos materiais, é possível contextualizar algumas tomadas de decisões e outros eventos históricos que definiram a atual disposição social e espacial dos Madihadeni, bem como completar as omissões comuns dos indígenas, referentes aos outros grupos que não os seus.

Contar a própria história de vida segundo as aldeias e migrações remete a muito mais que uma das estratégias narrativas possíveis para historicizar as relações com os brancos, e os indígenas o fazem em situações diversas além desta que interessa à dissertação. Lembram-se da abundância de festas ou entristecem-se recordando as memórias dos mortos. A temática da migração aparece proeminente, mas sem necessariamente estar disposta para as relações com a frente extrativista. Existe certamente um trabalho a ser feito sistematizando os movimentos dos grupos e os relatos de vida para um quadro mais detalhado da história diversa do povo Madihadeni. O relato de Muresi, por atravessar grupos e locais diferentes, é elucidativo do potencial que oferece. A tarefa é grande, contudo, e ainda permanece inacabada. Darei minha contribuição no sentido apresentando algumas tendências amplas e momentos chave de dispersão e reorganização. O motor da migração para os Madihadeni esteve frequentemente no abandono, na fuga, mas também na busca, no desejo. Destes extremos opostos de motivação, os símbolos proeminentes são a escassez e a fartura, e seus signos são as doenças e as mercadorias.

Já apresentamos os indicativos historiográficos para a divisão dos coletivos *-deni* que deu origem à separação entre os rios Pauini/Teuini/Inauini, Mamoriá e Cuniuá/Xeruã, e entre os etnônios Jamamadi Ocidentais, Camadeni e Deni, que ocorreu durante a primeira metade do século XX, mas temos poucas histórias de vida ainda lembradas. Há o relato que coletei em campo da história de vida de Kazupana, que mesmo nascido já depois das principais separações, inclui algum conhecimento que teve da trajetória de seu pai. É possível compará-lo com o relato de Ukekeni, que sem dúvida conta o mesmo processo migratório. Nota-se que o motivo da migração do grupo do Mamoriá em direção ao Cuniuá é pouco mencionado pelos indígenas, que dão mais atenção ao encontro dos grupos e a elaboração de relações entre eles.

Há também os relatos reproduzidos no material bibliográfico e histórico, mas que são provenientes dos indígenas. Chamo atenção ao relato de Maru, *patarahu* de uma sequência de aldeias situadas nos igarapés do interflúvio Cuniuá-Xeruã entre décadas de 1940 e 1970. No *Levantamento* do CIMI (1985a), se assinala que Maru é Makhuideni - no documento, *Makui Deni* - e busca-se traçar a trajetória da presença deste coletivo na região do interflúvio.

Apresenta-se então a seguinte versão para a motivação da migração de Maru, cuja informação é oriunda de outro Madiha:

Em relatório do SPI, 1942, de já se falava dos Makui no ig. Inauini, afluente do Purus. Provavelmente esse grupo também se estendia até o Pauini e foi daí que o Maru (Amaro velho) veio para passear, quando ainda rapaz e como entre os Deni tinha muita moça ele voltou ao Pauini para trazer mais gente para morar com os parentes do Cuniuá/Xeruã. Idiriha veio também no tempo de Maru, só que ficou no Mamoriá ainda hoje o Bahawi está no Mamoriá (informação de Makakari). (CIMI, 1985a)

Este exemplo faz parte das narrativas que apresentam um conjunto de migrações que são motivadas pela busca de algo que é desejável, sendo neste caso, “moças” para casar. Mais das vezes vezes, o desejo está vinculado claramente aos recursos necessários ao enriquecimento da vida social tal como entendido pelos Madihadeni, como abundância de alimentação para a realização de festas, visível nos relatos de Ukekeni e Khuruzani reproduzidos acima. Em parte, a aproximação aos rios Cuniuá e Xeruã e a manutenção de residências às suas margens, em especial nas proximidades das “localidades” de padrões deve ser entendida desta forma, como uma busca às mercadorias desejáveis. Adriana Huber vê este como um dos critérios principais na relação entre os Madihadeni e os *karivadeni* (2007, p. 84-87). A mim, parece claro que trata-se de um processo ambíguo, que pode ser (e foi) descrito como um ato passivo de fuga às epidemias, e também como um ato deliberado em busca das mercadorias desejáveis *zama zapise* que se lhes animavam o cotidiano.

É preciso ter em mente que os Madihadeni, assim como outros muitos povos, em muito compreenderam as doenças epidêmicas que se lhes chegaram, sem dúvida provenientes da frente de colonização, como eventos ou séries de ataques xamânicos. Ou seja, as epidemias foram tomadas como processos de origem (e causas) internas. As bases desta interpretação se posicionam sobre a compreensão de que qualquer mal que abate alguém é, no limite, causado por um ato xamânico, mesmo uma mordida de cobra, ataque de onça, ou queda de árvore. Lúcia Rangel mostra como, para os Jamamadi do Capanã, intensas epidemias conformam “tempos do feitiço”, “tempos de *arabani*”, de xamanismo descontrolado e consequências histórias e territoriais marcantes (RANGEL, 1994, pp. 6-13). Em suma, “infortúnios” gerados pelo acaso não fazem parte do conjunto explicativo comum

indígena, que necessita perceber intencionalidade nos acontecimentos, um fenômeno já há muito entendido na antropologia como vinculado à bruxaria ou xamanismo (EVANS-PRITCHARD, 2005[1937]).

Embora não seja minha intenção propor etapas rígidas para a historiografia Madihadeni, ou para os eventos nela situados, existem dois processos migratórios de significância considerável que já deixei entrever ao longo do texto. Em meu ponto de vista, consolidam “duas separações” da população Madihadeni como um todo, em épocas distintas, e em aspectos que atravessam esferas sociológicas, demográficas e geográficas. Não se trata de momentos específicos, mas tendências transformativas claras que se desenrolam durante algum tempo até um desfecho mais estável. Entre e depois deles, pode-se verificar processos de rearticulação territorial e demográfica.

A “primeira separação” acontece no limite das histórias de vida familiares e memória genealógica Madihadeni, o que hoje corresponde às primeiras décadas do século XX. Ao que tudo indica, é desencadeado por sucessivas epidemias/guerras xamânicas na região do rio Pauini, durante o mesmo período em que os coletivos *-deni* residentes ali elaboravam relações mais próximas à frente extrativista da borracha. A grande mortandade em primeiro momento acelerou a mobilidade de aldeias e migrações entre o Pauini, as cabeceiras do Mamoriá e o Aruá; e em segundo momento afastou de todo os coletivos das proximidades do rio Pauini - provavelmente em paralelo à crescente povoação não indígena do próprio Pauini. O processo finda com a “separação” dos grupos a sudoeste do Pauini (no Capanã, Teuini e Inauini), que vieram a ser conhecidos como Jamamadi Ocidentais; o grupo que permanece no Mamoriá, que veio a ser conhecido como Camadeni e associou-se com uma população Apurinã; e os grupos que já residiam e os que passaram a residir em toda extensão territorial entre os rios Cuniuá e Xeruã - notadamente nos afluentes Aruá, Kakiri, Shasharu, Shikuriha e Ziara (do Cuniuá); e Parum, Capucari, Rezemã e Mamure Tephehe (do Xeruã)²⁴¹ - que ficaram conhecidos como o povo indígena “Deni”. Como vimos no capítulo anterior, essa “separação” não resultou apenas no afastamento geográfico entre estes grupos e na adoção de

²⁴¹ São os afluentes da margem esquerda do alto Cuniuá e os da margem direita do médio-baixo Xeruã. Durante este período, os Madihadeni ocuparam propriamente a faixa de terra entre as cabeceiras dos mencionados igarapés, à beira de algum dos igarapés sem exatamente distinguir a bacia. É apenas com a progressiva descida que as bacias do Cuniuá e Xeruã tornam-se marcantes em sua territorialidade.

etnômios diferentes pelo indigenismo oficial, mas na interrupção praticamente completa das relações entre si, mesmo que a memória das relações tenha subsistido a algum nível.

Uma “segunda separação” aconteceria meio século mais tarde. De maneira um tanto semelhante, quando os grupos residentes do interflúvio Cuniuá/Xeruã estreitaram suas relações de trabalho/comércio com a frente extrativista nestes rios, desencadeou-se um cenário de séries de surtos epidêmico-xamânicos que resultaram em aceleração da movimentação nômade dos grupos e uma tendência centrífuga da ocupação do território, concentrada pelos cursos hídricos. Processo lento mas contínuo, ao longo das décadas de 1960 a 1990 gradativamente se ocupam as margens dos rios Cuniuá e Xeruã e se abandonam as cabeceiras e, enfim, todo curso de seus afluentes. Neste processo, conformam-se e territorializam-se dois novos grupos antes indistinguíveis: os “Deni” do Cuniuá e os do Xeruã. Diferente do que ocorre na “primeira separação”, os dois grupos não findam de todo suas relações entre si, conquanto mantêm-se visitas de uns a outros para participação em festas e torneios de futebol, utilizando-se de um velho caminho que liga seus afluentes. Algumas pessoas eventualmente migram de um rio a outro, principalmente por ocasião do matrimônio e há alguns poucos casos de famílias nucleares inteiras que fizeram a mudança. Estes tentam manter uma rotina de visitas às suas famílias que deixaram no outro rio.

Podemos ver estes momentos como relacionados a processos de “reterritorialização” (OLIVEIRA, 2002) em que estão, aliás, escritas diferentes unidades sociais relevantes histórica e narrativamente. É de se perceber a coincidência dos fenômenos migratórios com as transformações narrativas da história. A bem dizer, no limite da memória genealógica, os sujeitos históricos Madihadeni, isto é, a unidade social descrita nestes relatos, são os coletivos *-deni*: os Tamakurideni, Varashadeni, Bukuredeni, Makhuideni, Kunivadeni, etc. Ao cabo do processo migratório que desliga as relações entre os grupos a Sudoeste do Pauini e os demais, que chamo de “primeira separação”, os grupos no Cuniuá e Xeruã vivem um período de séries de encontros e co-residência. Os Madihadeni descreveram esse processo como “tornarem-se sogros” *hedituhari* para Koop e Lingenfelter (1983, p. 14), e como uma “mistura” dos coletivos, a mim e a Florido (2013, pp. 121, 144). Neste momento, a unidade social narrativa passa a ser a das “malocas” ou “aldeias” *uza* e dos indivíduos que lideram as criações e mudanças destas aldeias, os “chefes” *patarahudeni*. Nesta época, cada *uza* era compreendida como uma agremiação em um determinado local, e possuía um nome próprio

vinculado a essa posição que, mais das vezes, não se deslocava junto da população. Para acompanhar os fluxos humanos desta época, é preciso ater-se aos coletivos associados aos *patarahudeni* através de diferentes aldeias, mais que às aldeias em si.

Após o êxodo das cabeceiras e as epidemias, por ocasião do assentamento às margens dos rios Cuniuá e Xeruã, vê-se mais uma vez o câmbio da unidade narrativa, um pouco mais sutil. Agora dá-se atenção mais às aldeias que aos seus *patarahudeni*, enquanto as aldeias se tornam mais duradouras, e sobrevivem à eventuais trocas de seus “chefes” - especialmente no Xeruã. Dessa maneira, cada processo de “separação” está intimamente relacionado com uma diáspora epidêmica conhecida e resulta em um novo esquema sociológico e territorial um tanto inconsciente aos indígenas, mas perceptível em sua poética historiográfica. O modo preferencial de nomeação das aldeias também se altera a partir deste momento, em que a mudança eventual da totalidade da população de uma aldeia para outro local pode ser entendida como uma mudança “da aldeia”, e a nova residência mantém frequentemente o nome da antiga. Marrecão passou por uma mudança sem perder seu nome, Shikuriha também, e Viagem chegou a mudar-se mais de uma vez. Neste caso, o antigo local de residência passa a ser referido com o acréscimo do sufixo *-bute*, como em *Shikurihabute*, que significa algo como “ex-Shikuriha”, ou “Shikuriha acabada”. Quando parte da população permanece na antiga aldeia, contudo, gerando um processo de cisão, a nova aldeia receberá um nome, de acordo com o local de escolha: é o caso de Limoeiro, Terra Preta e Delícia, as aldeias mais novas.

3.2.2. Nômades “sedentarizados”

Tradicionalmente, a ocupação territorial Madihadeni é uma que envolve a mudança constante de localização das aldeias. O caráter temporário das residências é anotado tanto por Koop e Lingenfelter (1983), por Rodrigo Chaves (2001) e por Marcelo Florido (2013). Em geral, todos os autores associam o tempo de permanência de uma aldeia em um local à exaustão de parte dos recursos necessários aos indígenas nas proximidades das aldeias, como a palha *uza* utilizada para a cobertura das casas, o açaí cujo tronco serve de armação também para as casas, a caça, a mata virgem para os roçados, etc. Os Madihadeni também associam seu antigo padrão de residências temporárias a essas condições materiais, mencionando as

crescentes dificuldades envolvidas quando da permanência prolongada da aldeia no mesmo local. Dizem que “não há mais floresta por perto” *zama vahinimutha*, indicando a distância da mata “virgem” preferida para a abertura de novos roçados; reclamam que a caça “está cismada” e que deixa de perambular nas proximidades das aldeias; queixam-se da distância que se precisa caminhar para encontrar os palhais de *uza* e o quanto se precisa carregar feixes de palha de volta²⁴²; lamentam a inexistência próxima das madeiras preferidas para fazer os esteios das casas.

Digo que é um padrão de residência antigo, no passado, enquanto que os Madihadeni se queixam no presente porque após o abandono das aldeias da região do interflúvio e o estabelecimento de relações duradouras com os comerciantes, as residências *uza* passaram a se tornar mais duradouras ali onde se encontravam. Ao passo que a migração cada vez mais aproxima a localização das aldeias à beira do Cuniuá, os grupos Madihadeni passam temporadas nas “colocações” de seus patrões ou mudam-se para perto deles, especialmente para colocarem-se à disposição para o trabalho e adquirirem assim mercadorias. Neste meio tempo, os indígenas também passaram a adotar o modelo regional de construção de casas de palafita, abandonando a maloca comunitária que antes faziam. É possível ver, inclusive, uma tendência narrativa na documentação historiográfica que reflete a mudança na residência, que utiliza do termo “malocas” em um primeiro momento, para depois denominar as ocupações preferencialmente por “aldeias”.

²⁴² *Uza* é o termo que remete tanto à casa, ao telhado, e à palha de caranaí utilizada para a confecção do telhado. Os Madihadeni utilizam apenas duas subespécies desta folha (*Lepidocaryum tenue*), com quatro ou oito “abas”.

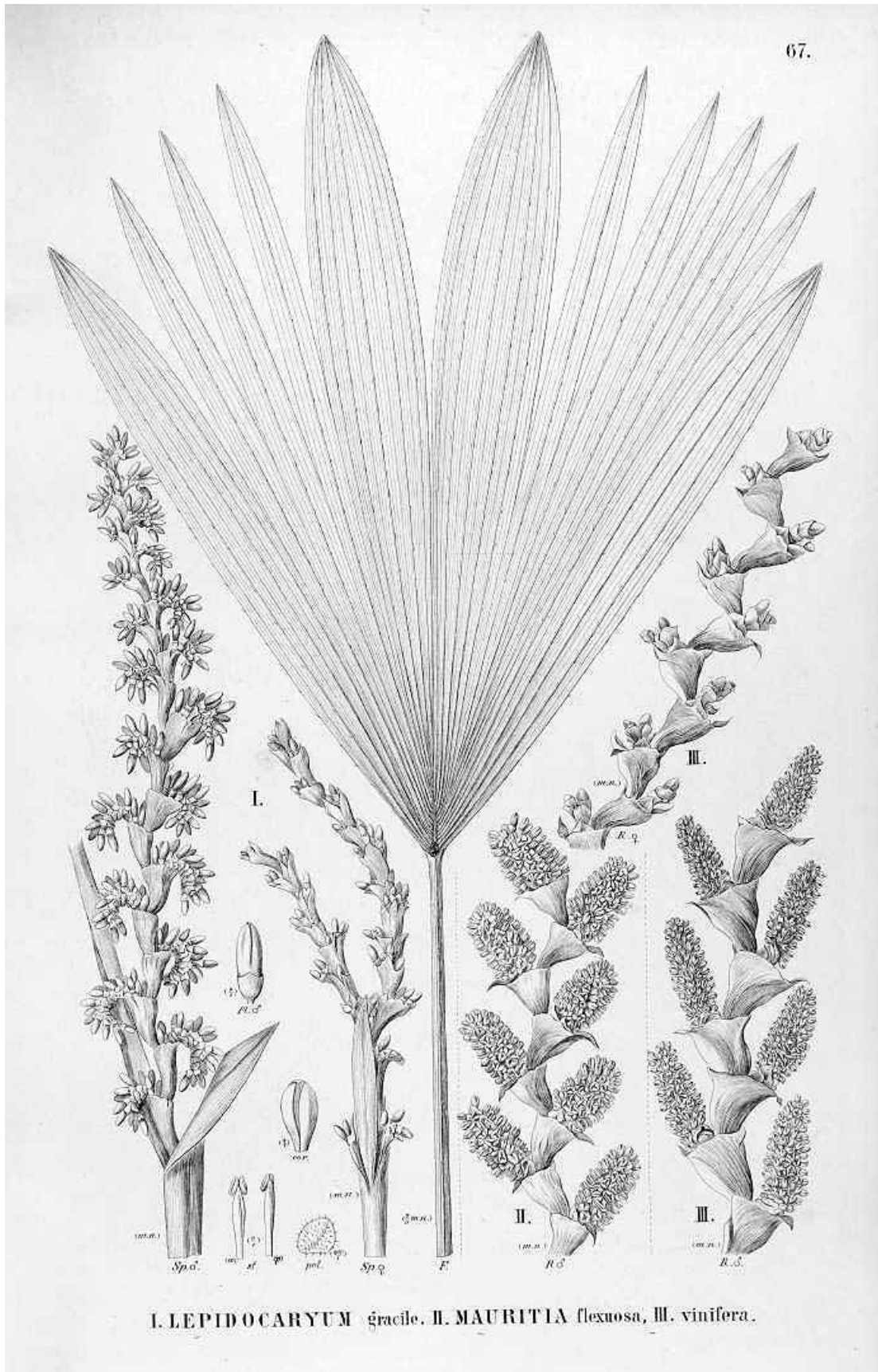


Figura 3 - A palha da casa uza: *Lepidocaryum tenue*. Fonte: Martius, C.F.P. von, Eichler, A.G., Urban, I., *Flora Brasiliensis*.

A bibliografia etnográfica que descreve os Madihadeni normalmente associa as tendências de ocupação das margens dos rios, e a maior duração das ocupações, a uma “sedentarização” do povo, isto é, sua permanência mais prolongada em aldeias em locais à beira do rio Cuniuá. Ligada à atividade dos patrões e/ou aos atrativos elaborados por eles na forma de mercadorias, chega a ser denominada um processo de “atração” ou “pacificação”:

A atração inicial das famílias Dení para esta região foi a presença de dois patrões não-índios, Chico Severino e Adriano Lopes (...). Já no ano de 1971 estes homens levaram famílias Dení rio abaixo com eles e os contrataram para coletar sorva, limpar roças e fazer outros serviços eventuais em troca de bons negócios (KOOP; LINGENFELTER, 1978, p. 1)

As “pacificações locais” ocorreram em quase toda a região dos rios Cuniuá e Xeruã. (...) Os mais conhecidos “pacificadores locais” foram Chico Severo e Adriano, “pacificadores” dos Deni no Marrecão, no alto Cuniuá, Joaquim Cartássio, dos índios Katukina e Mamori, no médio rio Cuniuá, e Firmino, “pacificador” dos Banawa-Yafil, no baixo rio Piranhas. O Sr. Adriano, homem de idade, com rosto de mestiço cearense, relata a atração dos índios Deni (KROEMER, 1997, pp. 37-38)

É uma interpretação compreensível e relativamente correta. Como vimos, Adriano Lopes²⁴³ convidou os indígenas para morarem com ele no que futuramente se tornaria Marrecão no início dos anos 1970. A origem da aldeia Cidadezinha é semelhante, vinculada à atuação do patrão Chico Severo, na década de 1980. Ao que o material historiográfico e a memória indígena apontam, esse padrão também está relacionado à criação das aldeias Visagem e Samaúma, nos anos 1990.

No primeiro momento, acredito que dois fatores foram centrais para a transfiguração do regime de ocupação territorial Madihadeni, cada um exercendo um resultado complementar. A proximidade com os patrões para quem trabalhavam diminuía o itinerário para a aquisição de mercadorias e entrega da produção, mas este não deve ser o ponto principal, visto que é aparente que os patrões viajavam às aldeias para efetivar as operações. Contudo, manter-se próximos aos patrões possibilitava aos indígenas controlar um pouco melhor o fluxo de mercadorias. Especialmente, o discurso Madihadeni frequentemente assimila períodos de dificuldade como aqueles de interrupção do acesso às mercadorias e, portanto, escassez. Quando na proximidade de algum patrão, é possível evitar tais momentos

²⁴³ Por vezes, encontrei a grafia “Lopez”.

com a aquisição de novas mercadorias, o que por sua vez envolve a aquisição de novas dívidas, mas este fato pouco preocupava os indígenas.

Por outro lado, as localidades dos patrões e do *Summer Institute of Linguistics*, mais tarde substituído pelas Missões Novas Tribos, possuíam medicamentos. Sabemos que o período é um de constantes surtos epidêmicos, mas o fato de que os indígenas os entendem como ataques xamânicos não exclui a possibilidade de acreditarem na eficácia de medicamentos alopáticos. Pelo contrário, os Madihadeni logo perceberam que conseguiam acesso à medicação eficaz com os *karivadani*. Manterem-se junto deles, ou ao menos encurtar a distância, significava um acesso mais ágil a esta forma de cura. Marrecão é o caso exemplar. Os agentes do SIL percebem o quanto a pista de pouso e outras instalações realizadas na aldeia no âmbito de seu “projeto comunitário” incidem no sentido de influenciar a permanência na aldeia. Ao que tudo indica, aliás, fazem uso deste fenômeno para a manutenção dos indígenas ali:

É muito cedo para afirmar se a imigração para a aldeia de Marrecão continuará; contudo, a pista de pouso é uma forte atração. Em fins de março, o chefe da aldeia deni de Igarapé do Índio²⁴⁴ foi a Marrecão e solicitou um vôo de emergência a Porto Velho para levar seu filho que, quinze dias antes, havia caído de uma árvore e machucado seriamente a bacia. Depois que ele e o filho retornarem de Porto Velho, e muito provável que a experiência deles anime algumas pessoas a se mudarem Cunhuá abaixo para estarem mais próximos de um atendimento médico de emergência (KOOP; LINGENFELTER, 1983, p.75)

Os Madihadeni também guardam na memória casos em que os próprios patrões se encarregaram de ministrar tratamento de saúde aos indígenas que trabalhavam para eles. Esta prática parece difundida por toda a frente extrativista, e está associada tanto a uma certa “moral” seringueira frente à doença, quanto ela mesma contribui para o estabelecimento do poder do patrão e a coibição de rebeliões (ARAMBURU, 1994). Aos Madihadeni, o dispêndio de medicação ou atenção à saúde pelo patrão a seus “trabalhadores” era visto como um traço inerente a um “bom patrão”.

Com a chegada de estruturas perenes associadas a políticas públicas, contudo, os indígenas viram novos motivos para manter suas aldeias no mesmo local, que não suplantam

²⁴⁴ Trata-se de Shasharu.

as dificuldades, mas as contrapõem em certa medida. Construções de postos de saúde, depósitos de ferramentas, casas de apoio ou uso comunitário, telefones públicos são instalações muito valorizadas pelos indígenas, mas incondizentes com a mudança frequente de localização. Por isso, as aldeias que as possuem são algo mais duradouras e concentram eventualmente grande população.

Ao fim da atuação do *Summer* e sua substituição por Novas Tribos, a presença das instalações continua fixa em Marrecão, sob a forma mais direta do aviamento por mercadorias e a casa dos missionários, onde faziam frequentes atendimentos de saúde, e a pista de pouso - recurso que serviu aos indígenas em algumas ocasiões emergenciais. Com o tempo, soma-se a chegada do telefone público e o estabelecimento do Pólo Base, da SESAI, na aldeia. A instalação do Pólo Base no local frequentemente se justifica por sua posição “central” em relação às outras aldeias - geograficamente falando - mas não é implausível que a preexistência da pista de pouso e das casas de apoio da Missão tenham contribuído. Os indígenas de Marrecão frequentemente se queixam da distância que hoje precisam percorrer para buscar palha *uza*, madeira para esteios, ou caçar, mas mais das vezes consideram que os benefícios da proximidade às instalações fixas superam as dificuldades inerentes à permanência prolongada no mesmo local.

Os documentos históricos, contudo, indicam que durante o período que se pode localizar entre as duas “separações”, entre as décadas de 1930 e 1960, os Madihadeni não se viram mais em momento algum totalmente livres de surtos epidêmicos, como se pode aferir dos relatos de Kazupana e Ukekeni, por exemplo. É de se supor que, aliado a isto, o regime de ocupação e migração das aldeias também estivesse em ritmo acelerado durante todo este tempo. Podemos supor que parte considerável das aldeias mudou-se devido a mortes por doença, sem atingir o momento de exaustão dos recursos em seus arredores.

De modo geral, o que foi percebido como um suposto “processo de sedentarização”, uma tendência à transformação total do padrão de residência Madihadeni, também não é tão absoluto no Cuniuá quanto previam alguns dos autores. Nos últimos anos, os indígenas viram que o estabelecimento de novas instalações permanentes nas aldeias tornou-se escasso. Em particular, acompanhei-os em sua frustração com a possibilidade de serem construídos postos de saúde e sistemas de abastecimento de água em todas as aldeias. Construções como as tais,

bem como a de escolas, eram dos pedidos mais frequentes a povoar os documentos de demanda política encaminhados aos órgãos oficiais com minha ajuda. Ao longo dos quase três anos em que convivi e trabalhei com eles, foram instalados por *karivadeni* nas aldeias Madihadeni: um casarão de reuniões e festas em Cidadezinha, pela FUNAI; um telefone público e a nova casa de permanência dos missionários das Missões Novas Tribos, em Limoeiro; e o novo prédio do Pólo Base de Marrecão. Preexistiam o prédio antigo do Pólo, desfeito na ocasião da nova construção, em Marrecão; a antiga casa dos missionários das Missões Novas Tribos, também em Marrecão, já em ruínas; telefones públicos em Cidadezinha, Marrecão e Samaúma; um depósito de ferramentas construído no início dos anos 2000 pelo CIMI, e um pequeno posto de saúde, ambos decadentes, em Cidadezinha. Contatos posteriores que mantive com a equipe atuante mostram que o quadro não mudou substancialmente.

Frente às ambições e desejos Madihadeni, era pouco. Frequentemente recorrendo a mim e a Ricardo para ajudar a redigir suas cartas reivindicatórias, os indígenas muito se esforçaram para conseguir junto ao governo o atendimento de suas demandas. Ficaram particularmente desalentados de não verem construídas escolas e postos de saúde em suas aldeias. Os professores dão aulas em suas próprias casas, onde não há proteção ao assédio constante dos piuns. Em mais de uma ocasião, verbalizaram o desejo de abandonar suas aldeias depois de alguma frustração do tipo, apontando a distância do roçado, da palha e da caça, e o tamanho e quantidade de cemitérios por perto como os principais motivos.

Entre 2014 e 2015, dificuldades pragmáticas e o aumento das tensões sociais em Marrecão ligadas ao grande contingente populacional levaram um dos três grupos²⁴⁵ que constituíam a aldeia a mudar-se e criar uma nova aldeia: Terra Preta/Kiriri. Presenciei o acontecimento, que coincidiu com meus anos de trabalho com os Madihadeni. Trata-se de um processo, mais que uma mudança imediata, que pode chegar a durar três ou quatro anos para se efetivar. Assim como ocorreu em outros casos, o grupo interessado em mudar-se primeiro busca um lugar adequado. Podem já terem lugares em mente, que tenham percebido características desejáveis na região durante expedições de caça ou de coleta. Procuram normalmente um local pouco alagadiço, rodeado de floresta antiga, nas proximidades de

²⁴⁵ Quando cheguei ao Cuniuá em 2014, os Madihadeni diziam que Marrecão possuía três *patarahudeni*. Não por acaso, coincidiam com chefes familiares de três grandes famílias extensas que co-habitavam a aldeia, entre alianças e tensões.

algum igarapé perene ao longo do ano, e onde solo não seja exageradamente arenoso - tido como ruim para o plantio. Encontrado um local satisfatório, o grupo, normalmente liderado por um homem de idade, chefe de família extensa, primeiro faz uma derrubada, planta ali um roçado e constrói um *tapiri* para abrigar-se durante o trabalho na roça. Quando o roçado amadurece é que se constrói uma ou duas casas, e as famílias passarão períodos de trabalho na produção de farinha, e novas derrubadas são feitas para abertura de outros roçados. Quando mais estes roçados começam a produzir é que o grupo faz a mudança de residência. Novas casas são construídas por cada família e aos poucos é dada atenção ao terreiro *amushini*. Neste ponto no tempo, não menos que dois anos após a derrubada inicial, a aldeia já está consolidada, mas os habitantes ainda mantêm certa mobilidade entre períodos na nova residência e na antiga, o que dura ainda muito tempo.

Recentemente, processo semelhante se deu com parte da população de Cidadezinha, que era até então a aldeia mais populosa do rio Cuniuá. Quase metade das famílias da aldeia já possuía uma lógica de interação e aliança próxima visível na aldeia, que era “dividida” em suas seções a que os indígenas se referiam, um tanto jocosos, como dois “bairros”: “Cidadezinha” e “Coca-Cola”. À parte a brincadeira, a divisão espacial representava a conformação de dois conglomerados de famílias extensas proximamente ligadas. Em meu ano final entre eles, 2016, os indígenas mais influentes da parte “Coca-Cola” expressavam suas intenções de mudarem-se, e, de fato, logo o fizeram. Em 2017 iniciaram a derrubada do terreiro e o plantio do roçado do que hoje é Delícia, a mais nova aldeia Madihadeni do rio Cuniuá.

Em ambos os casos, a presença de instalações nas aldeias anteriores não foi suficiente para balancear as motivações para sair sentidas pelos grupos. Os indígenas perceberam também no modelo “comunitário” a unidade social operacional da política indigenista, e concluíram que novas aldeias poderiam ser portas possíveis a novos acessos. Das primeiras atividades que os *patarahudeni* das novas aldeias fizeram foi o encaminhamento de pedidos de reconhecimento das aldeias à SESAI, FUNAI e SEMED. Reconhecimento que, argumentaram os Madihadeni, deveria incluir a contratação dos devidos profissionais indígenas (AIS e professor), instalação da infraestrutura (posto de saúde, radiofonia, escola, motores de popa para retiradas médicas), e o acompanhamento por parte das instituições

(visitas da FUNAI, atendimento da equipe multidisciplinar de saúde e envio de merenda escolar).

Não é absurdo pensar que, assim como hoje os Madihadeni pensam suas aldeias segundo um equilíbrio de acessos a recursos naturais necessários a suas atividades, e as possibilidades de renda envolvidas nas políticas públicas, sua aproximação às “colocações” extrativistas dos padrões tenha se dado de forma semelhante. Ao fundo de um processo de transformação do modo de ocupação territorial e da configuração de aldeias, há assim a continuidade de uma atividade que é, ao mesmo tempo, relacional, territorial e econômica.

3.2.3. A fuga da morte: migrações e epidemias

No outro extremo do processo migratório está a fuga das epidemias, que é, essencialmente, um afastamento da morte. Marcelo Florido atenta para o período histórico-mítico de guerra generalizada conhecido como *hamie* pelos Madihadeni, e vê-se aí inscrito um contexto exacerbado de abandono de aldeias, afastamentos e migrações (2013, p. 115). No arcabouço mítico, guerras intergrupais e ataques interespecíficos são motivo recorrente para a mudança de local de residência²⁴⁶. Na história recente, a migração por fuga e abandono de aldeias está em sua maioria vinculada à ocorrência de epidemias.

Não há uma única categoria que abrange toda coleção de doenças, males e epidemias como são conhecidas pelos Madihadeni. De certa maneira, estão o mais das vezes associadas à ideia de “dor” *kumani*, que pode indicar problemas genéricos em determinados locais do corpo, como *tati kumani*, “dor de cabeça”, etc. A afecção de mal-estar arquetípica é a diarreia *budikuma*, literalmente “dor de barriga”²⁴⁷, em semelhança ao entendimento Suruwaha (HUBER, 2012, p. 284), e implica a concepção de uma doença, não apenas um evento doloroso, como pode ser a dor de cabeça. Desta forma, adoecer é um verbo etimologicamente associado a “defecar”²⁴⁸. Além disso, os Madihadeni também mantêm categorias separadas

²⁴⁶ Ver, por exemplo o mito de Kamarushi, para a guerra intergrupar (SASS, 2004, pp. 137-140), ou o prolífico mito da origem (e ataque) dos piuns, carapanãs, cabas, etc. - chamado Bithamadi ou Shushuvaha Shushu (IDEM, pp. 34-35); (FLORIDO, 2013, pp. 103-104).

²⁴⁷ *Budi*, “estômago, ventre; interior”; *_kuma-* é a raiz do verbo “doer” (KOOP; KOOP, 2008[1985], pp. 51; 65).

²⁴⁸ *kiza_na-*, “pegar doença; estar doente”; *_kiza-*, “defecar” (KOOP; KOOP, 2008[1985], p. 65).

para as afecções que envolvem febre alta, que chamam de “coisa dolorosa” *zamakuma*²⁴⁹; e possuem nomes específicos para algumas condições respiratórias como a gripe *thunure*, ou a coqueluche *tuhutuhu*.

As epidemias são tomadas como causas da migração pelos Madihadeni de três formas, basicamente. O mais comum é que se entenda grandes episódios de doenças como eventos de violência xamânica exacerbada, que culmina na dissolução de laços e afastamento social e geográfico entre grupos distintos - a ruína do processo de “tornarem-se sogros” *hedituhari* (KOOP; LINGENFELTER, 1983, p.14):

As brigas entre famílias e agrupamentos familiares foram comuns num passado recente e são uma das várias causas do constante fluxo às Comunidades Locais e das mudanças entre as famílias dos dení. Os informantes ainda se lembram-se de pessoas que foram mortas por causa de sérias discussões (IDEM, p. 59)

Também a fuga pode ser dos miasmas *hushani* epidêmicos resultantes das agressões xamânicas, que os Madihadeni compreendem como uma contaminação do ambiente, do solo e da água, que adocece a terra mesma e a deixa infecciosa (PRELAZIA DE TEFÉ, 1991b, p.3). Também da presença dos espíritos dos mortos recentes nas redondezas, saudosos dos seus ex-parentes e dispostos a convidá-los a se juntar a eles no pós-vida, contribui para o estabelecimento de enunciados de perigo sobre as aldeias onde muitas mortes ocorreram em pouco espaço de tempo.

Por último, o abandono de uma aldeia é também entendido como afastamento afetivo das memórias tristes evocadas quando números expressivos de pessoas morrem no mesmo local, ou pessoas particularmente queridas, que os indígenas por vezes elaboram dizendo: “quando os cemitérios crescem, ficamos saudosos, deixamos a aldeia”²⁵⁰. Esta flexão emotiva da mudança de local de habitação pode, obviamente, associar-se a um evento xamânico de grande mortalidade. Entretanto, não está restrito à grandes morbidades rápidas como

²⁴⁹ *Zamakuma* é por vezes apontado como o nome da malária nas cartilhas bilíngues do CIMI. De fato, enquanto a tradução para os Madihadeni de “malária” é efetivamente *zamakuma*, em minha experiência vi o termo ser usado de forma mais ampla para indicar alguma doença que incorra em febre alta como principal sintoma. Reduzido a seus componentes, *zamakuma* é algo como “coisa dolorida”: *zama* “coisa”, *kuma*- “dor/doer”. Koop e Koop traduzem *zamakuma* diretamente por “febre” (2008[1985], p. 98), mas isso também não é inteiramente correto. A febre em si é referida como “calor no/do corpo” *ivapi abikene*. O termo semelhante *Zamakumama* é o nome de uma formiga de picada dolorosa.

²⁵⁰ *Himetedeni vapiharuzá, ivati khuruaru, hikhainaru*.

experimentado em surtos epidêmicos. Qualquer aldeia ou habitação que, com o tempo, vá colecionando a memória das pessoas mortas está suscetível a cultivar sentimentos saudosos nos vivos e, por isso, ser abandonada.

Ao cabo do período histórico marcado por grande mobilidade Madihadeni no interflúvio Cuniuá/Xeruã, que chamei de “segunda separação”, os arroubos xamânicos trouxeram respostas sociais diferentes nas populações Madihadeni do rio Cuniuá e do rio Xeruã. O medo dos pajés *zuphinehedeni* ecoou nas aldeias do Xeruã o desgosto pela exploração dos patrões. A população de pajés *zuphinehedeni* nominalmente acabou, ao mesmo passo que os indígenas desenvolveram lideranças políticas mais envolvidas com o movimento indígena. Além do mais, os Madihadeni do rio Xeruã cultivaram um receio dos *zuphinehedeni* que continuaram a existir nas aldeias do Cuniuá que permanece até os dias atuais, embora tenha perdido força. No Cuniuá, não houve enfraquecimento perceptível do xamanismo ou redução no número de *zuphinehedeni*. Contudo, as lideranças políticas transformam-se em atuação tal como no Xeruã - embora mais sutilmente; e a atividade política de “chefe” em medida se descola daquela de *zuphinehe*, conformando os primeiros *patarahudeni* que não são, eles mesmos, pajés.

Não tive a oportunidade de realizar trabalho de campo nem mesmo visitar qualquer das aldeias Madihadeni no rio Xeruã, entretanto me parece que essa parte do povo Madihadeni desenvolveu configurações sociais mais estáveis que sua contraparte do rio Cuniuá, justamente por meio da expurgação de fatores de dinamismo social como o xamanismo. Ao que me parece, também os Madihadeni do Xeruã se desgostaram e interromperam mais cedo as relações de comércio aviadas com os *karivadeni*, ainda na década de 1990.

3.3. Ka’u

Existe um evento histórico específico que é tomado frequentemente pelos Madihadeni como o principal catalisador, senão causador, do processo migratório de abandono do interflúvio Cuniuá/Xeruã. O evento também é elucidativo das considerações sobre epidemias e migrações que tomamos até o momento. É um exemplo de como mortes de personagens

relevantes moldaram a história do povo, e um nó que combina a trajetória de diversas das famílias extensas que compõem as aldeias atuais. Trata-se do assassinato do *zuphinehe* Ka'u:

Makakari contou que antigamente existia uma grande aldeia velha (*uzabute puthaharu*) nas cabeceiras do Igarapé da Onça [Shikuriha Pashu], e outra no Mamure Tephehe (ou em um de seus afluentes) e elas ficavam próximas uma da outra. Frequentemente, seus moradores trocavam visitas durante as festas *ima amushinaha*. O pai de Haku, pajé *zuphinehe*, no entanto, “jogou” muito *katuhe* nos parentes do Mamure Tephehe, jogou em seu genro que era de lá. Por isso, os Deni da aldeia do Mamure Tephehe a abandonaram e migraram para o Xeruã. Aqueles do Onça baixaram para o Cuniuá e as relações entre os dois grupos de Deni se alijaram: “Por isso que hoje *Madiha* do Xeruã e no Cuniuá é separado” (Makakari Upanavadeni, 14 de abril, 2015).

Entre o arquivo físico do CIMI há um breve documento intitulado “Informações obtidas de Gordon(Jorge) Koop - Instituto Linguístico de Verão”, com o que parece ser transcrição de uma entrevista realizada com George Koop e que remete à data em que teria ocorrido o assassinato de Ka'u: “Os Deni do Cunhoã baixaram nove anos atrás da região do Xeruã porque lá houve uma morte (briga) e mataram o pai do Haku” (CIMI, 1983). Infelizmente, o documento não está datado, o que impossibilita a certeza, mas menciona a tradução em andamento de *The Deni of Western Brazil*, do SIL, para o “mês de julho”, o que leva a crer que se trata provavelmente de um documento de 1983, ano de publicação da tradução. Se não, ao menos sabemos que é posterior à publicação americana, e anterior à brasileira, concedendo-nos a janela entre 1980 a 1983 para o documento, e aproximadamente a primeira metade da década anterior (1971 a 1974) para a migração causada pelo fatídico acontecimento. O período coincide perfeitamente com aquele ao qual a equipe da Pastoral Indigenista de Tefé no verifica um total de seis mortes por tuberculose em “Palermo V.” (PRELAZIA DE TEFÉ, 1979b), provavelmente ‘Palermo Velho’, aldeia na qual sabemos, segundo outro documento, que Ka'u foi morto (PRELAZIA DE TEFÉ, 1993, p.4).

Sabemos ainda que seus dois filhos e duas filhas, residentes hoje das aldeias Marrecão e Terra Preta/Kiriri, nasceram entre 1945 e 1962. Logo, pode-se estimar que tinha ao menos quarenta anos de idade quando foi morto, possivelmente mais. O avanço da idade é relevante para ser considerado um pajé poderoso²⁵¹. Ainda de acordo com o Relatório da Pastoral

²⁵¹ Comumente as pessoas mais velhas já são consideradas mais sábias pelos Madihadeni, por terem “visto muitas coisas” *zama vapihrau mede kathumaru*, o mesmo vale para os pajés já que seu “poder” *beni kivede* é ligado ao seu conhecimento *zama navatude*.

Indigenista (1993), Ka'u foi coetâneo dos “chefes” Kavarivi Ceará e Amaro (Maru), e dos outros *zuphinehedeni* Kamishiza, Bizu, Zeitavi e Kuama, sendo que este último teria se tornado pajé após os demais (IBID.). Kamishiza morreu em Palermo assim como Ka'u, e não há maiores informações sobre ele ou seus descendentes. Kavarivi Ceará morre presumidamente poucos anos depois, após a mudança de Palermo a Shiburima Mete. Sobre Amaro, ou Maru, há bastante informação subsequente nos relatórios de atividades da Pastoral Indigenista de Tefé, já que continuou como “chefe” das aldeias Shiburima Mete e Shasharu, durante os anos da estada das equipes da Prelazia. Bizu não aparece no levantamento populacional do Cuniuá que fiz em 2016, mas há uma entrada nos esquemas de parentesco desenhados em campo em que aparece como pai de uma pessoa, cujos irmãos assinalaram com o nome de Zutihari (como está no levantamento). Não tenho certeza, contudo, de que se trata efetivamente da mesma pessoa.

A morte do pajé Zeitavi resultou tempos depois na mudança da aldeia Marrecão do igarapé homônimo²⁵², quando foi transferida para a localização atual, onde seus filhos hoje formam, junto dos filhos de Ka'u, uma das grandes famílias extensas que compõem a aldeia Marrecão: e nasceram entre 1942 e 1963. Kuama ainda vive, hoje em Limoeiro, depois de também “chefiar” muitas aldeias no interflúvio e protagonizar boa parte das mudanças jusantes ao e no Cuniuá. Estima-se que Kuama tenha nascido aproximadamente em 1935, o que o faz um tanto mais novo que Zeitavi ou Ka'u. Todas essas informações parecem apontar para a validade de se considerar que o homicídio do *zuphinehe* tenha de fato ocorrido entre a segunda metade dos anos 1960 e primeira metade dos anos 1970.

Localizar no tempo cronológico precisamente a morte de Ka'u talvez possa parecer um tanto frívolo, do ponto de vista etnográfico, já que certamente os Madihadeni não estão muito preocupados com o ano exato que se tenha passado o fato. Entretanto, este acontecimento em particular é um que ainda povoa, meio século mais tarde, o discurso e o imaginário Madihadeni, e me foi contado mais de uma vez e em diferentes versões. Contribui para o estudo da movimentação dos Madihadeni no tempo em que estreitaram suas relações com a frente extrativista, expandiram seus horizontes cosmográficos com a chegada de novos agentes, mas também sofriram duras perdas à sorte da tuberculose. É uma peça importante

²⁵² Essa informação é de minha própria pesquisa de campo (Cadernos de campo, 03 de junho 2015).

para a história das aldeias atuais do Cuniuá, pois os grupos envolvidos vieram a formar Marrecão, Terra Preta/Kiriri, Samaúma e Limoeiro.

É notável que, de acordo com os seus relatos, os Madihadeni encontram-se às vésperas de completar meio século desde seu último caso de homicídio não xamânico. Para o tema desta dissertação, o que se passou com Ka'u é de interesse porque versa exemplarmente sobre a discursividade moral Madihadeni acerca da “fala ruim” e suas consequências antissociais, acerca das estratégias de violência e de “pacifismo”, e da forma como entendem que estes domínios da atividade social constroem a história - no caso, na separação e distanciamento do povo. A morte de Ka'u marca o início de um novo regime histórico, pautado pelo pacifismo, o fluxo migratório aos grandes rios e o comércio com os *karivadeni*. É, de certa maneira, o fim dos tempos dos pajés *zuphinehedeni*, e o início do tempo dos *patarahudeni*.

Capítulo 4 - Campos de significado

Os mitos de Tahama e Tamaku Kira ou, mais especificamente, a sua apropriação para compreender e localizar cosmologicamente os não indígenas *karivadeni* e os relatos dos primeiros encontros e relações somam-se para a construção de sentido pelos Madihadeni de suas relações para com os padrões. Em ambos tipos de discurso, mítico e histórico, nota-se o uso de ênfases a critérios simbólicos distintivos tais como a violência, a abundância (de mercadorias, principalmente), a(s) língua(s), entre outros que vimos no capítulo anterior. Os símbolos específicos acionados nas narrativas, contudo, só fazem sentido quando em diálogo com os contextos mais amplos dos campos semânticos estruturais da socialidade Madihadeni como os do xamanismo, da alteridade e da afinidade. A interpretação é uma atividade metafórica, poética, que cria vínculos narrativos entre o texto e o contexto.

Parece-me que é através da associação de conjuntos de características, mais que características particulares, que os indígenas identificam o regime relacional o qual dispor aos *karivadeni*. A linguagem simbólica demonstrada nos relatos das primeiras interações com não indígenas é uma que carrega os signos opostos da abundância e da violência, conjuntamente, e isso é suficiente para trazer à tona uma gama de relações de alteridade conhecidas que ensejam uma interpretação e um tratamento que se lhes deve destinar. Esta “pré-existência” de modelos relacionais aos quais adequar a “novidade” não é, de modo algum, fato novo à Antropologia (SAHLINS, 2008[1981]; 2011[1985]), mas talvez seja cabível ainda acrescentar mais um exemplo de como ela pode se dar. De qualquer maneira, são as relações que servem aos Madihadeni para conferir sentido à presença *karivadeni* e, ao menos tão importante quanto, guiá-los em suas interações com eles, que trataremos agora.

4.1. Padrões, pajés ou cunhados

É na esteira da síntese entre os símbolos opostos e interligados da violência e da abundância, do perigo e do acesso, que encontram os Madihadeni duas das principais analogias associativas para os *karivadeni*: o pajé *zuphinehe* e o afim, mais especificamente o(a) cunhado(a) (e/ou potencial cônjuge) *abuni/ukaradi/uvini*²⁵³. Tanto um como outro

²⁵³ O uso do vocativo está condicionado pelo gênero de ambos os locutores e interlocutores. *Abuni* é o termo “cunhado” usado por dois homens; *ukaradi* é “cunhada”, entre duas mulheres. *Uvini* é “cunhada” e “cunhado”,

relacionam-se na presença simbólica dos signos da possibilidade e do perigo, embora em posições diferentes. Para o primeiro caso, a associação encontra-se formulada plenamente no discurso de alguns Madihadeni e paira sobre a costumeira desconfiança que se guarda aos *karivadeni*. Adriana Huber é a primeira autora que percebe a superposição e discorre como os Madihadeni associam aos não indígenas uma série de características próprias dos pajés²⁵⁴:

Os brancos *karivadeni* são pessoas que como os pajés possuem veículos que os transportam sem que tenham que fazer nenhum esforço físico (enquanto que os xamãs do Rio Cuniuá andam nas alturas dentro dos seus *zarava*, os luso-brasileiros viajam de avião e de recreio). São pessoas que com sua presença trouxeram muitas doenças que não existiam antes (malária, tuberculose, pneumonia, coqueluche, etc.), mas que no mesmo tempo inventaram os remédios alopáticos para curar estas doenças, e que nos seus hospitais cortam pessoas com a faca sem que ela sintam dor, removendo tecidos “malignos” e salvando vidas. Os brancos (...) conseguem produzir quantidades desmesuradas de alimentos, suficientes para saciar não só a fome dos que plantam, mas também para abastecer toda a população das cidades que não produz nada. Os brancos receitando pílulas pequenas a ser ingeridas diariamente conseguem controlar a fertilidade das mulheres. E em alguns casos, quando se apresentam como “missionários” (*misunarudeni*), pretendem ser capazes de garantir o bem-estar das almas dos falecidos na outra vida (HUBER, 2007, p. 79)

Marcelo Florido reproduz a observação de Adriana Huber e comenta que tal associação também lhe foi apresentada. Acrescenta ainda algumas novas informações e uma leitura da relação mais aproximada com as reflexões de Eduardo Viveiros de Castro acerca da noção de “economia simbólica da predação” e a atividade xamânica (VIVEIROS DE CASTRO, 2018).

Já a associação entre os padrões e afins cunhados(as) é, ao mesmo tempo, mais corriqueira e mais fugidia. Costumeiramente, os Madihadeni destacaram seus vocativos tradicionais para a afinidade (de mesma geração) para o uso aos *karivadeni*: chamam de *abuni*, *ukaradi* ou *uvini*. Todos os três podem ser traduzidos simultaneamente por “cunhado(a)” ou “afim” potencial, sendo que a diferença reside no gênero dos interlocutores. *Abuni* é o termo utilizado entre dois homens; *ukaradi* entre duas mulheres; e *uvini* entre um

quando o gênero é oposto, remete não apenas a cunhados(as), mas também a pessoas em posição social de possíveis cônjuges.

²⁵⁴ No limite, devido à extensividade dos *karivadeni* estarem compreendidos como sempre “possíveis padrões”, essa associação ao pajé pode se projetar a qualquer *kariva*.

homem e uma mulher, sendo assim também inclui logicamente “cônjuge potencial”²⁵⁵. É de se pensar que talvez justamente por se tratar de uma forma tão corriqueira de representação da alteridade que tenha passado um tanto ao largo das considerações etnográficas elaboradas sobre o tema. Ambos Huber e Florido fazem observações sobre o uso dos vocativos de afinidade, mas não parecem detalhar esta prática como extensiva à interpretação dos padrões como pajés. E é justamente esta a minha proposta. Creio que o tratamento vocativo dos não indígenas como afins é elucidativo, e parte da postura de afinização da alteridade por meio do comércio e da partilha de trabalho - à maneira dos cunhados, enquanto uma das formas de, simultaneamente, conter a periculosidade e acessar as potencialidades, de ordem *quasi-xamânica*, da relação com a alteridade.

Neste capítulo pretendo expor um pouco mais o contexto destas categorias, importantes para a compreensão do que os Madihadeni associam aos não indígenas *karivadeni* e seus principais representantes, os padrões. É uma apresentação resumida, conquanto temas como a afinidade e o xamanismo Madihadeni são temas amplos, que poderiam ser objetos de uma dissertação como esta, e suscitam, por sua vez, outras descrições para fazerem total sentido, como o casamento, a organização das forças produtivas, a compreensão de corpo e pessoa. A situação é propícia para apresentar ainda como os indígenas compreendem os seus *patarahudeni*, suas “lideranças” em sua política local, e assim aprofundar ainda um pouco mais na etnografia das aldeias, suas dinâmicas e sua economia produtiva. Veremos, afinal, como estes diversos aspectos da vida social Madihadeni contribuem para a compreensão de suas relações com os não indígenas e sua história de interação com as frentes extrativistas.

4.1.1. *Zuphinehedeni*, pajés

As associações entre pajés e os *karivadeni*, e mais especificamente os padrões, são amplas. Como vimos, estão embasadas, antes de mais nada, no retorno mítico de Tahama transformado em *kariva*. Contudo, a associação mantém-se ainda sobre uma série de características divididas entre as duas figuras. De volta à passagem de Huber, supracitada,

²⁵⁵ Todos os três termos também existem enquanto categorias relacionais, para os quais terão a flexão gramatical da pessoa. Assim, a versão vocativa apresentada segue a primeira pessoa singular. Para os relacionais, os termos são *vabu* (ou *vabumi*), *karadini* e *avini*.

estão à mostra sobretudo as semelhanças como pontos-chave entre patrões e pajés, como se percebe. Em primeiro lugar, ambos não indígena *kariva* e pajé *zuphinehe* possuem uma periculosidade cuja amenização é sempre precária, mas necessária. A relação, para um e para outro, envolve uma série de riscos pois são ambos suspeitos e poderosos, capazes de enganar, de assumir posturas violentas e atacar quaisquer pessoas para satisfazer suas vontades que são difíceis de prever. Trata-se do desejo de pessoas cujos interesses são “diferentes”, cujas motivações resistem ao escrutínio. Não são raras as histórias referentes aos arroubos violentos dos pajés, sentidos como epidemias. Em parte, como vimos, a própria disposição/separação do povo entre os rios Cuniuá e Xeruã é explicada por um período histórico de intensa feitiçaria xamânica quando o povo residia no interflúvio, em diversas malocas próximas, que teve como resultado a morte de várias pessoas e o afastamento dos grupos entre si, no episódio que culmina na assassinato de Ka’u. Tanto nesse caso como em ocasiões menos drásticas, pesa sempre na tentativa de explicação das motivações dos pajés *zuphinehe* um teor de incerteza. É frequente que as pessoas digam que é, em última instância, impossível compreender totalmente um pajé quando não se é também um, pois que as demais pessoas não *vêem* o que os pajés *vêem*. Semelhante se diz sobre os *karivadani*. Há profusão de relatos que evocam sua periculosidade e violência, enfatizando também a facilidade e imprevisibilidade com que podem levar a violência a termo. Os *Madihadani* refletem, um tanto estupefatos, como também eles se irritam entre si e envolvem-se em brigas, mas que essas nunca progridem para atentados reais à vida dos envolvidos²⁵⁶, quando uma briga se aproxima de causar riscos mortais às suas desavenças, as partes são duramente repreendidas socialmente, mesmo que faltem intenções letais aos atos. Um ataque ou agressão que derrame sangue, mesmo que pouco, gera ao agressor a obrigação de beber pimenta em grandes quantidades²⁵⁷. Por outro lado, os *zuphinehedani* e os *karivadani*, lhes parece, são capazes de matarem por qualquer desavença fútil, “disparando” seus feitiços ou suas espingardas.

²⁵⁶ Essa reflexão ecoa uma surpresa que nutri ao longo de meu trabalho com os *Madihadani*: virtualmente todo homem *Madiha* possui (ou tem acesso fácil) a espingardas, facas, terçados e machados, mas não há (ou se há, são raríssimos), atentados propositais à vida de uma desavença.

²⁵⁷ A lógica é predatória (VIVEIROS DE CASTRO, 2002): o agressor ou assassino é tido por ingerir o sangue da vítima, que se acumula em sua barriga e, com tempo, incha e o fará uma pessoa barriguda. A ingestão de suco de pimenta é feita em grandes quantidades para provocar vômito, e é repetida, idealmente, até que o vômito acompanhe sangue - que é tido pelo sangue da vítima. Assim, por um lado, a prática pode ser considerada um tratamento social da vítima enquanto a expurgação de sua condição predatória, retornando-a à condição de pessoa, que não agride/devora ou seus, mas partilha de suas “boas palavras”.

O capítulo anterior deve ter deixado claro o quanto a potencialidade violenta dos *karivadeni*, sempre associada a suas armas de fogo, é parte dominante do imaginário Madihadeni dos primeiros contatos. Em especial, como é motivo de consideração cuidadosa para se evitá-la. Não obstante o sucesso inicial em evitar um confronto letal, o risco *kariva* nunca se esmaece por completo, e a violência é um traço característico aos padrões na memória dos indígenas. O assassinato de Isaruha por um *kariva* da tripulação de Pedro Manduca é uma lembrança amarga de que mesmo os mais experientes interlocutores podem ser surpreendidos pela inconstância e cólera *kariva*.

Assim como para o *zuphinehe*, aos olhos Madihadeni o *kariva* possui um mundo cujo acesso é restrito e nesse mundo se consegue acesso a coisas que são únicas e que não se consegue de outra maneira ou de outro lugar. O poder da mobilidade num cosmos específico e restrito define o estrangeiro. O *zuphinehe* possui um tipo próprio de veículo *zarava*, invisível e particular, com o qual viaja para o peito do céu *nemebakhu*, aonde irá se encontrar com os espíritos e demais seres pelos quais realiza suas atividades e poderes xamânicos. O pajé ainda consegue, de maneiras inescrutáveis, acessar o subterrâneo *namibupe* e o interior das águas *pashubudi*, igualmente se comunicando e negociando com os seres que aí habitam. O *zuphinehe* é considerado um ser²⁵⁸ particularmente poderoso *beni kivede*, embora seja comum acordo que os pajés de outrora, isto é, da humanidade anterior, eram muito mais poderosos. Em geral, os Madihadeni parecem invariavelmente também conferir maior status aos *zuphinehedeni* de mais idade.

Os *karivadeni* possuem seus barcos a motor, seus aviões e seus automóveis com os quais circulam pelas cidades e centros de onde derivam suas mercadorias e sua “fatura” econômica. Em seus “mundos”, *kariva* e *zuphinehe* possuem os conhecimentos e informações necessárias para agir e movimentar-se, que são, uns menos outros mais, restritos aos Madihadeni comuns, ou cujo acesso lhes é difícil. Vimos, nos relatos dos anciãos, como essa capacidade de acessar parcelas restritas do cosmos é ao mesmo tempo o que faz os pajés poderosos *beni kivede* e dotados de conhecimento *navatude*. Poder e conhecimento tem sua origem comum ao pajé, e resultam da rotina xamânica de visitar e “ver” cenários e mundos outros, e quanto mais o pajé faz isso, mais adquire conhecimento e poder. Um *zuphinehe*

²⁵⁸ “Ser”, porque não é exatamente uma pessoa *madiha*. Veja o detalhe de como as pessoas acusam Sinukari de ser “apenas uma pessoa”, *madihamutha tiharu*, quando falha em tratar da criança que morre, insinuando assim que não é pajé, no mito de Tamaku e Kira, contado por Ukekeni, reproduzido no capítulo anterior.

sábio, “conhecido” *navatude*, é um pajé poderoso. “Ver”, *zama _kathuma-*, é um das formas pelas quais se é possível conhecer, na compreensão Madihadeni, mas além de ver, comunicar-se nestes mundos outros é também restrito e suscita um conhecimento próprio. Trata-se principalmente da capacidade de comunicação com os seres próprios destes locais, tais como o conhecimento da língua portuguesa e das ritualísticas espirituais²⁵⁹, das práticas de comércio e negociação, dos riscos envolvidos, que lhes conferem seus poderes de acessar lugares e artefatos cosmograficamente inacessíveis aos demais. O foco nas habilidades comunicativas se relaciona com a apreensão de um “mundo” cujo “discurso” é diverso, o que ecoa, como veremos, uma interpretação verbal da atividade social Madihadeni.

Miticamente, a associação entre os *karivadeni* e os *zuphinehedeni* está elaborada claramente no mito de Tahama (ou Kuvasa). Vimos que, após o pajé e os seus deixarem a convivência Madihadeni e efetivamente deslocarem-se para outro *locus* em busca de alguma coisa de outra forma indisponível, quem retorna é *karivadeni*, mais especificamente um patrão, com seu barco a motor carregado de mercadorias para trocar com os produtos extrativos, e as “imagens de seus olhos” *nukhu abanuri*, como seus empregados. O pajé chega a preparar a população que fica, avisando-a para coletar certos produtos da mata para aguardar seu retorno, de forma muito semelhante ao diálogo dos patrões: “cortem sorva, que eu voltarei com mercadorias”. Sem dúvida alguma, Tahama é uma adaptação mítica posterior aos *karivadeni*, e é justamente na maneira que foi desenvolvida, isto é, qual cenário narrativo é apresentado ali, que mostra o esforço interpretativo Madihadeni e suas conclusões sobre o que *faz sentido* da presença *karivadeni*.

Assim, Tahama apresenta também a associação que há entre o xamanismo e o comércio. Em primeiro lugar, os “trabalhos” *iburei*²⁶⁰ de um pajé são negociados com as pessoas interessadas. A atividade mais cotidiana do xamã *zuphinehe* é a intervenção em adoecimentos. Das enfermidades mais simples e corriqueiras às mais complexas e desafiadoras, todas são consideradas em algum grau causadas por via xamânica e são, assim, seu ofício. Quando uma pessoa cai doente, para se receber a atenção de um *zuphinehe*, é oferecido pagamento ao pajé. Diz-se desse pagamento que é *manakuni*, um conceito especial

²⁵⁹ E “perspectivas”, já que essas ritualísticas são aquelas que colocam o *zuphinehe* em condição de especial comunicabilidade “interespecífica” com seus interlocutores não humanos (VIVEIROS DE CASTRO, 2018).

²⁶⁰ Os Madihadeni de fato frequentemente se referem à atividade xamânica da cura como o “trabalho” *iburei* do pajé.

que, entre outros, é traduzível por “pagamento”, “dinheiro”, “substituto”²⁶¹. Marcelo Florido dedicou um artigo especificamente a *manakuni*, dada sua importância, e voltaremos ao tema em breve. Por hora, é de se sublinhar que se dá *manakuni* em troca do trabalho do pajé. O valor varia do que é tido como mero “preço de custo” - um vidro de rapé *shina*, que o xamã precisa para realizar qualquer trabalho²⁶²; até os produtos mais valiosos, como redes de algodão fiado à mão, ou itens comprados nas cidades com muita economia por aqueles que possuem alguma fonte de renda - como aparelhos de som ou televisores²⁶³. Dizem que um pajé invejoso por algum objeto pode lançar *katuhe* em uma pessoa ou em seus filhos, apenas para que lhe procurem para tratamento e ele possa pedir o item de desejo como pagamento *manakuni*. À revelia do que pensaram e escreveram alguns dos religiosos sobre o xamanismo Madihadeni, a prática é profundamente comercial.

A origem de uma enfermidade pode ser um outro *zuphinehe* enfurecido, mas muitas vezes é algum espírito *tukurime* ou a “imagem dos olhos” *nukhu abanuri* de um pajé de outra espécie²⁶⁴. A doença é transmitida a partir da inoculação da pedra-feitiço *katuhe*²⁶⁵ no corpo da vítima, feito que é descrito como um tiro de flecha ou de zarabatana. O *zuphinehe* curandeiro, então, tem dois trabalhos principais a fazer: chupa a *katuhe* inimiga para fora do corpo da vítima e a neutraliza; e, à noite, cheira rapé e dorme para, em sonho, encontrar-se com o espírito causador do mal e convencê-lo a parar. Isso pode ser dar por uma negociação -

²⁶¹ O dicionário aponta *manaku* como um advérbio de tradução por “proximamente, alternadamente” (KOOP; KOOP, 2008[1985], p. 71), mas seu uso, em minha experiência, se aproxima mais da expressão “no lugar de”. Por exemplo, os Madihadeni dizem: *Tapa, patarahu, munari, manaku Biruruha*, “o patrão Tapa morreu, em seu lugar [ficou/assumiu] Biruruha”..

²⁶² O rapé *shina* é tido como indispensável à prática xamânica.. Em mais de uma ocasião comentaram que, sem ele, um *zuphinehe* não seria capaz de realizar “trabalho” algum. Não é concebido, entretanto, como a origem dos poderes xamânicos, que advém das pedras *katuhe*, sendo então talvez algo como um catalisador, ou um veículo para o pajé, ou, ainda, sua moeda de troca. Miguel Aparicio tem se dedicado com mais afinco a refletir o uso do tabaco pelos povos da família linguística Arawa (2017). O rapé Madihadeni é feito da mistura moídas do pó das folhas tabaco nativo secas (também chamado *shina*) com as cinzas da casca de cupuí, chamado de *maphanaha*.

²⁶³ Apenas recentemente os Madihadeni passaram a ter acesso a televisores, com o uso de antenas parabólicas para o alcance do sinal, ou aparelhos de DVD para assistir os filmes pirateados vendidos em Lábrea por comerciantes peruanos. Testemunhei a instalação dos primeiros aparelhos nas aldeias (para os quais fui chamado para auxiliar com a tradução - de decodificação - dos manuais de instalação). Tanto os televisores quanto os aparelhos de som são muito apreciados pelos Madiahdeni, especialmente pela sua capacidade de aglomerar e “animar” as pessoas - vide próximo capítulo.

²⁶⁴ Para os Madihadeni, algumas espécies de animais “sociais”, como os queixadas, possuem entre seus indivíduos alguns que são *zuphinehe* e outros que são *patarahu*. Algumas animais “solitários” e icônicos são considerados todos pajés: a onça *zumahi*, predador por excelência; a sucuri *makhaphuve*, personagem mítico; o urubu-rei *unuvana*, que mora no próprio céu, entre outros.

²⁶⁵ Acredita-se que os pajés detenham seus poderes por meio da manutenção de várias pedras *katuhe* em seus corpos, o que os transforma e lhes mantém em um estado de liminaridade propício (TURNER, 2005[1967]) sendo seu xamanismo, de certa maneira, um estado de constante enfermidade.

que pode envolver uma oferta de rapé, ou pela intimidação do espírito. Se o diálogo fracassa, ou se o pajé agressor insiste, o *zuphinehe* manda “imagem de seus olhos” atacar o espírito veículo da doença. Se a origem é outro pajé, cabe ao *zuphinehe* apontar o culpado, e é desta prática que deriva o termo que o denomina: *zupi_na-* é “mostrar, apontar”²⁶⁶ (RANGEL, 1994, p. 190).

Nas atividades que lhe são próprias, o xamã vive frequentemente a negociar com entidades de outros locais do cosmos, cujo acesso e comunicação é restrito para os que não possuem *katuhe* a transformar a substância de seu corpo. Um de seus feitos mais notórios, segundo os Madihadeni, é a capacidade de negociar e assim conseguir imagens *tuvabanuni* de crianças com os animais.

Em minha experiência, xamanismo é um tema um tanto difícil de se perscrutar entre os Madihadeni. Em geral, os indígenas que não são *zuphinehe* pouco discorrem sobre o assunto, ou pouco comentaram comigo, alegando que não sabem os detalhes, e que apenas os *zuphinehedeni* sabiam - porquanto apenas eles *viam o que viam*. Aproximar-se de um *zuphinehe* nestes assuntos é também delicado: mesmo confirmar se uma pessoa é *zuphinehe* pode ser entendido como uma acusação de feitiçaria e gerar uma situação pouco fértil à partilha de informações. Além disso, mesmo notórios pajés por vezes negam sua condição quando perguntados diretamente. Por esses motivos, foi apenas depois de cerca de dois anos de convivência com os indígenas, quando já dominava um pouco melhor sua língua, que passei a ter acesso a relatos de sua compreensão de xamanismo. À época, me surpreendi como uma nova dimensão do povo se mostrava agora acessível, era como se antes disso tenha sido guardada de mim²⁶⁷. É normal, contudo, que se retenham certos tópicos dos pesquisadores ainda pouco íntimos (FAVRET-SAADA, 2005). De toda maneira, a prática de aquisição de crianças pelos *zuphinehedeni* não se encontra descrita em nenhuma outra das etnografias e por isso creio que seja pouco comentada.

²⁶⁶ (KOOP; KOOP, 2008[1985], p. 100).

²⁶⁷ Em uma reviravolta irônica dos eventos, eu estaria pouco tempo depois a deixar o convívio com os Madihadeni, o que certamente me impediu de conhecer mais de seu intrigante universo xamânico. Essa é uma pesquisa que ainda se está por fazer.

O primeiro relato me foi contado por Zutihari (Gabriel) Minudeni²⁶⁸, que é ele mesmo uma “criança da anta” *avikha eheve* (hoje já é adulto). Explicita, entre um contexto maior, os eventos que marcaram sua concepção:

Eu, eu sou criança da anta. A anta agarrou minha mãe. Agarrou²⁶⁹ na minha mãe, e ela desfaleceu, quase morreu. Então o meu avô²⁷⁰ fez minha mãe se recuperar, e pegou uma criança da anta. Pegou uma criança da anta e colocou dentro da minha mãe. Depois de colocado na minha mãe, eu cresci no ventre dela, e ela me deu à luz. Eu sou criança da anta. Por isso, quando eu era criança, eu não conseguia comer anta. Se eu comesse anta, a anta teria me carregado²⁷¹. Então ele, o meu avô, falou: “tome banho com a unha da anta, e aí não ficará doente”, disse. Por isso, me lavaram com as unhas da anta, e agora eu não fico mais doente. (Zutihari Minudeni, 1º de maio de 2016)

Neste caso, a interação direta entre o pajé *zuphinehe* e a anta *avi* encontra-se subsumida, mas percebe-se que há a transferência da criança da posse da anta para o pajé, que a “coloca” - ou “insere”²⁷² em sua filha. Zutihari, adiante em sua narrativa, reproduz o relato do *zuphinehe* mais respeitado e considerado o mais poderoso entre os Madihadeni, Kuama, que é um pouco mais detalhado:

Esse Kuama, *abuni*, o Kuama *zuphinehe* que disse. Ele foi até debaixo da água, para pescar. Pescou, pescou, e voltou. Estava voltando, ele é *zuphinehe* mesmo, quando emergiu um jacaré-açú. Nu, ele olhou e disse: “*abuni*, como vai?”. “Ah, estou aqui me banhando”, disse, “vem, sabe uma coisa? O meu nome é Kazukiri. Meu nome é Kazukiri”. Era o nome do jacaré-açú. Disse: “tenho minha criança, eu vou te dar minha criança, com sua permissão”, e deu para o *zuphinehe*. Deu para o pajé e ele [o *zuphinehe*] colocou em sua mulher. “O nome do meu filho é Bautunavi”, disse o

²⁶⁸ A versão original está na língua Madihadeni, e encontra-se integralmente em anexo.

²⁶⁹ No original, *theinimashari*, do verbo *the_na-* “agarrar com as garras” (KOOP; KOOP, 2008 [1985], p.). No caso, “agarrar-se” é o verbo utilizado para descrever um ataque animal xamânico de vingança. A imagem *abanuni* de animais caçados pode vingar-se “agarrando-se” à pessoa ou a seus filhos pequenos. Caçadores inexperientes ou em situações limiares (em couvade, etc) são particularmente suscetíveis a estes ataques. Em certa ocasião, uma inflamação repentina em meu joelho foi explicada pelos indígenas como um tamanduá *modu* que “agarrou-se” em mim, depois de uma caçada. No relato de Zutihari não está claro se este é o caso, já que não há referência a qualquer caçada de anta anterior. A partir de outros comentários dos indígenas, contudo, sou levado a crer que trata-se de uma anta *zuphinehe*, pois parece que apenas os pajés animais possuem crianças para oferecer aos *zuphinehe* humanos.

²⁷⁰ Mais cedo, Zutihari mencionara que seu avô era *zuphinehe*.

²⁷¹ A passagem possui alguma semelhança com o mito da “esposa da anta” *avi panadi*, em que uma anta literalmente “carrega” - leva embora - uma criança, tomando-a de sua mãe. Ver Sass (2004, pp. 80-82). A constatação de que, depois de tomado o banho ritual indicado pelo pajé, o narrador não fica mais doente, indica que “ser carregado pela anta” seria sentido na perspectiva humana como um adoecimento.

²⁷² *_keveshiza-*, “colocar, empilhar dentro de um receptáculo” (KOOP & KOOP, 2008[1985], p. 65).

jacaré-açú, “Bautunavi Bahipube²⁷³!”. Ele é jacaré-açú, quando o trovão estronda, ele emerge boiando. Bahipube Bautunavi, a criança do jacaré-açú (Zutihari Minudeni, 1º de maio de 2016).

Embora não esteja mais explícito o cenário da interação entre o *zuphinehe* e o jacaré-açú, deve-se ter em mente que a relação se dá sob o léxico de uma troca. Não há menção a *manakuni*, o que sugere que esta está subentendida, ou que se trata de uma relação de dádiva - onde a contraprestação é dissimulada. O jacaré oferece a criança, estabelecendo uma relação com o pajé, que a aceita. Note-se que a relação é de afinidade, marcada pelo vocativo *abuni*, “cunhado”, utilizado pelos interlocutores. Outro indicador do cenário de troca é a referência às crianças pelo uso dos pronomes possessivos *-kha*: “*avikha*”, “*tukuzukha*”, “*ukha*”. Não se trata de uma construção gramatical comum. Em apenas uma ocasião se refere à criança pelo uso dos termos de parentesco efetivos: o jacaré-açú diz “o nome do meu filho”, e usa o termo correspondente *ukhada’u*. Em todas as outras instâncias, o uso do pronome parece indicar uma relação de posse, e não de parentesco, dos animais sobre as crianças. Tendo a acreditar que o cenário é um que os animais *zuphinehe* possuem “imagens” *tuvabanuni* de crianças humanas, sob sua posse, que não são sua prole - para o que há outro termo na língua: *hive(ni)*. Não ousa, contudo, especular adiante, conquanto não possui relatos mais detalhados sobre os pajés animais e seu xamanismo.

Em geral, existem crianças que podem ser adquiridas de vários seres. Zutihari contou-me ainda do caso de outro Madiha já adulto que é, ele mesmo, *makhakha eheve*, “criança da cobra”. Sisse que existem crianças das onças, dos peixes e até mesmo de frutas *avabunu*. Outro Madiha, este um *zuphinehe*, disse-me que seus filhos foram quase todos concebidos dessa maneira, e que ao menos um dentre eles é *hizamakha eheve*, “criança do queixada”. Em vários dos casos, é indicado um nome à criança, que remete à sua origem em uma poética sutil, como no caso do jacaré-açú. Zutihari, no caso, possui também²⁷⁴ um nome

²⁷³ Não tenho certeza, mas creio que *bautunavi* pode se tratar de uma flexão do verbo intransitivo *ba_na-*, “boiar”, muito embora não haja referência ao uso da partícula reflexiva *tu* no dicionário Koop & Koop (2008[1985], p.49). *Bahipube*, por sua vez, é literalmente, “por baixo do trovão”.

²⁷⁴ É comum, mas não obrigatório, que as pessoas Madihadeni tenham mais de um nome. As formas de se conseguir um nome são várias: os pais dedicam um, pega-se o nome de quem corta o cordão umbilical, associa-se algum feito do bebê, etc. Normalmente, um dos nomes torna-se mais popular e conhecido.

dados pela anta que lhe deu a seu avô: Thinievi, referente ao ato de descascar a envira de um tronco, que remete à maneira como a anta morde as cascas das árvores²⁷⁵.

Xamanismo é um tema um tanto críptico de se pesquisar com os Madihadeni. São reticentes em compartilhar sobre o assunto, e o tema envolve também uma linguagem que lhe é própria. Há conjuntos de verbos e expressões pouco usados fora do contexto, para os quais não há claras traduções, seja em meu conhecimento, seja nos dicionários existentes, e nem mesmo os indígenas sabem como traduzir. Várias dúvidas seguem por responder, como, por exemplo, se é e qual é a *manakuni* pedida pelos animais pelas “suas” crianças²⁷⁶ - o que deixaria mais claro se esta é uma relação propriamente de troca ou de dádiva. De toda maneira, creio ao menos ter demonstrado em linhas gerais como as relações xamânicas entretidas pelos pajés *zuphinehedeni* e seus interlocutores não-humanos também se alinham enquanto relações de troca. Os pajés estabelecem, aos olhos Madihadeni, ligações com instâncias socialmente distantes - como o inferior da água *pashu bupani*, para abrir vias por onde bens estranhos podem fluir e chegar até as pessoas. Bens esses que são difíceis ou impossíveis de se conseguir de outra maneira e, por isso, valiosíssimos: como filhos aos inférteis.

O *zuphinehe* aí figura a meio caminho, fazendo o fluxo possível, atuando verdadeiramente como um intermediário. O resultado de suas transações com estas entidades é considerado seu “trabalho” *iburei*. As crianças que nascem depois de terem sido buscadas junto a animais e plantas são descritas como “feitas” *kanavatude* pelos *zuphinehedeni*. Sua atuação, portanto, não consiste em apenas conseguir alhures as crianças, mas se conclui apenas no destino final destas, para o qual efetiva nova negociação:

Eles pegam as crianças e as colocam no ventre. Tem *katuhe*, *katuhe* no ventre deles [dos pajés]. As mulheres inférteis vão ter com os pajés e falam “eu quero um filho homem”, ou “eu quero uma mulher”. “Sim”. Se [os pajés] não mentirem, têm

²⁷⁵ A “criança da cobra” também recebe um nome, Phiuruvi, mas não consegui verificar qual é a alusão ou significado a que se remete o nome.

²⁷⁶ Noutra situação, um aspirante a *zuphinehe* me comentou que os espíritos por vezes pedem rapé *shina* e por isso que o pajé vive inalando grandes quantidades dele, para levá-lo até os espíritos aos quais tem que “oferecê-lo”. Esse uso comercial do rapé a nível cosmológico condiz com minha interpretação do comércio como principal via de interação e, literalmente, negociação com a alteridade. Entretanto, não é possível afirmar se isto se aplicaria ao caso em questão, e há mais a se pesquisar acerca do uso do rapé como produto de troca com espíritos.

katuhe. (...) Ele pode escolher, se querem criança homem, vai ser. Querem criança mulher, ele vai fazer ser.

(...) Tem *manakuni*. *Manakuni* de criança é rede. As pessoas tecem para dar, tecem uma rede enorme. A rede tecida pelas pessoas é dada assim: “esse é *manakune* da criança”, e ali ele [o *zuphinehe*] vai deitar [na rede]. (Zutihari Minudeni, 1º de maio de 2016).

Vale notar que uma rede de algodão tecido *phu'i* é um artigo muito custoso de se produzir, em termos de trabalho e tempo. O algodão selvagem precisa ser colhido de numerosas plantas e tecido no fuso, e uma rede usa grande quantidade dele. Hoje a maioria das redes utilizadas pelos Madihadeni é de confecção não indígena, mesmo aquelas tecidas pelas indígenas utilizam mais das vezes o fio algodão industrial. A atuação do pajé, assim, tem como pagamento padrão um item considerado particularmente caro, que serve às vezes de exemplo acusatório da mesquinhez dos *zuphinehedeni* pelas pessoas que não são pajés.

É de perceber a tecitura de enunciados significantes, complementares. Primeiro, parece haver uma associação direta entre a distância social e o valor potencial dos bens, sendo que certos itens “impossíveis” de outra maneira só podem ser conseguidos no intercâmbio com as alteridades mais radicais: espíritos, animais e - em tempo - com padrões *karivadeni*. Em ambas as situações de comércio com alteridades radicais, existem intermediários: para com os espíritos e pajés animais, são os *zuphinehedeni*; para os não indígenas, padrões e regatões, o intermediário que emerge é a figura do *patarahu*, cuja relevância social por vezes coincide e por vezes rivaliza com a do pajé.

Não indígenas e xamãs também se assemelham em seus poderes de construção, reconstrução e destruição de pessoas, como se vê. Os *zuphinehedeni* são responsáveis por associar um corpo (criado por um casal) a uma imagem *abanuni* para compor assim uma criança que crescerá no ventre da mãe (HUBER, 2007, p. 75). O pajé busca essa “imagem” de vários lugares do cosmos, em casos extremos a negocia com pajés de outras espécies. Os não indígenas possuem, como bem percebido por Adriana Huber, poderes sobre a fertilidade, assim como também “fazem vir” pessoas de longe. Não é difícil perceber que os remédios e tratamentos médicos se assemelham aos tratamentos xamânicos. Aos *Madihadeni* só causa espanto as práticas de injeções e incisões, que lhes parecem uma agressão a mais aos pacientes, tais como a “flechada” de *katuhe* que em primeiro lugar adoeceu a pessoa. O

espanto, contudo, torna-se suspeita sobre os médicos, e se desconfia de sua motivação verdadeira. A suspeição só faz estreitar as semelhanças aos *zuphinehedeni*. Não devemos ainda esquecer que foram patrões - e missionários patrões - que durante bom período ministraram medicamentos aos Madihadeni. Embora tenham sido eles também que, por suposição, contaminaram os indígenas com as doenças epidêmicas que lhes assaltaram, vimos que essas são mais frequentemente associadas à práticas xamânicas Madihadeni.

Finalmente, a relação é de troca em sua finalidade e *afim* em sua estrutura. Alteridades de posição social indefinida - e assim perigosa, são afinizadas para marcar a disposição das partes em partilhar bens, trocar *manakuni*. Um jacaré-açu não tem posição social frente às pessoas: se muito, tem perspectiva de predador; mas quando inicia o diálogo apresentando-se como “cunhado” do pajé, comunica, ao mesmo tempo, suas intenções comerciais e sua disposição inofensiva. É essa coincidência comercial-relacional dos *afins* e dos *karivadeni* que trataremos a seguir.

4.1.2. *Avinideni*, afins

Cotidianamente, os *karivadeni* que se encontram junto aos Madihadeni são chamados pelos vocativos *abuni/ukaradi/uvini*²⁷⁷ (cunhado/cunhada/cônjuge potencial). Essa prática é generalizada e se estende a qualquer pessoa não Madihadeni que venha a ter contato com eles (incluindo indígenas de outros povos). Entre si, os Madihadeni utilizam-se do mesmo termo ou do empréstimo do português “cunhado” para uso vocativo de seus afins reais. Em parte, assim agem seguindo uma etiqueta de restrição onomástica que lhes é própria²⁷⁸, mas, ao fazê-lo, apresentam de pronto uma localização social específica para o outro: a posição de afim. Viveiros de Castro (2002; 2018) apresentou longas reflexões sobre a condição da afinidade para os povos indígenas da Amazônia, e o que nos interessa aqui é a associação da afinidade com a diferença e com o perigo predatório cosmológico, em uma condição, entretanto, necessária para a efetivação da dinâmica social.

²⁷⁷ Com o passar do tempo, contudo, e a aproximação das relações e estreitamento da amizade, não é raro que a pessoa *kariva* em questão aos poucos passe a ser referida por vocativos de consanguinidade, conquanto lhe é dada uma posição na rede de parentesco maior.

²⁷⁸ Lembremos que os Madihadeni evitam chamar as pessoas, ou se referir a elas, pelo nome próprio. Utilizam vocativos de parentesco, tecnônimos e outros artifícios linguísticos para evitar mencionar os nomes das pessoas. Dizem fazer assim por considerarem de “bom tom”, não por exigir proibições específicas.

Assim, em resumo, a pessoa estrangeira carrega consigo potencialidades antagônicas: a predação, a guerra, o feitiço e a morte; mas também o casamento, a associação e continuidade da vida. As analogias entre os afins e os padrões se estendem, pois ambas as situações tratam de relações *a priori* econômicas e assimétricas. Envolvem a associação de trabalhos em favor da parte hierarquicamente superior (o “patrão”, o sogro ou o irmão da noiva); circulação de prestações, produção ou mercadorias; a necessidade de se negociar o equilíbrio da relação; os riscos envolvidos nas falhas. É também por meio do casamento e do trabalho aviado que se circulam pessoas enquanto forças produtivas, o que lhes permite conhecer e visitar novos espaços sociais, e que se distribui e direciona o trabalho (TURNER, 1966). Não menos importante, é a partir da aliança com afins que se produz pessoas, descendentes, afinal.

São nessas redes de aliança e casamento que os Madihadeni consideram que está estruturado seu trabalho, por assim dizer, “interno”. Existe uma divisão discursiva entre os indígenas acerca de seus trabalhos “internos”, ou “próprios”, em oposição aos trabalhos que realizam em conjunto ou para os *karivadani*, “externos”. Quando precisam elaborar verbalmente esta clivagem étnica, os indígenas dizem se tratar de “coisas” (assuntos) *Madiha madihakha zama*, e “coisas” não indígenas - *karivakha zama*.

Em primeiro lugar, é preciso assinalar que os Madihadeni possuem um sistema de parentesco comum aos povos amazônicos: dravidiano, de casamento preferencial entre primos cruzados, que são nomeados por “cunhados(as)”. Primos paralelos são irmãos e a relação entre eles é interdita *imadipei*. Tios e tias cruzadas são chamados “sogros”, e os paralelos são chamados “pais e mães”. São razoavelmente patrilineares, embora haja exceção, e possuem marcada prevalência nas relações agnáticas, apontada por Florido (2013), e Koop e Lingenfelter (1983). Realizam um período de uxorilocalidade pós-marital em que o homem, recém casado, reside na casa dos sogros, ou logo adjacente. Os dois trabalhos citados, aliás, fazem análises do parentesco Madihadeni mais profundas do que almejo aqui, e vale a pena recorrer a eles.

Especialmente durante esse período pós-marital de uxorilocalidade, um Madiha recém-casado trabalha para os pais e os irmãos de sua esposa. Este trabalho, em soma com uma série de presentes que destina à mulher e sua família quando ainda é um pretendente,

configura as prestações matrimoniais que todo homem deve realizar antes e ao se casar. O conceito envolvido nas prestações, mais uma vez, é *manakuni*²⁷⁹, que além de abranger os serviços que o pretendente oferece para desposar a pretendida, inclui também os serviços dispostos a seu sogro e seus cunhados após o casamento e doações materiais; mais além, *manakuni* é também o preço das mercadorias e a dívida para com os patrões regatões. Como vimos, trata-se também do mesmo termo utilizado ao “pagamento” dos serviços xamânicos do *zuphinehe* e pode significar também a vingança, especialmente em contexto xamânico ou venatório. O lexema *manaku* (do qual se deriva *manakuni*) remete, de uma forma mais ampla, à substituição, retribuição, à reposição. Marcelo Florido dedica um artigo específico à *manakuni*, que em muito importa para a compreensão das relações Madihadeni com seus patrões, especialmente à associação significativa com os cunhados e pajés, pois a dívida com os patrões é também *manakuni* (FLORIDO, 2013b). Concordo com o autor em diversos pontos, mas pretendo realizar uma análise que vincule com maior proximidade a *manakuni* com a dimensão produtiva, econômica e social da fala *ima*, apresentada mais adiante.

Homens recém casados serão cobrados por *manakuni* a trabalhar para seu sogro e seus cunhados. Para os primeiros é uma obrigação hierárquica e estruturada: terão que ajudar seus sogros a construir/reformar/refazer as casas deles e ajudar a plantar suas roças, além de participar em qualquer outra atividade produtiva realizada por ele. Irão morar com a família da esposa por longo tempo: dizem que até que nasçam vários filhos ou que o primeiro já tenha crescido bastante (algo entre três e seis anos). Lá e até então assistirão seu sogro em tudo que este demandar, e basicamente tudo que produz ou possui ou compra será, então, de seu sogro. Esse ponto tem se tornado recentemente um de marcada relevância com o acesso aos benefícios sociais como o Bolsa Família²⁸⁰, ainda mais no caso daqueles que possuem um cargo assalariado. Quando caça, a carne fica com a família de sua esposa, embora uma pequena parte seja direcionada a seus pais. Em certas ocasiões, lideranças de famílias extensas ordenaram seus genros a cumprir atividades conosco - enquanto CIMI, e essas foram acatadas sem questionamento. Nessas ocasiões, foi muito difícil distinguir se há diferença nessa relação a uma “ordem”, propriamente dita. Aos cunhados, se irá acompanhar nas

²⁷⁹ *Manakuni* é o substantivo em sua versão feminina, que é também a versão genérica, mas existe a versão masculina do substantivo: *manakune*. A descrição do dicionário é: “pagamento ou preço ou troco para certa coisa; castigo pela violação feita; recompensa por favor feito” (KOOP; KOOP, 2008[1985], p. 71).

²⁸⁰ Não raro, a renda financeira do genro é destinada a seu sogro, ou a satisfazer suas demandas por compras de produtos da cidade.

caçadas, pescarias e outros trabalhos, principalmente fora da aldeia. Entretanto, a relação é de cordialidade, sendo de “bom tom” que um homem realize todos estes trabalhos junto de seus cunhados, mas não se trata de uma “ordem” que estes lhe fazem. A obrigação, em ambos casos, é de ordem moral, mas pesa sobre o genro a autoridade direta do sogro. É uma diferença importante, é relevante para compreendermos porque os Madihadeni adotaram o termo “cunhado” *abuni* para os não indígenas.

Se por acaso reside em outra aldeia e não se muda para a de moradia de seu sogro²⁸¹, o homem recém-casado fará frequentes e estendidas viagens para lá. O mesmo faz depois que volta para sua aldeia após ter morado junto à família da esposa por uns anos. Para sempre deverá respeito e apoio para seu sogro e seus cunhados, sob o risco e a ameaça, caso não cumpra estes requisitos, de que lhe “tomem” a esposa de volta, com aprovação social²⁸². Não raro, o genro se estabelece de vez com a família de sua esposa, residindo permanentemente em sua aldeia mesmo que sua própria família seja de outra (da qual ele veio). Isso é ainda mais frequente no caso de quem se casa com mulheres de famílias influentes ou filhas de *patarahudeni*. Nessas ocasiões parece que, após os anos iniciais, se visitará os pais mais frequentemente.

Como já colocado, os pajés contribuem para a criação de pessoas dispondo de imagens *tuvabanuni* para colocar nas mulheres grávidas. Dessa maneira, do ponto de vista de um chefe familiar, afins e pajés contribuem no trabalho de reprodução de sua família e extensão de sua influência. Precisa-se igualmente de ambos para dar continuidade às famílias, embora sejam eles mesmo, “outros”. Dessa maneira fundamental a alteridade se inscreve na construção dos iguais, dos consanguíneos. Creio que, ao menos em parte, a internalização da alteridade pela via afim e xamânica rende significado ao desenvolvimento dos *patarahudeni* Madihadeni: por um lado, pela atualização da compreensão pré-existente que é do outro que se desenvolve o “nós” na chegada de uma nova alteridade; por outro, pela entendimento de que esta relação com a alteridade (e apropriação dela) se faz por meio da atuação política e da troca comercial.

²⁸¹ Tal situação é pouco frequente, mas existente.

²⁸² Outro motivo de (re)tomada de esposas é a violência dos maridos.

4.1.3. *Iburei manakuni*, trabalho e retribuição

Ao longo do amadurecimento das pessoas, incide sobre elas a divisão do trabalho por gênero, que ganha logo um padrão comum que pode ser percebido em outras tantas populações indígenas e também não indígenas de condições geográficas e sociais semelhantes, mas que possuem algumas características a que cabe elaboração. Às mulheres *amnehedeni* cabem os trabalhos de buscar água nos igarapés (no inverno) ou no rio (no verão)²⁸³ e levar para a casa, lavar as roupas e louças, buscar lenha para o fogo, colher frutas na mata ou nos arredores da aldeia, limpar a casa, assistir as crianças em geral e cuidar das mais jovens, preparar a comida, ralar e assar a massa de mandioca puba *puu* (grolado) e plantar e colher parte da produção do roçado *vasiza*. Aos homens *makhidehenedi* cabe pescar e caçar, construir as casas, brocar, derrubar, queimar e coivarar o roçado, rachar a lenha, limpar o terreiro *amushini*, descascar a mandioca puba *puu*, plantar e colher parte da produção do roçado. Como se vê para o plantio e a colheita, parte do trabalho pode ser realizado por homens e mulheres sem distinção e, em geral, as mulheres estão dispostas para assistir os homens nos seus trabalhos se necessário (ajeitar falhas no telhado de palha de canará *uza*, por exemplo).

Coube aos homens também os trabalhos desenvolvidos pelos contatos com as sociedades envolventes. No tempo do aviamento, a extração da sorva, seringa, couro de animais e óleo de copaíba é sempre referida como um trabalho de homens junto (trabalhando para) os padrões regatões. Hoje seguem tal modelo de distinção do trabalho nos projetos do CIMI e de outras instituições: são os homens que recebem e cuidam do material recebido, que se engajam nos trabalhos e projetos produtivos e nas atividades de trabalho. Mulheres por vezes fazem companhia, mas não se responsabilizam pelo trabalho. Por exemplo, para a captura de enxames de abelhas *hizi* para produção de mel, projeto que empreendemos para desenvolver alternativas de renda, Amani e Buirini acompanharam o grupo de homens que

²⁸³ As condições da busca por água das mulheres muda em grande medida de acordo com a aldeia e a estação do ano. Há aldeias em que a proximidade com algum igarapé permanente possibilita que acesse água daí; enquanto outras dependem mais do rio. No verão, quando parte dos igarapézinhos seca e o nível do rio baixa vários metros, formam-se barrancos à beira-rio que são, às vezes, bastante profundos e íngremes, e tornam exaustivo o trabalho de busca de água. Trata-se de um dos trabalhos de que as mulheres mais reclamam, e a possibilidade de conseguir junto aos *karivadeni* a instalação de poços artesianos ou bombas d'água é uma para a qual se lhes parece interessante a atuação política.

seguiu conosco para a mata, mas simplesmente levaram suas panelas na esperança de haver sobra de mel.

Assim, torrar farinha para a venda, extrair óleo de copaíba, capturar e criar os enxames de abelhas nativas, cuidar dos materiais e vender os produtos é papel masculino. Também o são a organização de reuniões, o acolhimento de estrangeiros, o uso dos aparelhos de radiofonia, pilotar voadeiras, dar aulas, e todo o tipo de atividade que vem junto das novas relações para com os *karivadeni* após o término do sistema de aviamento. Da mesma maneira, os exercícios de trabalho remunerado junto ao governo são ocupados exclusivamente por homens: motoristas fluviais, professores e agentes indígenas de saúde. O dinheiro advindo de programas de benefício social acessados pelas mulheres, como o Bolsa Família, salário maternidade e aposentadoria, é, majoritariamente, gerido e utilizado pelos homens a elas relacionados de maneira íntima: maridos, pais, irmãos ou filhos.

Existem marcos espaciais e temporais sobre a divisão por gênero do trabalho. Às mulheres parecem caber os trabalhos cotidianos e intermitentes, que requerem atenção e dedicação diária e relativa proximidade física (da aldeia e das crianças). Passam a maior parte do tempo na aldeia e no roçado, sem, contudo, estarem quase nunca livres de afazeres. Suas rotinas são cheias e cadenciadas, seus trabalhos relativamente menos intensos, mas intermináveis e repetitivos. Encaram as tarefas mais das vezes com uma disposição serena e resolvida, quase estóica, mas reclamam de dores no corpo, de cansaço e de que os homens não se preocupam tanto em buscar soluções para amenizar seus trabalhos quanto procuram recursos para os próprios. Suavizam seu labor rotineiro com piadas e cânticos. Já os homens cuidam das atividades mais esporádicas (que não deixam de possuir sua temporalidade) e de maior distância relativa da aldeia, como as caçadas. A meu ver, a distribuição dos trabalhos remete-se àqueles que podem ou não esperar o retorno à aldeia: longas caçadas ou pescarias que envolvem acampamento, por exemplo. Os homens são mais suscetíveis de, e parecem gostar, explosões de esforço e produtividade. Sua rotina, assim, é episódica, em contraste à rotina feminina linear. Aparentemente, idosos seguem as mesmas tarefas desde adultos, embora talvez sem o crivo social e a responsabilidade de zelar pelos filhos, já crescidos. Parece-me que lhes cabem algumas áreas específicas ligadas a seu saber acumulado. São eles os contadores de histórias (tanto os mitos *imabute* como histórias gerais), os maiores conhecedores da língua e os que resguardam os conhecimentos pouco a pouco esquecidos -

como é o caso da produção de veneno *iha* e a feitura de zarabatanas *karibehe*. As crianças mais jovens, assim que deixam os braços das mães, parecem livres para brincar e circular não muito longe das vistas das mães ou das crianças - irmãos e irmãs, mais velhas. Perceptível é, no entanto, que simulam ou emulam as atividades dedicadas a seus respectivos gêneros. Garotos possuem estilingues e pequenos arcos com que massacram passarinhos e pequenos répteis; garotas vezes pegam vasilhas que, vazias ou preenchidas com qualquer coisinha, apoiam na cabeça e transportam, com suas cargas fictícias, de lá para cá. Muito mais cedo as meninas se engajam em atividades de fato, ajudando as mães nas tarefas domésticas e cuidando das crianças mais novas na sua ausência. Pela ocasião da menarca, regionalmente conhecida como “formação das menina-moça”, elas se incluem quase totalmente nas atividades de trabalho, mas parece que é já desde cedo que as meninas são acostumadas e ensinadas no trabalho que exercerão quando casadas e, no período logo anterior à puberdade, sua inserção nas atividades cotidianas de trabalho se intensifica. É bom lembrar que, após a primeira menstruação e o período de resguardo subsequente, a adolescente já será tomada como pronta para casar e, quando isso acontece, será considerada plenamente adulta (*amunehe*) para todos fins, mesmo que seja ainda referida como uma jovem *zuvatu*.

A juventude feminina (*zuvatu*) é marcada na esfera do trabalho pelas garotas já trabalhando em todas atividades que dedicarão a seus maridos, mas, por enquanto, a seus pais. O *zabisu* (adolescente do sexo masculino) possui muito menos trabalho óbvio que a *zuvatu*. Ao que pude perceber, em geral acompanham seus pais e irmãos mais velhos em construções, caçadas e pescarias sem, no entanto, prepará-las, planejá-las ou liderá-las. Aqui e acolá ajudam nas outras atividades dos homens adultos sem, porém, muita necessidade de persistência ou responsabilidade. Esse quadro muda radicalmente quando se casam ou pretendem se casar. Bons pretendentes para casamento são considerados aqueles que trabalham muito.

A relação entre um homem e seu genro é claramente de hierarquia e tradicionalmente embasada na série de obrigações de trabalho e respeito previstas, porém não fornece benefícios apenas ao sogro. Se a ele cabem os frutos materiais produtivos integralmente gerados da relação por ocasião do matrimônio e o poder decisório, o genro ganhará muito em termos de conhecimento, aprendizagem e respeito. Em primeiro lugar (e situado como a contrapartida “verdadeira” *manakuni* pelos Madihadeni), ele “ganha” do sogro a filha, como

esposa. Para ele, ela será sua parceira sexual (âmbito nem um pouco desvalorizado), seu apoio na edificação de sua família, a provedora dos trabalhos domésticos, sua principal companhia afetiva, e finalmente, seu caminho para sua consolidação como homem *makhidehe* perante à comunidade. A ela, ele fornece a carne de caça, a construção e manutenção da casa e a derrubada do roçado. Não raro, o casamento é elaborado em termos de troca, pelos próprios Madihadeni (HUBER, 2007; FLORIDO, 2016), mas existe também, é claro, muito afeto envolvido na maioria das relações.

Embora *makhi* signifique genericamente “homem” em todos sentidos, me parece certo que apenas o homem casado, portador das possibilidades de criar família e por sua vez crescer em filhos, netos e genros/noras (carregados por sua vez de suas capacidades produtivas), será reconhecido como *makhidehe*²⁸⁴ na plenitude de seu significado e receberá o devido respeito e posição social. A presença de homens adultos solteiros e/ou sem filhos ocupando importantes posições sociais na sociedade *kariva* é motivo de certa perplexidade para os Madihadeni, incluindo-se aí a minha situação quando em campo. Os indígenas espantavam-se com o fato de não ter filhos e/ou esposa. Quando eventualmente conheceram minha companheira à época, isso pareceu lhes satisfazer (em parte) a perplexidade.

Além de “receber” uma esposa, o genro partilhará da situação social de seu sogro/da família da esposa, parcial e indiretamente. Se casa-se em uma família expoente, terá em parte os acessos que ela possui (viagens à cidade, itens e materiais de produção para uso, representatividade política, etc.), isto, no entanto, parece depender da disposição do sogro em incluir ou não o genro nas vantagens familiares. O exemplo mais generalizado é a posse de cargos de professor e Agentes Indígenas de Saúde por genros de *patarahudeni*, recorrente nas aldeias. A recíproca também é verdadeira, um homem de elevada posição e reconhecimento social (possuidor ou não de cargo trabalhista) terá maior facilidade de conseguir se casar com a mulher que desejar, da mesma maneira que um que seja reconhecidamente “trabalhador”

²⁸⁴ Os Madihadeni usam ambos os termos *makhi* e *makhidehe* genericamente como “homem”. Não me é claro se o primeiro se trata apenas da forma curta do segundo, ou se existe de fato alguma diferenciação do uso coloquial/ideal dos termos. De qualquer maneira, o uso dos termos se assemelha em certa medida ao uso brasileiro dos termos, e das ideias, de “homem” e “homem de verdade”, em se considerando a carga simbólica e moral do segundo. Se o brasileiro dedica-se assim a um discurso moral sobre o indivíduo e suas características “masculinas”, contudo, para os Madihadeni, em contrapartida, a atenção do discurso moral está na “pessoa social” do homem, em sua disposição ao trabalho, localização e atuação nas relações de parentesco e na vida comunitária.

iburade. Vale ressaltar que, para que o casamento ocorra, o sogro aceita ou não o pedido de pretendentes, avaliando normalmente o perfil produtivo dos candidatos.

Finalmente, o genro aproveitará dos conhecimentos acumulados de seu sogro. Levando em consideração que entre os Madihadeni o casamento normalmente acontece relativamente cedo²⁸⁵ e que os homens passam por um período de uxorilocalidade, esse tempo representará importante etapa de seu desenvolvimento enquanto adulto pleno, muito de seu conhecimento e suas artes de se fazer (necessárias à sua vida social) será apreendido do convívio fora de sua família original, sob a tutela do sogro *hedi*. Enquanto o sogro manda seu genro aos trabalhos de construção da casa, derrubada de roçado, etc., ele adequa o genro a sua expertise produtiva meticulosamente afinada pelos anos e o ensina diretamente as habilidades necessárias para que possa realizar os trabalhos adequadamente e com a qualidade satisfatória. Afinal, o sogro é que será o beneficiário final de todo este trabalho (ou, ao menos, o maior beneficiário).

Os Madihadeni eventualmente ponderam que a história de vida de um homem é que fique acompanhado de mais genros e menos filhos homens, à medida que estes vão se casando e por sua vez se mudando. Depois, pode ser que parte de seus filhos volte e parcela de seus genros se vá. *Arihada'udeni inakharari nazaa hiketivehina*, “os nossos filhos criamos para deixá-los”, filosofam pais e mães sobre seus filhos homens. As mulheres mais raramente se mudam por causa de casamento, então normalmente aprendem diretamente com as mães, avós e tias. Este aprendizado já começa mesmo muito antes do casamento.

Ao longo do período em que trabalharam para a frente extrativista, os trabalhos nos quais se engajaram trouxeram outra sorte de tensões e incômodos. Para homens e mulheres doía-lhes o ciúme causado pelo afastamento prolongado dos homens de suas aldeias em busca de saldar dívidas no centro *zamazama* com (ou para) seus patrões; cujas esposas ficavam sozinhas nas aldeias, acusadas pelos maridos e pelas outras mulheres da aldeia de procurarem casos extraconjugais (KOOP; LINGENFELTER 1983, p. 55). As maiores reclamações são, não obstante, relacionadas à agressividade e mentira dos patrões, e à

²⁸⁵ Há diferença entre homens e mulheres jovens, *zabishudeni* e *zuvatudeni*. É raro que uma jovem demore mais que poucos anos após a menarca para se casar, enquanto que um homem jovem pode eventualmente demorar alguns anos mais para se casar. Em média, as garotas *zuvatudeni* com dezesseis anos já estão casadas, a não ser que não tenham tido ainda a primeira menstruação, tenham “se formado”, no português regional. Para os homens, é mais comum que se casem entre dezoito e vinte anos.

intensidade do árduo trabalho extrativista. A temporalidade destas atividades é uma, contudo, que entrava pouco em conflito com a temporalidade das atividades de homens e mulheres Madihadeni, sendo, portanto, este um desafio e uma condição relativamente novos a serem assimilados pelos indígenas frente aos novos cargos. Em diferentes e diversas ocasiões o CIMI elaborou denúncias de que a feitura de roçados pelos Madihadeni era impedida pelos patrões, o que consta explicado seja por proibição autoritária ou pelo conflito temporal entre o trabalho extrativista e o do roçado (PRELAZIA DE TEFÉ, 1985a, 1986; PILGER, 1986). Tenho dúvidas quanto à realidade, ou extensividade, da afirmação. Por um lado, parece haver indicação de que, de fato, em algum nível a atividade extrativista tenha impactado a agricultura Madihadeni; por outro lado, contudo, não há na documentação histórica indicação de que foram proibidos coercitivamente de realizar plantio. Os principais trabalhos extrativistas se avolumam em períodos pouco sobrepostos à época de preparação de roçados. Nos momentos em que específicas aldeias viram-se sem lavouras, isso esteve relacionado à migração resultante de surtos epidêmicos, não tanto ao trabalho (CIMI, 1992; 1995b; PRELAZIA DE TEFÉ, 1991; 1991b). A descrição dos Madihadeni como um povo sem roças e “faminto” frequentemente obedece a um preconceito das instituições envolvidas. No caso, serviu também para delinear-lo como um povo explorado, vitimizado pelos patrões. Hoje, é ecoada pelos profissionais de saúde da SESAI como uma das causas do alto índice de mortalidade infantil registrado no pólo base Marrecão, fortuitamente eclipsando as faltas estruturais que a Saúde Indígena apresenta: escassez de medicação e material para exames, despreparo e insuficiência do quadro funcional, atividades de prevenção intermitentes e insuficientes, falta de clareza, cooptação e corrupção de instituições de controle social, etc²⁸⁶.

Como assinalado, os cargos assalariados foram assimilados por homens e isso é, claramente, uma continuidade do trabalho aviado dos homens. Sua temporalidade, contudo, é de ordem rotineira e constante e gera conflitos de tempo com outras atividades masculinas. Assim, Agentes Indígenas de Saúde e, principalmente, professores vêem-se frequentemente

²⁸⁶ Mais de uma vez testemunhei profissionais de saúde acusarem pais e mães Madihadeni de não alimentarem seus filhos. A meu ver, o problema (real, diga-se de passagem) de saúde infantil entre os Madihadeni hoje é causado por um quadro endêmico insistente que fragiliza mães, fetos e recém-nascidos: o número de abortos espontâneos entre as mulheres Madihadeni é alto e frequentemente associado à medicação contra malária; o índice de incidência de malária e microfilária é alarmante entre crianças pequenas. São doenças debilitantes cujo tratamento é também debilitante e que contribuem para a fragilização dos pequenos corpos dos bebês Madihadeni, que sucumbem então às repetidas gripes e disenterias - as duas *causa mortis* mais comuns de crianças com menos de dois anos. Os relatos de um sem número de pais e mães Madihadeni sobre os filhos pequenos que perderam ainda hoje me enche de angústia.

entre os afazeres tradicionais e o dever diário de sua função, às expensas comumente destas últimas. A disparidade é mais marcante em relação ao professor, o qual se espera que siga um estrito plano de aulas, mas na realidade os professores terminam por trabalhar apenas poucas vezes por semana. Por vezes isso os incomoda, mas os homens Madihadeni resistem à ideia de que alguns destes cargos possa ser ocupado por mulheres - o que acarretaria que essas tomariam a posição de detenção de poder econômico.

Por outro lado, os benefícios sociais e previdenciários que são acessados pelas mulheres, especialmente o Programa Bolsa Família, são compreendidos como pertencentes às mulheres, mesmo que sejam os homens que frequentemente fazem o manejo do dinheiro. Tensões surgem quando o uso do recurso vai de encontro aos desejos da mulher em questão, mas, de alguma maneira, é possível dizer que os benefícios propiciam um pouco de equilíbrio nos poderes econômicos advindos do mundo *karivadani*. Um estudo mais profundo das relações entre o aviamento e a renda de benefícios sociais e previdenciários foi elaborado por Gabriel Soares de Almeida, em sua dissertação de Mestrado (2017). Dá especial enfoque acerca do fenômeno de “retenção de cartões” por comerciantes das cidades de Lábrea, Canutama e Tapauá, mostrando como o sistema do aviamento transforma-se em novas configurações no âmbito da inserção dos indígenas, especialmente os Madihadeni, na rotina bancária. Em resumo, a chegada de benefícios sociais e previdenciários e postos de trabalho assalariado tem gerado implicações sociológicas aos Madihadeni de ordem semelhante a outros povos indígenas do país, que são reproduções das práticas de endividamento típicas do aviamento. Nos anos de 2013 a 14, durante a gestão de Dilma Rousseff, o Governo Federal encomendou uma pesquisa realizada no âmbito do Ministério do Desenvolvimento Social e publicado em 2016, assinada por antropólogas e antropólogos, que constatou uma série de consequências ligadas à inserção de povos e comunidades indígenas e tradicionais ao Programa Bolsa Família, em especial a monetarização de relações internas, a retenção de cartões de indígenas por comerciantes locais e práticas de supervalorização de suas compras (BRASIL, 2016).

4.2. Chefias e hierarquias íntimas

A língua Madihadeni não dispõe de nomes para as pessoas que temos chamado de “chefes familiares” ou “chefes de família extensa”, assim como, parece ser o caso, também não o fazia para as lideranças carismáticas antes de se tornarem *patarahudeni*. Isso entra em contraste com outros povos indígenas e mesmo membros da família Arawá. Os Suruwaha chamam de *karuji* as pessoas que, por seu carisma, generosidade e atividade, alcançam certo *status* político na maloca, mas não os consideram lideranças institucionalizadas:

O termo *karuji* conota beleza e força física, produtividade, firmeza do querer (*kahy-*), domínio sobre a linguagem e, no caso dos homens, capacidade de lidar com “não pessoas” (trate-se de animais da floresta caçados, de entidades sobrenaturais tornadas presentes através de cantos ou de estrangeiros em geral, convencidos a fornecer objetos industrializados aos “nossos” em vez de matá-los). Evoca a atitude de quem não “come sozinho” (*zuwy-*), de quem se mostra sempre disposto a distribuir (*daka-*) “sua produção” (*ahy* “cultivares”, *taburi* “objetos confeccionados” e *bahi* “presas animais”), e de quem de noite antes de dormir congrega ao seu redor amigos e familiares, lhes oferece tabaco (*kumadi hixidia-*) e anima suas conversas. É importante observar que se bem que pessoas *karuji* sejam de certa forma “lideranças” (e os Suruwaha orientem a FUNAI a falar com seus *karuji* quando ela procura por um “interlocutor representante do povo”), o termo não designa um cargo oficial/ um conjunto de privilégios reservados a poucos, nem se configura como uma classificação permanente, mas é usado sempre fazendo uma “avaliação retrospectiva” e momentânea de alguém (HUBER, 2012, p. 352).

Marcelo Florido conta que um Madiha lhe comentou que “antigamente, *patarahu* chamava *susava*”, e que se dava a animar as pessoas, começar roçados coletivos e fornecer a alimentação para festas e rituais, coisa a que os *patarahudeni* de hoje não dispõem mais necessariamente a fazer (2013b, p. 278, nt. 203). Aponta ainda que essa diferença de atuação gera críticas aos *patarahudeni*. Desconfio, no entanto, que *susava* é uma adaptação fonética de “tuxaua”. Ao longo de minha experiência com os Madihadeni não vi o uso do termo ser referido como o antigo nome para *patarahu*, mas como uma tentativa interpretativa dos próprios indígenas sobre categorias diferentes de chefia mais ou menos pautadas pelos modelos políticos *kariva*. Desconheço a forma como foi apresentado a Florido, mas em minha experiência, Madihadeni não apontam termo qualquer como antecessor para a posição social *patarahu*, e frequentemente a projetam ao passado. Quando perguntados diretamente, dizem *patarahu nizamanikha*, “patrão de antigamente”, ou *patarahuaride*, “patrão de verdade”. A descrição das atividades e da postura dos *patarahudeni* de outrora dada a

Florido, contudo, coincide com a que vi repetidamente em campo. Mais das vezes, a descrição é uma que utiliza do termo *patarahu*, mas que lhe atribui as atividades que são as consideradas clássicas de uma liderança carismática, eminentemente, possuir uma “boa fala”: fazer festas, animar a população, convencer pela persuasão, ser generoso e gentil, etc.

Existe certa nostalgia dos *patarahudeni* de outrora, de um período em que os líderes faziam aquilo que se espera que líderes façam. É mais possível que seja uma idealização de um passado que não foi, entretanto, propriamente vivido. Exagerar as qualidades dos antigos *patarahudeni* é uma retórica poderosa para criticar os *patarahudeni* atuais. De qualquer maneira, o que se ressalta é um discurso que vê de desejável na atividade dos *patarahudeni*, sejam atuais ou antigos, as características que são próprias dos Madihadeni, enquanto se relega as atividades que assemelham o *patarahu* e o patrão. Levando a sério a descrição dos indígenas, à revelia da falta de um termo que indique a diferenciação entre o que seriam as lideranças “tradicionais” e as atuais, é claro que há diferença em sua atuação.

Aproveitando a analogia Suruwaha, existe algo do *karuji* no *patarahu*. Mais ainda, quando nota-se a sua atuação interna - para com outros Madihadeni. Em muito os Madihadeni se conformam ao modelo de organização política descrito por Clastres (2017[1974]), com impedimentos morais e restrições sociais ao exercício de poder coercitivo. Isso foi notado por Marcelo Florido (2013), Adriana Huber (2007), Koop e Lingenfelter (1983) e também consta no acervo documental das equipes do CIMI que trabalharam com o povo. Em certo momento, uma missionária chega a escrever que “o chefe (...) é só proforma” (PRELAZIA DE TEFÉ, 1985c).

A cooperação entre as pessoas para atividades coletivas é motivada e mantida pelas vias da persuasão, do convencimento e por meio de contrapartidas, e não é inadequado dizer que se trata de uma sociedade muito igualitária. No plano econômico também existem mecanismos sociais que atuam na distribuição da riqueza e estabelecem empecilhos de ordem moral à acumulação material. Especialmente quando comparada às nossas sociedades estratificadas, institucionalizadas e burocratizadas, pode aparentar desprovida como um todo de hierarquia. Contudo, é impreciso estender o igualitarismo indígena para além de sua abrangência. O contraste que exerce a partir de nossos mecanismos de estratificação social não pode ser extrapolado, sob o risco da descrição se tornar um modelo incongruente que

supõe nos povos indígenas um tipo de “negativo moral” das sociedades de origem europeia. É importante atentar ao risco de uma imagem “hiper real” dos indígenas, que Alcida Ramos aponta com que frequência que permeia o imaginário indigenista (1995).

Os Madihadeni não são estranhos à hierarquia. Ela lhes é, em mais de um sentido, familiar. As relações assimétricas permeiam e organizam a vida social de forma ampla, e estendem-se por todas as dimensões da sociedade Madihadeni. Embora seja arguível que não haja “poder”, em sua definição político-jurídica ocidentalizada, entre um *patarahu* e sua aldeia, está claro que existe ao menos algum grau de hierarquia, mesmo que seja de um tipo pouco fértil à coerção e à acumulação. Começemos, por hora, por analisar as relações Madihadeni desde suas configurações assimétricas, antes de propor uma pormenorização de sua hierarquia.

Como foi também apresentado pelos outros autores que se dedicaram a descrever a sociedade Madihadeni, o cenário político das aldeias é pouco uniforme: existe uma sobreposição de dimensões e relações de influência e interesse entre a aldeia *uza*, como um todo, as famílias extensas e os núcleos familiares. Koop e Lingenfelter são muito eloquentes neste sentido, e chegam a elaborar uma classificação baseada nas categorias de “grupos domésticos” e “agrupamentos familiares”, traduzidas dos termos em inglês “*household*” e “*family clusters*” (KOOP; LINGENFELTER, 1983, pp. 3; 14).

De acordo com a análise histórica (...) os laços estruturais mais importantes nos agrupamentos familiares são aqueles entre irmãos do sexo masculino (siblings), entre o sogro (hedi)/o genro (hirubadi). O princípio agnático constitui a base da organização social Deni (IDEM, p, 18).

Décadas mais tarde, esta descrição ainda é condizente com o que também vivenciei, então parece ser uma disposição relacional bastante duradoura entre os Madihadeni. Não é imutável, contudo. É um espaço de tensão que sobreviveu às circunstâncias mutantes em todo o contexto, e mais particularmente às mudanças de configuração das chefias carismáticas dos *patarahudeni*. Mas assim o fez incorporando estas circunstâncias na dinâmica política cotidiana. A chamada paisagem sociopolítica dos povos das Guianas é uma cujas descrições de Rivière (1984) e Catherine Howard (2002) se assemelham ao quadro político interno das aldeias Madihadeni, assim suas conclusões nos servem de elucidação.

Riviére aponta para um equilíbrio dinâmico e tenso entre as relações políticas e hierárquicas do chefe e o crescimento populacional da aldeia, em que há presença de relações mais distantes do chefe, e portanto, menos suscetíveis à sua influência (RIVIÉRE, 1984, pp. 106-107). Para o caso Madihadeni, que em muito se aparenta ao modelo descrito pelo autor, a posição dos *patarahudeni* e sua dinâmica econômica surge como um mecanismo que atua nessa distância, pois apesar de engendrar as relações hierárquicas de parentesco e afinidade, não se limita a elas em sua abrangência: mobiliza toda a aldeia, ou mesmo todo um conjunto de aldeias, se efetivada com excelência pelo personagem articulador. Em superposição e complementaridade ao que Riviére chama do “poder familiar” do chefe, onde a proximidade de parentesco das relações afins é proporcional a um maior poder inserido nas relações sociais, figura uma outra instância do que poderíamos chamar de um “poder animador” do chefe, expressado pelos Madihadeni com a sua “boa fala” *ima amushide*. A política da animação, diferente da política familiar, desenvolve-se sem rodeios nos espaços sociais onde a hierarquia é menos significativa ou até inexistente. De fato, se quisermos dizermos nos termos de Clastres, ela se posiciona como alternativa simetricamente oposta à coerção, ali onde a hierarquia familiar é inexistente. Claramente, no entanto, a política dos *patarahudeni* não se opõe ou entra em conflito com a política familiar, muito pelo contrário, elas se implicam em muitos termos, tema que abordarei no próximo capítulo.

Assim, nas aldeias Madihadeni do rio Cuniuá, podemos pensar em duas figuras que encontram-se em algum grau de tensão ou contraposição: o *patarahu* e os “chefe” da família extensa. Não por acaso, cada uma destas se associa e representa um diferente recorte da socialidade Madihadeni. De um lado, o *patarahu* é a figura política eminente de uma unidade social que é, como vimos, instável: *uza*, a aldeia. Sua configuração é um artifício temporário e mutável, pendente ao sabor da intenção das pessoas em coabitarem, e a quantidade histórica de cisões de aldeias/malocas atesta para sua instabilidade. Por seu lado, os “chefes” familiares, são, como a categoria lhes atesta, as pessoas de maior destaque das famílias ou grupos familiares extensos. Via de regra, são homens adultos que ocupam estas posições políticas centrais, tanto de *patarahu* quanto de “chefe familiar”. Mais especificamente, segundo os próprios indígenas, apenas homens adultos com filhos já crianças (ao redor de cinco anos) podem ser *patarahudeni*. Esta consideração foi relatada a mim, mas também se

encontra apresentada na etnografia dos missionários do *Summer Institute of Linguistics* que a colocam da seguinte maneira:

Estes casos revelam vários aspectos sobre os chefes deni. Em primeiro lugar, os critérios públicos de seleção de chefes exigem que o candidato seja: 1) um homem maduro com filhos suficientemente crescidos para correr; 2) um homem cujo pai tenha sido chefe e 3) um homem que queira ser chefe. (KOOP; LINGENFELTER, 1983, p. 39)

Curiosamente, este é também o momento na vida de um homem em que ele é considerado um adulto pleno frente à comunidade, e que pode então deixar o período de uxori-localidade temporal pós-marital, do que falamos a pouco neste mesmo capítulo. É necessário ao *patarahu* que esteja já dispensado de suas obrigações mais severas para com seus sogros, e, assim, também tenha mais de *seu próprio* trabalho disponível, bem como do resultado de sua produção.

O “chefe familiar” é, por suposto, necessariamente não só adulto como mais velho. Na divisão hierárquica domiciliar, em termos de gênero, os homens são considerados os chefes de sua família nuclear, e, na divisão geracional, pais e mães mantêm hierarquia clara frente os filhos e filhas. O “chefe de família nuclear” então, para que venha a se tornar “chefe de família extensa”, necessita ocupar a posição geracional de maior hierarquia. O que o caracteriza é que tem em seu grupo de influência não apenas filhos, mas cunhados e, principalmente, genros. Por isso, todos chefes são já avós, possuem algum número de filhos e filhas adultos e casados. É por estas pessoas que sua influência percorre, fazendo-a proporcional ao tamanho de sua família e a quantidade de conexões com outras famílias. É por meio do acúmulo de genros que um homem pode angariar força de trabalho suficiente para construir grandes casas e fazer grandes roçados; se mais jovem, conta com o apoio dos maridos de suas irmãs em seus empreendimentos de caça e coleta, principalmente. Famílias extensas, onde a hierarquia e a organização política são mais estruturadas, tecem alianças políticas e produtivas por meio do casamento de seus membros.

A separação entre *patarahu* e “chefe” familiar é, devemos constatar, um artifício analítico. Creio que se justifica útil, mas é ainda um artifício. Por isso é preciso, como cautela, apontar os limites da separação. Primeiro, frequentemente estas duas “posições

sociais” se coincidem na mesma única pessoa, e a sobreposição não é acidental: parece ser que a status social das duas posições é de ordem semelhante, como veremos adiante. Também é possível notar algum nível de intercambialidade narrativa das duas posições, especialmente em relatos históricos. Embora o advento e uso do termo *patarahu* possivelmente se tenha dado a partir de um momento histórico específico, sua admissão como *categoria* pelos indígenas o faz plausível de ser projetado para a descrição do passado, e assim os indígenas o fazem. Não é raro ouvir, até em mitos, que certas personagens são ditas por serem *patarahudeni*. De toda maneira, à época do desenrolar de muitos dos acontecimentos históricos da memória Madihadeni, as aldeias e coletivos *-deni* efetivamente eram famílias extensas “ou parentelas”: situando, portanto, *patarahudeni* e chefes familiares em uma mesma posição social.

Há aldeias onde existe mais de um *patarahu*, podendo o número chegar até três. Entretanto, estas situações aparecem quando não há uma clara definição de quem ocupa essa posição. Assim, diferentes pessoas irão assinalar diferentes *patarahudeni* para as comunidades, sendo raro a afirmação direta de que há mais de um *patarahu*. Quando destas situações, que acontecem exclusivamente nas aldeias com grande população (Marrecão e Cidadezinha), é frequente que assinalem como *patarahu* a pessoa que seja mais próxima em parentesco do locutor ou de seu círculo social, o que reflete normalmente a abrangência da influência destes líderes. Quando, no entanto, o locutor é residente de outra aldeia e mais ou menos desligado das querelas políticas dela, é possível que realize uma pequena análise situacional da organização e história política recente da aldeia para indicar quem “está sendo” *patarahu*, ou quem é de fato, “*patarahu* de verdade”, em suas palavras.

Não há, ao que conheço, um nome nativo para a posição de “chefe familiar”. Também não há nome mesmo para as famílias extensas, propriamente falando. O termo *ibuvadeni*²⁸⁷, preferido por Marcelo Florido (2013), é de fato utilizado pelos indígenas para se referirem às famílias extensas, mas não é exclusivo. Traduzível comumente como “parentela” (IDEM), em outras situações *ibuvadeni* é utilizado como sinônimo dos coletivos *-deni*, ou como identificador contextualizado. Não obstante, as “famílias extensas” são organizações bastante estruturadas entre os Madihadeni, mesmo sem denominação exata. São configurações

²⁸⁷ Substantivo necessariamente possuído, “parente” *-ibuva* será flexionado de acordo com o sujeito verbal do enunciado. Por se tratar de um substantivo que se direciona a pessoas humanas, pode ser acrescido com o sufixo *-deni*.

perenes, mais estáveis que as próprias aldeias, tanto no passado, antes da “mistura” dos grupos, quanto hoje.

Historicamente, os Madihadeni mencionam o período de grande mobilidade dos grupos como aquele em que as unidades sociais eram famílias extensas, lideradas por seu “chefe familiar”, frequentemente chamado nos relatos também de *patarahu*. Comumente, referem-se aos grupos utilizando seu etnônimo ou uma composição do nome do “líder” seguido da partícula *-deni*, por exemplo *Kuamadeni*, razoavelmente traduzível por “pessoal do Kuama”/ “grupo do Kuama”. Dessa maneira, como já vislumbramos nos capítulos anteriores, o narrar histórico Madihadeni para este período é um que tem por personagens os coletivos *-deni* e seus *patarahudeni*, que são, não obstante, indistinguíveis das famílias extensas e seus “chefes” até então. A partir da mudança do esquema de relação entre os grupos e o padrão de moradia, com a junção de diferentes coletivos em um mesmo local, diferentes “chefes familiares” de diferentes famílias extensas passam a estabelecer entre si relações políticas de convivência extra-familiar duradoura. Acreditam que o sucesso do empreendimento deve-se ao fato de que o fazem a partir da criação de relações de afinidade. É nesse sentido que se entende plenamente como os indígenas compreendem o processo de co-residência como “tornar-se sogros” *hedituhari*: diz respeito à estabilização de uma situação de residência de grupos separados a partir da aliança entre eles. Aliança que prevê hierarquia direta entre seus laços (sogro/genro), mas que mantém ambos grupos ou seus representantes políticos em posição horizontal (sogro/sogro). Note-se como o sujeito histórico deste processo, mais uma vez, são os homens, a partir mais especificamente de sua condição de afinidade entre si²⁸⁸. É marcante que seja uma afinidade geracional, que supõe a existência de dois grupos em relação, não apenas duas pessoas. Essa compreensão é interessante se a compararmos com a forma pela qual os Madihadeni tratam os não indígenas *karivadeni*, a partir dos vocativos de afinidade *abuni/uvini/ukaradi* que se referem propriamente à relação entre cunhados.

²⁸⁸ Não vou adentrar longamente em uma reflexão crítica à história masculina (ou masculinizada) Madihadeni porque, justamente por ser um homem pesquisador, não disponho de suficiente informação sobre o universo e o ponto de vista feminino acerca da história do povo. O pouco que pude vislumbrar, contudo, aponta tanto para a existência de uma tensão narrativa sobre a atenção dedicada à personagens históricos masculinos e femininos, quanto para uma reprodução da posição retórica central masculina - ou, mais especificamente, dos homens *patarahudeni*. Algo desta tensão pode ser percebida na comparação entre os relatos de Ukekeni e Khuruzani apresentados no capítulo anterior: Ukekeni, narrador masculino, por exemplo, omite qualquer presença feminina no episódio de “contato”, ao passo que Khuruzani faz notar a companhia de mulheres na mesma ocasião (ela própria, inclusive), e mantém também o protagonismo masculino.

Entre os diferentes grupos familiares extensos em relação e coabitação pela ocasião que geram o que será uma “aldeia”, não há obrigações “naturalizadas” ou hierarquia, e a manutenção da união deles depende quase exclusivamente da atuação política e da diplomacia dos chefes - tanto os *patarahudeni* quando os chefes familiares - em manter a coesão comunitária. É aí que se encerra um regime hierárquico, íntimo e familiar, e se inicia outro regime, político, afim e desprovido de hierarquia ou coerção.

Tentar distinguir ao extremo as duas posições sociais as esvaziaria, em certo sentido. Moderadamente, contudo, serve para colocar em pauta as diferentes dinâmicas políticas que permeiam o cotidiano Madihadeni. “Chefes familiares” e *patarahudeni* se coincidem em pessoas e em outras mais dimensões. Quase todo *patarahu* é um chefe familiar, e as exceções possuem justificativas para tanto. Não raro, o “chefe” da família extensa com maior expressividade populacional na aldeia é o *patarahu*. Entretanto, o que a família extensa de um *patarahu* dele irá esperar diverge do que membros de outros grupos familiares o farão. Em outras palavras, o que se espera de uma pessoa “chefe” ou *patarahu* depende do ponto de vista social e relacional em que se encontram as diferentes pessoas da aldeia. Enquanto a chefia de uma família extensa é localizada na trama social pelo parentesco de forma a ser, efetivamente, uma *posição* social, *patarahu* é uma situação relacional que, idealmente, situa-se ao largo das relações de parentes.

Em aldeias pequenas, a tensão desaparece na medida em que a hierarquia familiar sobrepõe-se às relações horizontais e o *patarahu* veste-se da autoridade de chefe familiar, tornando-se algo reconhecível como um poder político coercitivo. É o caso, por exemplo, de Shikuriha, onde a aldeia é composta apenas do grupo de filhos e filhas do *patarahu* e seus cônjuges. Sivirivi é, ao mesmo tempo, *patarahu* e chefe familiar. Esta é, em certos contextos, vista como a configuração ideal de aldeia pelos Madihadeni, e atesta para a capacidade política do *patarahu*, que consegue manter tanto seus filhos como suas filhas, noras e genros, por perto. Fabiana Maizza discorre em um artigo que modelo semelhante é tomado como ideal para os Jarawara (2009).

Nas aldeias maiores, isso é impossível, pois existe mais de uma família extensa, com suas posições hierárquicas respectivas e uma associação simétrica entre elas. É o drama da aliança, que precisa de constante manutenção (RIVIÈRE, 1984, p. 113). Em contrapartida,

aldeias maiores possuem mais opções para casamento de seus membros familiares, um problema que afeta as pequenas aldeias familiares que necessitam por vezes buscar cônjuges alhures.

No interior do parentesco, os Madihadeni conhecem o poder, até mesmo coercitivo, mas trata-se de uma linguagem inadequada fora desta esfera. Os limites da família extensa são também o limite da hierarquia, a partir dos quais é a atividade política que media e organiza as relações. Na interseção entre duas ou mais famílias extensas se encontram os casais e, talvez mais relevantes para os Madihadeni, os cunhados. Há sempre na aldeia, portanto, tramas sutis e sobrepostas de hierarquia e aliança.

4.3. Possibilidades horizontais

Embora tenham um sistema hierárquico claro compreendido em suas relações de parentesco e afinidade, mesmo que seja uma hierarquia com pouco investimento de prerrogativas de coerção, os Madihadeni parecem ter certa preferência por estratégias de estabilização (ou neutralização) das relações que afastam a incerteza na criação de laços, e, ao mesmo tempo, são sensíveis para os conflitos que hierarquias rígidas parecem fazer proliferar. Para o casamento, aos pais das mulheres cabe escolher, dentre os pretendentes, algum que lhes agrade e, eventualmente, filhas podem ser consideradas como uma possibilidade para trazer outros homens trabalhadores para a própria rede familiar. Mobilizar pessoas é mobilizar as forças produtivas e reprodutivas, e é um interesse primário na política aldeã Madihadeni. Dessa maneira, é possível para um “futuro sogro” efetivar estratégias de economia política ao avaliar o casamento de suas filhas com pretendentes particularmente trabalhadores ou oriundos de famílias influentes (RIVIÈRE, 1984). Entretanto, muitas das vezes não se trata de uma atividade encarada com frieza pelos indígenas. A autoridade de um pai sobre sua filha não me parece opressiva, embora seja eventualmente posta em prática. A vontade da mulher é frequentemente tomada em consideração por seu pai e ela pode ter a mãe para advogar em seu favor. Se o pai ainda pretende efetivar sua vontade em oposição à da filha, ela pode deliberadamente agir como “má esposa”²⁸⁹, por desgostar do marido e do

²⁸⁹ Adriana Huber detalha como os Suruwaha podem, por estratégia ou rebeldia, atuar como “não-pessoas”, isto é, como se espera que pessoas *não* se comportem, de maneira deliberada, em protesto a normas sociais que se lhes desagradam, em especial, à autoridade parental na escolha matrimonial. Sua descrição inspirou a

autoritarismo do pai. Essa “resistência” feminina é considerada nos planos dos pais que, embora se julguem no poder de escolher os seus genros, não acreditam poder comandar o sentimento de suas filhas. É dizer que, embora os Madihadeni tenham admitidamente um recorte hierárquico geracional e de gênero, muito exposto em sua economia política matrimonial, a rebeldia é comum e entendida como compreensível aos olhos dos indígenas.

Frente a estes impasses, os Madihadeni possuem uma prática que envolve a minimização das potencialidades econômicas relacionadas ao matrimônio: o casamento *banaha*. Consiste em um modelo alternativo para a efetivação do matrimônio. Por vezes coloquialmente traduzido como “promessa”, trata-se do arranjo de intencionalidades de casamento muito cedo na vida da menina, quando ainda é efetivamente uma criança, que é “prometida” a um pretendente. O arranjo pode ser realizado por homens mais velhos, mas é estatisticamente mais frequente quando mediado pela família do marido como um todo, inclusive sua mãe. Marcelo Florido descreve assim esta relação:

Até onde sabemos, a única relação nomeada que envolve inicialmente um homem e uma mulher está vinculada diretamente com a realização de um casamento futuro entre eles. Ela surge quando uma mulher é criada, desde a infância (ou mesmo antes do nascimento), pelo futuro marido, isto é, quando o serviço da noiva se inicia muitos anos antes que o casamento se efetive, passando a futura esposa a ser chamada de *banaha*. O casamento é sempre visto como envolvendo o fluxo de bens e trabalho para os sogros, mas os casos que envolvem mulheres recém-nascidas, ou mesmo ainda não nascidas, a relação é muitas vezes expressa em termos de um vínculo entre o homem e a futura esposa e não entre ele e os sogros. (...) Os casamentos estabelecidos desta forma, em que um dos cônjuges toma para si uma parte do trabalho parental, dificilmente são desfeitos (FLORIDO, 2013, pp. 218-219)

O que salta aos olhos nesse modelo matrimonial é que não é somente considerado o mais estável pelos Madihadeni, mas também o mais afetivo. É um contraste com outros casamentos que são mais diretamente vistos sob a ótica da troca, tanto pela prestação de *manakuni* pelo pretendente ao futuro sogro, quando pelo casal entre si, que entende em uma relação comercial: de fornecimento de comida (de um lado, carne de caça, de outro, farinha); companhia sexual; e trabalhos variados (FLORIDO, 2013; HUBER, 2007).

compreensão da rebeldia feminina Madihadeni, é mais densa que a apresentada aqui, e vale ser propriamente consultada (HUBER, 2012).

Ainda na dimensão social dos casamentos, mencionamos como a relação entre cunhados é tida como uma de obrigações morais, menos hierárquica que aquela de parentesco ou uma entre o genro e o sogro. Não obstante, é uma relação ainda desigual: o homem está em situação de “dívida” para com os irmãos de sua esposa. Talvez por isso é que os Madihadeni têm como preferencial a “troca de esposas”, na qual um homem casa-se com a irmã do marido de sua irmã. Dessa maneira, reduplica-se a relação e as obrigações tornam-se mútuas e, assim, simétricas. Cunhados com irmãs trocadas efetivam uma flexão de configurações sociais na horizontalização da relação entre dois homens, mas continuam enlaçados em uma rede hierárquica envolvendo diversos atores, cujas forças contrárias, espalhadas e espelhadas de um lado e de outro se anulam ou contrabalanceiam, mantendo-os horizontais. Embora consigam equilibrar a relação entre os cunhados, aquelas obrigações particulares de cada homem com seu sogro permanecem em vigor. Dessa maneira, um casamento duplo, de “troca”, realiza a aliança entre duas famílias de forma horizontalizada: troca-se um filho por um genro, do ponto de vista do “chefe familiar”.

Ainda outro tipo de relação com a alteridade está contido no relato de Ukekeni, apresentado no capítulo anterior, embora esteja em pouca evidência. Quando menciona o encontro dos distintos grupos Madihadeni, em que se realizam muitas festas com abundância de comida, Ukekeni narra as palavras hipotéticas de um dos interlocutores, como é bastante comum da poética Madihadeni, e usa de um vocativo até agora inédito: *itavari*. Os próprios Madihadeni traduziram *itavari*, para mim, como “um tipo de amigo”, durante a realização da grande festa interaldeã *ima amushinaha bani vadanaha*²⁹⁰. Na ocasião, explicaram que não há mais *itavari*, sendo uma prática que caiu em desuso. Descreveram que se trata do estabelecimento arbitrário de um vínculo entre pessoas afins (isto é, que não sejam parentes reais ou classificatórios), do mesmo sexo, idade semelhante e provenientes de diferentes aldeias, durante o evento de uma festa *bani vadanaha*. Os *itavarideni* dirigem-se uns aos outros em voz baixa e tom respeitoso, utilizando-se de todas etiquetas e formalidades de diálogo de que dispõem os Madihadeni. Evitam olharem-se nos olhos ou dar as costas um ao outro. O par de pessoas *itavari* se encontrará sempre nas festas interaldeãs, quando irão presentear e oferecer comida mutuamente, de preferência em abundância e “sem esperar

²⁹⁰ O mesmo termo *itavari*, curiosamente, remete aos espíritos auxiliares dos pajés do povo Paumari (BONILLA, 2005b, p. 34)

contrapartida”. A relação, contudo, é simétrica, e ambas as partes são esperadas a se comportar dessa maneira, portanto o que se estabelece é uma rotina de prestação e contraprestação, um sistema de troca de dádivas (MAUSS, 2017[1950]). Florido também menciona a simetria da relação *itavari*, e nela vê um paralelo com os cunhados:

As descrições e narrativas que envolvem os *itavari* mostram que há grande proximidade entre eles, são como os cunhados socialmente próximos. (...) Eles representam afins simétricos ideais, não tanto porque colaboram em atividades conjuntas, mas porque realizam tudo o que se esperaria de um parente de verdade: dão sem pedir em troca, não brigam, não tem raiva um do outro. (FLORIDO, 2013, p. 221)

É difícil dizer porque as relações *itavari* desapareceram. Por um lado, é um tipo de interação entre pessoas de diferentes aldeias, preferencialmente mais distantes entre si. Desse modo, a relação *itavari* poderia contribuir para a dinâmica de visitas entre aldeias no contexto de mais intensa movimentação dos grupos, com manutenção de laços entre grupos distintos e afastados. Após a divisão da população nos rios Cuniuá e Xeruã, a relativa maior consolidação das aldeias e o engajamento no trabalho extrativista para os patrões, a frequência de realização das grandes festas interaldeãs caiu drasticamente, e este pode ser o motivo do abandono da prática. Ao mesmo tempo, o advento de barcos e canoas motorizados encurtou drasticamente o tempo e o esforço das viagens fluviais, fazendo das visitas entre aldeias no mesmo rio uma prática corriqueira.

Itavari me parece mais um modelo relacional que prevê a horizontalidade da partes por meio da realização de interações de troca estilizadas e idealizadas, que fogem à hierarquia familiarizante e aos compromissos desiguais de uma aliança unilateral, mas que perdem séries de potencialidades com a instauração de uma nova etiqueta moral rígida de trocas rituais. *Atavarideni* não trabalham juntos. Comparado à efetivação de uma troca de irmãs/esposas, que estabelece uma igualdade entre cunhados, *itavari* parece um modelo de sujeição dupla, que mantém a horizontalidade não por extinguir a hierarquia, mas por duplicá-la.

Por sua vez, cunhados que são unicamente virtuais, como o tipo visto nos *karivadeni*, não possuem a concretização da unilateralidade por meio do casamento. São parceiros

comerciais em potencial, mas desobrigados de uma aliança que (ainda) não ocorreu. Eternizar sua posição é estabelecer como duradouro o comércio. Afinal, devemos lembrar que o comércio é de outra ordem que a dádiva e o trabalho familiar, pois a estes dois os indivíduos se vêm presos pelas obrigações morais. É importante perceber que, embora os Madihadeni chamem ostensivamente os não indígenas de “cunhados”, e vez ou outra brincam com a possibilidade, são raros os casos de casamentos. Mesmo com outros povos indígenas, é bastante incomum. Existem, contudo, alguns casos. Entre casamentos mais antigos e atuais, os Madihadeni do rio Cunuiá lembram-se de cerca de uma dúzia. Em apenas dois, de que tenho notícia, o cônjuge mudou-se para as aldeias Madihadeni e aí fez morada, passando a fazer parte da sociedade como um todo. Tratam-se de um homem e uma mulher, e ambos são indígenas de povos da região. É provável ainda que o homem retorne à sua aldeia uma vez findados seus serviços ao sogro, pois é liderança política em sua própria comunidade. Dos casos mais antigos, não há nenhum que tenha permanecido, sendo que apenas em duas ocasiões manteve-se o contato com aqueles que se casaram com *kariva*. A grande maior parte dos casos acaba por envolver o distanciamento das aldeias e dos familiares, o que os deixa saudosos e serve de principal motivo que descrevem para desaprovar uniões com pessoas de fora: “levam embora”, dizem. Além disso, embora sejam “ricos” de suas mercadorias desejáveis e ágeis em suas viagens, existem séries de habilidades desejáveis em cônjuges/cunhados/genros que não indígenas deixam irremediavelmente a desejar. Os *karivadeni* podem ser “como cunhados”, mas preferivelmente são mantidos apenas como afins virtuais, em sua versão de parceria comerciais e companhia de trabalho.

Parte III - Palavras e possibilidades

Capítulo 5 - *Ima*, a atividade social como fala

É possível que até o momento indícios já tenham ficado claros da importância do âmbito discursivo/verbal na atividade social Madihadehi. Lembremos que Isaruha, nosso principal exemplo, utiliza-se do que parece uma metáfora do ato de falar para indicar como se dá sua atuação de *patarahu* e do que espera dela: diz que gosta de “falas/palavras boas” *ima amushide* em sua aldeia, com as quais quer substituir as “falas/palavras ruins” *ima hirade* que despreza (SIL, 1977). O *patarahu madiha* dá também alguns exemplos das “falas”, dando materialidade à metáfora: falas “boas” são festas, risos de crianças, animação e partilha; falas “ruins” são fofocas, mentiras e adultérios.

Com o passar do tempo e o aumento de minha familiaridade com os Madihadeni e sua língua, desenvolvi a impressão de que, em larga medida, a distinção classificatória entre “coisas” e “palavras” permeia sua compreensão da vida. As duas categorias - que buscaremos melhor delinear a seguir - partem de uma separação semântica, marcada no uso de distintos conjuntos de verbos e construções a elas correlatas e distintivas, para mostrarem-se operadoras da realidade distribuída em distintas “ordens”, ou “dimensões”. De um lado, o que é “palavra”, “discurso”, *ima*. De outro, o que é “objeto”, “coisa”, *zama*.

Ambas categorias opostas são caras ao tema dos *patarahudeni* e das relações dos Madihadeni com os não indígenas. Para as coisas *zama*, já mencionei que trata-se de uma das maneiras principais que os próprios Madihadeni elaboram suas intenções na relação com a alteridade não indígena: para conseguir as desejáveis mercadorias. Exponho a seguir breves considerações sobre a ideia de “coisas” para este povo. Para as palavras *ima*, se levarmos o que dizem os Madihadeni a sério e considerar que a exposição de Isaruha *não é* uma metáfora, fica exposto que os Madiahdeni possuem uma compreensão da atividade social *como* discursivo, como uma “fala”.

5.1. *Zama*, as coisas (o que desejam os Madihadeni?)

Começamos pelas coisas *zama*. Em larga escala, as “coisas” para os Madihadeni se assemelham ao entendimento comum dado a um objeto nas sociedades ocidentais. *Zama* trata-se de um substantivo comum que se refere basicamente a seres mais ou menos inanimados que possuem suas características próprias. “Mais ou menos”, porque muitas vezes o que é, de fato, *inanimado* não será de consenso entre os indígenas e os não indígenas, como Mahi, o Sol e Abaziku, a(o) Lua, que são pessoas para os Madihadeni; ou as cobras *makha* que são, de certa maneira, as flechas dos pajés²⁹¹; ou, ainda, fenômenos como a tormenta e o vendaval, causados pelo caminhar das entidades Phuphunaha e Buni²⁹². Tampouco há grande concordância no que tange a relação de características das coisas. Por exemplo, para os Madihadeni, as pedras estão intimamente vinculadas à água e ao fogo: no mito, o pajé-trovão Bahi (Sinukari) quebra pedras celestes com seu machado, fazendo delas cair uma chuva de fogo e um dilúvio que alaga o mundo inteiro²⁹³. A relação com a água é fácil de se supor, o vale do Purus é notoriamente carente em material lítico, motivo pelo qual as ruas de pequenas cidades acreanas são pavimentadas com tijolos de argila. As poucas pedras existentes são encontradas em alguns pontos do leito dos rios; e no território Madihadeni, se alguma pedra é encontrada em terra, ela é considerada pelos indígenas como deixada ali por algum passageiro antigo. A associação ao fogo, porém, é menos clara e eu não me arriscaria a um palpite.

Curiosamente, *zama* é também a mata, a floresta. É chamada *zama* toda a extensão de mata não-antrópica, ou, para usar dos termos nativos, todas as “coisas que brotaram por si só” *zama punimutha murutunade*²⁹⁴. No conhecimento tradicional Madihadeni, o mundo inteiro é supostamente coberto de *zama*, tal qual a floresta amazônica. Embora essa imagem esteja se

²⁹¹ A alternância de perspectivas comumente apresenta a fraqueza dos limites entre seres animados e coisas, onde mais que a definição, é a relação que aparece em realce. As cobras, feitas de barro, farpas de patauí e veneno de caça para a vingança da esposa da anta *avi* no mito, assemelham-se às pedras-feitiço *katuhe*, utilizadas como flechas pelos pajés que pretendem alvejar uma vítima anonimamente. Outro exemplo são os carrapatos-estrela, referidos como as “contas do colar da anta”.

²⁹² Explicaram-me que há duas entidades que frequentemente andam juntas, o vento e a chuva forte (ou os “donos” deles), respectivamente Phuphunaha e Buni, que apenas os pajés podem ver (e podem atuar como as imagens de seus olhos *nukhu abanuri*). Sua manifestação é um vento fortíssimo e uma chuva torrencial que arrancam telhados e derrubam as casas. Diz-se ainda que Phuphunaha é semelhante a um tatu canastra na aparência, apenas maior. Seu nome, *phuphunaha*, é literalmente “vento”.

²⁹³ Ver o mito de Tamaku e Kira, contado por Ukekeni, no terceiro capítulo.

²⁹⁴ *Zama* “coisa(s)”; *punimutha* “por si só”, ou literalmente “elas apenas”; *murutunade* “se brotou(aram)”: *muruna-* “brotar”, em KOOP e KOOP, “nascer” (2008[1985], p. 73).

diversificando atualmente com a chegada de mais informação da geografia global, o sentido do termo *zama* é claramente uma oposição à aldeia e aos locais e terrenos efetivamente produzidos por alguém: não são *zama* os roçados *vasiza*, as aldeias *uza*, ou os caminhos *havini*, construídos por pessoas humanas, não humanas e espíritos, tampouco os cursos d'água *pashu*, que se originaram do sapo gigante Muratu²⁹⁵. Nos termos mais comuns, trata-se da divisão entre o “dado” e o “feito”, a qual, veremos mais adiante, está condicionada ao encontro do “fazer” ao “falar”.

Mais ainda, para se referirem ao “centro” da floresta chamam *zamazama*. O “centro” é uma referência geográfica frequente no aviamento, e a distribuição do léxico ultrapassa os Madihadeni e o Cuniuá, abrangendo talvez toda a Amazônia. Local normalmente afastado dos maiores cursos d'água, associado à abundância dos recursos de terra firme, é o destino de trabalho de seringueiros e/ou extrativistas aviados. Ambigualmente chamado de “centro”, é na economia extrativa amazônica do século XX a antítese cosmográfica do outro “centro”, o urbano: núcleo da floresta “selvagem”, encarna os perigos e seduções do exótico e do ermo, é o local do enriquecimento e da ruína (TAUSSIG, 1993). Para os Madihadeni, o “centro”, contudo, não foi historicamente o contrário da casa. Por mais de uma vez, fixaram residência nestes “centros” engajados em honrar seus compromissos com os patrões, como a aldeia, adequadamente nomeada, “centro do Makiri” (PRELAZIA DE TEFÉ, 1985b; 1991). Não obstante, as associações suscitadas de *zamazama* para os indígenas são ainda contrastantes à sua compreensão do que é propriamente uma casa/aldeia *uza*: é um local de trabalho na mata, território eminentemente masculinizado, de interação direta com a alteridade: por um lado, com os seres e recursos da floresta, na busca da “produção”; por outro, com o comerciante, visto que estão aí a fim de acumular os meios de pagá-lo, e assim comprar “mercadoria” novamente, executando a ciclicidade da peculiar relação entre freguês e patrão - que aguarda à distância o seu retorno. Note-se que outra aldeia, chamada posteriormente Buthuru²⁹⁶, surgiu no igarapé de mesmo nome, de população oriunda de afluente do Cuniuá, com o fim

²⁹⁵ Ver SASS (2004, p. 27) para versões do mito de origem da água *pashu* (e, por vezes, das zarabatanas).

²⁹⁶ Se verá que grafo Buthuru, em oposição a “Buturu” presente nos arquivos do CIMI. Até onde me vai o conhecimento, nas equipes pastorais do CIMI atuantes com os Madihadeni nas décadas de 1970, 1980 e 1990, não houve qualquer missionário que tenha adquirido algum grau de fluência na língua Madihadeni. Assim sendo, nenhum dos fonemas aspirados - tipicamente a maior dificuldade fonética para um não-falante - encontra-se adequadamente gravados nestes documentos. Em citações aos documentos, mantenho a grafia original utilizada.

exclusivo de pagar uma espingarda e um toca-discos ao patrão Manoel de Jesus, segundo documentos do acervo do CIMI de 1985 (PRELAZIA DE TEFÉ, 1985a; 1985b):

Aldeia Buturu (Nova), a *chamam de centro*, vieram do Kakiri, afim de tirar mais borracha e ficar mais perto do patrão para pagar um toca-discos (1.400.000) e uma espingarda (2.000.000), "chefe" é Souza, e "passam muita fome" por causa do trabalho (PRELAZIA DE TEFÉ, 1985b, pp. 2-3. Ênfases minhas)

Outro documento, de 1990, (PRELAZIA DE TEFÉ, 1990), indica que a causa da fome de 1985 seria a inexistência então de roças. Plantação típica das imediações da aldeia, signo da socialidade, é difícil conceber que de fato seja uma aldeia sem roça. Buthuru continua existir até 1994 ou 1995, mas não há registro de ter sido chamada “centro” depois do período inicial que, coincidentemente ou não, não havia aí roças.

De toda maneira, as “coisas” *zama* - ou melhor, o acesso a elas - aparece repetidamente como marcador da relação com os *karivadeni*. Neste caso, a busca de mercadorias industrializadas *karivakha zama* organizou de certa maneira o deslocamento Madihadeni nos anos 1980 e 1990: como o caso das já mencionadas Centro do Makiri e Buthuru, mas mais aldeias também foram constituídas ou deslocadas em função do pagamento de dívidas e da aproximação aos comerciantes. É particularmente a principal motivação para os primeiros estabelecimentos às margens do Xeruã (IDEM). Os próprios Madihadeni são frequentes em articular a relação com os não indígenas por seu desejo de “obter mercadorias” *zama puhitivehina*, embora não exclusivamente. Adriana Huber e Marcelo Florido assinalaram também esse entendimento:

De fato, muitas vezes quando prestamos atenção nas narrativas do contato, ficamos com a impressão de que para os Madihadeni, os “brancos” não são interessantes em si, mas se *tornam* interessantes na medida em que se dispõem a assumir o papel de fornecedores de produtos desejados. (HUBER, 2007, p. 90)

A relação com um patrão é a forma de obter mercadorias, mas não parece estar restrita a isso na ótica Deni. (FLORIDO, 2013, p. 75)

É preciso manter essa constatação em mente. Existe certa preferência na descrição antropológica pela criação de relações interpessoais como motivação subjacente às empreitadas comerciais, motivadas em parte pelo trabalho seminal de Marcel Mauss sobre a dádiva (2017[1950]). Pressupor inadvertidamente a validade desta tendência para o caso Madihadeni, contudo, é incorrer em dois erros: por um lado, é supor que o sistema econômico de trocas presente no aviamento é um “sistema de dádivas”; por outro, ignorar que os indígenas em si são claros quanto às suas motivações de acesso às mercadorias. Acredito que há no aviamento a apropriação de características próprias da dádiva, tal como a vinculação de uma conduta moral às obrigações das “contraprestações”; bem como acredito que as relações entre os indígenas e seus patrões se motive por mais que as mercadorias e o comércio. Entretanto, é necessário lembrar, no caso em questão, que as “coisas” *zama*, em especial as mercadorias não indígenas *karivakha zama*, possuem uma vida social (APPADURAI, 1986) própria nas bacias dos rios Xeruã e Cuniuá, ao longo da história Madihadeni.

Adriana Huber descreve que, para os Madihadeni, os *karivadeni* são possuidores de “objetos desejáveis” (HUBER, 2007. pp. 84-87). Eu irei além na afirmação. Não apenas os indígenas desenvolveram desejo pelas mercadorias, mas, como um todo, certo tipo “coisas” *zama* tem a capacidade de gerar animação e engajamento das pessoas nas atividades coletivas que compõem a vida na aldeia. Sejam, por um lado, alimentos cuja eventual fartura se traduzirá mais das vezes em uma festa de partilha, seja, por outro, ferramentas que possibilitem a facilitação do trabalho. Não é que as mercadorias não sejam fins em si mesmas, porque o são, mas não o são apenas.

Durante minha estada em campo, os indígenas compravam nos comércios de Lábrea, Canutama e Tapauá uma diversidade de coisas em infinitude. A impressão que me restava muitas vezes é que, havendo crédito e oferta, poucas coisas seriam consideradas inadequadas para se comprar pelos Madihadeni. Não é que se tornaram consumistas supérfluos, pois que mais das vezes não possuíam crédito para tanto. Mas listas de suas compras, coletadas por mim e Gabriel Soares²⁹⁷ com o intuito de averiguar a retenção dos cartões de benefícios sociais e previdenciários, mostravam uma diversidade pouco ordenada. Não raro, hoje, os

²⁹⁷ O resultado do trabalho mencionado pode ser aferido na eloquente Dissertação de Mestrado de Gabriel Soares: “Não existem cordas para nós: relações de produção e pertencimento dentro do sistema de aviamento na região do Médio Purus”, (2017). Serviu também de subsídio para a elaboração de denúncia ao Ministério Público Federal, no ano de 2016.

Madihadeni compram equipamentos de som, óculos escuros, pen-drives, aparelhos celulares, em paralelo a seu “rancho” mais costumeiro de açúcar, sal, arroz, macarrão, café, bolachas, leite; os utensílios cotidianos das panelas, talheres, facas, tesouras, roupas, redes, mosquiteiros, sabão, combustível, etc; e seus materiais de trabalho: linhas e anzóis, terçados, machados, munição, pregos, martelos, limas, formões, serrotes, botas, trados, miçangas, etc. Podem somar-se ainda uma coletânea de artefatos diversos como pentes, batons, perfumes, CDs e DVDs que facilmente parecem bugigangas aos olhos preconceituosos.

Nem tudo, obviamente, encontra muito uso, mas é surpreendente como emergem algumas linhas comuns de motivações outras para objetos diversos. Perfumes são frequentes, assim como açúcar, macarrão e quelônios, troféus dos corriqueiros torneios inter aldeãos de futebol. Ferramentas e utensílios têm finalidades óbvias. Pen-drives, aparelhos de som, CDs e DVDs são os veículos da animação das festas, reuniões noturnas e viagens de barco. Apetrechos e vestimentas, perfumes, óculos escuros, roupas urbanas, maquiagens, etc. tornam-se *makhidehe* ou *amunehe teseperi(ni)*, “remédio de homem/mulher”: deles se acreditam ter propriedades mágicas para a atração de parceiros sexuais ou pretendentes de casamento.

Catalogar as listas de compras Madihadeni foi, curiosamente, uma prática frequente na descrição deste povo, e isso certamente se dá pela preocupação de indigenistas e etnógrafos com as relações de exploração típicas do aviamento. Em meio aos arquivos do CIMI da Pastoral Indigenista de Tefé, e a produção bibliográfica, é possível encontrar exemplos do consumo indígena: em fins dos anos 1970, compravam frequentemente café, leite, açúcar, doces, biscoitos, facas, facões, machados, roupas, mosquiteiros, sabão, munição e, eventualmente, rádios e toca-discos²⁹⁸. Em 1986, farinha, sal, querosene, sabão, munição, tecidos e panelas, alguns eletrônicos, e uma máquina de costura; a 1990, principalmente sal, sabão e munição, mas também panelas, querosene, tecidos e roupas, rede de dormir, facas, terçados, machados, linhas de nylon e anzóis, agulhas e linhas de costura, e cachaça; em 1992, açúcar, óleo, sal, sabão²⁹⁹. As listas não devem ser tomadas como conclusivas, mas possibilitam perceber que claramente os artigos variam muito a partir do maior acesso dos

²⁹⁸ Não se trata de uma lista específica, mas uma generalização. A informação é de Koop e Lingenfelter (1983, pp. 40, 67), mas deve ser lida como se referindo ao período em que foi escrito o livro, ao final dos anos 1970 - a versão original do livro, em inglês, foi publicada em 1980.

²⁹⁹ (PRELAZIA DE TEFÉ, 1986, pp.10-11; 1990, p. 9); (CIMI, 1985b; 1992).

indígenas os comércios nas cidades próximas em lugar de comprarem exclusivamente dos regatões que subiam os rios. Não obstante, o tipo de mercadoria parece seguir motivações semelhantes: são ferramentas, utensílios, alimentação e, em uma peculiaridade toda própria Madihadeni, artigos para festas (como o toca-discos de Buthuru).

Da primeira vez que presenciei a chegada do rancho, da perspectiva da aldeia, parte dos preconceitos que carregava ruiu rapidamente. Estávamos³⁰⁰ em Marrecão, e à época eu me preocupava muito com as dívidas mantidas pelos indígenas com comerciantes na cidade, criadas por suas fartas compras - julgava que afetavam negativamente sua “autonomia”³⁰¹. Parte da população da aldeia tinha ido à cidade, sacar benefícios do Bolsa Família e aposentadorias, e assim, como de costume, comprar mercadorias. Quando chegaram, pudemos ouvir da aldeia o zunido do motor do barco, talvez uma hora antes dos ausentes aparecem no caminho do porto, todos enfeitados com novas roupas e apetrechos, os homens carregando sacas pesadas de alimentos diversos, mulheres levando mochilas e sacolas. Logo qualquer outra atividade na aldeia se interrompe: muitas pessoas vão ao encontro dos que chegam, outras passam direto em direção ao barco: sabem que se precisará de ajuda para carregar tudo. Os recém-chegados vão em direção às suas casas e, recebidos calorosamente, contam um pouco de como foi a viagem, enquanto descansam os sacos de compras no meio da casa e apresentam descontraidamente o que veio. A cena está repetida espalhada ao redor do terreiro, nas demais casas. Como não há paredes, se vê a recepção e animação generalizada. Logo todos os carregamentos já subiram do porto para a aldeia, e aí os viajantes e mais pessoas (sogras, em sua maioria) começam a cruzar o terreiro *amushini* em direção às outras casas com as quais estão ligados: distribuem parte do que trouxeram a seus sogros e sogras, mães, pais e avós, aparecem cunhados e cunhadas, pedidos, perguntas por encomendas, acertos de contas: toda a rede de socialidade se desperta e se desvela. À noite, certamente, há festa.

Acontece que, paralela à motivação individual por “coisas desejáveis”, a tendência é que estas mesmas coisas adentrem as aldeias como, senão “catalisadores” sociais, ao menos inseridos nas atividades e eventos tidos pelos Madihadeni como aqueles que propriamente configuram a vida coletiva e social, como a partilha generosa, as festas, visitas entre parentes

³⁰⁰ A equipe do CIMI: Ricardo Albernaz, Raimundo Batista e eu.

³⁰¹ Ver Huber (2007), para uma consideração acerca da inadequação da ideia de “autonomia”.

e entre aldeias, torneios de futebol, namoros (alguns extraconjugais) e casamentos. Coisas *zama* estão intimamente ligadas à manutenção do estado de animação *zeinaha*, tido como fator de coesão social e objetivo dos *patarahudeni*, sobre o qual falaremos mais adiante neste capítulo. De modo geral, a postura e as motivações Madihadeni para com as mercadorias *karivakha zama* são análogas àquelas que mantém também com seus principais fornecedores, os *karivadeni*: guardam distintas motivações na própria relação e suas particulares potencialidades, mas também atravessam tais relações objetivando direcionar as possibilidades e acessos exclusivos delas para suas próprias aldeias e dinâmicas sociais, em função de potencializá-las.

Há, com certeza, ainda muito a ser pormenorizado acerca do entendimento Madihadeni do que é *zama*, tanto enquanto “coisa” e enquanto “floresta”. É um tema vasto que necessita conhecimentos da língua e do povo que ultrapassam os meus para abordá-lo, e que, acredito, irá levar a reflexão para a lógica e compreensão do mundo Madihadeni. Para o que interessa neste estudo, contudo, o que foi apresentado deve valer como direção para compreender melhor, inversamente, o que se compreende por *ima*, “fala”, entre este povo indígena. Não tenho a pretensão de afirmar que a distinção entre *ima* e *zama* organiza toda a realidade Madihadeni, conquanto podem ainda haver outras categorias que se somam a estas duas, como o trabalho *iburei*, por exemplo. Tampouco possuo profundidade suficiente em meu conhecimento da língua Madihadeni para afirmar que se trata de uma oposição completa, ou mesmo uma hierarquia, para o que o valha. Os domínios exclusivos dos termos indicam que não se trata de uma relação “marcado”/ “não-marcado”. Entretanto, tenho dúvidas se não é possível para um Madiha compreender uma palavra como uma “coisa”. A objetificação de “palavras” é prática comum na atividade pedagógica Madihadeni, como nas vezes que me corrigiram os erros de concordância gramatical e de gênero: “*ima amunehe*”, diziam, “palavra mulher”, termo feminino³⁰². Este metadiscorso, contudo, não é facilmente estendido ao conteúdo da classificação: uma festa, *ima amushinaha*, é uma “fala”, *ima*, como o nome propõe, e não pode ser facilmente considerada uma “coisa” *zama*. Acontecimentos,

³⁰² Tal como o português, a língua Madihadeni possui os gêneros gramaticais masculino e feminino que se atribuem a todos substantivos sem exceção. Não há terceiro gênero neutro, presente por exemplo no alemão. Além de pronomes, artigos, substantivos e adjetivos estarem sujeitos à classificação de gênero, como o português, verbos também são flexionados de acordo, de maneira particularmente detalhada. Por exemplo, à despeito do sexo dos interlocutores, verbos intransitivos na primeira e segunda pessoa do singular são flexionados no feminino, como padrão. Verbos transitivos, por sua vez, serão flexionados de acordo com o gênero de seu objeto.

abstratos, impalpáveis por natureza, a festa, as histórias, tabus, palavras, notícias, e tudo o mais que é entendido como “fala” *ima* resiste à definição como “coisas”, concretas, materiais e perenes de maneira que aproxima a separação *ima/zama* de nossa oposição abstrato/concreto.

A circunscrição do que é *zama* para os Madihadeni também parece apontar para uma distinção do tipo sujeito/objeto. Afirmar isto, contudo, está além de minhas pretensões, especialmente *zama* se tratando da floresta, que para os povos indígenas pode guardar uma infinitude de subjetividades próprias (VIVEIROS DE CASTRO, 2018). Não obstante, a exclusão daquilo que é resultado do trabalho e manutenção humana do que é *zama* parece indicar ao menos que trata-se de uma separação cosmológica entre sujeitos humanos e os demais domínios (sejam objetos ou não). Na separação, o que é humano parece caracterizar-se distintivamente pelo domínio da dimensão narrativa, pela “palavra” *ima*.

5.2. *Ima*, a palavra

Ima é o lexema elementar da “fala” do qual deriva uma série de verbos e substantivos associados a esse universo. Compõe, ao mesmo tempo, o substantivo necessariamente possuído que compreende a “fala” de uma pessoa, *imari(ni)* / “fala dele(a)”³⁰³; e também o verbo “falar”, *imanade* (*ima_na-*)³⁰⁴. Além do ato de “falar” ou “conversar”, *ima* estende-se

³⁰³ Neste, como nos demais casos de substantivos necessariamente possuídos, a própria construção da palavra altera-se de acordo com a pessoa relativa, a partir da “raiz” da palavra: *uvimari* / minha fala; *tivimari* / “tua fala”; *imari* / “fala dele”; *imarini* / “fala dela”; *ivimari* / “nossa fala”; *tivimarideni* / “a fala de vocês”; *imari(ni)deni* ou *tuvimari* / “a fala deles(as)”. Os marcadores pronominais são invariantes: *u* refere à primeira pessoa - tornando-se *uv* na sequência de outra vogal; *ti* refere à segunda pessoa -*tiv*, igualmente. A terceira pessoa masculina e feminina constrói-se pela ausência de marcadores pronominais, conquanto a feminina é acrescida do sufixo *ni*; *i* ou *iv* marca a primeira pessoa do plural. Para o plural da segunda pessoa se acresce à fórmula singular o sufixo *-deni*. Para a terceira pessoa do plural existem duas fórmulas: a primeira é utilizada quando se trata do sujeito verbal e, assim como a segunda pessoa, parte da fórmula singular acrescida do sufixo (*-deni*); a outra é marcada pela presença do marcador pronominal *tu/tuv* e é utilizada quando trata do objeto frasal - e não utiliza o sufixo *-deni*.

³⁰⁴ *Imanade* (*ima_na-*). É possível, contudo, que não se trate gramaticalmente de “um” verbo, mas de uma construção verbal. Entenda-se: para Koop e Koop este se enquadraria em uma das classes verbais Madihadeni que fazem uso de “indicadores de classe verbal” (2008[1985], p. 8). No caso, a classe verbal *na-*. Entretanto, *_na-* é a raiz do verbo “fazer” - *inade*, e Adriana Huber, que fala a língua Madihadeni, é da opinião que não se tratam de diferentes classes verbais, mas do uso de substantivos e verbos auxiliares de forma semelhante à construção “tomar banho” do português (comunicação pessoal). Dessa maneira, a tradução mais adequada de *imaunaru* (ou *ima unaru*) não seria “[eu] falo”, mas “[eu] faço fala”, ou, mais literalmente, “fala [eu] faço”. Concordo com Huber, embora estejamos ambos cientes que esta proposição carrega o ônus de indicar o significado isolado de todos os sete verbos auxiliares (*_na-*, *_ha-*, *_ka-*, *_kana-*, *_kaha-*, *_kari-* e *_kaza-*), e isto

para significar uma gama de termos correlatos. Em certos contextos, será a(s) “palavra(s)”: situação em que aparecerá como o substantivo isolado *ima*, que pode ser objetificado, como vi em meus erros na tentativa de aprender a língua nativa. *Ima* é também “idioma” quando acompanhado de um sujeito e a partícula de posse *-kha*: *madihakha ima* é “fala de pessoa”/ “fala de gente” - a língua Madihadeni; *karivakha ima*, do mesmo modo, é o português (“fala de *kariva*”)³⁰⁵.

Ima como “fala” permite a adjetivação de certas características estéticas adequadas ao ato discursivo, como *ima hiraride*: “fala curta”, “fala pequena”; ou *adava imanaru*: “[ela] falou apressada”, “[ela] falou rápido”, etc. Ainda mais importante, permite também características morais ou valorativas, como *ima vihiekanade*: “fala adequada”, por exemplo, ou as construções *ima amushide*, “fala boa”/ “fala limpa”, e *ima hirade*, “fala ruim”, que retornaremos adiante devido à sua importância, após apresentar os demais sentidos de *ima*.

5.2.1. *Ima vatinaha*, falar o pensar

O verbo *ima vatinade (ima vati_na-)*³⁰⁶, “falar um pensamento” refere-se a um discursar que é muito próprio dos Madihadeni. De maneira ampla remete ao ato de pronunciar-se sobre um assunto publicamente, sem um interlocutor individual. Há, contudo, uma ocasião em que o uso deste verbo é especial: o discurso matinal dos *patarahudeni*.

Enquanto estive em campo, em raras ocasiões presenciei tais discursos dos *patarahudeni*, e isto se deve a dois fatores. Em primeiro lugar, segundo informam os próprios Madihadeni, a prática tem aparentemente caído em decadência, e isso é um motivo de crítica: dizem que os *patarahudeni* “não falam mais pensamentos para os demais” “*patarahu mede ima vatinaphiria, tupunideniza*”. Os discursos, não obstante, continuam a acontecer, mesmo em frequência menor do que muitos gostariam. Também impediu-me o fato de que minha estada em campo, condicionada por minha participação na equipe do CIMI, foi sempre feita

não está claro para dois deles (*_kari-* e *_kaza-*). O caso de *imanade*, porém, não implica maiores problemas às considerações apresentadas no texto.

³⁰⁵ Note-se que este uso é para identidades grupais, mesmo não havendo uso do sufixo *-deni*. Não confunde-se pela fala “de um *kariva*” pela alternância do uso de partícula de posse e substantivo comum *-kha ima* para “língua” e o uso de substantivo necessariamente possuído *imari*, para “fala”.

³⁰⁶ *Vati_na-* me pareceu amplamente utilizado como “pensar”, embora o dicionário de Koop e Koop assinale também a tradução como “conversar” e “contar história” (2008[1985], p. 95).

com um barco de apoio, o Cuxiuara II, grande suficiente para que dormíssemos nele. Disposto de uma “casa” no barco, em raras situações fui convidado a pernoitar nas aldeias - e foi durante algumas destas ocasiões que presenciei algum *patarahu* discursando.

O discurso *ima vatinade*, entretanto, me foi descrito pelos indígenas o suficiente para que eu tenha confirmado que se dá tipicamente da forma que o presenciei. De maneira genérica, *ima vatinade* se caracteriza quando um homem - *patarahu* ou ao menos alguém de respeito e autoridade em sua família extensa³⁰⁷ (HUBER, 2007. p. 113) - levanta-se de sua rede ainda muito cedo, entre quatro e cinco horas da manhã e, ainda de dentro de sua casa³⁰⁸, aproximando-se da beirada, passa a falar em alto volume, dirigindo-se aos demais na aldeia. Segue falando por um bom tempo, apoiando-se nalguma viga de sustentação do telhado. Os assuntos abordados em geral variam, mas envolvem principalmente aqueles que são considerados como de interesse coletivo: o *patarahu* pode tentar propor aos aldeões alguma atividade coletiva, seja uma festa ou a abertura de um roçado. Nesse caso, irá enumerar as atividades necessárias e tentar animar as pessoas a partilharem de seus recursos e de seu trabalho, comunicando-as também quais recursos seus irá pessoalmente dispor, seja o empréstimo de munição a bons caçadores para incentivá-los a caçar, seja a mandioca de seu roçado para que as mulheres façam caçuma *zamaphani*. Também pode refletir sobre algum acontecimento recente ou porvir, especialmente se este necessita da revisão por parte do coletivo. Tais situações podem ser, por exemplo, alguma proposta da FUNAI de apoio a realização de festas inter aldeãs; a avaliação do atendimento da equipe de saúde; a participação em assembleia do movimento indígena regional; ou o engajamento em alguma atividade no âmbito dos projetos da equipe do CIMI. Terminada sua fala, outros poderão, de suas casas, responder e comentar o que foi dito, normalmente concordando com atividades propostas ou apresentando alternativas, e dividindo suas opiniões. O desacordo é, mais das vezes, representado pelo silêncio³⁰⁹. Majoritariamente, o debate público é exercido por

³⁰⁷ Segundo Huber, “[*patarahudeni*] e outros adultos do sexo masculino entre quarenta e sessenta anos de idade (*kherevehedeni*), devido ao fato de serem grandes pescadores e possuírem roçados maiores do que os demais (à cuja mandioca se recorre na ocasião da realização de grandes festas comunitárias ou quando os alimentos das outras parcelas familiares acabam antes do tempo) possuem uma grande capacidade de animar as pessoas a trabalharem através de discursos matinais”. (2007. p. 113).

³⁰⁸ As casas *Madihadeni* tipicamente não tem paredes, ou se as tem, ao menos uma parcela da casa é aberta e voltada ao terreiro *amushini*.

³⁰⁹ Também notado por Koop e Lingenfelter (1983, p. 41).

homens, embora algumas mulheres de destaque social engajem-se a falar também (esposas de líderes de famílias extensas, AIS ou professores, mais comumente)³¹⁰.

No campo político, as mulheres *amunehedeni* em geral resguardam-se de participar ativamente e tomar a fala. Não obstante, escutam e acompanham atentamente, conversam entre si sobre todos assuntos nos caminhos e roçados, e aconselham os homens de seus círculos, no íntimo. Executam eventualmente o papel de controle social da atividade política: se cresce seu descontentamento com a forma com que os homens *makhidehedeni* desenvolvem a atividade política, as mulheres vêm a público e ameaçam tomar os espaços e subverter a ordem de gênero, acusando os homens de serem imprestáveis e não cumprirem suas obrigações. Esta veia subversiva feminina está elaborada ritualmente em diversas das “brincadeiras” das festas *ima amushinaha* (HUBER, 2007), únicas situações em que as mulheres Madihadeni tomam armas para, figurativamente, caçar os homens - invertendo assim os papéis estabelecidos de gênero³¹¹.

De volta ao discurso matinal dos *patarahudeni*, Koop e Lingenfelter oferecem também uma descrição da performance, o que possibilita verificar que pouco mudou em trinta anos:

O foro público para tomadas de decisão na aldeia ocorre de madrugada, pouco antes da saída do sol. Algumas vezes, após o primeiro galo cantar, por volta das 4:30 da madrugada, o chefe ou qualquer outra pessoa que queira dizer algo começa a falar em voz alta e clara de sua rede. Após terminar, os comentários e as discussões começam a cruzar a praça da aldeia, enquanto as pessoas em suas redes dão suas opiniões. Geralmente, apenas homens maduros, que têm crianças em idade de correr e participam da aspiração de uma droga parecida com o fumo, a que chamam de shina, falam nessas reuniões da madrugada. Quando, na discussão, se chega a um consenso, os dissidentes podem expressar seu descontentamento ou simplesmente permanecer silenciosos, evitando participar na atividade planejada. (KOOP; LINGENFELTER, 1983. p. 41)

³¹⁰ Esse cenário muda caso as mulheres sintam injustiça por parte do locutor, quando este resolve realizar um discurso moral (entendido como moralista), situação em que elas irão defender-se de acusações ou ridicularizar os homens.

³¹¹ Os papéis de gênero Madihadeni não são o objeto desta dissertação, mas cabe indicar que os relatos aqui desenvolvidos estão sim inseridos em um contexto marcado por uma profunda separação de gênero. Separação essa a qual o autor, enquanto homem *makhi*, invariavelmente fez parte. Com isso quero apontar que é possível e provável que existem dimensões dos assuntos tratados aqui que me escapam justamente por dizerem respeito às dimensões exclusivamente femininas deste povo indígena. Em algum grau, poder sempre consultar Adriana Huber sobre sua experiência com as Madihadeni contribuiu para lançar luz sobre algumas lacunas das minhas experiências com os Madihadeni. Não obstante, é uma limitação condicionada ao meu lugar de fala uma vez inserido no contexto das aldeias, que não pode ser completamente desviada.

Ainda segundo os autores, existem três “práticas comuns” no discurso matinal: a “sugestão pública”, mais espontânea e eventual, dedicada a organizar atividades com a caça de queixadas percebidos próximos à aldeia; a resposta a sugestões e críticas que envolverá a consulta prévia a outros homens da aldeia³¹²; e a “proclamação”, que não está restrita unicamente a este momento e incita os demais moradores a alguma ação (IDEM. p.42).

Como uma apresentação oral, comunicação pública; o termo (*ima vati_na-*) caracteriza também as reuniões, chamadas *ima vatinaha*, numa simples substantivação do verbo. Não me resta claro se a definição para uma “reunião” é de origem exógena. O termo parece ser utilizado mais frequentemente para situações referentes à interação com diferentes agências externas, tais como assembleias da FOCIMP, reuniões com a FUNAI, ou planejamentos das atividades de nosso projeto do CIMI. Como a fala matinal do *patarahu* é narrativa organizativa principal no contexto de interação de diferentes famílias extensas, e remete aos mesmos termos gramaticais, me parece que se emprestou daí o nome *ima vatinaha* às reuniões³¹³. Marcelo Florido parece concordar com a incorporação recente das “reuniões” à sociabilidade Madihadeni (2013. p. 29-30), indicando, contudo, ser um “tipo de enunciação não nomeado”³¹⁴ (IBID.). Para não desperdiçar a deixa de Marcelo, aproveitemos para agora apresentar algumas outras formas narrativas Madihadeni, a começar por *imabute*: as “falas prontas”.

5.2.2. *Imabute*, falas completas

A descrição presente no único dicionário da língua Madihadeni já publicado para *imabute* é econômica: “(sf.) lenda”³¹⁵ (KOOP; KOOP, 2008[1985]. p. 60). Marcelo Florido

³¹² Os autores, contudo, parecem vincular a organização de festas à situação do “chefe” receber críticas ou sugestões, implicando que precisariam ser de alguma forma incitados para que as festas fossem organizadas dessa maneira (1983. p. 42). Mais adiante no texto, afirmam que “a atividade pública mais importante de um chefe é a organização de festas” (IBID.). Concordo em grande medida com a segunda afirmação, enquanto acho que a primeira carece de clareza: a organização de festas pode ser uma resposta comum às críticas sobre a atuação de *patarahudeni*, mas é, ainda mais, uma atividade que os *patarahudeni* devem buscar empreender por iniciativa própria.

³¹³ Não tenho, contudo, mais subsídios para sustentar essa hipótese.

³¹⁴ Creio que Marcelo não tenha tido a oportunidade de testemunhar o uso do termo, visto por mim mais frequentemente justamente pela diferença em nossa “situação” de campo; Adriana Huber confirma que *ima vatinaha* já significava “reunião” durante sua estada de campo, uma década antes de Marcelo, embora ressalte o uso das palavras em português, “reunião” e “assembleia”, concomitantemente (comunicação pessoal, 2020).

³¹⁵ “Sf.” para substantivo feminino.

critica essa economia descritiva, detalhando *imabute* como um dos “tipos narrativos”, como já apontado, e argumenta que “lenda” “não seria uma tradução exata do termo”:

O termo significa, mais apropriadamente, algo como “as palavras de antigamente”, correspondendo, em sua maior parte, a um número relativamente limitado de narrativas conhecidas amplamente. (FLORIDO, 2013. p. 30)

Walter Sass, missionário protestante que atuou junto aos Madihadeni no rio Xeruã no início dos anos 2000, organizou uma coletânea bilíngue de *ima bute*³¹⁶, onde francamente utiliza da tradução mais largamente aceita: “mito” (SASS, 2004). Adriana Huber (2007) e também Marcelo Florido (2013) adotam esta interpretação. Mas, mesmo aí, há uma falha tradutiva que me foi colocada pelos Madihadeni do Cuniuá, e que Marcelo Florido também apresentou em sua tese (FLORIDO, 2013. p. 30). Como já comentado em capítulo anterior, apresentado com o livro de Sass, Kuama, um dos Madihadeni mais velhos hoje vivos, argumentou que a grande maioria das histórias contidas na obra não são propriamente *imabute*, ou não são *imabutearide* “mitos de verdade”, mesmo que talvez fossem também histórias antigas.

Retomamos assim a necessidade de maior pormenor à tradução de Marcelo Florido. Como vimos a pouco, o autor traduz *imabute* como “palavras de antigamente”, e isso está de acordo com o reconhecimento próprio da Antropologia do que são “mitos”, e também com a relação ao passado que os indígenas dão a esse tipo narrativo, como se vê na argumentação apresentada de Kuama. Etimologicamente, entretanto, não é uma tradução de todo adequada. Quanto mais porque existe um expressão Madihadeni que mais se aproxima da tradução “palavras de antigamente”: *nizamanikha ima*³¹⁷. Chegar a uma tradução perfeita é fundamentalmente impossível (LLOYD, 2019), mas se tentarmos nos aproximar dela podemos desvelar algumas características interessantes do papel que a linguagem, os “mitos” e a “história” tem para os Madihadeni.

O termo deriva-se de *ima*, cujo significado agora é já claro, acrescido do sufixo *-bute*, cuja complexidade seja talvez o motivo das traduções aproximativas. Segundo o já referido

³¹⁶ Sass grafia o termo separadamente, talvez compreendendo-o como duas palavras. Minha compreensão é de que é apenas uma palavra, composta pelo substantivo *ima* acrescido do sufixo nominal *-bute*.

³¹⁷ *Nizamani* é propriamente “antigamente” (KOOP; KOOP, 2008[1985]. p.77).

dicionário de Koop e Koop, *-bute* é um sufixo “de aspecto” e também “de maneira de participação” significando, respectiva e ambigualmente, “aspecto completado (já)” e “quase” (2008[1985]. p. 11; 23). Ambos são também sufixos verbais, e a diferença de sentido fica marcada na variação da flexão: *hikanibute* é “já acabou”, enquanto *hikabutenani* é “quase acabou”.

Como sufixo verbal, ainda segundo Koop e Koop, o sufixo ainda pode carregar a conotação de finalização, completude, indicada na tradução “acabado” (2008[1985]. p. 37). Quando acrescido à substantivos, porém, o uso que os indígenas fazem do sufixo comumente evoca o primeiro sentido. Se *uza* é “casa” ou “aldeia”, *uzabute* é a aldeia abandonada. *Vasiza* é o roçado, *vasizabute* é a capoeira. Nessas situações, *-bute* mostra ser o análogo Madihadeni do termo *-kaba* Suruwaha, traduzido por Adriana Huber como o uso da partícula “ex-” no português: “ex-casa”, “ex-roçado”, etc (2012, p. 79, nt. 67). Quando se acresce o sufixo a nomes, o sentido se afasta de “ex”, embora se mantenha semanticamente próximo: indica algo como “o antecessor” ou “velho(a)”, e é perceptível o seu uso tanto em nomes de pessoas quanto de lugares. “Velho(a)” é a forma como comumente os Madihadeni traduzem este caso. Uma pessoa que corta o cordão umbilical de um recém-nascido irá dar-lhe seu próprio nome. A partir de então, ambos (a criança e a nomeadora) se tratarão por *uni* “meu nome” como vocativo, e desenvolvem uma relação própria entre si, descrita por Adriana Huber (2007, p. 102). Para distinguir as duas pessoas, os demais passarão a acrescentar a seu nome o sufixo *-bute* ou a palavra *hurasha* à mais velha e *zati* à mais nova. *Hurasha* é, precisamente, “velho(a)”, e fica claro como no caso *-bute* assume o mesmo sentido. Para aldeias, algo semelhante acontece. Aldeias abandonadas são sempre chamadas *uzabute*, como exposto. Entretanto, nos casos específicos de aldeias que se mudaram de localização mas mantiveram seus nomes, os Madihadeni irão adicionar, ao nome, o sufixo *-bute* para indicar a antiga localização, com o sentido de “antecessora”, “versão anterior”, por exemplo *Shikurihabute*.

Com adjetivos, por sua vez, os sentidos variam um pouco. Conheço apenas um caso de adjetivo que pode carregar a terminação *-bute*. *Ime’i* (masculino), *ime’eni* (feminino) significam literalmente “pai / genitor” “mãe / genitora”, mas são adjetivos metafóricos usados com o sentido de “grande”, sentido para o qual pode ser adicionado o sufixo *-bute* para que

passa a significar “enorme”, “gigantesco”. O caso indica que o sufixo aproxima significações de intensificação da “versão” de uma coisa.

A análise etimológica vem apenas até aqui, e creio que já podemos buscar mais indicações de significado de descrições da compreensão Madihadeni sobre seus *imabute*. É comum aos povos indígenas amazônicos a afirmação de que seus mitos são eventos reais acontecidos no passado, mesmo que dispostos em um passado cuja temporalidade era outra, não cronológica (VIVEIROS DE CASTRO, 2002; 2018). Os Madihadeni definitivamente concordam com isso. Florido percebeu com sagacidade que, mesmo que os indígenas chamem *imabute* de “histórias” frequentemente, este tipo narrativo possui uma temporalidade que é própria, quando o mundo era diferente: “os *imabute* são relatos de um tempo quantitativamente diferenciado” (2013, p. 31. Grifos meus), em oposição ao passado dos antepassados e ao “passado recente”, que o autor apresenta de uma forma que vale ser reproduzida integralmente:

Parece haver entre os Deni uma distinção entre (1) aquilo que teria acontecido há muito tempo (na marcação temporal *nizamani*, que poderia ser aproximada a “antigamente” em português), algumas vezes marcado nas gravações pela palavra inicial *imabute*; (2) aquilo que teria acontecido, sido observado ou narrado por alguém já morto, mas que se situa no limite externo da memória genealógica, isto é, teria ocorrido entre a época que os avôs ou pais de algum dos velhos estava vivo, ou na aldeia onde moraram, não sendo, necessariamente, indicada a fonte primeira (marcação temporal *methamani*, que também é válida para a próxima divisão temporal, indicando o passado que inclui desde o anteontem até períodos mais recuados); e (3) aquilo que aconteceu durante a própria vida de alguém ainda vivo ou recém-falecido. Entre os dois primeiros casos não há uma forma de distinção clara, os eventos podendo ou não ser situados em momentos muito recuados no tempo segundo a visão particular do próprio narrador/comentarista. (FLORIDO, 2013. p. 34)

Devo acrescentar, entretanto, que há sim, para *alguns* Madihadeni, a distinção clara entre os tempos mítico e o passado antigo, marcados exatamente pelo uso de diferentes termos: de um lado *imabute*, de outro, *nizamanikha ima* - e que podemos perceber na crítica de Kuama à classificação de qualquer “história” como *imabute*.

Há uma coletânea finita de *Imabute* e a distribuição de seu conhecimento é heterogênea (IBIDEM). Existem o que se poderia chamar de narrativas hegemônicas (FAUSTO, 2001, p. 29): histórias ou mitos principais que são conhecidos por virtualmente

quase todos Madihadeni; e existem aqueles cujo conhecimento se restringe aos contadores de histórias mais antigos. Outros podem ser mais comuns no Cuniuá ou no Xeruã, e existem casos do mesmo *imabute* possuir nomes diferentes entre os rios³¹⁸.

Entre os mitos que são amplamente conhecidos e há pleno consenso de seu *status* verdadeiro estão os *imabute* de Tamaku e Kira, *shabira*, Vesheniru e Zumeniru, Mahaniru, Muratu, Bubu, Ukekeni e talvez outros. Tamaku e Kira são os dois principais “heróis culturais” Madihadeni, como já vimos: últimos sobreviventes da humanidade anterior após o dilúvio causado pela ira do pajé-trovão *Bahi*, são os responsáveis por um frenesi (re)criativo que inclui, entre outros, os Madihadeni (falantes de sua língua) e os demais seres humanos (falantes de línguas estranhas)³¹⁹. O mito das ariranhas *shabira* conta como a decadência moral de um grupo humano finda se transformando em queixadas (as mulheres adúlteras), e em urubus-rei (os homens assassinos). Vesheniru e Zumeniru, tido por Kuama como o primeiro mito, trata da história de duas entidades irmãs, uma clara e outra escura, que criam o dia e a noite com seus cantos, e também as práticas e fenômenos associados. Mahaniru é a criadora do primeiro roçado, que dispensava trabalho, e que foi feito do incêndio de seu próprio corpo. A história de Muratu, também uma das primeiras, conta sobre a libertação de todas águas do corpo de um sapo gigante, enfrentado pelos antigos Madihadeni - em certas versões, zarabatanas são feitas pela primeira vez utilizando os ossos de seu cadáver. Bubu é a história que conta da entrega generosa do fogo pela coruja, sua guardiã, cujos olhos são vermelhos por vigiá-lo. Ukekeni engana os macacos e pássaros para se tornar o herói perspectivo apontado pelos Madihadeni como responsável pela final separação e consolidação das formas humanas e animais.

Em sua larga maioria, os mitos Madihadeni relatam os eventos de um tempo não só “quantitativamente diferenciado” (FLORIDO, 2013. p. 31), mas também qualitativamente diverso. Momentos transformadores, ruínas sociológicas e desmoronamentos perspectivos são os principais episódios de um enredo que narra a vitória e singularização desta que veio a ser a humanidade atual (VIVEIROS DE CASTRO, 1996. p. 119). Nesse tempo mítico, pouco cronológico, coletivos do que hoje são os animais eram pessoas; potências xamânicas, mágicas e transmutáveis eram maiores e exacerbadas; o mundo e a cultura foram se

³¹⁸ É o caso do mito da origem dos piuns: Bithamadi, no rio Cuniuá (FLORIDO, 2013, pp. 102-104), e Shushuvaha Shushu, no Xeruã (SASS, 1004, pp. 34-35).

³¹⁹ Ver a versão do mito contida do terceiro capítulo.

consolidando aos poucos nas formas que possuem hoje: com a libertação da água e dos insetos, e a inauguração do fogo, dos roçados e zarabatanas, por exemplo. Nesse sentido, a mitologia Madihadeni é por eles considerada uma “história”, mas uma história das mudanças, da construção e compleição do mundo tal como veio a ser como é. Embora possam haver histórias que parecem unicamente descrever as características desse mundo primeiro, os eventos que realmente atraem a atenção mitológica Madihadeni são aqueles que se voltam a descrever como esse mundo primeiro tornou-se o atual.

Mitos *imabute* não recebem o mesmo ceticismo de outras histórias. Mesmo sem possuírem narradores de origem das histórias, não são considerados potencialmente mentirosos como acontece para outros tipos de discursos. Creio que é a partir desta compreensão que fica claro qual o significado de *imabute* para os Madihadeni, e é dela que proponho a tradução como “falas concluídas”, “palavras prontas”: por se tratarem de narrativas que tem por objeto um tempo específico de consolidação e conclusão dos processos transformacionais do mundo. São, sim, “falas de antigamente” *nizamanikha ima*, por ocorrerem em um tempo que é anterior ao tempo atual, mas se distinguem também exatamente por isso, por serem de um tempo que é de *outra* ordem que o atual. Esclarecer isso não é apenas útil para compreender a posição da mitologia nos “tipos narrativos” Madihadeni, mas é uma peça importante em sua compreensão do que é história e quem são seus principais atores, ou da construção do que é um “acontecimento” (CARDOSO, 1995), para eles.

5.2.3. Imari, a voz-discurso

O discurso é um substantivo necessariamente possuído na língua Madihadeni. Dessa forma, é parte da pessoa, de seu corpo social, indissociável do locutor. É também impossível imaginar um discurso sem origem, sem dono, sem pessoa. *Exatamente* da mesma forma que uma voz é a necessariamente a voz de alguém, mesmo que esse alguém não seja no momento visível. Dessa maneira, os Madihadeni compreendem em seu discurso preocupações autorais semelhantes às considerações pós-modernas sobre a autoridade textual e descritiva (CLIFFORD; MARCUS, 1986), mas o fazem de maneira direta e clara. Pouco espaço há para a abstração e dessubjetivação do discurso quando ele é conhecido propriamente pelo mesmo

termo que a voz: *imari(ni)*. Não se trata de uma confusão entre o que é a fala e o que é dito, se trata de uma fusão dos domínios do corpo e do dito, do feito, evidente também em outros aspectos da vida Madihadeni.

Quanto mais afastados da garganta que os profere, mais incertos e *incríveis* são a voz e o discurso, *imari(ni)*. *Incríveis* tanto em seu sentido fantástico, quanto do que possui, por isso, pouca credibilidade. As vozes da mata, que de lugar nenhum eventualmente chamam o caçador solitário, o fazem se perder ou se desventurar por precipícios perspectivos, pois seus corpos ocultos são não ou pós humanos, frequentemente espíritos predadores *tukurime* na floresta. Também assim se passa às falas das imagens ex-humanas *abanuni* nos arredores de cemitérios ou aldeias abandonadas que, saudosas, assediam seus ex-parentes com convites ao pós-vida. São *incríveis* seus corpos outros e portanto *incríveis* suas falas, guardam mensagens enganosas *kemezade* (*_meza-*) e crer nelas é de perigo extremo - mais das vezes fatal.

O mesmo se passa a um tipo mais corriqueiro de discurso afastado, cuja origem é de algum rincão desconhecido e velado do mundo *kariva*, e cujo autor é oculto, um dos muitos discursos apresentados flutuantes tão comuns em nossa sociedade, nossos papéis e nossos enunciados burocráticos: “é a FUNAI que disse”, “é o que diz a Lei”, “são ordens da SESAI”, “dizem que (...)” etc. são discursos *incríveis* de corpos estes também *incríveis* - invisíveis e despersonalizados - mais das vezes, portanto, aos olhos Madiha, mentirosos *mezade* (*_meza-*). Inversamente às nossas magias enunciativas que concedem o regime de verdade ao enunciado “impessoal”, científico ou judicial, para os Madihadeni é difícil valer de credibilidade uma fala sem autoria.

A fala de um patrão regatão, inversamente, tem um corpo, o que faz de seu discurso, ao menos, algo crível. Creio que essa compreensão da credibilidade dedicada ao discurso pessoalizado escapa em muito às instituições que lidam com os Madihadeni, e lhes poderia ser de bom uso para compreender as desconfianças com que os indígenas encaram suas promessas, e também as relutâncias que guardam em abandonar as relações para com seus patrões em favor de engajarem-se em projetos de outra ordem.

Conhecedora das línguas Madihadeni e Suruwaha e etnógrafa desses dois povos, Adriana Huber tem estudado nos últimos anos precisamente esta característica, e, embora suas conclusões ainda esperem para serem publicadas, suas considerações elucidaram este

capítulo³²⁰. A irredutibilidade da autoria no discurso para os Suruwaha e Madihadeni, emergente de sua associação da fala à voz, relaciona os próprios princípios da empiria e da factualidade, em seu regime linguístico de marcadores de evidencialidade. O exposto deriva de comunicação pessoal com a autora, que me indicou para essa característica das línguas Arawa que conhece e partilhou suas considerações teóricas, das quais deriva muito de minha compreensão de como os Madihadeni entendem a linguagem e a atividade social. Segundo a autora, a evidencialidade se manifesta na linguagem Madihadeni e Suruwaha como:

O sistema evidencial da língua suruwaha é um que coage quem quer dirigir a palavra a outra pessoa a escolher entre três modos e dois tempos verbais disponíveis na formulação de qualquer enunciado. São eles: um paradigma conjugacional para narrações solicitadas sobre experiências pessoais (para dizer que “estou relatando algo não porque eu quero dizê-lo, mas porque você perguntou, e minha narrativa refere-se a algo que, sendo visível, vi com meus próprios olhos; sendo audível, ouvi com meus próprios ouvidos; ou, sendo algo palpável, senti na minha própria pele”). Outro paradigma para informações não solicitadas (feitas por iniciativa própria) e/ou que citam terceiros relatando suas próprias experiências. E um paradigma para especulações sobre eventos ocorridos que não foram presenciados (seja qual for seu fundamento). Os constrangimentos gramaticais que forçam as pessoas Suruwaha a permanentemente explicitar sua proximidade física e temporal pessoal com os “fatos” que querem comunicar, do ponto de vista dos falantes da “língua bonita”, colocam em questão a própria natureza do que é “real” porque tornam inconcebível a ideia de uma existência “objetiva” de sujeitos, coisas, processos, relações, fenômenos, acontecimentos, sensações, sentimentos e pensamentos. Expressam o entendimento destas pessoas de que, de certa maneira, o mundo não simplesmente “está aí” (como referente único de discursos múltiplos que o descrevem de modo mais ou menos acurado), mas que ele só existe na medida em que é percebido e comunicado por palavras - palavras essas consideradas como parte do corpo dos sujeitos. (HUBER, comunicação pessoal)

No já referido dicionário da língua Madihadeni consta uma série dos sufixos evidenciais utilizados pelos Madihadeni (KOOP; KOOP, 2008[1982], p.17). Entretanto, a categoria específica que é dedicada à evidencialidade escapa aos autores, que mencionam os sufixos entre “outros sufixos”. As descrições dadas para cada um dos sufixos são um tanto suspeitas, mas já indicam de que se trata:

-vaha	‘dedução de um fato pelo falante através de algo sentido, ouvido, visto ou cheirado’
-va’a	‘fato que o falante conhece no momento em que fala’

³²⁰ Por isso, as considerações da autora expostas aqui são provenientes de comunicação pessoal.

<i>-riava'a</i>	'fato que o falante ainda não conhecia na época a qual se refere'
<i>-tava'a</i>	'fato que o falante sabe que ainda não tinha acontecido na época a qual se refere'
<i>-va</i>	'fato que o falante conhece, mas não a(s) pessoa(s) de quem se fala'

De meu conhecimento na língua e minha experiência com os indígenas, a descrição que o dicionário apresenta do sufixo *-vaha* é correta. Para o seguinte, *-va'a*, entretanto, me parece equivocada: não creio que se remete ao momento da fala, mas acredito que diz respeito, assim como *-vaha*, à relação entre falante e informação. Nesse caso, minha hipótese é que *-va'a* refere-se a um conhecimento que exclusivamente o falante pode ter, por exemplo *utatikumadeva'a*, “afirmo que minha cabeça dói”. Os demais três sufixos estão além de minha capacidade de julgamento.

Os desdobramentos sociais e metafísicos de tais tipos de relações entre conhecimento/informação e linguagem são diversos e merecem um trabalho dedicado apenas à sua atenção, mas vale aqui apontar duas considerações. Em primeiro lugar, como já adiantado, é perceptível que há uma preocupação grande, por parte dos Madihadeni, em relacionar informações transmitidas com sua origem: as relações de autoria de uma fala, sua origem e condição de enunciação, são para eles características vitais do discurso. Em segundo, aliada esta constatação com a análise discursiva de diferentes tipos narrativos, como aquela realizada por Marcelo Florido (2013) para as narrativas míticas *imabute*, fica claro que este sufixos disponibilizam uma nova dimensão estética ao narrar Madihadeni, em especial os três que indicam condições do conhecimento das personagens envolvidas no evento narrado: *-riava'a*, *-tava'a* e *-va*. Essas duas características apontam ao refinamento com que os Madihadeni lidam com as dimensões empíricas e narrativas em seu discurso, e esclarecem um pouco de sua desconfiança frente aos discursos *karivadeni*.

A seguinte passagem de meus cadernos de campo, por exemplo, mesmo que elaborada em português, aponta a compreensão de autoria e conhecimento. Neste caso, se especula sobre uma parte do cosmos que apenas certas pessoas, os pajés *zuphinehedeni*, podem ter acesso, de alguma maneira ou de outra, e a desconfiança de quem não o é tem em formular afirmações:

Gabriel perguntou então o que acontece com aqueles que não são devorados por Hamu e Zena respondeu que “continuam vivendo” apenas. Gabriel insistiu perguntando se havia caça como *avi* e peixes *aba*, e Zena respondeu, “penso que tem a comida deles mesmo, pois vivem né? Mas para você saber mesmo tem que perguntar para *zuphinehedeni* que *eles que sabem mesmo, são eles que vêem*”. (Zena Upanavadeni, 12 de maio, 2016. Ênfases minhas.)

5.2.4. O corpo verbal

Não é apenas na voz/fala que acontece uma fusão de domínios para nós distintos. Todo o corpo Madihadeni é eivado de coincidências com a pessoa social. Creio que se poderia arguir que a extensão do que é a pessoa *madiha* é vasta, ou, por outro lado, que eles possuem um corporalidade verbal.

Tomei antes um pouco de liberdade poética ao referir a garganta como origem e vinculação da voz/discurso *imarini*. A associação entre elas é clara também para os indígenas, mas a garganta tem por sua vez uma coincidência/extensão própria: o canto. A garganta, assim como a voz ou qualquer outra parte do corpo³²¹, é tratada como substantivo necessariamente possuído *tamidi(ni)*³²², e este significa também “canto” ou um “cantar” que é próprio da pessoa ou do ser em questão. *Makha tamidi*, “gargantas”/“cantos” das cobras, são os cantos entoados no ritual *ahie*, e foram dados, precisamente, pelas cobras aos ancestrais Madihadeni. Diferem-se de *mishe* e *tapini*, outras formas de referir-se a música que podem incluir também outros elementos sonoros, como instrumentos musicais³²³.

Outras partes do corpo são linguisticamente associadas a outras coisas, tais como os mencionados voz/discurso e garganta/canto³²⁴. Além disso, há ainda todo um universo de verbos que são operados através ou pelas partes do corpo, ou situações em que é o corpo que age. É o corpo, por exemplo, que se envergonha, “dolorindo-se” *vapi(ni) kumaru*. É o peito que se encoraja ou amedronta-se, endurecendo *bakhu(ni) khararu*, ou não *bakhu(ni) khairararu*. O braço assassina comendo *bihi(ni) ehebuaru*, e se falta o brio para o ato, é

³²¹ Há, entretanto, uma exceção: a vagina *mashi* não flexiona-se como substantivo necessariamente possuído, utilizando-se contrariamente do possessivo *-kha*.

³²² *Utamidi*, “minha garganta/canto”; *titamidi* “tua garganta/canto”; *tamidi(ni)* “garganta/canto dele(a)”; *itamidi* “nossas gargantas/cantos”; *titamidideni* “gargantas/cantos de vocês”; *tamidi(ni)deni/tutamidi(ni)* “gargantas/cantos deles(as)”.

³²³ As músicas não indígenas, por exemplo, são chamadas *karivakha mishe*.

³²⁴ Uma série de partes do corpo serve como vocativos de parentesco: *tati* (cabeça) é sobrinho cruzado; *mashi* (vagina) é sobrinha cruzada; *inu* (dente) é filha. Desconheço, contudo, o significado ou a lógica nesta classificação, que alguns Madihadeni me confirmaram, mas afirmaram apenas “é assim”.

porque o braço se nauseou *bihi(ni) zitunaru*, resistindo a devorar a vítima. Os Madihadeni acreditam que o ato de matar alguém enche a barriga do assassino com o sangue da vítima, que irá inchar fazendo-a muito barriguda - o que deve ser remediado com a ingestão de grandes quantidades de suco de pimenta para induzir o vômito do sangue consumido.

Os olhos, por sua vez, além de olhar e escolher *nukhutarini*, podem fuxicar, fitando “parados” *nukhu(ni) vanaaru*; amedrontam-se *nukhu(ni) dipeiaru*; “ardem” quando se apiedam de alguém *nukhu(ni) napanaru*; e estão relacionados à prática de incesto *nukhu tavaturaru* ou *nukhu(ni) khema*. Quebrar o tabu do incesto investe os envolvidos com o odor específico *khema*, que a criatura Hamu consegue sentir na cabeça das imagens *tuvabanuni* dos mortos quando se encaminham ao pós-vida³²⁵. Na presença de *khema*, Hamu assassina os incestuosos no ato e os leva para devorá-los junto aos seus em festas em sua aldeia, causando à pessoa a morte do espírito/imagem, subsequente à morte do corpo, que finaliza definitivamente sua existência³²⁶.

O fígado *ati(ni)*, em especial, recebe uma atenção imensa pelos Madihadeni: está profundamente associado com as emoções, o afeto e a vitalidade em geral. Assim, é o fígado que opera toda uma sorte de verbos e adjetivos, como “animar-se” *ati(ni) bikaru* ou *ati(ni) zeiaru*, ou “zangar-se” *ati(ni) hamiaru*. Para parte dos verbos, a construção é o fígado como sujeito da ação de um verbo metaforizado, como *ati(ni) adavaru*, “fígado acelerado” que denota o sentimento de impaciência. Outras vezes condensa-se em uma mesma palavra, como “estar saudoso(a)” *atikuruaru*. É (com) o fígado que se esquece *ati(ni) damutunaru*, e é também assim que se “reconhece”, se “lembra”, *ati(ni) pahiaru*³²⁷. O fígado está, dessa maneira, indissociável do desejo. Creio que pode ser, literalmente, sua direção, seu vetor. “Querer” *atikharu* (*_atikha-*), seria a forma condensada de *ati(ni) kharu* (*_ati[ni] _kha-*): é quando o “fígado vai” ao objeto desejado³²⁸, ou quando se vai à algo “com o fígado”. O órgão

³²⁵ Marcelo Florido dedicou um artigo em que esmiúça o casamento Madihadeni e disserta acerca dos cheiros do casamento, do sexo e mesmo do adultério (FLORIDO, 2016).

³²⁶ Os Madihadeni são bastante econômicos em suas imaginações do pós-vida, sendo que a maioria diz “não saber” o que acontece muito para além do encontro com Hamu. Ao que parece, existem diferentes destinos que as imagens das pessoas não devoradas se direcionam: *namibudi*, o interior da terra, e *neme* o céu. Lá, seguem vidas algo semelhantes à vida anterior, e já vi um Madiha considerar que deve haver alguma comida no céu, para as pessoas que vivem lá. Aqueles que possuem *khema*, contudo, ao serem “mortos” novamente por Hamu e devorados, deixam de existir.

³²⁷ Este verbo não consta no dicionário Koop e Koop (2008[1985]), sua informação vem de minhas anotações de campo.

³²⁸ Não possuo, entretanto, comprovação linguística que comprove a condensação das palavras em um só verbo.

é ainda a expressão própria da vitalidade: em última instância, *ati(ni) ahunaru*, “esvair-se/fugir o fígado” é “desfalecer”, “desmaiar” ou “morrer”.

Apresentados alguns exemplos do corpo verbal/agente dos Madihadeni, devemos contudo dar um passo atrás e esclarecer que a (con) fusão entre os termos não é exatamente total na maneira que os indígenas falam: na construção frasal o sujeito é mantido nos pronomes e não nos substantivos auxiliares dos verbos. O corpo, quando participante dessas particulares ações verbais, o faz ao lado dos pronomes, e não em sua substituição. Não poderei esgotar aqui o tema, mas trago à atenção essa continuidade de domínios do entendimento Madihadeni sobre o corpo, o discurso e mundo que creio apresentar uma transversalidade carregada de sentido na organização Madihadeni de sua vida social.

5.2.5. *Imadipei*, palavras perigosas

Imadipei é o tabu, o incesto, as práticas proibidas e restrições de couvade. É, propriamente, a “fala medonha”, “fala horrorosa”, no sentido que sua prática espanta, amedronta e causa horror, tanto por romper o tecido social, quanto por suas consequências nefastas, daí se fazendo valer como “fala perigosa”. Se constitui a partir do sufixo *-dipe’i* que evoca nos termos em que é acrescido a conotação de “amedrontar”: “ter medo” é *_nadipe’i-*; e evoca a “feiura”, “ter má aparência” (Koop; Koop, 2008[1985]. p. 53).

O incesto é a *imadipei* prototípica e os termos por vezes se confundem. Toda *imadipei* possui suas consequências indesejáveis associadas, algumas mais graves que outras, de acordo com o grau de seriedade da interdição. O incesto gera a morte eterna nas mãos de Hamu. Comer animais interditos causa uma série de afecções e doenças. Uma longa série de proibições ameaça a vida de filhos pequenos caso descumpridas, principalmente atividades venatórias proibidas. Matar onças *zumahi*, comer pirarucu *ve’e*, ou trabalhar com certos tipos de cipó, provocam abortos espontâneos. Diversas atividades sociais cruciais possuem séries de *imadipei* associadas a elas, tal como a flor *dima karabuni*, que não se deve recolher no caminho e levar a roçados em processo de abertura³²⁹. Algumas das proibições e consequências são de época, outra variam de acordo com o gênero, como as restrições

³²⁹ Tipicamente, gafes durante a etnografia são fontes férteis de informação sobre tabus e interditos, sempre úteis para fazer vir à tona aquilo é de obviedade generalizada para todos - menos o etnógrafo.

durante a couvade ou a menstruação; ou os perigos associados às mulheres e às capacidades de caça dos homens - mulheres arriscam deixar os homens “não-fatais” *zukherade* caso toquem em suas armas. Períodos ou condições liminares são propícios à existência de vastas séries ordenadoras tais como os tabus, devido a sua instabilidade e incerteza inerente (TURNER, 2005[1967])). Entretanto, de uma forma geral, por extensão, os Madihadeni podem relacionar tudo o que “faz mal” como sendo, em certo grau, *imadipei*, possivelmente o motivo pelo qual o dicionário de Koop e Koop faz a tradução semântica do termo: “perigoso, que traz o mal”³³⁰ (2008[1985]. p. 60), ou ainda “que traz má sorte” (IDEM. p. 37).

Existem incontáveis *imadipei* de menor grau, cujas consequências são afecções menos graves de saúde, e as pessoas nem sempre concordam entre si sobre sua validade. Há distribuição desigual do conhecimento coletivo sobre *imadipei* menores condensada pela experiência, idade e interesse das pessoas no assunto. Pessoas mais velhas tendem a atribuir cada tipo de mal acometido a uma pequena proibição violada, enquanto muitos jovens sabem pouco sobre e tendem a desconfiar de sua validade. Como o é com quase tudo, os Madihadeni mantém frequentemente uma postura de relativa desconfiança e potencial incerteza com relação ao assunto; como fica claro nas seguintes passagens de minha estada em campo:

Primeiro (antigamente) diz-se que se comia jacaré (*tukuzu*), apenas o rabo, e também arraia. Makakari já comeu e achou gostoso, mas diz que *tukuzu* dá câibras nas coxas. A arraia comida por quem possui filhos pequenos fará a criança adoecer. “Diz que faz mal, né? Pra madiha, é *imadipei*”. (Makakari Upanavadeni, 15 de abril de 2015)

Sivirivi contou que não se como tipo algum de tamanduá (*mudu* ou *banipe*), como também não se come preguiça *zau*, mucuras, ou iraras *shava*, ou onças *zumahi*, mas que antigamente se comia algumas dessas coisas. Kuburuvi contou que uma vez junto de caçadores *karivadeni* comeu um pouco de *mudu*, e achou tudo bem. Sivirivi também contou que quando novo, com seu irmão mais velho, comeram *banipe*, muito gordo, mas todos passaram mal e vomitaram. Ainda, entretanto, contou que seu filho Kuburuvi comeu e achou seguro. Já alguns dias mais tarde, em Samauma, o caso do tamanduá que cacei, além de risadas, brincadeiras e piadas, ocasionou também a Muresi contar que não se come uma série de coisas, parte que se comia “primeiro”, como a preguiça e o tamanduá, e parte que nunca se comeu, como o boto *hesika*. (Cadernos de campo, 09 de maio de 2016)

³³⁰ Curiosamente, o dicionário classifica o termo como adjetivo.

Ambas passagens exemplificam a postura dos Madihadeni frente a *imadipei* alimentares: mantém certa desconfiança, embora tenham absoluta certeza de que parte das restrições é real e perigosa. Como vimos também para o relato do mundo pós-vida, a suspeição está condicionada por um lado a uma maneira de experimentar as narrativas em geral, e por outro na distribuição heterogênea do conhecimento. Kuama nos lembra que esta distribuição do conhecimento dá-se até mesmo para o que seria ou não mito *imabute*, mesmo que esse seja o tipo de narrativa sobre o qual se recai o menor nível de dúvida pelos Madihadeni.

A própria permanência do sistema de crenças parece se fortalecer em sua condição incerta. A possibilidade de se aferir a ineficácia de uma *imadipei*, por exemplo, constatando a “segurança” na ingestão de qualquer tipo de carne pouco usual, o novo conhecimento será atribuído a uma falha ou mentira de um enunciado anterior sobre o que é ou não *imadipe’i*, sendo mantida a certeza de que *imadipei* existem, contudo, e que possuem efetividade perigosa. A constante incerteza delegada pelos Madihadeni a quase tudo é, por outro lado, também a origem e a potência de sua fertilidade interpretativa: se tudo pode não ser exatamente o que se diz que é, também algo pode ser dito ser e pode potencialmente ser tudo. Em um mesmo movimento de incerteza, os Madihadeni são céticos, mas abertos. Acreditam propriamente em muito pouco, mas não desacreditam de quase nada.

5.2.6. Palavras de poder

Imadipei expressam a literalidade da “fala perigosa” de um corpo que é verbal em um mundo que é narrativo. As palavras sempre carregam consequências potenciais, mesmo que não sejam *imadipei*. Vejamos, por exemplo, um dos momentos mais marcantes das festas *ima amushinaha*, o ritual *ahie*³³¹, no qual se canta o *makha tamidi*, já mencionados, os cantos das cobras.

Os Madihadeni dizem que os cantos do *ahie* são diferentes dos cantos comuns *mishe* porque não mudam: foram dados pelas cobras nos tempos imemoriais a um Madiha que se

³³¹ Note-se que também há *ahie* entre os Kulina, ou no caso *ajie* (AMORIM, 2014), mas parece um termo que refere-se a toda a festa, enquanto para os Madihadeni é apenas o momento ritual em si, que acontece durante a festa, mas limita-se em duração de uma noite.

perdeu na mata, foi encontrado pela cobra surucucu e por ela levada a sua aldeia. Lá, as cobras (que nesta narrativa são pessoas³³²) estavam em festa e convidaram-no a se juntar a elas, advertindo-o, contudo, do perigo caso entrasse na roda de dança, visto que então não poderia mais sair e não deveria parar de cantar, sem esquecer a letra. O protagonista consegue livrar-se do perigo e com isso retornar a sua aldeia e ensinar aos seus os cantos que aprendeu. Transmite também os conselhos, e cria assim o *ahie*. Nele se deve reencenar o mito, cantar ao redor do poste central, circundando-o, até o amanhecer. Ir dormir antes ou interromper o canto (tal qual advertiu a cobra) gera consequências posteriores, sendo o maior medo a possibilidade de mordidas de cobra. Aquele que não pretende ou não sabe se conseguirá amanhecer, faz por bem não se juntar ao ritual³³³. A efetividade (negativa) do ritual transborda seus limites espaciais e temporais, por meio da associação causal entre o cantar *hirinaha* (*hiri_na-*) e o chorar *uhinaha* (*uhi_na-*) [a morte de alguém], como fica claro na passagem a seguir³³⁴:

Veshevi³³⁵, você sabe por que nós estamos deixando as nossas músicas? (“Porque estão escutando muita música de *kariva*, muito forró?”³³⁶) *Naphiraru* [não]. É porque *primeiro* estava morrendo muita gente. A gente morria o tempo todinho. Tinham um sempre morrendo: criança, adulto, homem, mulher. Esse canto é o mesmo que chora quando *madiha* morre. Você nunca viu na aldeia quando alguém morre não, né? Pois é, *madiha* chora assim como *tapini* [canto], o dia todo, a noite, outro dia também. *Madihadeni* chora alto, gritando mesmo (...). Assim. Não é como *kariva* não, *kariva* chora baixinho. Quando vai levar para o cemitério, para colocar no buraco, aí que grita mesmo. Você vai ver um dia. Aí nós pensamos que é isso, sabe? Não se pode ficar cantando alto assim, não, que faz mal. Se cantava muito primeiro, sabia muito mesmo *mishe* [música], e aí só vinha morrendo gente: é picada de cobra, é *thunure* [gripe], sarampo, malária. Nós pensamos ‘*Imadipeiki*³³⁷? Será que é isso?’. Aí paramos de cantar alto assim. Esse dia aí do *ima amushinaha*, vai acontecer coisa, alguém vai morrer, não sei, você vai ver. Porque cantou todo mundo alto assim o *makha tamidi* [garganta/canto das cobras] (Zena Upanavadeni, 18 de novembro, 2015)

³³² A tomada da perspectiva humana por animais em contexto mitológico não é de se surpreender, note-se que as cobras possuem uma aldeia, mas aponto ao fato de que, em outras narrativas - como o mito da esposa da anta *avi panadi* - as cobras são apenas a forma como as flechas dos pajés são vistas da perspectiva de suas vítimas.

³³³ No *ahie* que presenciei, a participação era voluntária, e se permitia parar a dança e sentar-se num dos bancos dispostos ao redor do poste central - sendo vetado se retirar das imediações.

³³⁴ Este relato foi dado em português, com algumas palavras proferidas em *Madihadeni*, por isso, preferi deixá-lo no original. Incluí traduções entre colchetes.

³³⁵ Trata-se do nome dado a mim pelos *Madihadeni*, pelo qual me conheciam.

³³⁶ Minha resposta.

³³⁷ “Será tabu?”. *Imadipei* + *-ki*. *Imadipei* é “tabu”, literalmente algo como “fala horrorosa”, “fala perigosa”, da construção *ima* “fala” e *dipei* “feiura”. A partícula interrogativa *-ki* indica possibilidade e reflexão, seu uso é traduzido pelos *Madihadeni* frequentemente como “será?”.

Esta elucidação de Zena é permeada de sentidos, mas quero apontar três. Primeiro, mostra a força da crença Madihadeni na eficácia simbólica (LÉVI-STRAUSS, 2017[1975]), que pode trazer consequências fatais apenas pela semelhança do que é dito/cantado. Apresenta também um dado importante da maneira como lidam com isso: tomam decisões propriamente políticas a partir de seus entendimentos. Nesse caso, o abandono - mesmo que talvez nem tanto deliberado - dos cantos. Em terceiro lugar, fica óbvia a associação da eficácia ao ato “dizer” por meio da dúvida “*Imadipei?*” - “Será tabu?”, em que simultaneamente se apresenta a incerteza inerente à definição dos acontecimentos. Mesmo sobre um ato que é próprio do “bem falar”, da festa *ima amushinaha*, pode recair a dúvida de uma eventual consequência perigosa *imadipei*.

Já vimos como *imadipei* relaciona o corpo, a fala (já que *imadipei* é um “tipo” de fala), e as consequências. Veja a prática do incesto, atitude relacionada verbalmente aos olhos *nukhu tavaturade* que confere uma espécie de “cheiro”³³⁸ *khema* cuja consequência eventual é a morte eterna da imagem *abanu(ni)* da pessoa. Esse destino, prototípico, é inevitável uma vez que as circunstâncias tenham se estabelecido. Também acontece semelhante com o assassinato. Festim predatório braçal *bihi ehebuaru*, incorre no inchaço da barriga do assassino, causado pelo sangue de sua vítima. *Ehebu-* é, propriamente, “comer”. Isso levará a pessoa a tornar desajeitada e preguiçosa, e pode eventualmente matá-la. Há, contudo, “tratamento”, bastante direto: ingere-se grande quantidade de suco de pimenta até que se provoque vômito, e repete-se até que o vômito traga sangue - visto como sendo da vítima. A consequência neste caso independe da vontade do autor, curiosamente, e vale mesmo na ausência de morte. Vi em campo um jovem ser servido com pimenta (que ele tomou) por ter alvejado sem querer seu cunhado com um tiro de espingarda nas nádegas. Apesar do ferimento resultante não ter tido maior gravidade, a mãe do atirador lhe chamou (de outra aldeia, por radiofonia) para ir beber pimenta, que lhe havia preparado. De fato, Marcelo

³³⁸ Cheiro esse, contudo, que não é um cheiro “corporal”, não é *mahu(ni)*. Trata-se de um cheiro que não é sentido pelas outras pessoas, mas que o é pela entidade Hamu, que é arguivelmente um espírito *tukurime*. É percebido por Hamu não no corpo da pessoa - que o abandonou na hora da morte, mas em sua imagem *abanu(ni)*. Na cosmologia indígena é comum a dissociação entre cheiros e espíritos - normalmente, espíritos detestam os cheiros humanos, especialmente o cheiro de sexo (KOPENAWA; ALBERT, 2015). Marcelo Florido associa em artigo transformações no cheiro, na compreensão Madihadeni, ao estabelecimento de uma condição perspectiva limiar de associação das pessoas à presas - um estado de vulnerabilidade que os indígenas buscam aplacar por meio do uso de eméticos, jejum e alimentação especial (FLORIDO, 2016).

Florido aponta como qualquer derrame de sangue é visto com especial atenção pelos Madihadeni (FLORIDO, 2013. p. 110).

Tive a impressão de que a atitude³³⁹ da mãe visou manter sob controle não uma, mas duas ordens de consequências. Quis retirar o sangue do cunhado da barriga de seu filho, apartando o risco de tornar-se identificável às onças pelo ato predatório. E, assim agindo imediatamente, respondeu com agilidade uma “injustiça” sentida na família afim: impondo a seu filho o tratamento (severamente desagradável) adequado, concedeu um senso de justiça aos cunhados de seu filho, possivelmente aplacando qualquer rancor ou desejo de vingança. Vale apontar que a ingestão de eméticos, seja a pimenta ou o cipó *beku* é prática dedicada a lidar com séries de eventos associados a criação de condições liminares, tais como a menarca (pimenta), couvade (*beku*), ou o “panema” (*beku*). É difícil dizer, mas me pareceram, cunhados e sogro do atirador, razoavelmente satisfeitos com o desfecho do caso³⁴⁰.

Nos mitos Madihadeni, a efetividade da fala na construção do mundo e disposição de acontecimentos está elaborada, a meu ver, de duas maneiras: a criação direta e o aviso. A primeira, a criação, está melhor exposta no *imabute* das irmãs Vesheniru e Zumeniru. O mito é extenso e pode ser consultado em outros lugares³⁴¹, mas é possível resumir o que aqui nos interessa diretamente. Ambas as irmãs cantam³⁴², revezando-se, Vesheniru, a alva, canta primeiro, iluminando o mundo. O versos de sua música falam sobre animação, festas, danças e risos, e os ancestrais Madihadeni - que não conheciam essas coisas - se alegram ao passo que elas acontecem. Faz-se, assim, o dia. Quando Zumeniru passa a cantar, o dia se finda e a escuridão toma seu lugar. Seus versos são de acidentes e tropeços, ataques de predadores e mordidas de cobra. As pessoas passam a se assustar, se entristecem enquanto presenciam a morte, buscam então Vesheniru, que pede a sua irmã que pare seu canto, pois está criando séries de coisas ruins *zama hira*. Assim, os cantos das irmãs fazem o dia e a noite, e tecem de

³³⁹ Nessa leitura, talvez poderíamos falar da “performance” da mãe (BAUMAN; BRIGGS, 1990).

³⁴⁰ O “tiro” conteve, em verdade, apenas uma pequena esfera de chumbo. Segundo narraram, provavelmente o chumbo desviou-se em um tronco de árvore, mudando seu rumo, durante uma emboscada a porcos do mato. O ferimento causado foi superficial e o jovem cunhado levado para atendimento no Pólo Base de Saúde pelo próprio atirador, e não precisou de maiores cuidados médicos. A falta de gravidade não impediu, entretanto, que o atirador fosse repreendido verbalmente por seus cunhados e seu sogro, que apontaram seu descuido na arte da caça. Uma vez tomada a pimenta, o assunto me pareceu razoavelmente encerrado entre os cunhados - restando apenas alguma insatisfação ao atendimento da equipe de saúde.

³⁴¹ Ver Sass (2004, pp. 23-25).

³⁴² Note-se como o canto possui uma relevância especial suscitada tanto neste mito quanto no *imabute* da cobra que fornece o *ahie* aos Madihadeni.

antemão as associações a eles conferidas aos Madihadeni. O entendimento é que Vesheniru e Zumeniru efetivamente criam as coisas boas e as coisas más, não apenas as suscitam, quando cantam.

O aviso é outro motivo frequente nos *imabute*, e está claramente disposto nos mitos de Muratu (da libertação da água), de Bithamadi (da origem dos insetos que ferroam). No primeiro, após encontrado, o sapo gigante Muratu³⁴³ cumprimenta as pessoas que buscavam a água e lhes avisa como devem proceder para vencer o desafio que coloca: devem matá-lo com lanças de madeira quando emergir à superfície. O aviso do “dono do piun” (IDEM, p. 103) Bithamadi é mais ameaçador: recomenda às pessoas que o encontraram a, se decidirem matá-lo, taparem todos os buracos de seu corpo ou sofrerem sua vingança. Quando o aviso é desconsiderado e as pessoas espetam Bithamadi com suas lanças e abandonam seu corpo, das feridas saem todo o tipo de insetos que ferroam: cabas, piuns, carapanãs, em versões mais extremas dos que existem hoje, mortais. Perseguem as pessoas e as matam, dizimando aldeia por aldeia até a intervenção de um poderoso *zuphinehe* que captura os insetos e os leva consigo aos céus. Pois é que se a consequência é inerente e inescapável à fala e à vida, o único que se pode fazer é mantê-la sob controle na medida do possível, quando é possível.

5.3. *Ima amushide*, palavras boas

Quando levado em consideração *o que é discurso* para os Madihadeni, fica aparente que há um entrelaçamento entre atividade social, política e verbal. O discurso é atividade social, e a política é discurso, é “fala” *ima*. Diferentes tipos de atividade social, que na Antropologia seriam classificados distintamente entre si, são tratados pelos Madihadeni como pertencentes ao universo discursivo.

O comportamento e a atividade social das pessoas estão relacionados à sua fala. Não apenas exclusivamente ao que verbalmente proferem, mas também a como se comportam. Assim, pessoas que possuem as características assumidas pelos Madihadeni como “boas”, tais como praticar atos generosos, rirem, falar a verdade, etc., são tidas por possuírem “boas falas” *ima amushide*. O contrário também é verdadeiro, uma pessoa mesquinha,

³⁴³ Em Florido, o sapo chama-se Turatura (2013, p. 105-106).

desrespeitosa, fofoqueira, mentirosa e/ou agressiva será conhecida por possuir uma “fala ruim” *ima hirade*. De uma maneira geral, há séries de comportamentos que são considerados “bons” ou “ruins”, *amushide* ou *hirade*, principalmente por contribuírem ou não com a “harmonia” comunitária.

Há que se perceber, contudo, que “bom” e “ruim” para os Madihadeni, ao menos linguisticamente, não configuram exatamente um par de oposição. Enquanto o adjetivo³⁴⁴ *hirade* (*_hira-*) significa propriamente “ruim”, “feio”, “defeituoso”, “estragado”; a origem etimológica do que é traduzível como “bom” do lexema *amushide* (*_amushi-*)³⁴⁵ é “limpo”, “vazio”, “incólume”, “liso”, “plano”. Portanto, o que é considerado “bom” para os Madihadeni é propriamente o “limpo de ruindade”, “livre de falhas”. A composição adjetiva *amushide* é cotidianamente utilizada tanto como “bom/boa” ou “bonito(a)”, como “em funcionamento comum”, “limpo”, “plano”, e mesmo “vazio” (KOOP; KOOP, 2008[1985], p. 46), sendo que a maioria da diferenciação de sentido deve partir do contexto. As poucas distinções entre o “bom”, “bonito”, e o “limpo”, “vazio”, fazem-se gramaticalmente na utilização do verbo intransitivo *amushide* (*_amushi-*) de maneira regular para o “bom” ou “bonito”, ou a construção a partir do verbo “fazer” (*_na-*) antes da raiz verbal (*_amushi-*), tornando-se *namushide* (*_namushi-*), “limpar” e “fazer limpo”, tão literalmente quanto a tradução permite. A conotação de “vazio” possui uma alternativa verbal própria, com o uso do verbo auxiliar “fazer” *_na-* de maneira comum, após a raiz verbal, formando *amushinade* (*amushi_na-*). *Amushinani* é um eufemismo para “morrer”, como “findar-se”, “desaparecer”.

Amushide é ainda a saudação preferida entre os Madihadeni, usada de forma semelhante a “tudo bem?” no português, com significado muito parecido. É tão difundida a ponto de tornar-se quase um chavão associado aos Madihadeni. Utiliza-se comumente de duas formas: 1) uma pessoa (ao encontrar outra) pode lhe perguntar diretamente “*Amushide?*”, incitando uma resposta que pode ser franca ou apenas formal: mais comumente se responderá “e”, “sim”, mesmo que não esteja necessariamente tudo bem.

³⁴⁴A maioria dos termos com papel de adjetivos na língua Madihadeni são propriamente verbos flexionados em tempo verbal neutro e finalizados com a partícula adjetivadora *-de*. A língua Madihadeni possui apenas um punhado de adjetivos reais: como *adava* “rápido”, *zati* “novo”, e *hurasha* “velho; e mais alguns substantivos metaforizados: *bedeni* é literalmente “filha”, e figurativamente “pequena; ou *ime’eni* literalmente “mãe/genitora”, figurativamente “grande”. A flexão verbal adjetiva é a preferencialmente utilizada pelos indígenas quando se vêem necessitados a evocar um verbo “objetificado”, vez que a língua não possui tempo infinitivo.

³⁴⁵ Trata-se da composição a partir da raiz verbal *_amushi-* acrescida da partícula adjetivadora *-de*.

Também pode ser a resposta positiva à indagação “*Akunihi?*” (“Como vai?”). A maioria dos *karivadeni* que convive com os Madihadeni, contudo, ignora que a saudação é parte de um diálogo, repetindo inadvertidamente *amushide* a esmo, o que é motivo de uma infinidade de graça aos indígenas³⁴⁶.

Na dimensão da “fala”, sua qualificação enquanto “boa” *amushide* ou “má” *hirade* diz respeito a uma medida moral da interação social na esfera da convivência, com foco nos comportamentos que geram certas consequências esperadas e tidas como “boas” ou “ruins”. Dessa forma, “falas boas” são aquelas atitudes ou comportamentos que são vistos pelos Madihadeni como criadoras ou mantenedoras de um ou mais traços do que é considerada uma boa convivência grupal. Para tanto, se dá especial atenção ao “pacifismo”³⁴⁷, à disposição em ajudar³⁴⁸, à moderação, à animação, à generosidade, etc. Da mesma maneira, inversamente, “falas ruins” são aqueles comportamentos ou ações que ameaçam a convivência social do grupo ou da população da aldeia: a mesquinhez, a agressividade, o pessimismo, a inveja etc. “Falar bem” ou “falar mal” são atitudes que se pode ter no cotidiano, mas uma pessoa que corriqueiramente siga algum dos polos ficará conhecida por ter “esse tipo mesmo de fala”, sendo a característica ruim ou boa de sua fala “sua mesmo” e seu status social estará inevitavelmente ligado ao fato. Enquanto as pessoas cujas falas são corriqueiramente “ruins” são tomadas como problemáticas e motivo de vergonha para a aldeia e a família, as pessoas com falas reconhecidamente “boas” são motivo de orgulho e são tomadas como lideranças políticas natas.

Assim como acontece com a generalização da atividade da pessoa em “sua fala” para mais que o momentâneo, o mesmo é verdade para todo o conjunto social da aldeia. Se episódios tidos como dissociativos são recorrentes - brigas, adultérios, fofocas, roubos, etc., se dirá que aquela aldeia possui, como um todo, “muita fala ruim” *ima hirade vapiharu*. Documentadamente, isso é uma das causas que levam aldeias a eventualmente cindir, com a

³⁴⁶ Muitos não indígenas conhecem apenas essa palavra no vocabulário Madihadeni e, devido a seu uso constante pelos indígenas, a associam com o povo. Ironicamente, os *karivadeni* tendem assim a exagerar seu uso, marcando-se por sua vez, ao olhos Madihadeni, por ter *amushide* como seu principal chavão diacrítico: as crianças das aldeias testam (e comprovam) essa tendência dos *karivadeni* repetidamente perguntando e respondendo (elas mesmas) em sua presença: “*Abuni, amushide? Amushide, abuni!*”.

³⁴⁷ “Pacifismo” este, próprio dos Madihadeni e prenhe de sentido, como vimos já algo elaborado nos capítulos anteriores, e retomaremos em breve.

³⁴⁸ Refiro-me particularmente à disposição que uma pessoa possui ou mostra em engajar-se em atividades coletivas, como abertura de roças, manutenção de caminhos, etc.

saída de uma ou mais das famílias extensas que a compunham. Para este caso é conveniente omitir os nomes das aldeias e pessoas envolvidas, mas em uma situação, um Madiha residente de uma aldeia resultante da fissão de outra aldeia comentou que sua família certa vez tentou retornar à primeira, deixando para trás os rancores do primeiro desentendimento. A tentativa falhou, segundo ele, devido a persistência de “muita fala ruim”: particularmente a insistência de outros homens sobre as mulheres casadas.

Da mesma maneira, inversamente, uma aldeia com muitas festas, caçadas coletivas, distribuição generosa de alimentos, etc. é tida como uma aldeia com “muita fala boa”, o que a mantém mais estável e pode até atrair maior população. Para que uma aldeia seja vista como uma de “boa fala”, logo, é necessário que possua pelo menos algumas pessoas dispostas a elaborar essas atividades coletivas, principalmente as festas, que “animam” a todos; e que careça de pessoas com “falas ruins”. Isto é, está condicionada à atividade das pessoas.

5.3.1. *Ima amushinaha*, festejar

A festa é o momento de exercício de “boa fala/conversa” por excelência para os Madihadeni. Chama-se, apropriadamente, *ima amushinaha*, e é difícil superestimar sua relevância na vida Madihadeni. “As festas são o foco da vida social *deni*” (KOOP; LINGENFELTER, 19883. p. 68), “o principal centro da vida dos *Deni* são as festas” (KROEMER, 1997. p. 95), “os índios *Deni* trabalham para fazer festa” (KROEMER, 1995. p. 46), “a realização de festas *ima amushinaha* (...) constitui um aspecto central de sua vida” (HUBER, 2007. p. 94). Passagens assim são comuns nas etnografias sobre as festas Madihadeni. A importância das festividades pode figurar em destaque em paralelo a outras atividades, como a caça, mas normalmente é a característica considerada como a mais marcante do povo. Frequentemente, considerar os Madihadeni como o “povo das festas” serve de contraponto crítico à “exploração a que se subjugam aos patrões”, como característica “tradicional” que se remeteria um “tempo mais pacífico”, anterior à tragédia das pandemias e patrões. Ateste-se como os missionários católicos dos anos 1980 contrapõem uma descrição romântica da festividade a uma narrativa trágica das relações de comércio.

Com a chegada do Cariu, muita coisa dos Deni foi roubado; entre elas, suas tradições, seus costumes. Mas os Deni do Porto Novo procuram superar isso, e aos poucos tentam sobreviver a isso dando vida a cultura do povo. A aldeia é composta de 22 casas, a maior de todas, e um dos pontos fundamentais de seus costumes ainda fazem com gosto - as festas (PRELAZIA DE TEFÉ, 1985a, p. 3)

Décadas mais tarde, de um lamento “tradicionalista” (SAHLINS, 1997), a festa passará com a FUNAI de novo ao centro da atenção *karivadeni* sobre os Madihadeni, dessa vez, como ícone de sua “cultura”, com aspas (CARNEIRO DA CUNHA, 2017). A oposição, contudo, é sempre às expensas da história e da compreensão das festas pelos Madihadeni, que inclusive as aproximam do próprio comércio e das relações para com os patrões comerciantes. Mais de uma vez, a proficuidade na realização de festividades foi tomada como índice do “bem estar” o povo, não sem alguma razão. A intensificação da rotina de trabalho e o escasseamento dos plantios nos roçados eventualmente traiu as próprias motivações Madihadeni no engajamento com a economia extrativista, dificultando e até impossibilitando as condições de recursos e tempo para a realização de suas adoradas festas.

A realização das festas *ima amushinaha* motiva-se com as relações com os comerciantes *karivadeni* mediante o acesso que estes possibilitam a se obterem “objetos desejáveis” (HUBER, 2007. p. 84). Para se compreender como isso se dá é necessário esclarecer a compreensão da festa enquanto uma “boa fala” para os Madihadeni e sua capacidade de dinamização social, política e econômica. Para tanto, começaremos com a leitura das propostas analíticas dos demais estudiosos do povo.

Traduzir *ima amushinaha* não é tarefa fácil. A construção do termo parte da “palavra” *ima* seguida do verbo *_amushi-*, isso parece claro. A flexão do verbo, contudo, é motivo de debate. Marcelo Florido propõe tratar-se de flexão do verbo auxiliar “fazer” *_na-* com o sufixo distributivo *-ha* (FLORIDO, 2013. p. 170) e critica a tradução “prolongamento da boa conversa” de Kroemer (1997 p. 95), oferecendo, portanto, a ideia de “distribuição” da boa fala/conversa. O termo, de fato, é utilizado por Kroemer, mas a origem da tradução de *ima amushinaha* por “prologamento da boa conversa” é, não obstante, de Koop e Lingenfelter:

Não é exagero dizer que os Deni vivem de festa em festa. Se passa uma semana sem festa, as pessoas começam a queixar-se ao chefe: “Por que você não organizou uma festa? Você não é um bom chefe! Você não organiza bastantes festas!” (...). A felicidade é definida como boa conversa, boa comida, brincadeiras, cantos e danças, que são os acontecimentos de uma festa. O conceito deni sobre festa (*ima*

amushinaha) é literalmente “boa conversa prolongada” (KOOP; LINGENFELTER, 1983, p. 68. Ênfases minhas).

Não possuo o grau de proficiência na língua Madihadeni dos linguistas do SIL para criticar com autoridade sua tradução, mas me parece que o sentido que atribuem também estaria entrelaçado com o sufixo *-ha*, que indica um aspecto distributivo, tal como Florido dispõe. Em minha compreensão, a simples tradução de Adriana Huber é a mais próxima do entendimento Madihadeni: “boa conversa”. Creio que o termo não possui alteração de sentido por parte de sufixos verbais: tal como acontece com outros verbos, acredito que *-naha* seja simplesmente a substantivação do verbo *_amushi-*. Tal como ocorre em outros verbos como *zedinaha*, *hupanaha*, *zanaha*, (a caça, a corrida, a dança) o uso de verbos substantivados pelos Madihadeni parece corresponder à sua abstração em conceito e/ou categoria.

De toda maneira, são três as tentativas de analisar as festas Madihadeni, por parte dos etnógrafos. Apresentarei e comentarei as três na seguinte ordem: em primeiro lugar, a proposta estética de Marcelo Florido; em seguida a antropologia política de Koop e Lingenfelter; e por último a dramaturgia de inversão simbólica de Adriana Huber. Cada autor e autora apresenta sua descrição das festas, que pode ser consultada em seus trabalhos³⁴⁹.

Opondo *ima amushinaha*, a “distribuição” ou “generalização” da “fala boa” a *imadipei*, a “concentração” da “fala ruim”, Marcelo Florido apresenta um paralelo com o povo Shipibo-Conibo, utilizando-se da noção de estética:

No contexto Deni, *imadipei* seria uma perturbação estética com consequências cosmológicas, podendo ser entendido o *imaamushinaha* como um dos momentos em que há o restabelecimento estético da ordem cosmológica (...) De qualquer modo, os *imaamushinaha* seriam a forma de trabalhar a estética da convivialidade (FLORIDO, 2013. p. 170)

A abordagem deriva da compreensão de Overing e Passes (*apud* FLORIDO, 2013. p. 170) de que “a estética (re)cria o bom e o belo” (IBIDEM). Para o caso Madihadeni, o autor vê um antagonismo entre a festa *ima amushinaha* e os tabus *imadipei* que “encontrou seu ápice na história recente de fusão das aldeias”, quando aqueles seriam feitos de maneira a

³⁴⁹ Incluo anexo o meu relato completo sobre a festa *ima amushinaha bani vadanaha* que presenciei em campo em outubro de 2015.

“cancelar” estes (IDEM. p. 171). Alterações na “pauta estética” causadas pelas relações com os *karivadeni* teriam transformado essa relação (IBIDEM). A consideração é interessante, mas vejo limitações nela. Em primeiro lugar, é claro que o autor não possui dados que venham a confirmar sua hipótese, e ele mesmo relata que atualmente “eles [*ima amushinaha* e *imadipei*] parecem não ter uma relação direta” (IBIDEM). Mais importante, creio que a abordagem dá por demais um viés funcionalista às festas *Madihadeni*. O que apresentei vem a construir um argumento para a compreensão das festas como uma “criação” do social, não apenas como sua “manutenção”. Explico, a festa é uma motivação em si em todos os discursos *Madihadeni*, e se ela é sim, tanto linguística quanto sociologicamente, o contraponto à “fala ruim”, é por evitá-la, não por saná-la. O que é bom é a ausência de males. Enquanto a realização de festas frequentes e a manutenção do estado de animação *zeinaha* é considerado pelos indígenas como uma maneira de “evitar” ou “substituir” (KOOP; LINGENFELTER, 1983. p. 37-44) as “falas ruins” *ima hirade*. Devemos lembrar como o *patarahu* *Isaruha* deixa isso claro:

Sim, é como dizemos. Eu digo que não quero fala ruim. Raiva é ruim. Fartura, fartura é bom. Fartura é bom, risos são bons. Então, fala não satisfaz. Fala não satisfaz, raiva não satisfaz. É assim. (SIL, 1977, p. 8)³⁵⁰

As maneiras (atuais e tradicionais) de lidar com *imadipei* são outras: se fazem no corpo, por meio da ingestão de eméticos ou da atuação do pajé *zuphinehe*, pois lidam com suas consequências corporais. As consequências sociais da fala ruim *ima hirade* cabem à capacidade dos *pararahudeni* em resolver, ou finalizam-se na disrupção social e fragmentação, tão comum, das aldeias. Além disso, como está apresentado nos capítulos anteriores, a vinculação histórica é um tanto grosseira. Não fica claro qual é o período que o autor chama de “fusão das aldeias”, que teria sido marcado pela realização de grandes festas (FLORIDO, 2013. p. 170). Se o período referido é o momento de concentração dos distintos grupos no igarapés do interflúvio Cuniuá-Xeruã, existem dois problemas: acontece em momento muito afastado para residir na memória da população adulta; e a organização de festas continua ainda por muitas décadas em convívio com a presença *karivadeni* para que

³⁵⁰ No original: *He'e pe'imitararu. Unaruzha hikha'unanarukha. Ima hiraru. Buke'i hiraru. Kumi'e, kumi'e amushiaru. Kumi'e amushihi. Hahanaha amushihi. Naru imape takumiraru. Ima takumirihi. Buke'i takumirihi. Narukha.* (SIL, 1977, p. 8).

fosse “transformada” apenas muito depois. Se, por outro lado, trata-se então do período logo anterior à intensificação das relações com os comerciantes *karivadeni*, entre 1940 e 1950, é uma descrição por demais simplista para um processo histórico complexo e diverso, marcado também em diferentes momentos por arroubos de violência xamânica, intensa movimentação, estabelecimento e abandono de relações.

A importância das festas para a vida e o cotidiano Madihadeni é indistintamente relatada para a década de 1950, por Sebastião Salvador de Souza em afluentes do Xeruã; pelos membros do *Summer Institute of Linguistics*, no Cuniuá, para a década de 1970; e por Gunter Kroemer para os anos 1980, sem que pareça ter se “transformado” em sua significação. Em algum momento, certamente, a quantidade e o tamanho das festas *ima amushinaha* caiu drasticamente, conforme atesta o discurso dos indígenas, até o ponto em que praticamente desapareceram as grandes *bani vadanaha*. Quando em 2015 uma versão dela foi reelaborada com apoio da FUNAI e do CIMI, me disseram os indígenas que era a primeira vez que acontecia nos últimos quatorze ou quinze anos. Se a “pauta” das festas tivesse se transformado para abordar a estética *karivadeni*, era esperável que tivessem se intensificado, não desaparecido. Em lugar dessa interpretação, enfatizo a necessidade de se considerar as festas dentro de seu ambiente narrativo, afinal não é apenas “boa”: é uma “fala”, mas da maneira que os Madihadeni o fazem, compreendendo toda atividade social como discursiva.

Como já foi dito, é dos autores do *Summer Institute of Linguistics* que parte a primeira tradução de *ima amushinaha*, “boa conversa prolongada” (KOOP; LINGENFELTER, 1983, p. 68). É preciso reconhecer que desta primeira tentativa interpretativa já parte muito do sentido que posteriormente é elaborado para a questão, e aí me incluo. A ideia principal desta dissertação está de alguma forma percebida na leitura dos autores, na vinculação da compreensão do “bem falar” ou “bem conversar” à atuação política dos *patarahudeni* e sua importância na animação da vida aldeã. Curiosamente, o capítulo dedicado às festas no livro *Os Deni do Brasil Ocidental* (1983) é bastante econômico, e se resume quase apenas à descrição do evento festivo e sua preparação. Talvez eivado de sentido, as descrições mais profícuas sobre a festa encontram-se nas sessões do livro que lidam sobre a liderança e a tomada de decisão:

“A atividade pública mais importante de um chefe é a organização de festas. (...) A festa é o evento social mais importante da aldeia, e as pessoas esperam tê-las frequentemente” (KOOP; LINGENFELTER, 1983, p. 42)

Os autores mostram claramente ainda como a organização de festas faz parte do acervo de atividades de um *patarahu* da aldeia Marrecão à época (que creio se tratar de Isaruha³⁵¹). Relatam como, quando este está na aldeia³⁵², “fala de madrugada à população, organiza festas públicas e convoca a mesma a trabalhar” (IDEM. p. 40), e reproduzem uma elucidação do próprio sobre sua posição: “Eu sou o chefe e eu quero conversas boas, risos e festas. Se vocês também querem, anunciarei uma festa” (IDEM. p. 53). Seria particularmente interessante saber como o *patarahu* distinguiu, nesse caso, os termos “conversas boas” e “festas”, mas infelizmente o livro não apresenta a versão na língua Madihadeni³⁵³.

As festas se situam entre as ferramentas que o *patarahu* tem para exercer o jogo do convencimento em sua aldeia, visto que não possui grande poder coercitivo, e essas ferramentas não são descritas como numerosas. Fará isso como fim em si, como maneira de incentivar a população para a colaboração, e como resposta a críticas das quais venha sendo alvo, eventualmente (IDEM. p. 42). Em sua descrição das atividades da festa, duas particularidades valem ser reproduzidas: assinalam que a busca de comida prévia para a festa contrasta com a produção cotidiana por ser coletiva; e que o “chefe” que traz para o centro da “praça”, o terreiro *amushini*, grandes vasilhames de comida e que chama todos para participarem:

(...) um por um, todos os grupos domésticos trazem mandioca, peixe ou carne, sendo que homens e meninos se reúnem em um círculo, mulheres e meninas noutra. Cada pessoa tem o seu próprio prato ou tigela que usará com sua porção de mandioca e carne. Os homens e mulheres realizam um ritual de generosidade, passando a carne ou peixe de seus pratos para o prato de outras pessoas do mesmo sexo. Frequentemente, um pedaço de carne passa por muitas pessoas antes de ser comido (...) (KOOP, LINGENFELTER, 1983. p. 54).

³⁵¹ Isaruha tinha relações próximas com o *Summer*, como de vê em sua visita de 1977 à sede do Instituto em Porto Velho. Além disso, se menciona no livro que “chefe 13” possui apenas um braço (1983, p. 40), o que é um traço distintivo na memória das pessoas sobre Isaruha.

³⁵² Como Isaruha, por sua vez, também trabalhava para patrões regionais, se ausentava frequentemente da aldeia para os serviços no “centro”.

³⁵³ Talvez a fala tenha sido proferida em português. Se fosse o caso, a passagem “se vocês querem” ganharia novos contornos, mas é impossível saber. Possivelmente não se trata de uma tradução literal, mas semântica, tal como a presente nas publicações bilíngues de 1977 (se é que não é daí que se deriva).

A generosidade é, de fato, talvez a prática mais associada à coletividade do “falar bem” pelos Madihadeni³⁵⁴, e ela encontra sua principal representação na partilha da comida, para o que existe uma ritualização própria. A partilha e a generosidade estão marcadas na festa no discurso, na performance do *patarahu*, e também, de maneira peculiar, nas brincadeiras. A “brincadeira do macaco” *manu ipushe’i*, atividade presente nas grandes *ima amushinaha*, pode ser considerada em parte como uma instituição forçosa da generosidade: nela os homens, fazendo-se macacos, atravessam a aldeia revirando-a atrás de comida, pilhando e saqueando o que encontram³⁵⁵. A bem dizer, a distribuição de comida nas festas se faz mediante extremos: nas brincadeiras, pela encenação do roubo; nos outros momentos ritualizados que não são brincadeiras, pela generosidade exacerbada: em especial quando homens e mulheres se servem mutuamente de enormes quantidades de caiçuma de tubérculos *zamaphani* que devem ser bebidos por completo, para o que é necessário esvaziar o estômago provocando vômito.

A atitude do *patarahu* nesse caso é plenamente o estabelecimento de uma dádiva, para qual seus co-residentes irão retribuir. Imediatamente, o farão com a partilha, por sua vez, de seus recursos, mas também permanecerão em certa medida em dívida moral (MAUSS, 2017[1950]). A sua contribuição voluntária e performática contrasta com o “roubo” apresentado nas brincadeiras e na corrida *huphanaha*. Das ocasiões que presenciei, para mim sempre ficou claro que o dispêndio do *patarahu* da festa é particularmente generoso, mesmo que seja dificilmente quantificável. Koop e Lingenfelter parecem ter claro em seu livro a centralidade da figura do *patarahu* na organização da festa e mobilização dos recursos e preparativos. Contudo, sua descrição é, ainda assim, um tanto idealizada:

As festas são as ocasiões em que as pessoas tentam deixar de lado todos os conflitos, hostilidades e discussões violentas que permeiam a vida da aldeia, e unir-se em torno da boa comida, risos e danças (KOOP, LINGENFELTER, 1983. p. 53).

³⁵⁴ Inversamente, a mais grave “fala ruim” é o incesto, o que Lévi-Strauss concordaria, talvez, se tratar do ato de maior mesquinhez possível (2008 [1949]).

³⁵⁵ Ver anexo para o relato da festa *ima amushinaha* que presenciei em 2015, em que houve a realização de *manu ipushe’i*. Os Madija Kulina possuem a mesma brincadeira.

Os autores confundem sua descrição na idealização das festas *ima amushinaha*, tais como figuram no discurso Madihadeni, e isto não é de todo errado, mas mesmo os indígenas estão cientes que há nas festas possibilidades disruptivas que tem que ser controladas, tal como o é o ritual *ahie*. Há uma estrutura de subversão (e posterior reafirmação) da ordem social que atravessa toda a atividade da festa, que é apontada por Adriana Huber: a experimentação dramaturgica da inversão de papéis sociais (2007. p. 94).

Em geral, as inversões de papéis próprias à festa são entre homens e mulheres, e, de certa maneira, entre os caçadores e sua caça. Tanto em festas pequenas quanto nas maiores e mais ritualizadas, alguma inversão dos papéis esperados de gênero irá normalmente ocorrer. Em festas pequenas, mulheres vão pescar enquanto homens irão ao roçado buscar cultivares (IBIDEM). É nas grandes festas *ima amushinaha bani vadanaha*, contudo, que esta inversão se mostra em seu caráter estrutural. Na ocasião, durante várias das brincadeiras *ipushe'i* as mulheres tomam a posição de caçadoras - papel tipicamente masculino - enquanto os homens encenam o papel dos animais de caça *bani*, queixadas *hizama* e macacos *manu*. Ambas brincadeiras terminam com a captura/abate dos homens, e a encenação de seu preparo no moquém. Uma das brincadeiras, da arara *vaha*, é a única ocasião em que as mulheres Madihadeni pegarão armas de verdade sem pudor social, quando munem-se de zarabatanas para uma competição de tiro ao alvo.

Se tudo é uma encenação divertida, não há dúvida, mas me parece também que a ritualização da inversão de papéis contém mais que um divertimento caricato, e ainda mais que um momento de inversão de ordem para manutenção sistemática do *status quo*, a teoria da festa como descrita por Roger Caillois para situações de subversão ritual e performática, ou o “sagrado de transgressão” (CAILLOIS, 1988). Concordo com Adriana Huber de que estes momentos servem, especialmente para o grupo socialmente desfavorecido, como uma oportunidade de “dominar e experimentar a alteridade” através da atividade simbólica (HUBER, 2007. p. 94).

Entretanto, vou adiante. Se no ínterim, as mulheres *amunehedeni* podem experimentar parte da particularidade do que é ser (socialmente) homem *makhidehedeni*, a mensagem que permanece é um tanto mais poderosa: são lembrados, os homens e as mulheres, da artificialidade da convenção e de que, se quisessem, as mulheres seriam capazes (ao menos

nominalmente) de tomar a posição dos homens - de caçadores. Essa ameaça subversiva é que vi ecoar uma vez ou mais durante reuniões e assembleias, quando alguma mulher, descontente com a atividade política dos homens, interveio e tomou para si a fala, expondo sua opinião; ou ainda durante o trato e negociações de nossas atividades em campo enquanto equipe do CIMI, quando, também descontente com a posição diplomática dos homens envolvidos, resolveu tomar para a si a iniciativa e elaborar algum pedido, barganha ou requisição. Vez ou outra me pareceu que às mulheres cansava o jogo de manutenção de aparências que por vezes se elaborava entre a equipe do CIMI e os Madihadeni que conosco lidavam. Como já dito, a mim desagradava e não me interessava o estabelecimento de qualquer relação patronal (eu pensava ser isso evitável), e eu tentei esclarecer, explicitar e elaborar com os Madihadeni outras formas de interação - talvez tenha conseguido um pouco, certamente falhei muito. De qualquer maneira, retrospectivamente percebo que passei involuntariamente aos Madihadeni uma mensagem bastante clara quanto a minha intenção de manter uma ritualística encenada e descarregada dos signos do aviamento, o que eles acataram com elegância. Nessa situação, a interrupção e pedidos diretos das mulheres a mim expôs frequentemente que ali, a meu contragosto, muitas vezes o interesse indígena recaía mesmo muito mais sobre as mercadorias que porventura trazíamos (ferramentas, combustível, rancho) que qualquer atividade que propúnhamos. Assim como nas festas *ima amushinaha*, a ação das mulheres evidencia o caráter encenado da relação, momentaneamente derrubando as máscaras sociais e expondo seu pano de fundo (GOFFMAN, 1985).



Figura 4: A festa ima amushinaha. Foto: Arquivo pessoal.

5.3.2. Zeinaha, animação

Se a descrição de Koop e Lingenfelter da festa é idealizada, ela segue também a imaginação que os indígenas dela fazem. Ainda mais, da mesma maneira com que descrevem a festa da melhor maneira que esperam que ela transcorra, a própria festa é uma exacerbação idealista do que é bom da vida, aos olhos Madihadeni. Come-se boa carne de caça sem preocupação com sua eventual escassez, aproveita-se de fartura tamanha que excede, literalmente, a capacidade de ingestão dos participantes, canta-se, dança-se, revêem-se amigos, conhecidos e familiares distantes. Encontram-se, possivelmente, potenciais cônjuges para filhos e filhas - futuros genros e noras. Como o que é “bom” é “limpo” do que é ruim, importa tanto quanto o que há, o que não há: não há trabalho durante a festa, tampouco muitas obrigações. Aproveitam-se da suspensão de algumas das disposições e normas sociais cotidianas. Agrada aos Madihadeni particularmente as conotações sexualmente liberais que daí emergem. Em resumo, é um tempo e uma disposição de humores que chamam comumente de “animação”, *zeinaha*.

Contudo, é justamente na exacerbação de cenário um tanto idílico da festa que podem e surgem os conflitos. A distribuição precária de comida pode facilmente desagradar os

membros de uma família que se julguem menos beneficiados; o surgimento de namoros entre jovens à revelia de negociações entre as famílias gera a indignação dos genitores; permissividades sexuais nas brincadeiras entre homens e mulheres geram a fúria de cônjuges enciumados quando percebidas. Como vimos, até mesmo o cantar o *ahie* pode ser presságio do desastre. Essas potencialidades são conhecidas dos *patarahudeni* experientes, que irão cuidadosamente manobrar³⁵⁶, e mostram como sua tarefa principal é mais delicada do que se supõe a princípio.

Mesmo que seja quase tudo o que um *patarahu* tenha enquanto chefia, é preciso mais que uma “etiqueta discursiva” para se organizar uma festa. É necessário providenciar também todo um aparato material que sustentará a festa e que faz parte importante dela. Festas são também banquetes intermitentes nos quais não se trabalha, e requerem um volume voluptuoso de alimentos, algo que estressa as capacidades produtivas de uma família extensa e ultrapassa facilmente a capacidade de pequenos grupos. Portanto, a depender do tamanho da festa, é necessário que os homens se associem para uma grande caçada coletiva *bani vadanaha* e as mulheres na manufatura de grolado de mandioca *puu*³⁵⁷ e caiçuma de tubérculos *zamaphani*. Também é preciso dar conta de todos os gastos preparativos destes trabalhos, da logística e mais um sem número de particularidades, como garantir que se haja um bom cantor na festa, etc. Quando a festa será grande, em uma aldeia populosa ou com mais de uma aldeia, os seus “organizadores” inevitavelmente necessitarão de ajuda de pessoas para além de sua rede direta de influência familiar para a empreitada. Lembremos que, para conseguir tal associação, o “patrão da festa” dispõe de pouco além de sua proeza oratória e seus próprios recursos. Suas principais estratégias de persuasão serão, assim, o discurso de “animação” e o dispêndio de recurso para incentivar as demais pessoas a se engajar no compromisso. Em determinada ocasião, um Madiha elaborou a seguinte descrição³⁵⁸ da festa:

³⁵⁶ A princípio, os *patarahudeni* irão buscar evitar tais potencialidades, mas não é exagerado pensar que também possuem estratégias que envolvem a criação ou exacerbação de conflitos, para seus fins políticos.

³⁵⁷ Tipo de farinha feita a partir da torra da massa de mandioca brava fermentada, “puba”. Difere-se da farinha d’água (extraída da mesma mandioca) pelo seu modo de preparo, sua consistência macia e seu sabor levemente azedo.

³⁵⁸ O texto original é na língua Madihadeni, mas a tradução exposta foi realizada logo em seguida, com a participação dos Madihadeni.

O tuxaua da festa fala de manhã para animar todo mundo para a festa. De manhã, todos os homens vão para o mato buscar comida, eles caçam um veado, dois caititus, quatro mutuns e cinco macacos barrigudos; e também vão pescar muito: cinco surubins, dez tucunarés e todo tipo de peixe. Tudo só para a festa. Enquanto isso, as mulheres fazem a caiçuma de várias coisas para quando os homens chegarem elas darem na boca deles para beberem. De tarde brincam e cantam no terreiro, depois elas buscam os homens pelo braço para o terreiro para cantar. A festa é muito boa e anima todo mundo. (Muturuvi Havadeni. 07 de outubro de 2015. Ênfases minhas).

"Falar bem" significa corriqueiramente exercer atividades entendidas como socialmente construtoras, mais isso requer conhecimento acerca da melhor forma de atuar socialmente. Quero argumentar que, para os Madihadeni, a vida social e a dinâmica do cotidiano são entendidas como frutos da atividade humana, de agentes sociais que estão dispostos a pôr em movimento e dinamizar a vida em comunidade. Nessa e dessa atuação, sobressaem-se os padrões e *patarahudeni*, que se fazem os agentes sociais por excelência, quando colocam a vida social em movimento por meio de sua "fala animadora": sua capacidade de acessar, mobilizar e distribuir recursos e mercadorias de outra forma inacessíveis, engajar-se com agências externas e poderosas e organizar os trabalhos coletivos de produção dos meios necessários a isso. As personagens que conseguem organizar as festas nas comunidades são assim situacionalmente chamadas de *ima amushinakha patarahu*, "patrão da festa", mesmo que não sejam *patarahudeni* fora da ocasião.

Aqui, cabe lembrar o papel mediador dos *patarahudeni* dentre o cenário histórico do aviamento extrativista no Cuniuá. A descrição que Koop e Lingenfelter fazem da atuação de Isaruha que é ilustrativa da associação entre a chefia, a fala, a animação e o trabalho:

O chefe 13 diz às pessoas que não quer zangas, conversas más e vadiagens, mas estômagos cheios, risos e cantos; critica as constantes disputas e mexericos da aldeia, encorajando as pessoas a substituí-las por festas, cantos e danças. (...) (KOOP; LINGENFELTER, 1983, p. 40).

Durante minha estada em campo, não presenciei *patarahu* algum agindo assim tão à maneira "patrão regatão" como é descrito pelos autores. Entretanto, de maneira mais difusa, persiste a relação entre a liderança mediadora com as agências externas e a fala de "animação". vinculada às possibilidades de acesso econômico que as agências representam. De um modo geral, estes são os argumentos que dão corpo aos discursos dos *patarahudeni* e

que irão mobilizar as atividades sociais nas aldeias. As dimensões que, até aqui, mostramos como distintas da atuação do *patarahu* para com os seus e para com os *karivadeni*, agora fazem sentido em conjunto e diminuem em dessemelhança. É nesse sentido que se guiaram os Madihadeni do rio Cuniuá no processo de formação de uma associação para a venda de artesanatos, ao longo do qual o nome *arikha associação zama phuhitiverna* (“nossa associação para que haja coisas/mercadorias”) serviu como argumento “animador” entre os indígenas³⁵⁹, realizado pelos *patarahudeni* e outros Madihadeni politicamente influentes, para a ideia apresentada a eles primeiramente pelo CIMI, e em seguida pela FUNAI³⁶⁰.

Este tipo de “discurso animador” está compreendido no que os Madihadeni entendem como “fala boa”, muito embora pode se tornar uma “fala ruim” se as promessas (de realização de festas, por exemplo) não forem cumpridas. Tornam-se então “apenas palavras” *ima mutha*: um discurso vazio, mentiroso em sua pretensão social. A ideia Madihadeni de “animação”, *zeinaha*, não está propriamente condicionada à vontade de aquisição de bens e mercadorias, como propôs Florido (2013), mas à consequente “animação” da vida social na aldeia decorrente da aquisição. Embora ambas estejam intimamente ligadas, é o estado de “animação” que motiva os indígenas e que eles buscam através da atividade econômica, seja o comércio, a caça ou a abertura de grandes roçados. Organizar essas atividades econômicas é, por sua vez, a atividade política por excelência.

*Zeinaha*³⁶¹ é o termo que os indígenas Madihadeni utilizam em sua língua para descrever o sentimento de euforia, animação, bom humor. É uma abstração utilizada

³⁵⁹ Eventualmente, o nome da associação passou a ser AMADERC, Associação Madihadeni do Rio Cuniuá, buscando inspiração no nome da Associação do Povo Deni do rio Xeruã. AMADERC, até o momento, não se consolidou enquanto associação civil regularizada, sofrendo com problemas organizacionais e de engajamento.

³⁶⁰ Os Madihadeni do Cuniuá já conheciam o modelo associativo devido à experiência de seus parentes do rio Xeruã e nos pediram, a equipe do CIMI, algumas reuniões para que pudessem entender melhor do que se tratava. Enquanto se animavam e discutiam a ideia, a FUNAI apoiou os indígenas na realização de uma grande festa *Bani Vadanaha* seguida de uma Assembleia do povo, na qual, um tanto inesperadamente, algumas lideranças mais íntimas à FUNAI propuseram e efetivaram a criação da associação, elegendo a diretoria e já se engajando em parceria para a venda de artesanatos na sede da Coordenadoria Regional da FUNAI - CR Médio Purus, concordando, contudo, em aguardar mais experiência antes da regularização formal da Associação em cartório. A experiência posteriormente veio a frustrar as expectativas dos Madihadeni.

³⁶¹ É a abstração substantiva derivada da complexa construção verbal intransitiva *_ati(ni) ze-* que remete, mais literalmente, à um estado de animação ou felicidade do fígado, órgão eminente na afecção e emoção, para os Madihadeni. Omito aqui o sinal diacrítico da oclusão glotal, utilizado pelos dicionários do SIL (KOOP; KOOP, 2008[1985]), que grafia *_ati(ni) ze 'i-*, e portanto grafaria *ze 'inaha*. Opto assim por acompanhar a grafia utilizada pelos próprios professores Madihadeni. *Zei* também pode ser utilizado em uma construção verbal que indica celeridade, ir com pressa, acompanhado de verbo auxiliar na forma *zei_na-*. É essa ideia de celeridade que parece estar vinculada à condição animada do fígado: o “fígado acelerado”; assim como também há o uso verbal do coração acelerado *_bunukhuri ze-*: “estar com medo”, “apavorar-se”.

normalmente de forma mais generalizada e coletiva do que direcionada individualmente: para uma pessoa que esteja gargalhando, se referirão como uma pessoa que está animada *atini zeiaru*, enquanto utilizam de forma mais franca *zeinaha* para referirem-se a um estado de euforia ou animação coletiva, especialmente na ocasião de festas, para o que o termo pode também servir como sinônimo. A animação é vista unanimemente como algo agradável, seja ela individual ou coletiva, e os Madihadeni a têm em alta conta. Valorizam e elogiam abertamente pessoas animadas e de riso fácil, e tem ainda mais em alta estima aquelas pessoas que detêm a capacidade de provocar a animação em outrem³⁶².

Se a habilidade de animar é uma virtude na concepção Madihadeni, é por outro lado também um requisito esperado das pessoas em situação de liderança, especialmente dos *patarahudeni*. É talvez, aliás, o requisito mais importante e que efetivamente *define* o papel ou estado de liderança, conquanto o discurso dos próprios indígenas. A atividade da chefia, aliás, encontra-se de tal maneira associada à capacidade de organizar boas e muitas festas, distribuindo a “animação”, que Koop e Lingenfelter a afirmam que “o sucesso de um chefe depende grandemente de como as pessoas avaliam sua ‘fala’” (1983, p. 40).

Entre as elaborações recentes dos Madihadeni desta disposição, um *patarahu* de uma das maiores aldeias, com ocorrência frequente de festas de pequeno e médio porte, carregava em seu pescoço um colar em que estavam pendurados um punhado de *pendrives*. Não se trata de simples emulação. Os aparelhinhos, um dos artigos frequentemente comprados junto aos comerciantes informais peruanos de Lábrea, carregam coleções inteiras do rápido forró eletrônico apreciado no vale puruense. São as músicas que embalam as festas menores e que revestem o portador de colar do signo pretendido: ele é o senhor das festas. Outrora, me contaram meus colegas do CIMI, outro *patarahu*, hoje já falecido, também portava significativamente artefatos *kariva* que se lhe marcavam a posição. Mas o símbolo era outro: usava um relógio em cada punho³⁶³.

Assim, o agente político que sabe mobilizar as pessoas pela via não coercitiva do convencimento por meio da animação, gerando um estado de animação coletiva, consegue para si boa parcela de status político, mais ou menos duradouro. Será tratado como alguém

³⁶² Nem todo riso ou gargalhada, entretanto, é vista como boa: os Madihadeni podem se desgostar facilmente de pessoas “animadas” que consideram vulgares ou que façam vergonha aos outros por meio, por exemplo, da zombaria.

³⁶³ Comunicação pessoal.

que possui as habilidades adequadas para expressar opiniões próprias sobre assuntos relativos à coletividade. Adriana Huber descreve para os Suruwahá um fenômeno muito parecido de concessão de status político aos indivíduos mais habilidosos em mobilizar os ânimos e atividades coletivas, que passam a ser chamados *karuji*, embora a própria autora aponte a diferença entre estas “lideranças” Suruwaha e os “chefes *Deni*”, por não se configurar uma “classificação permanente” com “funções específicas ou ‘poder de mando’”, e consistir mais em “‘oferecer algo’ do que em ‘ser algo’” (HUBER, 2012, p. 352-3). Nas considerações finais, retomarei brevemente a comparação entre os modelos de chefia Arawá.

Já falamos da necessidade da atuação política e a animação entre os Madihadeni se fazer por meio da “boa fala” *ima amushide*, mas é importante apontar que a boa fala não é apenas um requisito às relações políticas. Semelhante ao apontado por Joanna Overing da importância dada pelos Piaroa à vida tranquila (2002), e por Catherine Howard (2002) do valor da “harmonia” para os Waiwai, os Madihadeni expressam sua idealização da vida social como uma harmonia vinculada aos pressupostos morais que possuem. E para tanto, utilizam a boa fala *ima amushide*. Assim, “falar bem”, para os Madihadeni não representa apenas a capacidade oratória dos indivíduos, mas é um padrão de conduta moral que vai além da dimensão do discurso. A fala boa compreende todo tipo de ação relacional adequada moralmente, em oposição a como as falas ruins *ima hirade* aproximam-se em nível de periculosidade (OVERING, 2002) das práticas tabu - propriamente chamadas *imadipei*, “fala perigosa”, “fala horrorosa”. Falar bem é *também* cooperar, ser generoso, não desagradar os outros, manter atenção às regras da vida cotidiana e comunitária. De forma análoga, o estado de “animação” de uma aldeia é seu estado de “boa fala” generalizada, de reciprocidade, de trabalho coletivo, de festas, de manutenção da moralidade. A “animação” não é apenas um caminho pelo qual a política é efetivada, é seu objetivo e exprime a atividade social bem realizada. Compreender isso é vital para entender como os Madihadeni elaboram suas relações com os não indígenas, especialmente os patrões, de maneira que escape à dualidade descritiva “voluntarista”/“vitimista”. Como colocado a pouco, Marcelo Florido menciona em sua tese que teria percebido o que seriam seis “tipos de enunciação”, ou “tipos de narrativa” (FRANCHETTO, 2003), dos Madihadeni, dos quais quatro “nomeados”: a “fala ordinária” *ima*; os cantos *mishe*; as piadas *ima ukide*; e as “palavras de antigamente” *imabute*; e dois “não nomeados”: discursos sobre os assuntos da aldeia por homens mais velhos ao cair da

noite; e “reuniões” (FLORIDO, 2013. p. 29-30). O autor distingue os “tipos” por suas características, apontando diferenças de forma, de conteúdo, de situação e do contexto social em que ocorrem. Entretanto, parece ter escapado a Florido a percepção de que, condizentes com sua tipificação, há ainda uma sorte de outras narrativas realizadas pelos Madihadeni, devidamente indicadas pela palavra *ima*: a reunião *ima vatinaha*; o discurso matinal *ima vatinade*; a festa *ima amushinaha*, a fala boa *ima amushide*, a fala ruim *ima hirade*, e mesmo os tabus *imadipe’i*. Parece ter se limitado a considerar como “tipo narrativo” apenas o que seria condizente a uma compreensão ocidental de “narrativa”, em lugar de permitir a expansão da categoria para coincidir à compreensão indígena, o que lhe daria meios para perceber a limitação de sua abordagem estética.

Na poética Madihadeni, como espero que esteja já claro, a festa é um tipo narrativo. Também o são a quebra de tabus, o incesto, a prática política, a animação e a retidão moral. O termo *ima* remete a toda abrangência desse fazer narrativo que transborda aos atos de falar, discursar, contar, dizer, etc. diretamente na verbalização da vida social. A palavra Madihadeni se origina em seus corpos e com eles se propaga, animando uns aos outros e vivificando a produção econômica e a prática política, generaliza-se no cotidiano aldeão e espalha-se, distribuindo-se, nas festas. Suas consequências, boas e ruins, são reais e, em geral, construtoras ou destruidoras da convivência. A “palavra” é o social.

Quis enfatizar a compreensão da atividade social como “fala” *ima* para os Madihadeni, a partir do ponto em que se convolui para a atividade econômica e política através da ideia de *zeinaha*, “animação”. Creio ser este um dos pontos-chaves para compreender a categoria de “patrão” para os indígenas, eminentemente ambígua, conquanto a relaciona em um sistema simultaneamente econômico, político e afetivo. Levanto a possibilidade de que, dizendo as festas respeito a um universo de práticas narrativas que engendra a economia política da animação Madihadeni, elas são a atualização das “falas dos patrões”, suas personagens principais.

Capítulo 6 - Falar com patrões, falar como patrões

Até o momento, deixei pouco claro as diferenças internas na categoria *patarahu*, tal como entendido pelos Madihadeni. Em primeiro lugar, devo chamar atenção a que, ao longo desta dissertação, distinguimos os patrões não indígenas das lideranças Madihadeni utilizando, respectivamente, os termos patrão e *patarahu*. É uma distinção válida em termos analíticos, mas é preciso lembrar que os próprios indígenas não fazem isso. Em sua língua, falam apenas de *patarahu*, seja para os seus, seja para os *karivadeni*. Quando querem marcar a diferença, acrescentam os etnônimos ao termo, falando de *patarahu madiha* ou *patarahu kariva*. Em ambos casos, existem diferenças significativas a explorar.

6.1. Uma sociologia aviada

Embora todo *kariva*, por extensão, possa ser considerado como um patrão pelos Madihadeni, essa possibilidade não significa que todos *karivadeni* são patrões *de facto*. Diríamos, talvez, que todo *kariva* é um patrão potencial. Pois que patrão é, também para os Madihadeni, uma categoria relacional e, por isso, relativa. Para a sociologia do aviamento, um patrão assim só o é na medida em que possui “fregueses”, e é patrão para com eles especificamente, não para com outrem³⁶⁴. O encadeamento da rede de comércio produz não só patrões e fregueses, mas patrões que são também, por sua vez, fregueses de outros patrões. Uma corrente de mediadores que vai, em tese, do produtor inicial (que é apenas freguês) à empresa distribuidora (que é apenas patroa). No entremeio, há um sem número de atores mediadores bifacetados, que são fregueses de uns e patrões de outros, conectando os dois polos. Muitas vezes, o que parece determinar o posicionamento dos termos em relação é a direção dos dois fluxos materiais, o de mercadorias e o de “produção”: látex de seringa ou de sorva, óleo de copaíba, etc. Não obstante, uma descrição por demais simplista mascara as muitas micropolíticas envolvidas e, principalmente, a produção de desigualdade inerente ao sistema (WEINSTEIN, 1993). Afinal, é uma relação econômica, mas que carrega em si todo um projeto colonial que é político, demográfico, geográfico e policial: é na dispersão, na

³⁶⁴ A precipitação dos patrões do período de aviamento e extrativismo na política local e nas configurações e distribuições de poder na Amazônia é, em si, ainda outra história.

capitalização do poder e da violência do Estado ausente que se dá a microfísica do poder do patrão (FOUCAULT, 2019[1979]).

Parece-me que o aviamento pende a meio caminho entre a dádiva e o comércio: todo o cenário é construído sob signos contábeis, com mercadorias, “contas”, “saldo”, etc, e há mesmo transferência de bens. Mas a troca não é livre: “fregueses” estão ligados a seus padrões por muito mais que sua dívida contábil. A coerção é tanto violenta e física quanto moral. Padrões fazem uso da força contra o livre comércio com competidores, manipulam os preços, e oferecem dádivas, em forma de remédios aos doentes ou adiantamentos para urgências, que instituem obrigações e vínculos morais e pessoais. A representação desta relação assimétrica acontece, ainda assim, por meio de uma ritualização teatralizada dos agentes em questão ao redor do momento da compra. Daí se confundem os termos entre uma relação trabalhista (vê-se o termo “patrão”) e comercial (vê-se o termo “freguês”), uma inovação de léxico que, noutra situação, não seria um par relacional e não faria sentido. Taussig, em seu trabalho sobre o aviamento no rio Putumayo, considera sobre a dívida:

Por mais que fosse um pretexto, a ‘dívida’ que garantia a escravização do peão nem por isso era menos real. Seu realismo mágico era essencial não só à organização de mão de obra durante o ciclo da borracha no Putumayo, mas também a seu terror (...) essas realidades ficcionais mataram e mutilaram milhares. (TAUSSIG, 1993, p. 88)

A compreensão Madihadeni do que são os padrões *karivadeni* assemelha-se a esta apenas na superfície. Sua base principal - a comercial - é mantida, mas se para os não indígenas o comércio parece ser o véu sob o qual se escondem os motivos exploratórios e dominadores, para os Madihadeni o comércio é o objetivo final pelo qual se passa através dos perigos relacionais. Existe nos padrões uma clivagem específica que pode situacionalmente coincidir com o que chamamos de fronteiras étnicas, que está escrita em uma cosmografia de intensidades de distância físicas e sociais. Padrões são comerciantes do que vem de longe: uma atividade própria da alteridade.

Mas nem todo *kariva* é considerado prontamente como um patrão, pois pode ser também reconhecido como um *kurumi*, um freguês de outro *patarahu kariva*. Esse encadeamento hierárquico é percebido pelos indígenas como um modo relacional em si, e um bem típico dos não indígenas. Frente a conjuntos *karivadeni*, os Madihadeni logo buscam

mapear sua composição organizacional a partir da sociologia do patronato: observam quem são os que se encontram relacionalmente em posição de patrões, quais estão como “intermediários”, e quem está como os “fregueses”. Identificados os patrões que não são fregueses de ninguém, podem ser referidos como *patarahu imei* (patrão pai) ou *patarahu putahari* (patrão grande).

A descrição atual Madihadeni dos patrões é fundamentada na leitura de atributos próprios dos patrões regionais sobre os diferentes agentes que com eles interagem: patrão é alguém que “vende coisas”, “trabalha” e “negocia” de maneiras específicas, e então “compra [outras] coisas”. O patrão “vende”, em primeiro lugar, porque dispõe: chega de visita, de longe, oferece, coloca-se à disposição de engajar acessos a coisas diversas; tudo que o patrão “vende” é “mercadoria”. O patrão “trabalha”: distribui logo seus interlocutores em atividades de seu interesse, de seu planejamento, de acordo com suas práticas. Não raro, utiliza de discursos motivadores para o trabalho, apontando o quanto se poderá fazer em mercadorias com a atividade, e oferecendo cachaça para animar os trabalhadores na véspera (a prazo, claro). Utiliza também um discurso moral(ista) do trabalho como atributo dos homens de caráter, elogia aqueles que se esforçam mais e repreende os mais preguiçosos. O patrão “negocia”: faz uso de uma linguagem ritualizada específica para o estabelecimento de relações e a efetivação das transações; conhece os números e as fórmulas imperscrutáveis e mágicas que escreve em seus papéis; engaja os interlocutores em conversas sobre os assuntos interioranos e oferece café e bolachas, apresenta as mercadorias e explica o funcionamento de ferramentas e utensílios. “Compra”, enfim, pois toma posse dos resultados do trabalho e de outras coisas locais; tudo que o patrão compra é a “produção”³⁶⁵, às vezes procura uma coisa, outras vezes outra. Ainda às vezes aceita o que se tem a dispor. Vemos estes pontos todos apresentados no relato que me foi dado por Bani Abanu, *Madiha* que passou parte de sua juventude trabalhando no barco do patrão Raimundo Batista, para quem perguntei como se dava o comércio com os patrões. Chamo atenção para dois pontos: a importância com que

³⁶⁵ É importante notar as diferenças capitais entre a “venda” e a “compra”, a “mercadoria” e a “produção” embora possa parecer que configuram dois aspectos de uma mesma atividade, em que a “compra” seria meramente o “pagamento” pela “venda” anterior. Há que se sublinhar que se trata de uma relação assimétrica: a “compra” de uma “mercadoria” por parte de um Madiha não está na mesma ordem que a “compra” de um “produto” por parte do patrão. Há para tanto uma série de considerações, muitas das quais advêm do estudo sociológico e econômico do aviamento: o patrão é, ou se esforça em ser, o monopólio do suprimento de “mercadorias”, enquanto os “fregueses” basicamente vendem sua mão de obra; o estabelecimento dos “preços” (ou das equivalências entre mercadoria e produção) é prerrogativa única do patrão, que controla assim facilmente os resultados das transições (as famosas “contas”); etc.

apresenta o diálogo entre patrão e freguês e o estado de animação nas compras (e na bebedeira) apresentado³⁶⁶:

E. Aí, por exemplo, você [patrão] está aqui né, está aqui no porto. Aí nós vamos chegar falando: “ê *fulano*, tem coisa pra comprar, pra vender?”, aí tu diz: “tem, tem açúcar, tem leite, tem bolacha, tem tudo aí. Tem cana, se quiser”. Aí *madiha* vai dizer: “ah, bora descer pra comprar um litro pra se animar, aí vamos trabalhar! Então, bora!”. Aí chega um, comprou aqui, outro chega: “me dá um litro!”. Outro bebe aquele: “me dá mais um”; aí outro: “me dá um, se tu não me der, eu não vou trabalhar, não”. Aí quando ficam bêbados eles compravam aqui: açúcar, primeiro açúcar que compra, né? Sabão, leite, linha, toda coisa, o que tiver no motor [no barco], compra tudo, né. Aí quando se *animava*, ia fazer conta³⁶⁷. Comprava aquele tempo de roupa. Era tecido, né? Comprava. Aí [vai] fazer conta: “rapaz, tu tá devendo mil reais, três mil, mil e quinhentos, aí tu traz quinhentos quilos de sorva, uma tonelada, paga”. Tá bom, aí vai se *animando*, se *animando*. Comprava, aí pronto. Aí o cara se *animava*. Quando [o patrão] ia subindo, vai vendendo: “até no fim do mês, daqui eu chego!”. Aí ele [vai] fazendo data³⁶⁸, e nós [ficamos] trabalhando aí, de ressaca. (Bani Abanu. 30 de maio de 2016. Ênfases minhas)

Banu, como é chamado, fala português particularmente bem. Não escreve, por isso não se tornou um professor contratado. Assim como outros tantos, ele é um dos casos de “apadrinhamento” de pessoas indígenas pelos regatões comerciantes - ou, melhor dizendo, de “adoção para o trabalho”. A prática foi frequente no rio Cuniuá e é apontada por Gunter Kroemer como uma das muitas faces da “pacificação” dos povos indígenas do vale do Purus (KROEMER, 1989; 1997). Não se resume, contudo, a esses rios, sendo uma das estratégias chave da dominação moral dos patrões (TAUSSIG, 1993). O seringalista Júlio César Arana, patrão do Putumayo, quando responde aos interrogatórios da Comissão Seleta sobre o Putumayo, instalada pela Câmara dos Comuns britânica para averiguar as denúncias de brutalidade com os indígenas nas atividades de sua companhia de borracha, dá sua versão da “conquista” do freguês indígena:

³⁶⁶ O relato foi dado em português. Trata-se, portanto, da transcrição original.

³⁶⁷ O ato de “fazer as contas” é um dos pontos nodais à efetivação do poder e a exploração no aviamento já que os fregueses, indígenas ou não, estavam à mercê dos preços dados pelo patrão que, não raro, os regulava para certificar-se que a dívida nunca fosse saldada.

³⁶⁸ “Fazer data” remete à prática dos patrões regatões de circular por entre aldeias e colocações para dar tempo aos fregueses acumular certa quantidade de produção antes do patrão baixar o rio em direção à cidade. Assim o regatão chegava à uma aldeia, efetuava a venda e enviava os indígenas ao trabalho, subia então o rio para parar nas aldeias mais acima e, à última, parava e aguardava umas poucas semanas antes de baixar o rio, parando nas aldeias que haviam feito compras e coletando sua produção extrativista.

Porque esa palabra 'Conquista', que según me ha dicho en inglés suena muy fuerte, nosotros la usamos en español para atraer a una persona, conquistar a sus simpatías. (TAUSSIG, 1993, p. 46)

Durante seus anos com Raimundo Batista, Banu viajou em seu barco, trabalhando nos itinerários do patrão. Conheceu assim outras bacias hidrográficas e cidades amazônicas, visitou as grandes casas importadoras em Manaus, subiu o rio Madeira até o porto de Humaitá, desceu o Amazonas até Santarém. Mais importante, quando retornou, tornou-se informante Madihadeni dos modos de interação dos *patarahudeni*.

A estratificação do patrão em um conjunto conciso de verbos (vender, negociar, falar, trabalhar, comprar) trata-se de uma redução fenomenológica mínima da sociologia aviada dos Madihadeni para a que, talvez, coincidam com as compreensões gerais ou “comuns” da sociologia amazônica. A partir da complexificação dessa definição se fazem mais e mais aparentes as construções de sentido próprias dos indígenas para a categoria. Com uma análise relacional, os Madihadeni fazem para si descrições de muitíssimos tipos de organização próprias dos não indígenas: instituições públicas e de governo; lojas e estabelecimentos comerciais; organizações religiosas; relações familiares; etc. Esta interpretação das relações *karivadeni* lhes dá, especialmente, a capacidade de esmiuçar com resultados bastante acurados (e um tanto constrangedores) duas principais dimensões da organização social não indígena: os níveis hierárquicos e cadeias de comando presentes em quase todas organizações que com eles possuem relações e os fluxos que atravessam de umas instituições a outras. A primeira, de caráter hierárquico, é fácil de visualizar, e carrega consigo a necessidade de revisão dos próprios discursos de nossa sociedade acerca de suposta superação de modelos econômicos e políticos como o aviamento e a tutela. A partir dela, os Madihadeni fazem sentido das atribuições e prerrogativas legais da FUNAI, por exemplo, identificando na Fundação as Coordenações Técnicas Locais (CTL) como as patroas dos indígenas de seus respectivos municípios, a Coordenação Regional Médio Rio Purus (CR-MRP) como a patroa das CTLs, e a “FUNAI Brasília”, como a patroa de todos - indígenas e indigenistas - do Brasil. A segunda dimensão diz respeito aos fluxos de bens e serviços envolvidos na malha hierárquica, sendo esta um pouco mais difícil de discernir. Tal qual o indígena seringueiro dispõe de sua força de trabalho, consolidada em látex, ao patrão seringalista, lhes parece o motorista fluvial de contrato intermitente com a FUNAI ou a SESAI, que dispõe de seu

serviço e recebe um salário por isso. Identificando as relações de freguesia e patronato, e avaliando o tema de atuação, aparecem direções por onde fluem os serviços, que são lidos como um tipo especial de “produção”, e os pagamentos como “mercadorias”. A atuação da FOCIMP, por exemplo, de articulação e visita nas aldeias e realização de assembleias, apoiada por recursos da FUNAI, é vista como uma relação de patrões (FUNAI) que dispõem de recursos para a contrapartida em forma de trabalho de fregueses (FOCIMP), que se deslocam para realizá-lo.

Há ainda, como se pode perceber, subdivisões de “tipos” de patrão. Os Madihadeni chamam missionários, agentes indigenistas e antropólogos, indistintamente, de patrões, mas isso não significa que falham em perceber as diferenças entre a atuação de cada um. Reconhecem certos tipos de *karivadeni* e possuem expectativas especiais para cada um. Assim, há *FUNAIkha patarahu*, *SESAIkha patarahu*, *CIMIkha*, etc.³⁶⁹. Existe, por certo, alguma confusão entre uma parcela dos Madihadeni: acontece, vez ou outra, de demonstrarem expectativas típicas ao regatão para agentes do CIMI ou da FUNAI (oferecendo produção, solicitando mercadorias, etc), ou confundirem as atribuições desta ou daquela instituição³⁷⁰. Mais de uma vez, me vi esclarecendo aos Madihadeni que eu não possuía as prerrogativas da FUNAI, como para emitir certos documentos ou providenciar atendimentos no INSS para resolução de algum empecilho burocrático. Em alguns casos, essa confusão é inicial e se retrai com o tempo. Mais importante, entretanto, é que mostra claramente qual é a inscrição primária dos estrangeiros e sublinha que a distinção de “tipos” é subordinada às semelhanças “de categoria”: se os patrões da FUNAI, das Novas Tribos, do CIMI ou dos comércios de Lábrea são diferentes entre si, não obstante, guardam a semelhança crucial de serem, todos, igualmente patrões em relação aos Madihadeni.

Obviamente, todos demais “tipos de patrão” são um corolário do patrão regatão do aviamento extrativista das interações iniciais entre os Madihadeni e os *karivadeni*. Por isso, a poética descritiva mantém para todos os elementos e as insígnias principais da atividade do patrão regatão (vender, trabalhar, negociar, comprar). As atividades mantêm-se na forma, alterando apenas seu conteúdo. É uma interpretação que leva à criação de expectativas sobre todos *karivadeni*, e se torna um tanto inescapável. Todos os etnógrafos (e a etnógrafa) que

³⁶⁹ Ver também em Florido (2013), principalmente as expectativas Madihadeni frente à atuação dos missionários das Missões Novas Tribos e do *Summer Institute of Linguistics* - SIL.

³⁷⁰ Quando isto acontece, parte da relação se desvela, e é possível entrever os significantes em ação.

estiveram entre os Madihadeni perceberam-se incapazes de completamente se desvincular da condição de patrão. A interação dos Madihadeni comigo em campo, enquanto agente de um coletivo *karivadeni* para o qual os indígenas possuíam uma expectativa já construída, informada a partir da atuação anterior do CIMI nas aldeias do Cuniuá, e pela atuação de Marcelo Florido como antropólogo, mostra que explicaram para si essas mesmas atuações pelos termos anteriormente citados: o apoio na elaboração e redação de reivindicações de políticas públicas, por exemplo, era tido, pelos Madihadeni, como parte da “mercadoria” que eu dispunha para “venda”.

Embora situado em um período histórico posterior à presença de maneira marcante dos “patrões” no rio Cuniuá, sua “figuração” enquanto personagens históricas e suas “permanências” terminológicas também se fizeram a mim incontornáveis ao longo de minha atuação e reflexão. É, aliás, ao longo do processo *em campo* de reconhecimento do descompasso entre o que era para mim a categoria de “patrão” e o que, de maneira mais ou menos direta, faziam mostrar os indígenas o que “patrão” se tratava para eles - especialmente nas eventuais situações nas quais fui chamado ou considerado um patrão, que surgem as indagações que motivaram em primeiro momento essa pesquisa. Em uma de várias ocasiões semelhantes, um Madiha, um tanto jocosamente, chamou-me “*arikha patarahu*” (“nosso patrão”), a que respondi, como fazia de costume: “*patarahu uhaphiraru*” (“não sou patrão”). Foi comum ser em campo chamado de patrão, e costumeiramente eu neguei essa posição, o que em geral provocou algumas risadas e o fim do assunto. Mas, nessa situação em particular, a resposta trouxe deste Madiha a réplica: “*patarahu tiharukharu, tikha mutu phuharu, zama vapiharu budiniza phuharu*”, “você é patrão, sim, você tem seu barco e nele há muitas coisas [mercadorias]”). O barco em questão, o Cuxiuara II, é um pequeno batelão de propriedade do CIMI e utilizado pela equipe que trabalha com os Madihadeni. Os indígenas sabem que o barco não se trata de uma propriedade dos membros da equipe, mas essa dissociação para eles é menos relevante. Subir o rio em um barco, carregado de “coisas” (mercadorias, ferramentas, livros ou o que o valha) em direção às aldeias Madihadeni, onde se irá invariavelmente descarregar as “coisas”, realizar “trabalhos”, e eventualmente ir embora carregado de outros tipos de “coisas” (que podem muito bem ser intangíveis): nesse momento, era essa a descrição de *patarahu* oferecida ali: à revelia de qualquer dissociação

ética, estrutural, econômica ou relacional que eu pudesse imaginar entre os padrões regatões do aviamento e minha pessoa.

É desta maneira que a tradução de palavras para Marcelo Florido torna-se um comércio: os Madihadeni procuram cobrar-lhe uma pequena quantia em dinheiro por cada palavra traduzida, quando perceberam que o antropólogo não proveria um fornecimento contínuo de alimentos industrializados (FLORIDO, 2013, pp. 14-15). Poucos anos depois, algo peculiar se passou comigo, enquanto agente do CIMI: após a apresentação dos primeiros resultados de uma atividade de elaboração de cartilhas sobre direito indígena e políticas públicas em sua língua, para facilitar sua compreensão, os Madihadeni de bom grado se dispuseram a me sanar qualquer dúvida de sua língua, sem qualquer cobrança imediata ou monetária. Explicaram que me ajudariam para que eu os ajudasse com o português “*em troca*”. O contraste, mais que uma particularidade da interação pessoal minha ou de Florido, trata-se de uma avaliação das potencialidades oferecidas por diferentes “tipos” de agentes. Na medida em que se apoderam de conhecimento sobre seus interlocutores, os Madihadeni se informam de suas características próprias a partir de tal problemática comercial/apatronada.

Desta maneira, o que é visto pelos seus agentes como atividades essencialmente diferentes é plausível de ser compreendido pelos Madihadeni como uma forma específica de relação comercial/econômica, tal como é a atividade dos regatões. O CIMI, por exemplo, dispõe apoio político e técnico para suas demandas e o controle social das políticas públicas, projetos de melhoramento da educação escolar, de desenvolvimento de alternativas de renda, e informação de direitos indígenas de maneira análoga - aos olhos Madihadeni - a que o regatão dispõe de ferramentas, combustível, alimentos industrializados e bebidas alcoólicas. São suas “mercadorias” e, assim como elas, seus “trabalhos” também são específicos, quer sejam contribuir com a narração de mitos, participar de reuniões, criar enxames de abelhas nativa, ensinar sua língua ou prestar serviços de Agente Indígena de Saúde. Parte significativa da atividade política e econômica atual dos Madihadeni vincula-se a desvendar minuciosamente as características de todos os agentes - ou padrões - com quem se envolvem, e traçar estratégias de atuação em relação a elas. A clareza com a qual os Madihadeni conseguem perceber certos tipos de relação em nossas sociedades, e posicionarem-se estrategicamente de acordo, a partir da descrição sob o signo do padrão é de fazer-se pensar o

quanto a sociedade amazônica de fato ainda carrega deste modelo relacional em sua configuração atual, além de ser eloquente da capacidade analítica dos indígenas.

De maneira especial, essa atividade interpretativa representa um esforço sociológico que os indígenas empreendem com habilidade. O que chamei anteriormente de “negociação” própria dos padrões, é verdadeiramente uma ritualística delicadamente política. Em primeiro lugar, trata-se da necessidade, por parte dos indígenas, de compreender o discurso de um número crescente de diferentes tipos de agentes com os quais se envolvem. Para tanto, os Madihadeni buscam informar-se da história e das relações entre diferentes agências, identificam aproximações e/ou desavenças políticas e, mais importante, buscam se apropriar do “discurso” *ima* próprio de cada uma dessas agências exteriores. É esse discurso que revela os interesses e as expectativas dos padrões com quem se relacionam. É, pois, uma interpretação textual (GEERTZ, 2006 [1973]).

Assim como em suas descrições históricas, os Madihadeni não se colocam para a interação com agências *karivadeni* de maneira passiva - carregam para a relação seu conjunto de expectativas e seus planos pessoais e coletivos de ação. O contexto de severas necessidades irremediáveis, principalmente aquelas causadas por epidemias, lhes mostrou que há sentido em buscar os *karivadeni* quando existe urgência de mercadorias ou remédios. Dessa maneira, dificilmente os Madihadeni recusam uma oportunidade de interagir, seja comercial ou politicamente, mesmo que se lhes desagrade a assimetria dos termos da relação. Sua atuação segue, então, preferencialmente a disposição de tentar manobrar ou direcionar, suave mas decididamente, os padrões para uma postura e atuação mais adequada a seus interesses. Isso se dá por uma série de atividades, muitas das quais percorridas na Antropologia como práticas de “domesticação” e “pacificação do branco” (ALBERT; RAMOS, 2002), que incluem a prática da comensalidade, pedidos de presentes diversos, execução em conjunto de trabalhos, afinização vocativa, familiarização classificatória, entre outros.

Para mim ficou claro que não existe um processo sistemático rígido que guia sobremaneira estas práticas, mas um conjunto semântico amplo que é fértil de possibilidades interpretativas, mas também necessariamente ambíguo. O principal termo pelo qual se dá é a apropriação do discurso e de suas possibilidades, em todos os sentidos que o “discurso”

parece mostrar ter para os Madihadeni. Não raro, contudo, estas estratégias resultam em processos de “pacificação” ou “domesticação” bilaterais, fenômeno para o qual é difícil ser mais esclarecedor que a seguinte passagem, de campo, oriunda de uma conversa com Haku, um Madiha que trabalhou durante décadas para os regatões extrativistas e tornou-se por sua vez um *patarahu*:

Haku conta que durante o tempo em que trabalhou para os patrões, desenvolveu uma forma de pensar os trabalhos sofridos e a distância da família que resumiu como “*uhitipiraba, vatiunaru*” (“não chore, eu pensei”). Disse também que, para ser reconhecido pelo patrão como bom trabalhador, aprendeu o “jeito *kariva*”: não pedir coisas demais; não roubar; não se negar a trabalhar, mesmo quando os pedidos dos patrões eram inconvenientes, excessivos ou ele já estivesse muito cansado. Conta que, devido a isso, seus patrões gostavam muito dele e que até hoje se dá bem com os *karivadeni* que os visitam. Assim ele se diferencia de outros Madihadeni, que, segundo ele, não “entendem” ou “sabem” ou “pegaram” ou “possuem” o jeito dos *karivadeni*. (Haku Varashadeni. 08 de novembro, 2016)

Estou informado nessa afirmação pela minha atuação nos projetos do CIMI, cenário no qual também vi meu discurso ser apreendido. Certa feita, levamos moedores de café para as aldeias, que já possuíam as plantas adultas plantadas tanto pelo CIMI quanto pela MNTB em uma década passada, mas não utilizavam-se dos grãos. Compartilhamos os processos básicos de preparo do café, e refleti para eles que assim, mesmo se não pudessem vender o café (o que questionavam), deixariam de comprar e assim economizariam seu dinheiro. Poucas semanas depois (e também, aparentemente, algumas conversas ao rádio), em outra aldeia, um *patarahu* veio ao nosso barco em uma hora livre para conversar e tomar café. Ponderou, casualmente, quanto se gastava com a compra de alimentação, e fez uma proposta: plantaria arroz se nós (do CIMI) pudéssmos fornecer uma máquina descascadora. Argumentou então que gastava muito dinheiro com arroz, que economizaria se pudesse plantar o próprio, mas o trabalho de descascá-lo era muito difícil. Uma máquina como esta estava longe das capacidades do projeto do CIMI, assim as expectativas do *patarahu* foram frustradas. Ao que tenho conhecimento, atividade do tipo já foi até empreendida pelo *Summer*, mas não vingou (KROEMER, 1997, p. 94). O que me chamou a atenção este dia foi a apropriação de minhas palavras em uma estratégia comercial que não tinha, até então, entrevisto.

Os Madihadeni também utilizam-se também do conhecimento dos “discursos” da FUNAI, das Missões Novas Tribos, etc. para subsidiar suas negociações para com estes

órgãos. “Jeito” foi exatamente o termo utilizado por Haku, mostrando efetivamente um entendimento do termo tal como também é usado francamente em português, e é usado regionalmente para referir-se ao “jeito” próprio dos indígenas. No caso, inversamente, Haku projeta o termo sobre os próprios não indígenas. Assim, é-lhes uma ferramenta útil em seus interesses conhecer, quanto melhor possível, as expectativas, interesses e rituais dos patrões: permite-lhes verificar as possibilidades que deles emanam, elaborar estratégias de ação e, em certa medida, reavaliar as interpretações prévias que possuem. É essa capacidade de interação e comunicação, que vai além da simples negociação comercial para configurar a verdadeira atividade política, uma das características que se espera e valoriza na atividade dos líderes locais, os *patarahudeni*.

Como um todo, os Madihadeni esperam de seus líderes uma gama de qualidades. Discursivamente, elaboram sobre estas figuras verdadeiros “tipos ideais”, profundamente morais (e mesmo moralistas) que utilizam para contraste e comparação com as personagens reais. Vimos no quarto capítulo como os *patarahudeni* se localizam politicamente no contexto aldeão, como também os líderes de outrora *patarahudeni nizamanikha* são os índices da atividade esperada das lideranças carismáticas, profundamente tradicionais. Em resumo, os “líderes” *patarahudeni* devem ser generosos e agradáveis em suas relações e saber organizar adequadamente as atividades que se espera deles: manter a coesão e a harmonia na comunidade; preparar, engajar e, às vezes, financiar atividades coletivas como festas inter e intra-aldeãs e roças comunitárias; liderar a “diplomacia”, o comércio e as atividades com os *patarahudeni kariva*.

Para essa última atividade, é possível perceber que as características a ela associadas transformaram-se com o tempo e à medida que os *patarahudeni kariva* se diversificaram. Tal tendência é hoje visível reflexivamente na diversidade dos próprios *patarahudeni madiha*: em vários casos, um *patarahu* mais velho perceptivelmente se guia em suas interações com os patrões *karivadeni* a partir do uso mais expressivo do léxico e da ritualística do aviamento extrativista. *Patarahudeni* mais novos, por outro lado, apesar de usarem também os mesmos termos, parecem mais dispostos a relativizar suas interpretações e a incluir novas categorias explicativas: tais como “antropólogos”, “advogados”, etc. De maneira semelhante, é também mais comum por parte dos *patarahudeni* mais antigos certo nível de emulação das práticas, da estética e dos trejeitos dos patrões regatões, prática que, mais que um tipo de “cargo cult”

argumentado por Kroemer (1997), creio ter duas motivações: são uma “performance” (BAUMAN; BRIGGS, 1990) de interação com os padrões de forma a equalizar expectativas comerciais; e são signos da proficiência do *patarahu* em questão nos “assuntos *karivadeni*” para os demais indígenas³⁷¹. Hoje, além dos signos de poder dos padrões, habilidades novas são desejáveis nos *patarahudeni*, como a proficiência - oral e escrita - no português, o conhecimento de matemática, a firmeza do discurso em público nas assembleias junto do governo.



Figura 5: Os objetos de poder do *patarahu*. Foto: Arquivo pessoal.

Deve-se acrescentar ainda que há dois tipos de *patarahu madiha*, um formal ou institucionalizado e um situacional. O primeiro se assemelha a uma liderança comunitária em certos sentidos, em cada aldeia Madiha há pelo menos um, é dele que falamos durante a maioria do texto. Hoje, se traduz normalmente o termo por “cacique” ou “tuxaua”, no meio indigenista. Essa semelhança, entretanto, é marcadamente para os *karivadeni*. O *patarahu* é a

³⁷¹ Lembremos aqui do colar de *pen-drives* com músicas do *patarahu*, sinal de sua condição de “senhor da festa”.

peessoa que irá personalizar a atividade diplomática e comercial, entrar em diálogo direto com os *karivadeni* visitantes, especialmente se forem notórios patrões (FUNAI, SESAI). Irá dar-se a organizar os trabalhos acordados com os não indígenas e a intermediá-lo junto das outras pessoas. Faz isso com variável sucesso, pois depende largamente também de sua atuação interna. Aí então, para com os demais Madihadeni, a atuação dos *patarahudeni* é muito diferente. Em muitos aspectos, a atuação da “liderança” ou “chefia” do *patarahu* para com seus co-residentes condiz com o modelo de chefia indígena apresentado por Clastres (2017[1974]), e se aproxima ao *karuji* Suruwaha (HUBER, 2012). Relembrando, o *patarahu* não possui poderes coercitivos sobre a população da aldeia, mas espera-se dele que organize principalmente as atividades comunitárias e intervenha em querelas aldeãs para a manutenção da harmonia entre as diferentes famílias extensas aí residentes. Deve fazer isso, entretanto, a partir de sua capacidade de persuasão e “animação” *zeinaha*, que é, como vimos, um capital ao mesmo tempo discursivo e econômico.

Assim como para as interações com os *karivadeni*, o principal meio e a principal ferramenta para a atuação do *patarahu* para sua aldeia, é sua capacidade oratória, sua fala *imari*. Se para o trato com os primeiros é crucial apropriar-se dos contextos e retóricas próprias de cada patrão; para com os demais Madihadeni essa retórica já é conhecida e esperada, então propriamente ritualizada. A influência, ou o status social e político, dos *patarahudeni* nas aldeias não é apenas variável de acordo com cada personagem particular, mas está delineada pelos diferentes níveis da configuração política aldeã. Embora seja exagero afirmar que não há algum nível de hierarquia entre o *patarahu* e as demais pessoas da aldeia, esta é limitada e há outras configurações de hierarquia e autonomia política, mais poderosas, em atividade. Como discutido no capítulo quarto, paralelos existem entre o caso Madihadeni e os povos da chamada “paisagem etnográfica das Guianas” (RIVIÈRE, 1984). As famílias extensas constituem uma unidade social muito mais estável e estruturada que as aldeias, especialmente em suas relações. Aí, tanto relações consanguíneas quanto de afinidade possuem expectativas largamente convencionais. Os homens mais velhos³⁷² possuem hierarquia sobre seus filhos, genros, netos e irmãos mais novos, podendo fazer uso de poder coercitivo sobre eles. São estes “patriarcas” o centro político das famílias extensas e

³⁷² Admito a informação restrita que trago sobre o universo feminino Madihadeni, para o que essa dissertação deixará certamente transparecer grandes lacunas. Não se trata de um desinteresse, mas da disposição específica dos universos de gênero entre os indígenas, e como eles se colocam para o pesquisador ou para a pesquisadora.

a organização de atividades coletivas que envolvam mais de uma de uma família extensa deve invariavelmente contar com sua colaboração. Muitas vezes, os *patarahudeni* são eles próprios chefes familiares, e é daí que advém parte importante de sua influência, apoio e capacidade econômica para “animar”. Mesmo quando é o caso, existem outras famílias e outras lideranças, as relações entre elas compõem a topografia política sobre a qual o *patarahu* atua (ou tenta atuar). Essas são as “chefias e hierarquias íntimas” dos Madihadeni, como as chamei.

Estas afirmações não significam, entretanto, que não haja mal-entendidos ou conflitos acerca dos papéis esperados sobre os *patarahudeni*. É precisamente da verificação desses casos que se motivou o presente estudo. Devemos considerar que a “imagem”³⁷³ que se tem acerca do que é e de como deve agir o *patarahu* é um conjunto de representações e interpretações diversas, ou um “acervo social” (BERGER E LUCKMANN, 1985 [1966]). Como colocado anteriormente, existem “tipos ideais” consolidados, uns mais outros menos, no discurso Madihadeni, e cuja descrição aqui possui caráter heurístico, mas não deve ser tomada como univocidade. Não é incomum que os próprios *patarahudeni* tenham visões distintas das apresentadas de seus papéis sociais ou de sua representatividade. Estas imagens distintas acerca dos *patarahudeni* estão, ademais, em constante comunicação e conflito, na própria atuação deles. É a partir das consonâncias ou dissonâncias no entendimento do papel e representatividade da liderança que se dá muito do resultado da atividade de um *patarahu*. Há casos registrados de fissões de aldeias por desavenças relacionadas à atuação de *patarahudeni* específicos, especialmente naquelas aldeias onde o *patarahu* não se confunde com o chefe de família extensa por existirem mais de um grupo familiar. Mais frequente, entretanto, é que um *patarahu* cuja atuação não esteja ao agrado das demais pessoas encare por parte delas a relutância em se engajar nas atividades que propõe, o que em larga escala o colocará em descrédito. Um *patarahu* que se veja incapaz de “animar” as pessoas por meio de suas palavras, ou seja, que não possui a “fala de *patarahu*” *patarahukha ima*, efetivamente, não é um, e não demora para que as pessoas passem a atestar isso.

³⁷³ Escolho o termo “imagem” propositadamente, por três fatores: 1) para um diálogo com a “liderança” *karuji* do povo Suruwaha, descrita por Adriana Huber (2012); 2) como uma tradução aproximada e devido ao uso Madihadeni de seu termo *abanu(ni)* quando remetem-se a abstrações representativas da realidade; e 3) pela aproximação semântica fortuita no uso em português do léxico imagético e visual do campo semântico de ideologia.

Em certos casos, *patarahudeni* terão dificuldades na atividade política na aldeia justamente por confundirem a sua atuação, como chamo aqui, “externa” e “interna”. Há um ponto de relevância no tocante a essa questão, pois a atuação “externa” dos *patarahudeni* é elaborada também em sua situação histórica. O contraste entre a leitura atenta da descrição da atuação das lideranças das décadas de 1970 e 1980 (KOOP; LINGENFELTER, 1983) e o cenário atual mostra como essa atuação alterou-se com o tempo e a mudança de contexto, como está exposto ao longo dos capítulos. Ao que indicam as descrições, a atuação dos *patarahudeni* ao redor dos anos 1970 e 1980 dirigia-se proximamente balizada pelo funcionamento do extrativismo e do aviamento, enquanto hoje se vincula também com a relação de representatividade com as agências externas. Dito de outra maneira: os *patarahudeni* antigos aparentam mais frequentemente terem se comportado como padrões intermediários, enquanto os atuais comportam-se, para “fora”, como “caciques”. Não há, entretanto, grandes mudanças aparentes dos papéis “internos” que se espera que tomem os *patarahudeni*.

Os Madihadeni não concordam de todo com a afirmação de mudança dos *patarahudeni*, ao menos não na mesma dimensão que aqui está apresentada. Quando direcionam seu discurso às lideranças no passado, também se utilizam do termo *patarahu*, que encontrou seu caminho mesmo adentro a narrativa mítica. Traçam sim contrastes entre os *patarahudeni* de agora e de outrora, mas essas dessemelhanças, frequentemente, se resumem a como agora os *patarahudeni* não cumprem adequadamente algo do que se lhes é esperado ou então o fazem mal, ou se preocupam demasiadamente com seus próprios interesses - sendo taxados, portanto, de mesquinhos, de terem “falas ruins”, enfim, serem *patarahudeni* ruins.

Mencionamos anteriormente um tipo especial de pessoa, chamada também de *patarahu*, mas de forma situacional. De maneira geral, o que é visto como a principal atividade concreta dos *patarahudeni* é a organização de afazeres coletivos. Podem ser festas, pequenas ou grandes, caçadas, pescarias, abertura de roçados coletivos, etc. Pessoas que não são os designados *patarahudeni* das aldeias, contudo, também podem se colocar a organizar tais eventos, e assim serão chamados também de *patarahu* daquela atividade. A atividade prototípica é a festa interaldeã *ima amushinaha*. Em 2015, os Madihadeni realizaram pela primeira vez em catorze anos uma das grandes festas *Ima Amushinaha*, onde há a

participação de diversas aldeias. Embora diversas pessoas estivessem envolvidas no processo e no planejamento, houve aqueles que mais participaram da organização e das negociações de apoio com agências externas, como a FUNAI e o CIMI. Uma pessoa especial foi considerada como principal idealizadora do evento e, assim, foi referida como o *ima amushinahakha patarahu*, o patrão da festa. Esta configuração mostra como podem ser estreitos os vínculos do sentido de patrão do aviamento, ligado diretamente à execução de trabalhos extrativos específicos, com a atividade de liderança política interna como entendida pelos Madihadeni.

6.2. *Patarahu tuhitivehina*: tornar-se (também) patrão

Como apresentei no capítulo anterior, *ima*, a “palavra”, quando acrescida da partícula possessiva *-kha* frente a um termo identificatório ou genitivo, tal como *madiha* ou *kariva*, remete à língua falada por aquele grupo. Os idiomas são ainda, para os Madihadeni, a característica identitária por excelência, e o sinal diacrítico por meio do qual identificam as pessoas aos grupos, tornando-se assim índice étnico quando o contexto é adequado. Consideram os Kulina, que tem língua mais próxima, “primos” linguísticos, enquanto os Suruwaha, mais próximos geograficamente aos Madihadeni do Cuniuá, lhes servem mais frequentemente de contraste³⁷⁴: a língua a eles quase ininteligível os afasta cosmograficamente. A própria “formação” do “povo” Madihadeni é narrada por eles a partir de uma história que é também linguística. Contam sobre os momentos de associação de diferentes coletivos *-deni* de dialetos compreensíveis entre si; lembram-se das diferenças nos modos de falar, das quais ainda mantêm algumas. Esses grupos, linguisticamente aparentados mas geograficamente distribuídos, tornaram-se no processo de seus encontros o que hoje se chama às vezes de “subgrupos” do povo: as identificações coletivas patrilineares de terminação *-deni*.

Em sua cosmovisão, apenas os Madihadeni falam a língua da humanidade anterior. Essa compreensão está inscrita na cosmogonia, no mito de Tamaku e Kira. Em resumo, a humanidade anterior é destruída pelo pajé Sinukari com um dilúvio, apenas os irmãos Tamaku e Kira, também pajés, sobreviveram à hecatombe e dedicam-se então a repovoar o

³⁷⁴ Os Madihadeni refletem que foram “como os” Suruwaha, no tempo dos avós quando não interagem com os *karivadeni*.

mundo. Kira faz pessoas, mas elas falam línguas estranhas que eles não compreendem. Tamaku o interrompe e passa a fazer as pessoas que falam sua língua: são os Madihadeni. Tamaku é o irmão mais velho e é retratado como muito poderoso e detentor de grande sabedoria e presença de espírito: sabe o que deve fazer e como, conhece e controla a extensão de seus poderes. O irmão mais novo, Kira, é também detentor de grandes poderes, mas é atrapalhado, ingênuo e obtuso: não sabe do que seus poderes são capazes, depende da supervisão de seu irmão Tamaku para tudo, constantemente se equivoca e o envergonha. Kira, significativamente, não consegue falar corretamente³⁷⁵. Diferentes versões do mito podem incluir ou omitir os *karivadeni*, mas, quando o fazem, figuram invariavelmente como sendo parte das “crianças”/ “filhos” de Kira, *Kira bedeni*, visto sua ignorância da língua dos ancestrais. Como exposto nos capítulos anteriores, a explicação mitológica da origem *karivadeni* é ambígua, entretanto esta separação étnica e linguística independe de certeza na origem. Falar “a nossa língua” *arikha ima* não é apenas marcador da identidade Madihadeni, é um princípio organizador e de tal maneira constitutivo que pode estabelecer a “transformação” em um “dos que somos pessoas” *madihadeni ihade*.

A “transformação” de uma pessoa *mediha* em um outro pode se dar eventualmente pelo esquecimento da língua. Quando comentaram comigo sobre as pessoas *madihadeni* que abandonaram o povo para mudarem-se para as cidades de Tapauá, Manaus ou outra, disseram que seus filhos *karivadeni nakhararu, arikha ima navaturaru* “cresceram *karivadeni*, desconhecem nossa língua”. Esta leitura independente da linearidade³⁷⁶ de sua relação com os Madihadeni. Na história de outro Mediha que deixou sua aldeia a trabalhar com um patrão para depois retornar ao convívio, a narrativa apresenta ênfase em seu esquecimento e (re)aprendizagem da língua:

Quando Kanari era um bebê, seus pais faziam um caminho na mata e pernoitaram em um tapiri no caminho. Lá, o pai atou a rede por cima da rede da sua mulher, à maneira tradicional. À noite, com todos dormindo, uma onça veio, matou e carregou a mulher. O pai acordou com o choro da criança e sentiu o cheiro de sangue, olhou para baixo e viu a rede vazia, apenas com o bebê Kanari. Seguiu o rastro e viu a onça bebendo água no igarapé. Não teve coragem de matá-la com seu arco e correu com a criança. Quando chorava, dava-lhe água aos poucos, até que chegou à aldeia, onde o bebê mamava de outras mulheres. O pai então deu Kanari

³⁷⁵ Kira chama seu irmão dizendo “*atu*”, ao invés do vocativo “*azu*”, entre outros erros.

³⁷⁶ Os Madihadeni creem que ambos os pais contribuem para o desenvolvimento do corpo da criança, enquanto que, em termos de pertencimento a um coletivo *-deni*, a tendência é majoritariamente patrilinear, mas pouco rigorosa, com alguns casos de inconsistência.

para os cuidados de seu patrão, chamado Coronel, e assim este o criou, levando-o consigo nas suas viagens a Manaus. Quando crescido, Coronel levou-o para conhecer seus parentes e o identificou a eles. Ele não mais sabia falar a língua, mas gostaram dele e lá ele se casou. Sua esposa pouco a pouco o ensinou novamente a falar, embora se diga que ele não queria permanecer na aldeia, por ter se acostumado à cidade. Acabou por se mudar para o interflúvio Cuniuá-Xeruã, separando-se de seu irmão. Quando chegou junto do patrão, seu pai já morrera, mas os irmãos se encontraram. (Kurari Bukuredeni. 06 de maio, 2016)

Nota-se como, esquecido da língua, Kanari tinha se acostumado à cidade e reluta a ficar na aldeia, algo próprio de *kariva*. De maneira inversa, minha experiência nas aldeias Madihadeni também é ilustrativa. Após dois anos de convívio e trabalho com os Madihadeni, eu começava a me sentir mais à vontade de falar na língua e, quando o fazia a pessoas com quem interagira menos, isso frequentemente suscita a interjeição de surpresa em meus interlocutores: *madiha tuhari!*, “[ele] virou *madiha!*”. Creio que outros fatores, tais como conhecer as particularidades da vida Madihadeni, influenciam para que os indígenas passem a considerar alguém de fora como “um dos seus”, mas o aprendizado da língua mostra-se como o ponto principal de inflexão.

Relações, de parentesco ou de aliança/comércio, não são esquecidas ou anuladas nesses casos, como se percebe nos exemplos dados. Claramente este “tornar-se outro” ou “tornar-se *kariva*” não implica necessariamente a mesma categoria de outro que, digamos, um *kariva* qualquer. Minha posição relacional em campo, sempre negociada por mim e pelos Madihadeni enquanto ser ou não patrão, não mudou com minha graduada inserção em sua língua e (quiçá) seus limites identitários. Se muito, algumas relações afastaram-se da égide da afinidade *avini* e aproximaram-se da amizade e de parentesco classificatório, e os momentos de negociação tornaram-se um pouco menos formalizados e/ou ritualizados.

A maneira como lidam com as identidades de si e dos outros, os *karivadani*, indica um processo identitário cumulativo, não de substituição, troca ou perda. Para os Madihadeni, muitas vezes é elucidativa a proposta de Antônio Kelly Luciani para compreender o “tornar-se *napë*” dos Yanomami, que ele chama de “antimestiçagem”, um processo de “hibridização” em que “não há contradição entre ser Yanomami e ser ‘civilizado’” (LUCIANI, 2016, p. 50):

O que essa condição de civilizado propicia é um tipo de hibridação ou de dualidade yanomami/*napë* que permite aos Yanomami do Orinoco assumir uma posição *napë* em relação às comunidades à montante – canalizando bens em sua direção, por exemplo – ou uma posição yanomami em face aos verdadeiros *napë* – quando demandam bens de missionários e de médicos, ou quando demandam saúde e outros serviços aos representantes do Estado que os visitam. Assumir uma posição yanomami ou *napë* é uma questão performativa, não no sentido teatral – que é como os *criollos* a veem – mas no sentido de assumir de modo convencional uma posição na expectativa de, em conformidade com o desejo de quem o faz, afetar uma outra pessoa, de tal modo destacando um “lado” da dualidade enquanto eclipsa o outro. Esse espectro de possibilidades inclui, claro, assumir uma posição yanomami quando em face de outro yanomami – contextos nos quais os Yanomami do Orinoco atenuam qualquer diferença com o povo à montante –, ou aceder a uma posição *napë* entre *criollos*, como ocorre quando os Yanomami se misturam com os *criollos* na cidade de Puerto Ayacucho. (IBIDEM)

Creio que as passagens indicadas apontam para a validade da descrição do autor para compreensão Madihadeni de “tornar-se *kariva*”, na medida em que não significa o abandono do que é “ser Madihadeni”, *Madihadeni ihade*. Para usar de uma explicação condizente com os termos Madihadeni, sua compreensão é mesmo assemelhada à adoção de bilinguismo - que não supõe o esquecimento da língua materna, mas confere ao falante novas capacidades de comunicar-se (e assim novos espaços sociais por onde pode navegar). Ainda ao sabor da metáfora, isso inclui tanto o uso do português com os *karivadeni* e da língua materna com outros Madihadeni para enfatizar performaticamente uma igualdade; quanto o uso contrário para enfatizar e intensificar a diferença - seja com os *karivadeni* seja entre si. Creio, contudo, que a extensão da motivação política envolvida neste processo de aquisição de potencialidades na alteridade deva ser melhor enfatizada. Os Madihadeni ativamente buscam, já nas últimas décadas, os meios pelos quais adquirirem os poderes dos *karivadeni*. Não apenas sua língua, mas sua matemática, sua escrita, suas leis. Trata-se também de uma estratégia elaborada deliberadamente para melhor controlar os fluxos de acesso aos objetos desejados, de posse dos *karivadeni*, mas também de regulação da relação para com eles.



Figura 6: Uma assembleia Madihadeni. Foto: Arquivo pessoal.

Em termos ontológicos, uma “antimestiçagem” Madihadeni é, em verdade, um processo de construção da unidade, da identidade. A reprodução de si, como vista por eles, é dependente de alianças com a alteridade. Vimos no quarto capítulo como os principais modelos de alteridade - os pajés e os afins - cada qual possui seu papel vital para a reprodução: os afins constituem, em conjunto, o corpo dos descendentes, enquanto os pajés *zuphinehedeni* buscam uma “imagem” *abanuni* para associar à pessoa em gestação (HUBER, 2007, p. 75). Ambos são movimentos delicadamente políticos de associação com a alteridade para sua apreensão e, mediante processos específicos, apropriação. Tanto para possíveis cunhados, quanto para os xamãs, as relações apropriadas para o determinado fim são estabelecidas por uma ordem econômica, ou melhor, comercial, e assim são intermediadas pelas prestações *manakuni*.

Não por acaso, são estas alteridades “modelo”, ou “ideais”, que mais significam a alteridade *karivadeni*, e é também *manakuni* a moeda de sua relação. Existem ainda outros

motivos para a associação simbólica, mas é esclarecedor a compreensão de que não indígenas oferecem, por sua própria condição outra, uma potencialidade de apreensão para a transformação e invenção (WAGNER, 2010 [1981]) de novos parâmetros de si, pelos Madihadeni. A incursão no “Outro” para a construção de si, para os indígenas brasileiros foi trabalhada por Florestan Fernandes (1952) e Eduardo Viveiros de Castro (2002), a partir das noções Tupinambá de guerra e canibalismo, e assim tornou-se tópica para a etnologia brasileira. Mais próximos aos Madihadeni, entre a família Arawa, Oiara Bonilla apresenta a prática dos jovens Paumari de assumirem empregos em barcos pesqueiros dos patrões, tal como um processo que é, ao mesmo tempo, de aprendizagem e apropriação, e enfim, de conformação da pessoa a partir da incursão na alteridade (BONILLA, 2005, p. 45). Vez ou outra, os Madihadeni também colocaram-se como “empregados” nos barcos dos patrões para depois retornar à socialidade com os seus, como os casos de Banu e de Kanari, mas essa prática não parece ter a mesma significância e recorrência como nos Paumari. As situações em que aconteceu estiveram sempre ligadas à adoção de crianças órfãs por patrões, e os Madihadeni não estabelecem distinções entre “empregados” e “fregueses”, como fazem os Paumari (IDEM). Em contrapartida, a alternativa dos Madihadeni foi a de desenvolverem neles mesmos os patrões.

É, afinal e de toda maneira, não exatamente um processo de tornar-se (também) não indígena *kariva tuhitivehina*, mas, mais especificamente, tornar-se *como* não indígena, *kariva anadei tuhitivehina*, tornar-se (também) patrão. Isso significa buscar no outro também um modelo relacional específico, entendidas aí relações econômicas, políticas e afetivas, para somar-se às suas próprias. Para retornar às analogias das línguas, é aprender não apenas o português, mas toda ritualística comercial e etiqueta comportamental, a matemática, o forró e a mecânica de motores.

Há limitações, contudo, do poder explicativo da ideia de “antimestiçagem”, quando da aplicação para o caso Madihadeni. Primeiro e mais importante, é preciso criticar a ideia de mestiçagem como um conceito que (mesmo em negativo) representa algo da maneira como os povos indígenas compreendem a identidade. Apropriadamente, Antônio Kelly Luciani a utiliza para esclarecer o contraste com o linguajar e a compreensão venezuelanos dos *mestizos* ou *criollos*, que tem os Yanomami, quando se trata das identidades Yanomami e *napë* (LUCIANI, 2016). É uma retórica elucidativa, mas traiçoeira. A ideia de mestiçagem

trata-se de uma metáfora ocidental em origem e em sentido, e se não reflete a compreensão indígena, uma “antimestiçagem” segue a depender dela para fazer sentido³⁷⁷. Por exemplo, como vimos, os Madihadeni falam de processos de “mistura” entre coletivos *-deni* (FLORIDO, 2013, p. 121), mas é de se pensar que seu uso do termo parte de um tradução imprecisa, já que a estrutura pela qual compreendem essa “mistura”, e que na língua se remetem, é a do parentesco, afinidade e aliança: *hedituhari*, tornaram-se “sogros” (KOOP; LINGENFELTER, 1983, p. 41). “Tornar-se sogro”, “tornar-se cunhado” são processos tantos identitários quanto relacionais, por isso estão também além de “misturar-se” e também de “antimisturar-se”.

Ao cabo, se os Madihadeni (e outros) se aventuram na alteridade, é também para um retorno eventual e construção definitiva de si, mesmo que *alterado*. É um processo, em termos de identidade, mais transformativo que aditivo. Ainda se pode argumentar que a manutenção do *patarahu* como intermediário é a soma, a antimestiçagem. É bem verdade que os *patarahudeni* acumulam capacidades e potencialidades extras em sua atuação - assim como os xamãs em termos interespecíficos - e de certa maneira, coabitam nele a identidade e a alteridade. Como vimos, contudo, essa posição dupla só é encontrada no limite extremo da relação, na situação específica da interação interétnica, que é, enfim, bastante restrita. Em si e para si os *patarahudeni* carregam de volta pouco do *kariva*: suas motivações são de animação e não de acumulação, seu poder é a palavra, não a ordem, suas negociações são discursivas, etc. Como descreveria João Pacheco de Oliveira:

Os elementos partilhados da cultura podem não ser mais do que uma fina crosta de sobreposição e entrecruzamento de significados, mas dentro do processo de interação podem tornar-se algo que se poderia aproximar do que Wolf (1988) chama de “nós ou nexos” do processo de interação (...) (OLIVEIRA, 2002, p. 279)

Mais de uma vez, os *patarahudeni* foram descritos como uma reprodução dos padrões, e certamente há algo de verdade nessa interpretação. Também em alguns momentos

³⁷⁷ Um mesmo tipo de crítica ao uso de arcabouço conceitual ocidental “em negativo” para a descrição das ontologias indígenas pode ser direcionado a todos as oposições do tipo “anti”, “contra”, etc. mesmo em trabalhos fundamentais à Antropologia, como os de Mauss (2017[1950]) e Clastres 2017[1974]. São interessantes para a marcação de um contraste - mas, se levados às últimas consequências, devem ser manejados com cuidado. Em suma, trata-se de uma crítica reflexiva sobre o posicionamento de povos indígenas descritivamente como pares de oposição ao Ocidente, que possui já algumas iterações na disciplina, como em Lygia Sigaud (1999), e Marilyn Strathern (2016[1988]).

apresentei, ao longo dos outros capítulos, situações em que os Madihadeni parecem emular os padrões. De todas dos *patarahudeni*, a atuação de Isaruha, descrita por Koop e Lingenfelter, de aviar outros Madihadeni da aldeia é das mais eloquentes nesse sentido (1983, pp. 40-41), mas existem outros exemplos possíveis.

Aliás, esta compreensão foi elaborada não apenas sobre os Madihadeni, mas também para diversos dos povos da família linguística Arawa que se envolveram de uma ou outra maneira mais próximos ao aviamento e o extrativismo. Em artigo na coletânea *Redes Arawa* (MENDES DOS SANTOS; APARÍCIO, 2016), Aline Balestra toma o conceito de *mimesis* de Taussig para elaborar a maneira como os Kulina e os Paumari “imitam” a “oposição classificatória trazida pelos brancos” entre as categorias de “manso” e “bravo” (BALESTRA, 2016, p. 241). A compreensão de Taussig elaborada neste conceito remete-se ao aviamento de povos indígenas no rio Putumayo³⁷⁸, e é uma proposta do autor para melhor compreender o cenário (TAUSSIG, 1993). Assim como a ideia de antimestiçagem de Antônio Kelly, a proposta de *mimesis* joga alguma luz sobre os *patarahudeni*. É possível notar que se trata ao mesmo tempo de um longo processo de replicação e ressignificação da categoria de padrão. Por um lado, os *patarahudeni* são intermediários, são a face que - e pela qual - os Madihadeni se põem em interação com os não indígenas. Nesses cenários, a atividade bem feita do *patarahu* é mimética ao padrão: ele se dispõe como uma pessoa de conhecimento partilhado, que conhece os códigos e os rituais da relação, seja o comércio, o extrativismo, ou os projetos de apoio à autonomia. Fala português, senta-se com o padrão para beber café ou cachaça, dá ordens. Por outro lado, no sentido oposto, sua atuação para com os seus *kurumideni* está inscrita em um contexto de hierarquia de parentesco, de política aldeã, de alianças afins, que muito divergem do cenário do aviamento. Suas motivações são, principalmente, vincular estas duas atividades de forma a melhor responder às expectativas suas e dos seus. Poderíamos dizer, inspirados pelos estudos de Goffman, que ele possui diferentes “faces”³⁷⁹, de acordo com os espaços sociais em que se encontra e percorre (1985). Por isso, ele aparenta ser uma figura ambígua.

Eventualmente, a própria noção de *patarahu* transforma-se entre os Madihadeni. Ao passo que Isaruha comportava-se *efetivamente* como padrão nos anos 1970 - como descrito

³⁷⁸ O Putumayo nasce na Colômbia e corre em direção ao Brasil, desaguando no alto curso do Solimões. É chamado no Brasil de rio Içá.

³⁷⁹ O conceito do autor, em português, é normalmente o de “fachada”, contudo (GOFFMAN, 1985).

pelo *Summer Institute of Linguistics* (KOOP; LINGENFELTER, 1983); hoje os *patarahudeni* do rio Cuniuá são também *caciques*, conselheiros de saúde e delegados da FOCIMP. Essa transformação se dá ao mesmo tempo que os padrões *karivadeni* também mudam: extinguem-se os padrões do aviamento, primeiro os extrativistas e os regatões, depois entram em cena missionários, indigenistas, funcionários públicos e enfermeiros. Incidentemente, manter a mesma categoria “patrão” para denominar diferentes agentes externos ao longo do tempo, dos regatões, aos missionários e aos indigenistas e antropólogos; acabou por resultar - pela contramão - na mudança das características do *patarahu* que é o intermediário, o reflexo, a *mimesis* do patrão (TAUSSIG, 1993). Mudam os padrões, mudam os *patarahudeni*.

À época em que Adriana Huber se encontrava em campo, os Madihadeni pouco conheciam o espaço do movimento organizado indígena e sua participação em uma assembleia é descrita pela autora (2007, p. 107-108). Na situação, é de se perceber que a presença Madihadeni ali é pouco compreendida na lógica do próprio movimento, sendo vista como uma boa oportunidade para obtenção de comida e outras mercadorias (IBID.). Não obstante, tratava-se já de um ensaio, no qual os *patarahudeni* adquiriam conhecimento sobre as dinâmicas de negociação e retórica próprias deste tipo de espaço: se apresentam ao público, fazem seus discursos e ganham algumas doações (IBIDEM). Já alguns anos depois, em minha estada de campo, os Madihadeni circulavam com visível maior desenvoltura nesses espaços, levando para eles suas demandas e aflições para com o trabalho da FUNAI, da SESAI, e da SEMED, principalmente. Não vou me alongar nas estratégias políticas e retóricas dos Madihadeni para conseguirem o que desejam do governo, pois não é meu intuito comprometê-las, contudo, embora também estivessem interessados no combustível e na alimentação prometidos para o deslocamento (em seus próprios barcos) até a aldeia sede da reunião, os *patarahudeni* viam já neste espaços outras séries de possibilidades a serem trabalhadas, como pressionar os coordenadores da FUNAI para a instalação de benfeitorias em suas aldeias; críticas eventuais à assistência de saúde; e a cobrança de maior atenção por parte da Federação do movimento indígena organizado. No início dos anos 2000, Adriana Huber viu nos Madihadeni uma estratégia de procurar padrões mais generosos para si (2007, p. 117-120), alguns anos mais tarde, eu convivi com eles enquanto buscavam fazer mais generosos os padrões que conheciam. “*Understanding is always on the move*”, a compreensão está sempre em movimento (LLOYD, 2019).

6.3. Mansos patrões, patrões selvagens

É comum na literatura da região e do aviamento a existência de uma “régua moral” de avaliação dos patrões, por parte dos fregueses, em “bons” e “ruins”. O “bom patrão” é uma figura quase arquetípica, seja para o imaginário seringueiro ou indígena (BONILLA, 2005; OLIVEIRA, 2002), envolvendo comumente os signos opostos da generosidade e mesquinhez, da cordialidade e brutalidade. Para os Madihadeni a associação é clara entre “generosidade” e “fala”, como vimos, não só para os “patrões”, mas também para os *patarahudeni* e, virtualmente, a qualquer pessoa. Como, para este povo indígena, a “fala” é a própria atividade social e vice-versa, as afirmações de que um “patrão é generoso” ou um “patrão tem boa fala” são indistinguíveis em sentido.

Basicamente, as características que determinam se um patrão é “bom” ou “ruim” são as medidas de seu “preço” e seu “humor”. O quanto paga pela produção dos fregueses e quanto cobra pela mercadoria andam juntos para definir o patrão como generoso ou mesquinho. A forma como lida pessoalmente com os fregueses, com brutalidade ou gentileza, também tem seu papel e está intimamente vinculada à primeira disposição. A generosidade está também associada à disposição do patrão em ajudar em momentos de necessidade - como em doenças ou emergências de saúde. Existe toda uma dimensão da atuação dos patrões extrativistas que, aliás, se afasta da esfera comercial propriamente dita: patrocínio de festejos, apadrinhamentos, e, notadamente a, assistência à saúde, que ocupa uma posição de destaque³⁸⁰ (ARAMBURU, 1994). Estas práticas são acessórias à sua atividade comercial, na medida que exercem um papel importante na manutenção do poder do patrão sobre seus fregueses, que com ele assumem então dívidas morais - além das dívidas contábeis. Essas são as “estruturas suplementares” cuja “existência (...) torna possível o funcionamento das grandes instituições” (RIBEIRO; FELDMAN-BIANCO, 1987, p. 14). Não raro, um patrão é inicialmente “bom” e generoso, e sua disposição se degrada com o tempo, o que contribui para o engano daqueles que a ele se associam (TAUSSIG, 1993, p. 78).

Em contrapartida aos “bons” e “maus” patrões, existem as imagens - simetricamente opostas - do freguês “manso” e “brabo”. Tantos já refletiram as categorias “manso” e “brabo”

³⁸⁰ Vale chamar atenção ao regimento interno de seringal recuperado por Samuel Benchimol (1977, pp. 231-244) e reproduzido por Gabriel Soares (2017, pp. 127-139). Ali, nota-se que as regras do seringal são rígidas e possuem um aparato restritivo, *salvo doença* (IDEM, pp. 137-138).

na colonização amazônica que é difícil fazer uma pequena seleção de referência. Não obstante, tenho seguido nesta dissertação o entendimento de João Pacheco de Oliveira (1979; 2016), para um contexto mais geral. A descrição de Taussig é também elucidativa (1993), e inspira um artigo de Aline Balestra para as categorias entre povos Arawa (2016). Gabriel Soares (2017) dedica-se mais detidamente à configuração das categorias no Purus aviado. Finalmente, a autora que mais inspira esta dissertação em sua descrição é Oiara Bonilla (2005a; 2005b; 2007), por deter-se à maneira como os Paumari fazem uma releitura da oposição em seus próprios termos. Estes, por um lado, percebem as disposições potencialmente perigosas, “vorazes”, dos patrões; e posicionam-se frente a elas - entendendo-se possíveis “presas” do aviamento, visto suas disposições “pacíficas”:

Quando se trata de salientar seu suposto pacifismo, os Paumari comparam-se a pássaros ou presas que preferem cantar e viver entre si, a guerrear. A comparação de si mesmos com os *igitha* [presas] encontra-se em vários contextos relacionais e, principalmente, em contextos históricos (BONILLA, 2005a, p. 56)

A maneira com que os Paumari lidam com estes perigos cosmo e sociológicos é a partir da regulação de sua conduta para adequar-se à condição doméstica e familiarizável, e, assim, afastar o perigo. Os não indígenas são assim deslocados de sua posição de predador - inimigo ou explorador, com que toda relação é destruidora, para a posição de patrão, que contrata seus empregados, trazendo-os para o convívio junto de si (IDEM).

Na compreensão Madihadeni, a associação entre a generosidade e a mansidão (ou entre a mesquinhez e a violência) também está presente, mas não se elabora com tanta intensidade segundo o signo da predação³⁸¹. Ali, é mais claro um contínuo relacional entre as dimensões do comércio e da guerra: ambas possibilidades estruturais na interação de alteridade. A guerra como arcabouço simbólico de relação com a alteridade foi, mais de uma vez, tratada extensivamente na literatura antropológica, especialmente para os povos Tupinambá (FERNANDES, 1952; VIVEIROS DE CASTRO, 2002), em que aparece fundamental na construção da sociedade; e também estudos de situações contemporâneas, em

³⁸¹ A economia simbólica da predação, contudo, está ali sim desenvolvida *a partir* da guerra. O que não é presente são as representações diretas de si e dos patrões como “presas” e “predadores”, ou “inimigos” uma ausência significativa, também percebido por Gabriel Soares (2017, p. 33).

que a guerra toma novas configurações políticas e comunicativas na relação interétnica³⁸². A imagem, e auto imagem, do “índio guerreiro” povoa tanto o senso comum quanto os espaços de interação indigenista. Em contraste, os Madihadeni apresentam-se como, e orgulham-se de ser, “pacíficos”, “mansos” *bukherade*, assim como os Paumari. Em seu discurso pacifista, os Madihadeni deixam claro sua aversão (e abandono) de disposições guerreiras e violentas, consideradas “falas ruins”, tanto entre si quanto com os *karivadeni*, escolhendo, portanto, a adoção do comércio. As narrativas dos indígenas sobre as primeiras interações e relações com os padrões não deixa dúvida, como foram apresentadas no terceiro capítulo. Seja nos documentos históricos ou nas etnografias de maior rigor, existe constante menção a um “pacifismo” dos jeitos Madihadeni de contato para com a frente extrativista.



Figura 7: O tukurime de um patrão selvagem. Foto: Arquivo pessoal.

Esta “veia” pacifista de que os Madihadeni se orgulham foi notada por Marcelo Florido (2013) e é a partir de sua descrição que passou a compor as narrativas mais gerais sobre as características deste povo indígena para a etnologia. A importância de dados como

³⁸² Ver Turner (1993; 1993b); e Molina (2017); para alguns exemplos.

este é atualizar o entendimento das possíveis linhas de relação para com a frente extrativista pelos povos indígenas do Cuniuá - neste caso, os Madihadeni. Nas coletâneas de artigos que foram organizadas sobre os povos Arawá, por exemplo, se passa de falar da “participação na dinâmica do seringal” (APARICIO, 2011, p. 117), para ver nos *Deni* “um movimento de pacificação perpetrado pelos comerciantes e missionários” (APARICIO; MENDES, 2016, p. 10). É a tese de Marcelo Florido que informa a mudança.

O discurso pacífico faz eco aos relatos dos encontros com os primeiros *karivadeni* apresentados nos capítulos anteriores. Entretanto, a afirmação de que foi um “movimento perpetrado por comerciantes e missionários” me parece imprópria. Como vimos, apresentar-se como “pacíficos”, “mansos”, “gente boa”, é, desde o início, a postura tomada como mais adequada pelos indígenas para lidar com a periculosidade tanto de pajés, quanto de patrões. Nas narrativas não indígenas dos anos 1980, revistas no primeiro capítulo, a apresentação dos processos de contato e desenvolvimento de relações entre os coletivos Madihadeni e os representantes da frente extrativista se faz por meio de um modelo colonial(ista) conhecido: os indígenas, fosse essa sua vontade ou não, foram “atraídos” e “pacificados” pelas agências brancas. É a reprodução dos “brabo” e do “manso”, nos termos coloniais. Dessa maneira, a ocorrência de um discurso de auto apresentação Madihadeni enquanto pessoas “pacíficas”, *bukherade*, torna-se veículo para a conjunção dos termos, fazendo do “pacifismo” Madihadeni “pacificado”: o discurso do povo seria entendido como consequência de um processo social vivido e mais tarde internalizado. É preciso abandonar este entendimento.

“Pacifismos” de fato não estão ausentes dos discursos Madihadeni, especialmente aqueles que versam sobre os contatos iniciais, como já foi apresentado. Entretanto, as características simbólicas divergem daquelas associadas ao discurso de organizações indigenistas, FUNAI, etnografias e demais documentos historiográficos. Em primeiro lugar, a postura é apresentada, pelos indígenas, *como de sua agência*: são eles que se apresentam como “bons”, “mansos”, *bukherade*; comunicando sua disposição em comerciar e a ausência de intenções guerreiras. Não só um processo histórico, a tomada de posição “pacifista” parece derivar também de uma etiqueta de relação para com o desconhecido em ordem de neutralizar potencialidades guerreiras ou violentas do encontro. Quiçá, é um ajustamento do posicionamento cosmológico das partes em interlocução, de antemão. Não se limita

unicamente à interação para com os *karivadeni*. A apresentação pacífica é utilizada também com outros coletivos indígenas, e mesmo entidades não humanas. Podemos encontrar eventos com a narrativa pacífica “não se assuste, somos gente, não somos bravos” na descrição de diversos eventos históricos de contato com patrões e seringueiros, mas também nos mitos - como os *imabute* de Ukekeni, Kamarushi e de Vahadeni (SASS, 2004). Neste último, particularmente, a apresentação é voltada às araras *vaha*, enquanto ainda pessoas, e estabelece um período curto de intercâmbio entre os dois coletivos antes do desabamento das perspectivas em jogo (IDEM, p. 48-49): em resumo, um Madiha perde-se e tem de pernoitar na mata. Escuta pessoas desconhecidas (os Vahadeni) se aproximando e sobe numa árvore para se esconder. Eles o vêem, e cogitam flechá-lo com suas zarabatanas, mas ele pede que não façam, dizendo: “*eu sou gente, estou perdido, por isso subi na árvore*”. Os Vahadeni respondem: “*desça daí, não vamos matar você*”. Assim, eles partem para caçar juntos, e ele se casa com uma mulher do povo. Entretanto, fica claro que vivem em mundos distintos: seu dia e sua noite são invertidos; caçam ratos, que vêm como antas; um formigueiro lhes parece um lago cheio de peixes. Finalmente, levantam acampamento, mas o Madiha percebe que o fizeram no caminho dos “índios bravos” *zavamadi*, e os alarma, contudo para eles era o caminho das formigas saúva e o ignoram. Ele faz seu acampamento um pouco afastado, com a mulher. De fato, os *zavamadi* chegam e massacram os Vahadeni pela noite, e apenas a mulher deste povo sobrevive (IBIDEM).

Fica claro, aliás, que é no discurso que esta postura encontra-se representada em sua plenitude: vocalizar as disposições pacíficas é normalmente eficaz em suspender as desconfianças e tensões inerentes a primeiros encontros entre desconhecidos. A suspensão da ameaça não é garantia alguma e existem outros casos em que não se sustenta além do mito em questão. Entretanto, há um contraste claro com toda uma profusão mitológica de situações quando os coletivos Madihadeni não seguem tal postura e assumem um comportamento violento frente ao encontro: que, quase invariavelmente, resume na morte dos próprios. É o caso do mito de origem dos piuns³⁸³, em que Bithamadi, a entidade criadora dos insetos que ferroam, avisa ao grupo Madihadeni que o encontra sobre as consequências que sofrerão caso lhe matem, o que fazem mesmo assim - morrendo quase todos em seguida. Neste caso, é uma

³⁸³ Há versões do mito em Florido (2013) e Sass (2004). Neste último, o nome da entidade (e do mito) é Shushuvaha Shushu. O nome Bithamadi é uma construção a partir das palavras “pium” *bitha* e *-madi*, utilizado para povos não Madihadeni.

violência interespecífica - similar ao xamanismo; em outras histórias e mitos, contudo, se enfatiza a guerra como resultado infeliz da falha de comunicação entre pessoas, mais especificamente, afins. Percebe-se, entre os mitos dos Vahadeni e de Bithamadi, o estabelecimento da oposição entre a violência e a afinidade como possibilidades no encontro com o Outro.

Outrossim, a ancoragem histórica desta postura está vinculada de maneira causal ao fim do período de violência generalizada *hamie*, cuja temporalidade precisa ser avaliada com cuidado, visto que não se conforma propriamente ao que em nossos termos chamamos de “historiográfica”. Os Madihadeni dizem que não foram sempre pacíficos, mas que esta postura iniciou-se após a experiência do grande tempo de particular violência desenfreada: *hamie*, que assim lhes serve de contraponto significativo. A afirmação é mais das vezes negativa e condicional: “não somos *mais* violentos” (FLORIDO, 2013, pp.131-132).

Embora *hamie* seja um período, ao que parece, de comum acordo entre todos, é difícil que se lhe disponham alguma materialidade geográfica ou cronológica, ou mesmo ainda genealógica. Os relatos contam como pessoas morreram, tanto de guerras quanto de atentados xamânicos; como aldeias se esvaziaram e outras foram dizimadas; que grupos inteiros migraram no processo. Entretanto, estas pessoas não são os avós de qualquer um vivo; das aldeias não se sabe quem era exatamente a população, ou qual o igarapé em cujas margens estava localizada. As referências são razoavelmente genéricas para, enfim, poderem dizer respeito a qualquer parte do território Madihadeni e qualquer período no tempo. Quando muito, sabe-se que este ou aquele relato refere-se a um acontecido “na direção do [rio] Xeruã”; quando “ainda Madihadeni andavam *kurihini* (nus)”; ou que se passou “com os Havadeni”. Esta indefinição suscita uma direção interpretativa.

Marcelo Florido aponta certamente a presença de diferentes temporalidades nas narrativas “históricas” Madihadeni (2013, pp. 28-38) que creio resumíveis pelos termos “mito”, “antigamente”, e “anteontem”: *imabute*, *nizamani* e *methamani*. Parte dessas é de ordem condizente com temporalidades cronológicas (ou genealógicas); outras se encontram em uma posição qualitativamente diferente (IDEM; 58). Concordo largamente com o autor no que tange aos caracteres temporais em sua interpretação, entretanto, Florido falha em perceber que *hamie* encontra-se localizado entre as narrativas de temporalidade não

cronológica. Indagados, os Madihadeni afirmam que este período de violência indistinta certamente ocorreu em algum ponto no passado, e que seus antepassados sobreviveram a ele, mas não localizam tais “guerras totais” cronológica ou genealógicamente. Esta é, não obstante, a postura geral Madihadeni quanto a sua mitologia: sua temporalidade outra não é entendida como empecilho à veracidade de seu acontecimento.

Inexiste *hamie* na historiografia recente Madihadeni com exceção, talvez, de sua atualização momentânea nos acontecimentos envolvidos na morte de Ka’u³⁸⁴. Pelos próprios Madihadeni, a morte do *zuphinehe* Ka’u é vista como o evento de dissociação que dá fim ao período de união e “mistura” do povo na região das cabeceiras dos igarapés do interflúvio. É uma época de estabilidade relativa que é arruinada pelas “falas ruins” e agressividade dos pajés, ou seja, apenas seu fim é violento, e é justamente por isso que não é *hamie*. Por outro lado, mitos com cenários agonísticos são abundantes, como os de Kamarushi, Kamuvári e Timazuri, entre outros (SASS, 2004), que trabalham a cismogênese vingativa³⁸⁵. Diante do exposto, creio que *hamie* se trata, portanto, de um período *mítico* de guerra, violência indistinta e morte generalizada, muito mais que um estado do povo Madihadeni nos tempos logo anteriores ao contato e a uma suposta (e fugidia) “pacificação” colonizadora. É importante desfazer este desentendimento porquanto a emergência simbólica de *hamie* e suas consequências é precisamente o “pacifismo” Madihadeni. Se *hamie* não é o momento ou o contexto social pelo qual se dá o início das relações, ele é, não obstante, o substrato significativo sobre o qual é informado.

Tratar *hamie* e o seguinte “pacifismo” como acontecimentos unicamente localizados no tempo é um erro de semelhante ordem à indagação da descendência genealógica dos heróis míticos. Não significa dizer por isso que são eventos fora da história, pois se enquadram justamente nos conceitos Madihadeni que melhor podemos traduzir por história. Significa, não obstante, perceber que estão compreendidos entre a série de eventos regidos por uma outra ordem histórica, cujo significado é tecido a partir de linhas simbólicas míticas. Acontece portanto, que um “pacifismo” Madihadeni não acontece por consequência a um

³⁸⁴ Ver capítulo terceiro.

³⁸⁵ O conceito de cismogênese de Bateson (2008[1958]) não é particularmente formulado para a descrição da vingança, mas creio que é adequado para a compreensão Madihadeni dela. Nos mitos, a vingança sempre engrandece a cada iteração, frequentemente tomando proporções em que dizem praticamente todos envolvidos.

dado evento histórico de colonização e “atração”, mas sim emerge com e em paralelo a tal desenrolar de acontecimentos, como um discurso possível de interpretação das relações.

São os Madihadeni que assim elaboram seu pacifismo no contato e interação com os *karivadeni*, ele é um processo agente e não reagente. Assim como acontece para os Paumari (BONILLA, 2005), essa afirmação é insistentemente proferida pelos Madihadeni. Cabe perceber, contudo, que ela não é apenas uma constatação - é uma *mensagem* ao Outro: “não ataque, somos pacíficos”. Dessa maneira, busca-se, através da comunicação e conformação de si como “pacíficos” suscitar no Outro também o “pacifismo”³⁸⁶. Na contra-efetivação da história da “pacificação”, os Madihadeni se pacificam para “contra-pacificar”.

Trata-se de uma estratégia de regulação da conduta da alteridade por meio do ajustamento do próprio comportamento. Para tanto, é claro, necessita-se de antemão possuir um conhecimento sobre a lógica deste próprio Outro. É preciso saber o quanto se partilha dos mesmos pressupostos de interação, *i.e.*, que não atacam aqueles que com eles estabelecem relações. Os *karivadeni* são, desta maneira, já esperados. É nesta dimensão que se faz notar as bases do que se compreende por alteridade, a partir das suas relações mais básicas: a afinidade e o xamanismo. As aventuras iniciais possuem esse caráter de averiguação da ordem expectativas, de saber se os *karivadeni* são “lógicos” ou não, no sentido que suas ações e decisões são compreensíveis ou se são motivadas por lógicas outras. Algum grau de desconfiança sempre se mantém presente, mas, no geral, creio que os Madihadeni eventualmente consideraram os não indígenas razoavelmente compreensíveis a partir de sua organização patronal.

Tal constatação me suscita um paralelo à história Suruwaha de interação com a frente extrativista, como apresentada por Adriana Huber (2012). Quando já possuíam alguma relações *jara*, os Suruwaha “testam” diferentes interações possíveis para essa alteridade, com fins principalmente em controlar suas tendências violentas. Por fim, após um massacre protagonizado por dois dos *jara* com quem conviviam, fogem para os recônditos mais resguardados de seu território e decidem interromper todas relações com esses outros *jara*, incompreensíveis (e incontroláveis) em sua violência (HUBER, 2012 pp. 141-174).

³⁸⁶ Ou o paternalismo, como Oiara Bonilla me atentou.

“Pacificar” os não indígenas é, enfim, uma postura e perspectiva comum a muitos povos indígenas, como se vê explorado no livro *Pacificando o Branco*, organizado por Bruce Albert e Alcida Rita Ramos (2002). Ali estão dispostas as experiências (e agências) dos povos Waiwai, Waiãpi, Yanomami, Tikuna, Baniwa, Wapichana, Macuxi e ainda vários outros. A leitura da obra é muito elucidativa para o caso Madihadeni, mas chama-me atenção particularmente os trabalhos de Catherine Howard, acerca da domesticação das mercadorias; os de João Pacheco de Oliveira, Robin Wright e Paulo Santilli acerca das aproximações históricas e míticas; e de Bruce Albert, sobre a sutil poética Yanomami no apropriar-se da linguagem ambientalista e traduzir suas linguagens xamânicas a melhor adaptar sua atuação política e posicionamento sociológico frente aos *napë*, na “intertextualidade cultural do contato” (ALBERT, 2002)

O que me parece dispor o caso Madihadeni (e talvez Arawa) em consonância e em adição à parte dos outros ali apresentados é a *intensidade* com que os indígenas fazem uso de categorias relacionais externas (e, por que não, coloniais) enquanto operadores sócio e cosmológicos, e o quanto suas estratégias de “resistência” são baseadas na *intensificação* das relações com a sociedade envolvente, e tomada de posições estrategicamente pensadas a partir do conhecimento do Outro. No plano cosmológico, é claro que trata-se de uma posição perspectivista, como deixa claro Oiara Bonilla para os Paumari (2005; 2007). Para este povo, trata-se de controlar os padrões predadores a partir de se colocar na posição que suscita a domesticação familiarizante, uma postura que se pode efetivamente chamar de uma “contra-domesticação”. Para os Madihadeni, a via pela qual se deu isso foi aquela da afinização em parceiros comerciais, mais do que a familiarização domesticante.

Oiara Bonilla afirma que a relação comercial é ela mesma o modelo relacional: o cosmos Paumari é povoado de seres em interações comerciais, na qual o patronato atravessa os limites interespecíficos (2005; 2007). Para os Paumari, diversos animais são padrões, possuem seus empregados e seus fregueses, e mantêm com eles relações tais quais os humanos na mesma situação fazem: por exemplo, o peixe-boi é o padrão das águas (VIEIRA, 2013). Até mesmo interações predatórias, tão significantes e prototípicas na etnologia amazônica, são entendidas sob o léxico comercial pelos Paumari, como a pesca de pirarucu

que descrevem como a “compra” de esteiras do “dono” do pirarucu, pagas com material de pesca, arpões e similares (BONILLA, 2005 , p. 51).

Algo semelhante se dá aos Madihadeni, mas em termos de afinização, para com a alteridade - inclusive não indígena. Até onde pude observar, os Madihadeni não vêem nos animais e seres de outra ordem a presença de padrões comerciantes da mesma maneira que os Paumari. Dizem, sim, que existem *patarahu* entre os porcos, as antas e outros, assim como dizem que onças, sucuris e urubus-rei são pajés. Contudo, não descrevem relações comerciais e de aviamento de *patarahu* animais, mas de liderança política, tal como se esperaria de um chefe familiar, de um líder carismático ou de um pajé *zuphinehe*. O jacaré-açú com quem se busca a imagem da criança no relato não é apresentado como um patrão, mas como um pajé e um cunhado³⁸⁷. Pode ser que essa interpretação seja possível de ser elaborada pelos Madihadeni, mas eu não a testemunhei em campo. Em seu lugar, os Madihadeni reproduziram em si os padrões, conciliando-os com suas lideranças carismáticas de animação, e projetam à alteridade os perigos e potências dos afins.

A linguagem Madihadeni da alteridade pacificada, ou seja, afinizada, é comercial. O termo que encarna estas relações é *manakuni*, traduzível tanto para as prestações de casamento; as negociações extrativistas; e o serviço xamânico. *Manakuni* investe os interlocutores em um diálogo estruturado, e por isso, previsível. O estabelecimento da relação comercial com estrangeiros desconhecidos é o primeiro indício de que se trata de uma relação domesticável - e por isso os Madihadeni investem tanto nele. Concluo por concordar com a afirmação da importância da relação comercial que Bonilla dá aos Paumari, também para os Madihadeni (2005). Ali, o comércio mistura-se em termos ontológicos à predação, operando seus símbolos em conjunto, consolidando relações e fazendo da própria predação algo mais comercial.

Assim, se os Madihadeni dizem que, quando seus grupos distintos passaram a morar juntos, tornaram-se sogros (na medida em que seus filhos e filhas se casam) *hedituhari* (KOOP; LINGENFELTER, 1983, p. 14); o processo de morar e trabalhar junto dos *karivadeni* os fez (uns e outros) tornarem-se cunhados *abunituhari*. Embora este seja um exemplo puramente masculino, isso segue a preferência agnática da descrição Madihadeni de

³⁸⁷ Ver capítulo quarto.

seus grupos e de suas histórias. Como vimos, a história está associada narrativamente às suas figuras centrais, aos *patarahudeni*. De certa maneira, podemos dizer que sua historiografia destaca esses personagens, no que é por vezes chamada de história dos *big men*. Essas pessoas, lideranças de parentesco em uma instância, e de ordem carismática em dimensões extra-familiares, tornaram-se narrativamente patrões, *patarahudeni*, em sua interação com os patrões extrativistas, e sua posição algo se institucionalizou com o tempo. Como essa figura confunde-se com a liderança da aldeia é um caminho de compreensão um pouco mais complicado, mas parece ter sido também ter sido um processo de rápido desenvolvimento, acompanhando as transformações nos patrões *karivadeni* e nas expectativas que lançavam sobre os *patarahudeni*.

6.4. Poética e possibilidades

Parece-me que erramos quando atribuímos apenas uma cultura a cada grupo humano, (...) pois ao fazer isso, supomos implicitamente que cada grupo humano tende à especialização, ao desenvolvimento de um único modo de vida, à exclusão de modos alternativos (WOLF, 2003 [1957])

Tentei fazer perceber que a ambiguidade e a incerteza, até a contradição, são partes estruturantes do sistema compreensivo Madihadeni. Foram descritas, por vezes, como um traço contraditório que é interno:

Os Dení, embora reclamando dos maus tratos recebidos dos patrões, os cercam como se eles fossem os únicos salvadores desta situação contraditória. (KROEMER, 1997, p. 42)

Ter de lidar com essa posição dos indígenas de demonstrar dependência é inescapável em campo. Creio que é possível de se compreendê-la a partir das reflexões que acabamos de fazer, de uma “contra-pacificação” pelo ajustamento da própria posição relacional. Entretanto, existe ainda algo que lhe subsiste de ambiguidade. Explico: embora possamos de certas maneiras considerar que são movimentos de “resistência” que os Madihadeni empreendem, tentativas de controle de um Outro que lhe é econômica e belicamente mais

poderoso, é uma postura dupla, que os envolveu (e pacificou) tanto quanto fez com os *karivadani*. Por um lado, os Madihadeni mantêm-se no centro de sua compreensão histórica, salvaguardando sua agência em um mundo cada vez mais amplo e atuando politicamente nele até onde alcançam. Por outro, a manutenção das relações próximas aos *karivadani* lhes rendeu novas dependências e necessidades, a locomoção (e afastamento) dos *centros* significativos do cosmos, e os parâmetros de referência de si e dos outros. Neste sentido, falar de “autonomia”, conceito tão caro ao indigenismo, rende-se um empreendimento vazio.

A consideração Madihadeni acerca dos patrões é atualmente bastante heterogênea, talvez mais que nunca, em especial quando elaboram juízos de valor e reflexão retrospectiva sobre eles. Por um lado, alguns Madihadeni são hoje saudosos dos tempos em que trabalhavam junto aos patrões. Discorrem, como vimos, sobre a “riqueza” dos patrões: a quantidade de mercadorias que dispunham em seus barcos, em seus barracões, em suas lojas na cidade. Consideram que o Cuniuá era mais *animado* quando povoado de colocações e comunidades não indígenas e singrado corriqueiramente por regatões em seus batelões. Não ignoram a bruteza e violência mais comum à época, nem a quantidade de doenças e a carência de tratamento médico, mas, em contraste, hoje os “novos patrões” lhes parecem menos opulentos, embora mais “mansos”; a agitação do comércio se resumiu apenas aos centros urbanos e o rio encontra-se esvaziado. O período extrativista fortaleceu ainda a compreensão do trabalho enquanto índice moral - já presente no entendimento Madihadeni, em mais de uma dimensão. A maioria dos adultos de certa idade e idosos trabalharam duro na sorva e copaíba, e muitos mesmo se feriram na árdua labuta para conseguirem os itens desejados e com eles *animarem* a todos. Trabalham em si o estoicismo, como vimos na descrição de Haku, e valorizam o trabalho enquanto formador de caráter. Presenciei alguns destes Madihadeni enquanto se zangavam, a olhar os jovens *zabisunadeni* jogando futebol por horas a fio ou se demorarem, “preguiçosamente”, diziam, ociosos em qualquer lazer. Aos trabalhadores extrativistas, isso lhes parecia, por vezes, uma afronta ou falta de caráter. *Zabisu ibubude*, “jovens preguiçosos”, dizem; *pina dazu mutha mede atikhari*, “apenas querem jogar futebol”.

Por outro lado, há também um seletivo grupo de pessoas influentes que se desgostou profundamente da experiência extrativista, e que a descreve com rancor. Em seus relatos sobre os trabalhos, enfatizam a violência dos patrões, mas principalmente sua malícia

enganadora e seu comércio farsante: *kemezade*, “enganadores”; *uvape uviburaru vapiharu, ninava ukha zama phiraru, pina hiraride*, “trabalhei muito [para o patrão], mas não tenho quase nada”, *patarahupa, Tapauaza pukha* posto *phuhari, pukha* mercado *phuharu, zama vapiharu pukha zama phuharu*, “já o patrão, em Tapauá está o posto [de gasolina] dele; está o mercado dele, as coisas dele são muitas”. Por vezes ouvi relatos muito parecidos, especialmente de dois influentes Madihadeni, Kurari (*patarahu* de Volta Grande), e Hukuvi (ancião de Cidadezinha). Ponderavam sobre seu sofrimento trabalhando, e muito sofreram trabalhando. Kurari, quando jovem, se feriu gravemente quando despencou de uma árvore extraindo sorva: fraturou o fêmur e a bacia e seu pai, com muito custo, o carregou ao barracão e depois o levou para a cidade, em um traslado que Kurari quase não resistiu. Ficaram por muitos meses no hospital até ele se recuperar, mas nunca se livrou inteiramente das sequelas e dores crônicas do acidente. Hukuvi, por sua vez, ressentiu-se de quando levou a família para o “centro”, a acompanhá-lo no trabalho, onde uma cobra picou a mão de um de seus filhos, quase matando-o e lhe atrofiando a mão³⁸⁸. Em ambos casos, os Madihadeni sentem que foram injustiçados pelos patrões, que hoje ostentam os signos da riqueza³⁸⁹ nas cidades do rio Purus, às custas do trabalho e sofrimento deles, que pouco ou nada acumularam com as trocas e o trabalho.

Existe, portanto, um substrato conceitual e contextual por sob a “imaginação de si enquanto pobres” (HUBER, 2007, p. 118), que envolve ambas estas posições, supostamente contraditórias. Parece que, atualmente, os Madihadeni vivem um ponto de inflexão de sua consideração sobre os *karivadani*. Seus modelos interpretativos subsistem e mantêm-se poderosos em significado, mas apresentam sinais de desgaste. Após um longo período de manutenção do sistema relacional do aviamento, ele eventualmente veio a termo, e as novas interações - os novos patrões - foram prontamente significadas pelo modelo passado. Com o passar do tempo, contudo, as novas relações aos poucos se convencionalizam e oferecem aos Madihadeni mais modelos e informações para avaliar os “resultados” de suas relações passadas. A categoria *patarahu* vai transformando-se em seu significado, em contrapartida. Afasta-se lenta, mas perceptivelmente, de seus significantes primeiros. Os “ricos” patrões das

³⁸⁸ O acidente ofídico ficou documentado no Relatório da Pastoral Indigenista da Prelazia de Tefé de 1986, para a aldeia de Porto Novo, no igarapé Cujubim (PRELAZIA DE TEFÉ, 1986, p. 16).

³⁸⁹ Mercados e postos de gasolina são simbólicos: mostram abundância de mercadores e de combustível para traslados e viagens que são o ápice das noções de riqueza dos Madihadeni.

interpretações primeiras, que oferecem a possibilidade de se conseguir com eles algo de sua abundância (IBIDEM), aos poucos vão sendo também compreendidos como usurpadores de uma riqueza a qual não foram eles que produziram.

Como apontei brevemente, há uma geração Madihadeni que não trabalhou na indústria extrativista, que cresceu na presença de poucos dos antigos patrões. Estes jovens começam agora a ascender socialmente às posições politicamente relevantes de professores, AIS e, até mesmo, *patarahu*. Em minha última viagem às aldeias Madihadeni do Rio Cuniuá, Kakuva (Kakuvarivi Upanavadeni), até então *patarahu* de Terra Preta/Kiriri, havia deixado o posto em favor do filho, Almir (Hukuvi Zati Upanavadeni). Ele assim se tornou o mais jovem *patarahu* do Cuniuá, à época com menos de trinta anos, e faz parte de uma geração que herda as categorias e conceitos de seus pais, mas não seus tempos. Tive pouco tempo para acompanhar sua trajetória de liderança, mas é interessante pensar nos contrastes que surgirão em comparação àquela de Isaruha, dos anos 1970.

Não se trata aqui de fazer um ode romântico à mudança e ao fim de um período particular na história Madihadeni, lembrando e repudiando as explorações de um tempo passado. Trata-se de enfatizar as ambiguidades e multiplicidades presentes na vida social e em suas dinâmicas. Como vimos, o próprio Isaruha mantinha em si uma série de intensidades ambíguas: aviava o trabalho de outros Madihadeni por mercadorias que, por sua vez, comprara dos patrões - fazendo-se efetivamente patrão; mas utiliza-se das dívidas criadas com seus “fregueses” no domínio da política aldeã, angariando status e apoio para seus empreendimentos coletivos; fazia tudo isso em função de gerar e manter o estado de animação *zeinaha* tido como verdadeira atividade dos líderes carismáticos (KOOP; LINGENFELTER, 1983); isso tudo enquanto apresentava-se aos *karivadeni* do SIL como um patrão - utilizando de um termo comum aos não indígenas, apresentando-se assim como interlocutor, para o que elencou a série de qualidades de sua “boa fala”, um motivo profundamente tradicional. Os missionários linguistas traem suas intenções, traduzindo-o por “tuxaua”, mas Isaruha é o caso exemplar de *patarahu*: viveu e morreu no interstício da alteridade, encarnou em si a apropriação dos poderes do outro, mas sucumbiu às suas potências destrutivas.

Resta ainda uma consideração sobre o nível de voluntarismo compreendido na interpretação da história do aviamento entre os Madihadeni exposta aqui. Deliberadamente tentei despir a descrição oferecida de qualquer potencialidade mecanicista ou determinista, expondo e até talvez realçando o que Sahlins chama dos dois “lados da mesma moeda” do signo: o sentido e o interesse (SAHLINS, 2008[1981], p. 128). Tentei apresentar o povo Madihadeni enquanto sujeito de sua história, autor de suas interpretações, e ativamente engajado, a partir de uma série de estratégias “estruturalmente” condizentes, em gerenciar na medida do possível o cenário cosmopolítico no qual estiveram e estão, eles e os *karivadani*, situados.

Esta tomada de posição, um tanto política, contudo, pode trazer consigo algumas contradições e implicações incondizentes com a realidade dos Madihadeni. Além de ingênuo, aceitar um total voluntarismo na posição tomada pelos Madihadeni em sua interação para com os *karivadani* significaria trair uma das preocupações centrais desta pesquisa: levar em consideração os ruídos e as multiplicidades contidas na atividade social. As pessoas e os povos interagem entre si e desenvolvem seus planos cotidianos movidos tanto pela razão quanto pelo afeto, o desejo e o medo. Os Madihadeni deixam claro que isso é muitas vezes de maneira simultânea. No correr da vida diária, não há restrições para a contradição, e ela permeia muito da atividade constituidora de sentido, mesmo que tão comumente seja banida da história e do pensamento ocidental. É nestes “ruídos” que se encontra a costura entre a vontade e a razão e desmoronam os mistérios do sentido. Na medida do possível, tentei ao fim reconciliar os dois âmbitos em termos de pensar as possibilidades interpretativas que dispunham os Madihadeni e que me pareceram fazer uso.

Em sua tese de Doutorado, Adriana Huber dedica-se ao estudo do suicídio por auto envenenamento entre os Suruwaha. Ela faz isso a partir de aproximações por diferentes áreas da compreensão de mundo Suruwaha, tais como a cosmologia, a formação da pessoa e a afetividade social (2012). Seu estudo é de detalhismo ímpar, mas, para além de dispor sobre o tema, oferece também uma posição interessante acerca das próprias possibilidades interpretativas. Ao longo da tese, a abordagem escolhida pela autora mostra como o suicídio Suruwaha pode ser compreendido simultaneamente a partir de diferentes pontos de vista. Por um lado, em termos cosmológicos, trata-se de um desdobramento de perspectivas específicas e relações predatórias entre o espírito do timbó e as pessoas *jadawa*; por outro, e isso nos é

importante, o suicídio se inscreve em uma rede de controle social do comportamento (e dos excessos) das pessoas, conquanto é veículo da mensagem de que não se deve tratar mal a outrem, pois isso pode ter consequências fatais (HUBER, 2012, p. 388). O suicídio Suruwaha é, *ao mesmo tempo*, passível de ambas as descrições.

Este desdobramento é elucidativo para o caso Madihadeni e para a Antropologia de um modo geral. Chegando o momento de deitar no papel uma descrição acerca de um fenômeno social específico de um povo, tal como o suicídio por auto envenenamento, ou os *patarahudeni*, é fácil se deixar intimidar pelos ruídos de campo e tomar as linhas de pensamento teórico como mutuamente excludentes. Descrições “bem fechadas” e interpretações completas são elegantes, mas têm o potencial de serem redutoras da realidade conquanto excluem possibilidades latentes, conflitos e ruídos de significado. Esta lição “pós-moderna”, se assim se quiser entendê-la, é importante em termos de rigor de pesquisa.

Os próprios Madihadeni não possuem uma definição clara de seus *patarahudeni*, e argumento que essa indefinição é importante para a capacidade significativa do termo. Mais além, ainda, da poética Madihadeni, significa compreender que os *patarahudeni* possuem significância de diferentes contextos teóricos e linhas descritivas. Como colocado a pouco, são personagens intermediários que podem ser entendidos a partir da compreensão Madihadeni da alteridade e seu papel no desenvolvimento da identidade; e *também* podem ser compreendidos como processos miméticos (TAUSSIG, 1993) de resistência a uma situação particularmente exploratória.

Se retornarmos à análise da maneira como os Madihadeni lidam com seus mitos, a forma como se mostram pouco interessados em dar uma conclusão à origem mítica dos não indígenas, percebemos que podemos fazer analogias epistemológicas relevantes. De maneira análoga ao pensamento científico, por um lado, os indígenas buscam deixar suas premissas passíveis de revisão e são receptivos a novas interpretações que melhor respondam às experiências históricas. Por outro lado, não possuem o desejo reducionista tão presente no cientificismo, ou a aversão à ambiguidade: pelo contrário, mostram-se confortáveis com um nível alto de incertezas. Creio que fica claro que os Madihadeni não tomam sua cosmologia por uma crença, como é comum à nossa sociedade retratar da mitologia indígena, mas

também tampouco o fazem por uma ciência, como quis Lévi-Strauss (1997). Mais interessados nas possibilidades e potencialidades semânticas, o que fazem é uma poética.

Os Madihadeni são ávidos muito mais em reflexões que lhes dão margem à ação histórica que aquelas que tragam respostas cosmogônicas. A dizer de outro modo, ao menos atualmente, a eles interessa menos em discorrer o que são os não indígenas ou como vieram a existir, do que interessa repensar o que fazer com isso, como lidar com eles, acessar suas coisas, agenciar suas potencialidades, domesticar suas tendências dissociativas. Pois é possível averiguar que as diferentes descrições do que os Madihadeni entendem por padrões, presentes em suas narrativas e expostas pelas etnografias, não são coincidentes nem totalmente diferentes, precisamente, aliás, imprecisamente. Sua imprecisão parece ser uma característica crucial à vitalidade conceitual do termo *patarahu*. A afinização em cunhados virtuais, os processos de contra-pacificação pela “docilidade” e a alusão aos pajés não são incomuns uns aos outros, são partes do mesmo campo semântico da alteridade que foi também historicamente construído e colocado em pedaços. Seria imprudente afirmar que a morte de Ka’u - um acontecimento histórico - não influenciou nas perspectivas pacifistas do Cuniuá e suas futuras relações com os padrões, mas é ela não se dá em um terreno vazio de significado e toma as proporções a que chega por ser vestida no contexto simbólico. Esta interpretação estrutural encontra-se enraizada cotidianamente na atividade política e econômica, e a Antropologia Política da categoria *patarahu* é de auxílio em descrevê-la.

Na empreitada Madihadeni para compreender os não indígenas *karivadani*, mitologia e história se informam mutuamente. Critérios e motivos poéticos atravessam ambos estilos narrativos, assim se contraproduzindo uns nos outros. Não parece existir apreço determinado em finalizar quaisquer versões interpretativas. Pelo contrário, trajetórias e histórias de vida, mitos e comentários são postos a coexistir não para serem contrastados e recortados em suas contradições, mas para contribuir com a construção de um campo de sentido amplo onde se figuram tanto os não-indígenas quanto os indígenas.

Neste campo de sentido existe movimento e dinâmica, mesmo se esta pesquisa não for ainda suficiente para averiguar quais são os momentos de inflexão, é possível notar que existe transformação das narrativas, substituição de preferências interpretativas e tendências explicativas, todas estas condicionadas por novas experiências e sob a luz de constatações

mais antigas. O critério linguístico, consolidado e generalizado, por exemplo, encara recentemente o desafio de explicar os outros que falam a língua *madiha* e o aprendizado do português por parte dos Madihadeni. Pende o poder significante de um mito para outro, no jogo interpretativo. Na esteira de sua releitura, acompanha-se a revisão mítica e a ressignificação de narrativas de contato, borram-se antigas ênfases e se delineiam novas. Existe uma história não contada das versões. Uma poética implicada no sabor dos significantes e dos acontecimentos.

É importante perceber ainda que, em larga medida, a atuação política Madihadeni destina-se à economia e às pragmáticas do cotidiano de um povo indígena do interior colonizado amazonense. Quando direcionada “para fora”, a atividade dos *patarahudeni* se dedica a criar diferenças intensivas de afinidade entre as pessoas para desfazer ou evitar disparidades de ordem econômica. A nível da aldeia, realiza-se pela política a efetivação da afinidade potencial em afinidade real: em outras palavras, transformam-se pessoas não-aparentadas em cunhados e cunhadas reais. Esse processo mobiliza as pessoas e reorganiza forças produtivas entre casas e famílias extensas, redistribui pessoas e riquezas. Mesmo sendo as “lideranças” políticas aldeãs, os *patarahudeni* não podem ignorar a topologia que as relações inter e intrafamiliares impingem à paisagem política e econômica da aldeia. Sua atuação depende também do corpo familiar em que se situa.

Em nível de atuação externa, que envolve alteridades mais radicais, trata-se de tentar tornar estrangeiros de caráter incerto em diferentes conhecidos - cunhados potenciais, nas categorias indígenas. Essa afinização é de outra ordem que aquela feita entre pessoas *madihadeni*. Embora seja costumeiro (e estratégico) denominar os estrangeiros a partir dos vocativos afins “cunhados(as)”, os Madihadeni frequentemente elaboram como *karivadeni* fazem “cunhados ruins” reais: suas debilidades em termos de conhecimento para cumprir as tarefas esperadas e suas tendências violentas são pouco desejadas. Sua posição de cunhados potenciais, contudo, é muito mais adequada, porque supõe a relação de troca de trabalho e comércio. Comércio este no qual, mais uma vez, a atuação política dos *patarahudeni* como intermediários se mostra vital.

Em um contexto em que a vida social é compreendida como construída pelo discurso, como a própria atividade da fala de seus participantes, a palavra tem grande poder explicativo

mas também político. Para bem, é a boa fala *ima amushide* que erige as relações, atrai afins e assim conforma as famílias, faz acontecer as boas festas e faz vir as desejadas mercadorias. Para mau, o discurso é perigoso, a fala ruim *ima hirade* põe tudo em risco, pois em seus perigos tem o potencial de arruinar a vida social e destruir as relações. “*Words wage war*”, diz Favret-Saada para o xamanismo do Bocage francês (1980), de forma que poderia ser sobre os Madihadeni: se “palavras fazem guerra”, elas também a desfazem. No contexto simbólico predatório amazônico, falar é a atividade humana por suposto.

Lidando desta maneira discursiva para com a alteridade dos padrões, as estruturas simbólicas Madihadeni lhes servem sobremaneira como campos semânticos de onde seu discurso busca sentido para a construção de um enunciado, ao mesmo tempo, sobre os outros e sobre si. Frequentemente, se busca sentido e resolução pragmática de uma só vez, como mais uma vez Favret-Saada e seu estudo da bruxaria se aproximam da Amazônia:

When misfortunes occurs like this in series, the countryman approaches qualified people with a double request: on the on hand for an interpretation, and on the other for a cure. (FAVRET-SAADA, 1980, p. 6)

A violência, os poderes e o mistério dos pajés; o trabalho, as relações e potencialidades de cunhados; as relações simétricas e assimétricas experimentadas através da organização social e do parentesco. São significantes que estão à disposição da poética Madihadeni, sem que haja interesse em consolidá-los em uma interpretação única. Pois justamente são os interesses que importam, em seu sentido político. Além de interpretar, é preciso lidar com os não indígenas.

Em tempo, esta categoria própria de alteridade, o padrão, desenvolvida a partir de um conjunto simbólico mais “tradicional”, por assim dizer, vai ela mesma passar a compor o campo de possibilidades significativas da e na compreensão Madihadeni. O fato de que foi desenvolvida, mas nunca resolvida, é a própria causa de sua proficuidade. Ao taxarem os não indígenas como padrões *de facto*, os Madihadeni os compreendem como possíveis pajés, cunhados virtuais, potenciais assassinos, sem que sejam efetivamente qualquer um deles. É uma questão do que fazer, então, deles.

Considerações Finais

O que, afinal, os Madihadeni compreendem por “patrão”? Talvez seja tempo de retomar com as aspas sobre o termo. Ao cabo deste estudo, creio ter exposto algo de como a categoria se fez aparecer a este povo indígena, em que circunstâncias se desenvolveu e as diferentes perspectivas das quais pode ser descrita e melhor pormenorizada. Acredito que é uma questão que deva ser aproximada em termos da história e das estruturas simbólicas do povo Madihadeni, e, o mais importante, da atividade reflexiva dos indígenas sobre (e de ligação) destas duas instâncias, que venho chamando de poética, motivado tanto por sua própria definição de “fala” ou “discurso” *ima*, quanto por ser uma prática ativa de sentido. Não creio, contudo, que seja possível responder de todo a pergunta. A compreensão dos Madihadeni de “patrão” é mutante, pelos mesmos motivos que apresentei. Creio, por outro lado, que foi possível contextualizá-la.

No primeiro capítulo foram apresentadas algumas das agências não indígenas que se relacionaram com os Madihadeni, em seus momentos iniciais de aproximação com o povo. Os enunciados que estas agências elaboraram sobre a realidade dos indígenas enquadram-se muitas vezes em um cenário de embate político de narrativas indigenistas de espectro nacional. Esse quadro foi determinante na construção de uma “imagem” ou “descrição” dos Madihadeni como “explorados” pela frente extrativista, e em seguida, “empobrecidos”, afetados em sua “autonomia”, “aculturados”. Um dos pontos chave a se ater é como estas narrativas são também um processo de dessubjetivação do povo indígena frente à sua história, em inspiração profundamente positivista da ideia de “cultura” e dos desenvolvimentos de uma teoria da aculturação. O principal personagem nestas narrativas não são os indígenas, mas é o patrão extrativista, o comerciante, o regatão, ou mesmo “o capitalismo”, a “modernidade”. Ao patrão é creditada a agência sobre os processos que teriam construído a história recente Madihadeni, sejam as epidemias, seja a “pacificação”, seja a “exploração”, o engajamento no comércio ou o “empobrecimento”. Pouca ou nenhuma agência é vista nos indígenas, que são entendidos sob o signo das vítimas da relação. No contexto Arawa do Cuniuá, o entendimento positivista das agências se expressa sobremaneira na comparação entre os Madihadeni e os Suruwaha, durante principalmente a década de 1980. Não por acaso, a ideia de contato é central nesse discurso.

Enfim, estes enunciados elaborados pelas agências motivaram e moldaram as políticas que envolveram o povo Madihadeni e, por isso, os indígenas precisam lidar com eles ao longo do tempo. As consequências deste contexto são expostas mais à frente no texto, já nos capítulos que se seguem. As agências “narradoras” são também, em sua maioria, aquelas que substituíram a empresa extrativista como as representantes da alteridade *karivadeni* frente aos Madihadeni. Entre a reprodução direta do modelo econômico do aviamento, a tutela e os projetos de fortalecimento à autonomia, o discurso elaborado foi, em parte, o que consolidou o fim do regime de aviamento e de regatões, principalmente devido à demarcação da T.I. Deni. Como vimos, contudo, os Madihadeni frequentemente vêm nessas agências a continuidade dos padrões e não a ruptura do modelo. Percebem, claro, que se tratam de outras pessoas, outras instituições e outras possibilidades. Os “novos padrões”, por assim dizer, suscitam a atualização do termo, mas não sua substituição. O fenômeno é um dos que motivaram em primeiro momento a pesquisa e, para melhor compreender como isto acontece, é vital abandonar o enunciado vitimista e entender o povo Madihadeni em sua subjetividade histórica, suas estratégias e seus desejos para com esse Outro que é a nossa sociedade.

O que foi apresentado no primeiro capítulo é, ainda, em minha visão, um esboço de uma pesquisa possível. Tentei mostrar a dinâmica entre as agências de maneira breve, mas é possível elaborar mais as ligações entre as primeiras visitas do CIMI, da FUNAI e do SIL e a construção de um discurso que motiva as ações de ruptura da empresa extrativista. Embora em grande medida o aviamento já estava enfraquecido nos anos 1990, os padrões comerciantes apenas desapareceram da vida Madihadeni com a demarcação de suas terras. É uma ausência notável na dissertação, cabe a apontar, mais do discurso dos extrativistas em si, e isso pode incorrer na impressão de que não elaboraram, os padrões, seus próprios enunciados. Isso não é de todo verdadeiro. Os padrões extrativistas carregavam consigo as ideologias e as narrativas pelas quais guiavam e justificavam suas ações. Se não apresentei essas em profundidade, isso se deve à ausência atual de padrões no rio Cuniuá, onde a pesquisa foi realizada, e ao fato de que outros trabalhos já o fizeram³⁹⁰. Em parte, o que me

³⁹⁰ Gabriel Soares concluiu recentemente o Mestrado em que aborda o aviamento no Cuniuá e seus desdobramentos atuais (2017); Adriana Huber escreve em um período que há ainda alguns padrões circulando pelo rio Cuniuá e pelas aldeias Madihadeni (2007); Gunter Kroemer oferece algumas descrições dos extrativistas do Cuniuá para a década de 1980 (1989); e, finalmente, algo pode ser inferido - como fiz neste trabalho, das descrições de Koop e Lingenfelter, para a década de 1970 e as relações comerciais entre os Madihadeni e os padrões (1983).

interessou são as imagens dos padrões que guardam os Madihadeni e as pessoas que fazem parte de seu universo relacional hoje, não os próprios padrões - também já existe abundante literatura sobre eles.

Não devemos esquecer, por fim, que a presença e o desaparecimento dos padrões no rio Cuniuá se trata de um processo também enlaçado às dinâmicas e flutuações do mercado capitalista global. É possível ver estes fluxos na história Madihadeni. As primeiras interações, ao que tudo indica muito esparsas e pouco intensas, aconteceram no período de grande ocupação das bacias do Juruá e do Purus pela frente extrativista durante o que é chamado de primeiro ciclo da borracha. Os indígenas viviam indiretamente as mudanças ocorridas ao redor, principalmente, a partir do contágio de doenças que incidiram nos ritmos e direções migratórias dos grupos que vieram a compor o povo. São estes os tópicos apresentados no segundo capítulo, que apresenta eventos da história Madihadeni através de uma composição mais “convencional”, com uso prioritário de documentação histórica e arquivística e apresentação majoritariamente cronológica.

Na esteira da ocupação extrativista dos rios amazônicos, se deram os esforços oficiais para institucionalização das relações com os povos indígenas, e as primeiras interações e notificações estatais. É nesse período, em parte, que a ocupação seringueira no rio Pauini, a chegada do SPI, e as doenças associadas a ambos efetivam o que chamei de “primeira separação”, ou “primeiro corte”. Trata-se da ocupação não indígena ostensiva no rio Pauini que separa o território dos coletivos *-deni* de modo a interromper as relações entre alguns deles, resultando-os geograficamente divididos então a sudoeste e a nordeste do rio Pauini. Mais tarde, isso impôs aos grupos de cada um dos lados histórias bastante diferentes, especialmente no que diz respeito à sua interação com os não indígenas. Além disso, a divisão precipita o reconhecimento étnico de cada povo sob um etnônimo distinto: os Jamamadi Ocidentais e os Deni.

A derrocada da borracha causada pela produção indonésia de *hevea* pode ser lida no Cuniuá na demora da frente extrativista em subir o rio até seu alto curso - onde estava (e estão) parte dos Madihadeni. A barreira imaginária no rio Cuniuá, ditada pela presença ou ausência de espécies vegetais, é vencida efetivamente pelos comerciantes extrativistas durante as décadas de 1940 e 1950, impulsionados, sem dúvida, pelo “segundo ciclo”

gumífero. Pelo lado do Xeruã, que possui *hevea*, este é o período de estabelecimento definitivo de relações duradouras entre os Madihadeni com agentes extrativistas, sempre sob a égide econômica. Pelo lado do Cuniuá, ausente de borracha, o trabalho era de outros produtos: óleo de copaíba, látex de sorva, couro animal; mas também não se demora. À época, a maioria das aldeias Madihadeni localizava-se no interflúvio Cuniuá-Xeruã, às cabeceiras dos igarapés afluentes. A maior interação com os comerciantes trouxe consigo repetidas epidemias que arrasaram a população Madihadeni e desencadearam a aceleração desmedida da mobilidade territorial das aldeias, consolidando processos migratórios definidos e orientados às margens dos rios maiores e mais ocupados. Efetiva-se assim, uma “segunda separação”, entre a população Madihadeni do rio Cuniuá e aquela do rio Xeruã - menos severa que a primeira, mas igualmente constitutiva da territorialidade encontrada hoje em campo.

Quando finalmente o modelo extrativista do aviamento entra em sua decadência final, nos anos 1990 e 2000, os padrões desaparecem do Cuniuá na medida em que se demarcam as Terras Indígenas, já fragilizados pela queda de preços de seus produtos e a inauguração de formas alternativas de renda para os povos indígenas. Por eles, os Madihadeni possuíam já então décadas de informação sobre o mundo não indígena, conhecimento o qual utilizaram-se para tomar controle sobre processos, discursos e acessos das potencialidades de seu mundo estrangeiro. Mais uma vez, construí esta dissertação de forma que estas informações contribuem para a conformação do quadro final, exposto adiante no texto, no capítulo seis. O que julgo importante ao que atravessa o segundo capítulo e o detimento historiográfico ali contido é a exposição do caráter processual das relações entre os indígenas e os extrativistas. Evidenciei isso motivado a evitar o estabelecimento de narrativas reducionistas da história, tais como aquelas criticadas logo ao primeiro capítulo. Quis, portanto, pormenorizar pontos que são frequentes na literatura sobre o povo, mas que careciam do detalhamento que julgo necessários. Assim, é preciso se ater que este esforço não é tanto uma crítica de descrições anteriores, mas uma revisão. Obviamente, o quadro exposto também contextualiza as relações dos Madihadeni com a frente extrativista, com ênfase especial em suas transformações - mesmo as que julgo sutis. Dessa maneira, grandes processos como a “migração”, a “mistura”, o “contágio”, a “associação ao extrativismo”, ganham em complexidade e alguns dos sentidos mais profundos se fazem perceber.

O terceiro capítulo abre a segunda parte da dissertação com o contraponto aos dois primeiros. Se apresentamos na primeira parte as narrativas e a historiografia de não indígenas ali no rio Cuniuá, o terceiro capítulo dá a palavra aos próprios Madihadeni. É com certeza a parte a dissertação onde há maior presença da voz dos indígenas, e preferi sempre que possível deixar sua poética evidente. Em termos da compreensão da relação entre os Madihadeni e os *karivadeni*, penso que o contraste fica claro em duas principais linhas. Primeiro, os indígenas significam de maneira radicalmente diferente os eventos que conformaram sua história, guardando para si, invariavelmente, a posição de agência. Em segundo lugar, fica aparente em seus discursos os contextos simbólicos em que a presença e a relação com os não indígenas são significados. Enquanto o primeiro ponto associa e contrasta à primeira parte do texto (os dois primeiros capítulos), o segundo é a ponte para as discussões que seguem nos próximos capítulos.

O capítulo gira em torno de uma particular experiência de campo, em que anciões Madihadeni apresentaram suas visões do contato e os mitos que lhes dão o sentido da presença não indígena em suas vidas. O evento em questão é elucidativo, mas não é apenas dele que se deriva o exposto: ele é apresentado justamente porque condiz com o cenário normalmente experimentado junto aos Madihadeni. Assim, os mitos contados são aqueles que também foram coletados pelas outras etnografias realizadas no Cuniuá, ou mesmo por mim em outras situações, e os relatos são semelhantes. Existem dois pontos principais que servem para a composição da multiplicidade significativa que argumento existir para este povo indígena: por um lado, a existência simultânea e não resolvida de dois mitos de origem para os não indígenas *karivadeni*: o *imabute* de Tamaku e Kira, e o de Tahama; por outro, a simultaneidade com que os indígenas remetem-se tanto às narrativas míticas quanto aos relatos históricos para fazer sentido de suas relações com esta alteridade, utilizando-se para isso, frequentemente, da mesma poética e simbolismo. Para completar o capítulo, como a chegada dos não indígenas foi tomada como motivação das migrações entre os Madihadeni, apresentei como contraponto a interpretação que eles fazem de seus processos migratórios.

O quarto capítulo tem como objetivo melhor apresentar os principais conteúdos simbólicos e contextos semânticos que permearam os discursos Madihadeni apresentados no capítulo anterior. Os Madihadeni compreendem os não indígenas e os padrões - seus representantes estereotípicos - por meio de suas categorias próprias, principalmente as de

afinidade e xamanismo: “afins” *avinideni* e “xamãs” *zuphinehedeni* são os principais elementos simbólicos associados aos padrões, embora não sejam os únicos. É interessante notar como a pormenorização ao longo do texto destes diferentes âmbitos mostra que são, em verdade, interligados por fazerem parte de um mesmo sistema de interação com a alteridade, em função de controlar suas potencialidades perigosas e acessar suas capacidades econômicas. Cosmograficamente, a alteridade para os Madihadeni é associada ao acesso a itens e conhecimentos próprios, à aproximação do que é distante. Já se começa a esboçar, a partir da cosmopolítica envolvida, a apresentação do sentido de agência que está investida no ato de significação da relação com o Outro, em termos não apenas de explicar a relação, mas de assumir controle sobre ela.

Esboço então uma proposta de relação entre o parentesco e a hierarquia, entre a afinidade e o comércio, a alteridade e a identidade, que está ainda por ser mais adequada e demoradamente desenvolvida. A configuração política aldeã Madihadeni, proximamente assemelhada aos povos da paisagem etnográfica das Guianas, sugere a pormenorização das descrições clastreas da chefia indígena para incluir dimensões de parentesco e afinidade, no que chamei de um contexto de “chefias e hierarquias íntimas”. Fazer este estudo foi importante para compreender melhor os *patarahudeni* em sua face “para dentro”, suas motivações para com os outros Madihadeni, as inscrições de sua influência e as limitações de seus poderes. A alteridade é, em uma dimensão anterior aos não indígenas, necessária aos Madihadeni. É da alteridade que remete a possibilidade de reprodução. Em um quadro que remonta a Lévi-Strauss, os Madihadeni desenvolvem a importância da alteridade na composição de si mesmos: é da aliança com o Outro que se consegue criar pessoas (2008 [1949]). Afins e pajés possuem papéis complementares na reprodução Madihadeni. De forma análoga, os padrões *karivadeni* - cunhados e pajés virtuais - fazem surgir os *patarahudeni*.

O quinto capítulo poderia estar localizado em qualquer posição entre os demais, mas decidi mantê-lo ao final para não anteceder a introdução de certos conceitos e ideias importantes. De toda maneira, trata-se do capítulo mais fechado em si mesmo, na maior parte de sua composição, mas também pode ser aquele que melhor contribui para o entendimento geral do que propriamente é “relacionar-se” para os Madihadeni, seja com os padrões, não indígenas, com a alteridade em geral, e também entre si; seja em interações cotidianas, ou ao longo da história. O seu tema, a “fala” *ima*, parte inicialmente da constatação de uma relação

própria Madihadeni com o discurso, e seu entendimento expansivo do alcance semântico da “palavra”. Considerado isso, foi apenas mais tarde, já durante os estudos do Mestrado, que percebi que efetivamente o que se considera nas Ciências Sociais como “socialidade”, “atividade social” ou, enfim, a “vida social”, se confunde, para os Madihadeni, à própria noção de “discurso”. A contribuição que esta compreensão traz para a Antropologia se estende ainda na medida que não se restringe apenas aos aspectos de “performance” ou “atividade” social (embora sejam particularmente relevantes para estes), mas dimensões consideradas especialmente “estruturais” por nossa disciplina são também *ima* para os Madihadeni. Mais explicitamente, a atividade política dos patrões e *patarahudeni* é *ima* em sua ausência de poder coercitivo e exacerbação do poder animador. A maneira como o universo discursivo se liga à economia é particularmente intrigante e elucidativa às relações dos *patarahudeni* e com os patrões. A festa, momento extremamente apreciado pelos indígenas e que mobiliza diferentes aspectos de sua compreensão de mundo e da sociedade, é chamada, significativamente, de “boa fala”/ “boa palavra” *ima amushinaha*, e é vista propriamente como a edificação da vida social tal qual os Madihadeni idealizam, em oposição ao que há de mais desconstrutivo dos laços sociais e afins na “fala ruim” *ima hirade*: a ganância, a mesquinhez, as brigas e fofocas; e o que pode destruir laços de parentesco - a “fala horrorosa” / “fala perigosa” *imadipei*.

É este o desenlace que nos leva ao sexto capítulo e, sobretudo, à consideração mais geral de que os indígenas Madihadeni lidam com suas estruturas simbólicas e seus campos semânticos de maneira poética, ou seja, a partir de uma postura criativa - o que também fazem com sua organização política. Claro, afirmar isso é dizer muito, e creio que mais estudo e mais pormenorização são necessárias, até mesmo para avaliar os limites dessa interpretação. Não obstante, a formulação possibilita jogar luz sobre algumas instâncias que são de outra maneira de difícil interpretação, especialmente as inerentes contradições que surgem do sistema. Em muitos aspectos, espero ter deixado claro, é a maneira como os próprios Madihadeni atuam na e refletem sobre sua relação com os *karivadeni*.

As reflexões levantadas no capítulo sexto se dão à guisa de propostas analíticas, e cogitei mantê-las como considerações finais. Não fiz assim, contudo, em vistas de apresentar novas informações em paralelo que julguei pertinentes. A intenção inicial era compor um capítulo que esboçasse o cotidiano das relações interétnicas e de patronato, mas rapidamente

ficou claro que a tarefa necessitaria mais que isso para fazer jus à multiplicidade existente e que, afinal, muito do que traria à reflexão seria já abordado nas propostas analíticas porque, julgo, necessitam delas para fazer sentido. Assim, para não alongar mais um texto já extenso e inevitavelmente apresentar uma descrição reducionista, tentei esboçar uma apresentação analítica imbuída ela mesma dos exemplos cotidianos, o que não sei se consegui.

Talvez, ainda, a dissertação possa ser lida como um ensaio sobre a transformação da noção de *patarahu* como um referente, a tornar-se uma categoria e, enfim, um conceito. A compreensão de *patarahu* pode ser vista desenvolver-se de uma que empresta significado das noções de afinidade, hierarquia e perigo de categorias relacionais como “cunhado” e “pajé”, para um conceito que, por sua vez, irá mais tarde significar novas relações, dotando-as de sentido e estabelecendo as balizas e as expectativas possíveis a essas novas relações. Embora os Madihadeni não deixem de associar os não indígenas com afins e xamãs, a noção de patrão tornou-se já ela mesma parte de sua compreensão de mundo. Dessa maneira, é possível ver que ela incide retroativamente sobre seu contexto, tensionando, por vez, os modelos de relação e os contextos simbólicos em que se insere, e servindo ela mesma de significante para relações posteriores. Com o advento do *patarahu madiha*, a organização social e política Madihadeni vive mudanças, assim como também suas estratégias econômicas, a dinâmica entre famílias extensas e a própria conformação das aldeias.



Figura 8: Ukekeni brinca com alteridades perigosas. Foto: Arquivo pessoal.

A mudança social é um tema a que a Antropologia por muito tempo se dedica, e que também muito já constrangeu a disciplina, inclusive em suas venturas amazônicas. Para os *patarahudeni*, em específico, me parece que há paralelos às histórias de conversão em outros povos indígenas, como nos já mencionados Timbira e seu mito de Aukê (CARNEIRO DA CUNHA, 2017), ou ainda a história dos “tempos de Sophie” entre os Baniwa (WRIGHT, 1999). Em ambos os casos os processos de mudança envolvem a manutenção de certos elementos significativos, projetados em novos contextos e novas personagens. Dessa maneira peculiar, a própria existência ou não de um processo transformativo depende do ponto de vista e do critério de análise. Se, por exemplo, a missionária Sophie claramente é origem de mudanças na configuração geral das relações Baniwa com a alteridade não indígena, o modelo de movimento messiânico em si já era existente, ainda que em outros parâmetros (IDEM). Ainda mais dois casos indígenas amazônicos, os Wari (VILAÇA, 2000) e os Tikuna (OLIVEIRA, 2002), mostram como a conversão, o “tornar-se outro”, são processos que, de antemão, já são previamente conhecidos e configuram um mecanismo próprio de mudança na história (e historiografia) indígena. Seja para as histórias de “conversão religiosa”, ou para a “conversão extrativista/política”, em semelhança, o que se percebe é que a motivação da mudança, os “motivos”, “razões” e “causas” históricas são sempre autocentradas, de acordo com o ponto de vista do grupo que narra esta história. Veja-se a migração do Pauini ao Xeruã em busca de oportunidades de casamento, ou as migrações em sentido de, em vez de fugir, aproximar-se da frente extrativista para adquirir as mercadorias *zapiseri*. Mesmo entre diferentes grupos, o que seriam os momentos iniciais da interação variam, segundo a circunscrição da história de cada um destes. Uma vez que os diversos coletivos *-deni* passaram a co-residir nas aldeias, e “misturam-se” (em suas palavras), estas diferentes histórias passam a se complementar para a pintura de um quadro mais amplo da relacionalidade, em que distintas estratégias foram testadas e do qual os resultados são vistos como corolário da atuação dos grupos.

É daí que o processo de mudar-se para mudar os outros torna-se aspecto de subjetividade e agência histórica. É assim que são interpretadas as epidemias, causadas por rompantes xamânicos motivados internamente. É possível de se ver essa (auto) referência histórica, em última instância, no *patarahu*: no pacificar, se pacificar, se submeter, se transformar no outro.

O modelo de interpretação dos brancos, em especial aqueles em relação (posição) de poder como patrões (compradores/fornecedores) mostrou-se efetivo, quer dizer, descreve satisfatoriamente a sociedade *karivadeni* em diversas instâncias. Mas, para além de significar um utilitarismo intelectual Madihadeni, propõe uma *leitura plausível* dos brancos *karivadeni* - significativa, povoada de sentido. Se assim eles se colocam cosmograficamente como “provedores de coisas desejáveis”, desde que acionados seus métodos, assemelhando-se aos *zuphinehedeni*, é de se pensar a composição no entendimento Madihadeni de uma cosmografia econômica, visto que as interconexões de diferentes *loci* é feita pela relação comercial. Nesta “economia simbólica do comércio”, aos olhos Madihadeni, a relação com os *karivadeni* não teria mudado essencialmente desde os patrões extrativistas, apenas o conteúdo de seus barcos, principalmente.

Por outro lado, em um mundo povoado de alteridades, e uma história repleta de mortes, esta cosmografia é também do “perigo” (MAIZZA, 2009). O perigo é principalmente predatório e xamânico e povoa o imaginário Madihadeni assim como as capacidades econômicas. Aliás, a abundância e o perigo conformam em si um par de oposição, do qual a predação e o comércio são as relações referentes. A cosmografia do mundo Madihadeni é uma, portanto, de possibilidades: ao mesmo tempo rica e perigosa. Navegar por ele é uma tarefa desses personagens que exprimem este mesmo conjunto de sentidos ambíguos, os ricos e selvagens patrões.

Os patrões são selvagens em mais de um sentido. Primeiramente, são perigosos: de motivações desconhecidas e índole instável, hábitos brutos e caráter colérico. Como xamãs, são mestres da morte, com suas espingardas e epidemias. É preciso controlar suas potencialidades fatais, “domesticá-los” em cunhados, “pacificá-los” em parceiros comerciais, como se faz com os xamãs. Mas são ambíguos. Em paralelo às suas virtualidades destrutivas, letais e predatórias, trazem consigo as potencialidades de todo um mundo que os Madihadeni possuem pouco acesso: mercadorias, comidas estrangeiras, ferramentas úteis, cura e reprodução. Além disso, os patrões são selvagens pois são um desafio à compreensão e criatividade Madihadeni, nos termos de Lévi-Strauss para uma “selvageria” do pensamento, de associações criativas em um *bricoleur* simbólico (1997 [1962]). É preciso lidar com eles, significá-los à cata de fragmentos simbólicos, posicioná-los em uma cosmografia

pré-existente, apropriar-se de seus sentidos e signos - tanto quanto de suas ferramentas, motores e mercadorias.

Tomou certo tempo, mas finalmente ficou claro para mim sobre o que, especificamente, versa esta dissertação. É um retorno à fenomenologia da relação com a alteridade, no sentido de um estudo sobre como as contingências históricas e estruturas simbólicas incidem sobre a relação *aqui e agora* dos Madihadeni com os não indígenas. É um questionamento que parte, antes de qualquer outra coisa, dos estranhamentos em campo, dos ruídos interpretativos da relação, do excesso e da falta de sentido.

O esforço Madihadeni em dar sentido aos *karivadeni* não é um só de ordem intelectual, mas também político. Sua preocupação é, antes de mais nada, *lidar* com estes outros, produzir mais resultados que conhecimentos, estabilizar potencialidades incertas. Conter a selvageria de seus padrões para acessar suas mercadorias desejadas. Daí, quando viram chegando os primeiros *karivadeni*, o rumor dos motores de seus barcos carregados de mercadorias adiantando-se rio acima, os Madihadeni já faziam boa ideia de quem eram. São outros no sentido do que outros podem ser: estrangeiros, pajés, cunhados. O que resta em dúvida é: qual das possibilidades será atualizada: o comércio ou a guerra? A reprodução ou a morte? O que resta a fazer é amansar esses padrões selvagens.



Referências bibliográficas

ADICHIE, Chimamanda. *O perigo de uma história única*. Tradução de Júlia Romeu. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (orgs.). *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

AMORIM, Genoveva. Os coletivos Madija e o ritual do Ajie: relações de alteridade entre os Kulina no baixo Juruá. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas - PPGAS/UFAM. Manaus: 2014.

AMORIM, Genoveva. Entre viajar e morar: narrativas sobre a territorialidade Kulina. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas - PPGAS/UFAM. Manaus: 2019.

AMOROSO, Marta; MENDES, Gilton. (Orgs.). *Paisagens Ameríndias: Lugares, Circuitos e Modos de Vida na Amazônia*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2013.

APPADURAI, Arjun (edit.). *The Social Life of Things: commodities in cultural perspective*. New York: Cambridge University Press, 1986.

APARICIO, Miguel. A explosão do olhar: do tabaco nos Arawa do rio Purus. Rio de Janeiro: Mana, 2017.

APARICIO, Miguel. A relação banawá: Socialidade e transformação nos Arawá do Purus. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional - PPGAS/UFRJ-MN. Rio de Janeiro, 2019.

ARAMBURU, Mikel. Aviamento, modernidade e pós-modernidade no interior amazônico. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, v. 9, n. 25, 1994.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. Convenção para a grafia dos nomes tribais. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 2, n. 2, p. 150-152, 1954.

BAINES, Stephen. “*É a FUNAI que sabe*”: A frente de atração Waimiri-Atroari. Belém: MPEG/CNPq/SCT/PR, 1990.

BAINES, Stephen. Imagens de liderança indígena e o Programa Waimiri-Atroari: índios e usinas hidrelétricas na Amazônia. São Paulo: *Revista Antropologia*, vol.43, no.2, 2000.

BALESTRA, Aline. O que significa ser “manso”? A selvageria e a civilização sob diferentes perspectivas. In MENDES DOS SANTOS, Gilton; APARÍCIO, Miguel. *Redes Arawa: ensaios de etnologia do médio Purus*. Manaus: EDUA, 2016.

BARROS, Maria Cândida D. M. A missão Summer Institute of Linguistics e o indigenismo latino-americano: história de uma aliança (décadas de 1930 a 1970). in *Revista de Antropologia*. v. 47, n. 1 São Paulo, 2004a.

BARROS, Maria Cândida D. M. O contexto político e intelectual da entrada do Summer Institute of Linguistics na América Latina (1930-1960). in *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana*. v. 2, v. 2 (4). pp. 149-208. Iberoamericana Editorial Vervuert, 2004b.

BARTH, Fredrik. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Boston: Little Brown, 1969.

BAUMAN, Richard; BRIGGS, Charles. Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life. *Annual Review of Anthropology*, v. 19. Annual Reviews, 1990.

BENCHIMOL, Samuel Isaac. *Amazônia, um pouco-antes e além-depois*. Manaus: U. Calderano, 1977.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 1985 [1966].

BONILLA, Oiara. O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na economia paumari. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, n. 11(1): 41-46. Rio de Janeiro: Museu Nacional, UFRJ, 2005.

BONILLA, Oiara, Cosmologia e organização social dos Paumari do médio Purus (Amazonas). Brasília: Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI, 2005b.

BONILLA, Oiara. Des proies si désirables: soumission et prédation pour les Paumari d'Amazonie brésilienne. Tese de Doutorado em Antropologia Social e Etnologia, EHESS. França: 2007

BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Tradução de Mariza Corrêa. Campinas: Papirus, 1996.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: AMADO, J. ; FERREIRA, M. de M. (Orgs.). *Usos e abusos da história oral*. Trad. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

BRASIL. Decreto nº 88.118, de 23 de fevereiro de 1983. Dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas e dá outras providências. Brasília, 1996

BRASIL. Decreto nº 7.747, de 5 de junho de 2012. Institui a Política de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas - PNGATI, e dá outras providências. Brasília, 2012.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Agrário (MDS). Estudos Etnográficos sobre o Programa Bolsa Família entre Povos Indígenas (Relatório Final). Brasília, 2016

CAILLOIS, Roger. O sagrado de transgressão: a festa. In: *O homem e o sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1988.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. *Esse obscuro objeto da pesquisa: um manual de método, técnicas e teses em Antropologia*. Ilha de Santa Catarina: Edição do Autor, 2013.

CARDOSO, Irene de Arruda R. Foucault e a noção de acontecimento. *Tempo Social; Revista de Sociologia* 7(1-2). USP. São Paulo: 1995.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

CHANDLESS, William. Notes of a Journey up the River Juruá. *The Journal of the Royal Geographical Society of London*. v. 39, 1869, pp. 296-311.

CHAVES, Rodrigo Pádua Rodrigues. Relatório circunstanciado de identificação e delimitação da Terra Indígena Deni. Brasília: FUNAI, 2001.

CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Ubu Editora, 2017[1974].

CLIFFORD, James; MARCUS, George (Orgs.). *Writing Culture*. The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley: University of California Press, 1986.

COSTA, Willas Dias da. Os padrões do Purus: elites fundiárias, poder e novas dinâmicas territoriais no Sul do Amazonas. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas - PPGAS/UFAM. Manaus, 2017.

COUTINHO, João Martins da Silva. Relatório da exploração do rio Purús. In: *RELATÓRIO DA REPARTIÇÃO DOS NEGÓCIOS DA AGRICULTURA COMMERCIO e Obras Públicas*, apresentado à Assembleia Geral Legislativa na 3ª sessão da 12ª Legislatura, em 15 de maio de 1865. Anexo 0:5-96, 1861.

CREVELS, Christian. A semente pesada nas terras da discórdia: o Santuário dos Pajés e o signo imóvel. Monografia de conclusão de curso de Bacharel em Ciências Sociais com Habilitação em Antropologia. Departamento de Antropologia - Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, DAN/UnB. 2014.

CUNHA, Euclides da. *À Margem da História*. Ministério da Cultura. Fundação Biblioteca Nacional. Departamento Nacional do Livro. Domínio Público, 1909.

DAMATTA, Roberto. Mito e autoridade doméstica. In *Ensaio de Antropologia Estrutural*. Petrópolis: Vozes, 1973.

DESCOLA, Philippe. *La selva culta*. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1996.

DESCOLA, Philippe. The difficult art of composing worlds (and replying to objections). *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4 (3), 2014.

ENCARNAÇÃO, Manoel Urbano da. Carta sobre costumes e crenças dos Índios do Purús, dirigida a D.S. Ferreira Penna por Manoel Urbano da Encarnação. Boletim do Museu Paraense de Historia Natural e Ethnographia (Museu Goeldi), Belém, 3(1/4): 94-97, 1902.

EVANS-PRITCHARD, Edward. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Tradução de Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005 [1937].

FAUSTO, Carlos. *Inimigos Fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. 2001.

FAVRET-SAADA, Jeanne. *Deadly Words: Witchcraft in the Bocage*. Cambridge University Press, 1980.

FAVRET-SAADA, Jeanne. “Ser afetado”. São Paulo: Cadernos de Campo, n. 13, 2005.

FERNANDES, Daniel Mendes. Histórias de Aukê e seus gêmeos: uma releitura dos movimentos messiânicos dos Krahô e dos Ramkokamekrá. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília - PPGAS/UnB. Brasília, 2009.

FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. Revista do Museu Paulista, Nova Série, v. VI. Disponível por Biblioteca Digital Curt Nimuendaju www.etnolinguistica.org. São Paulo: Museu Paulista, 1952.

FLORIDO, Marcelo. Os Deni do Cuniuá: Um estudo do parentesco. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo - PPGAS/USP. São Paulo: PPGAS, FFLCH-USP, 2013.

FLORIDO, Marcelo. O manakuni dos Deni: prestações e contraprestações no rio Cuniuá (AM). In: AMOROSO, Marta; MENDES, Gilton. (Orgs.). *Paisagens Ameríndias: Lugares, Circuitos e Modos de Vida na Amazônia*. São Paulo: Editora Terceiro Nome. 2013b.

FLORIDO, Marcelo. O cheiro do amor: o casamento entre os Deni do Cuniuá. In MENDES DOS SANTOS, Gilton; APARÍCIO, Miguel. *Redes Arawa: ensaios de etnologia do médio Purus*. Manaus: EDUA, 2016.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. São Paulo: Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. *A microfísica do poder*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2019[1979].

GALLOIS, Dominique; GRUPIONI, Luis Donizete. O índio na Missão Novas Tribos. In WRIGHT, Robin (org.). *Transformando os deuses*: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

GALLOIS, Dominique. “Nossas falas Duras”. Discurso político e auto-representação Waiãpi. In ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (orgs.). *Pacificando o Branco*: cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado pp. 25-60, 2002.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2006 [1973].

GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In FELDMAN-BIANCO, Bela (Org.). *A Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: Global Universitária, 1987.

GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 1985.

GOFFMAN, Erving. *Estigma - Notas sobre a Manipulação da Identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980.

GONÇALVES, Marco Antônio. *O Mundo Inacabado*: Ação e Criação em uma Cosmologia Amazônica. Etnografia Pirahã. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001.

GORDON, Cesar. *Economia selvagem*: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.

GORDON, Flávio. Os Kulina do Sudoeste Amazônico: História e Socialidade. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional - PPGAS/UFRJ-MN. Rio de Janeiro, 2006

HOWARD, Catherine. A domesticação das mercadorias: estratégias Waiwai. In ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (orgs.). *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado pp. 25-60, 2002.

HUBER, Adriana. A percepção Madiha dos “brancos” e seus projetos – o processo de construção da alteridade e as estratégias de relacionamento com o “outro” numa comunidade indígena brasileira. Tese prévia à obtenção de título de Licenciatura em Antropologia Aplicada. Universidade Politécnica Salesiana, U.C.E.S. Manaus, 2007.

HUBER, Adriana. Pessoas falantes, espíritos cantores, almas-trovões. História, sociedade, xamanismo e rituais de auto-envenenamento entre os Suruwaha da Amazônia Ocidental. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Universitat Bern. Suíça, 2012.

HUBER, Adriana; CREVELS, Christian. O que significa ser 'recém-contatados'? A política governamental para os povos indígenas de 'recente contato' e seus dilemas conceituais. Brasília: III CIPIAL, 2019.

IRMÃZINHAS DE JESUS. *O renascer do povo Tapirapé: diário das Irmãzinhas de Jesus de Charles de Foucauld*. São Paulo: Editora Salesiana, 2002.

KOOP, Gordon; LINGENFELTER, Sherwood. *Os Deni do Brasil Ocidental: um estudo de organização sócio-política e desenvolvimento comunitário*. Summer Institute of Linguistics. Dallas: Museu internacional de culturas, 1983.

KOOP, Gordon; LINGENFELTER, Sherwood. *The Deni of Western Brazil: a study of sociopolitical organization and community development*. Summer Institute of Linguistics. Dallas: Museum of Anthropology, 1980.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Tradução Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KROEMER, Gunter. *Cuxiuara: O Purus dos indígenas. Ensaio etno-histórico e etnográfico sobre os índios do Médio Purus*. São Paulo: Edições Loyola, 1985.

KROEMER, Gunter. *A caminho das malocas Zuruahá: Reconhecimento e identificação de um povo indígena desconhecido*. São Paulo: Edições Loyola, 1988.

KROEMER, Gunter. Contato e cultura Deni: Uma perspectiva antropológica do manejo de recursos renováveis de um projeto econômico. Monografia do conclusão de curso de Pós-Graduação de Especialização em Antropologia. Universidade do Amazonas - ICHL/UFAM. Manaus, 1997.

ISA, Instituto Socioambiental. Deni - Povos Indígenas do Brasil. 2018 [2003]. Disponível em <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Deni>. Acesso em: 15 de set. 2020.

LABRE, Antonio. Rio Purus. Notícia. Maranhão: Tipografia Do Paiz, M.F.V. Pires, 1872

LEACH, Edmund. *Sistemas políticos da alta Birmânia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014 [1964].

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Tradução de Tânia Pellegrini. São Paulo: Papyrus, 1997 [1962].

LÉVI-STRAUSS, Claude. *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Ubu Editora, 2017 [1975].

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Estruturas elementares do parentesco*. 4ª Edição. Petrópolis: Vozes, 2008 [1949].

LLOYD, Geoffrey. The clash of ontologies and the problems of translation and mutual intelligibility. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 9 (1), 2019.

LUCIANI, José Antonio Kelly. *Sobre a antimestiçagem*. Curitiba: Species – Núcleo de Antropologia Especulativa : Desterro, [Florianópolis] : Cultura e Barbárie, 2016.

MAIZZA, Fabiana. *Cosmografia de um mundo perigoso: espaço e relações de afinidade entre os Jarawara da Amazônia*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo: PPGAS, USP, 2009.

O MALHO, Jornal. Rio de Janeiro, 28 de dezembro de 1907, Ano VI, N.276. Acervo disponível em Biblioteca Digital do Brasil, Hemeroteca Digital Brasileira em: <http://bndigital.bn.gov.br/acervo-digital/O-malho/116300>.

MATOS, João Henrique. Relatório do estado de decadência em que se acha o estado do Alto Amazonas em 1845. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, v. 225, p. 141-180, 1979.

MATTOS, João Wilkens de. [Barão de Maruiá]. Roteiro da primeira viagem do vapor Monarcha, desde a cidade da Barra do Rio Negro, capital da Província do Amasonas, até a povoação de Nauta, na Republica do Peru. Rio Negro [Amazonas]. Rio Negro: Tipografia de M. S. Ramos, 1854.

MAUSS, Marcell. Ensaio sobre a dádiva. In *Sociologia e Antropologia*. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Ubu Editora, 2017[1950].

MENDES, Gilton. (Org.). *Álbum Purus*. Manaus: EDUA, 2011.

MENDES, Gilton; APARÍCIO, Miguel. (Orgs.). *Redes Arawa: ensaios de etnologia do médio Purus*. Manaus: EDUA, 2016.

MINDLIN, Betty. A política educacional indígena no período 1995-2002: algumas reflexões. Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI, Brasília. Vol. 1, No. 2. pp. 101-140. Brasília, 2004.

MOLINA, Luísa. Terra, luta, vida: autodemarcações indígenas e afirmação da diferença. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília - PPGAS/UnB. Brasília, 2017.

MONTEIRO, John Manuel. Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo. Tese (livre-docência) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas: 2001.

OLIVEIRA, Ana Gita de. *O mundo transformado: um estudo da cultura de fronteira do alto rio Negro*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1995.

OLIVEIRA, João Pacheco de. O Caboclo e o Brabo. In Revista da Civilização Brasileira, nº 11. Rio de Janeiro: 1979.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

OLIVEIRA, João Pacheco de. O Nascimento do Brasil: Revisão de um paradigma historiográfico. *Anuário Antropológico / 2009 - 1*, 2010:11--40. Conferência realizada na XXVI Reunião Brasileira de Antropologia, Porto Seguro (Ba), em 02 de junho de 2008.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *Ensaio em antropologia histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Ação indigenista e utopia milenarista. As múltiplas faces de um processo de territorialização entre os ticuna. In ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (orgs.). *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O Trabalho do Antropólogo: Olhar, Ouvir, Escrever. *Revista de Antropologia*, Vol. 39, No. 1. 1996.

ORTOLAN, Maria Helena. O processo de criação e consolidação do movimento pan-indígena no Brasil (1970-1980). Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília - PPGAS/UnB. Brasília, 1997.

OVERING, Joanna. Estruturas Elementares da Reciprocidade – uma nota comparativa sobre o pensamento sócio-político nas Guianas, Brasil-Central e Noroeste Amazônico. *Cadernos de Campo* n. 10, pp. 121-138, 1984 (2002).

PEIRANO, Mariza. *Uma Antropologia no Plural*. Três Experiências Contemporâneas. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1992.

PIMENTA, José. 2006. Reciprocidade, mercado e desigualdade social entre o Ashaninka do rio Amônia. Brasília: Série Antropológica: 392.

RAMOS, Alcida Rita. O índio hiper-real. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. N.28, ano 10, 1995.

RAMOS, Alcida Rita. Sobre malentendidos interétnicos. *Revista Universitas Humanística*, 2015.

RANGEL, Lúcia. Os Jamamadi e as armadilhas do tempo histórico. Tese de Doutorado em Antropologia. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1994.

RIBEIRO, Gustavo Lins; FELDMAN-BIANCO, Bela. *Antropologia e poder: contribuições de Eric Wolf*. Brasília: Série Antropológica, 2003.

RIVET, Paul; TASTEVIN, Constant. Les tribus indiennes des bassins du Purús, du Juruá et des régions limitrophes. *La Géographie XXXV*, Société de Géographie. Paris, 1921.

RIVIÈRE, Peter. *Individual and society in Guiana: a comparative studies in social anthropology*. Cambridge University Press, 1984.

RODRIGUES, Aryon. *Línguas Brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

SAHLINS, Marshall. *Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história do reino das ilhas Sandwich*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2008 [1981].

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2011 [1985].

SAHLINS, Marshall. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I e II), *Mana* 3 (1-2) Rio de Janeiro, 1997.

SANTOS GRANERO, Fernando; BARCLAY, Frederica. *La frontera Domesticada*. Historia económica e social de Loreto, 1850-2000. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad del Perú, 2002.

SANTOS, Roberto. *História econômica da Amazônia (1800-1920)*. São Paulo: TA Queiroz, 1980

SASS, Walter (org.). *Ima Bute Denikha: Mitos Deni*. São Leopoldo: OIKOS-COMIN, 2004.

SASS, Walter (org.). *Nossa Casa da Vida: Atsowa hak itsonem warahonem-Arikha uza tukhiraria zama ipuharu, o Universo no olhar Deni e Kanamari*. São Leopoldo: Oikos. 2012.

SCHRÖEDER, Peter; COSTA, Plácido. *Levantamento Etnoecológico das Terras Indígenas do Complexo Médio Purus II: Paumari do Lago Marahã, Paumari do rio Ituxi e Jarawara/Jamamadi/Kanamati*. Brasília: FUNAI/PPTAL/GTZ, 2008.

SCHUTZ, Alfred. *A fenomenologia e relações sociais: textos escolhidos*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

SENADO FEDERAL. *O tratado de limites Brasil-Peru*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2009.

SHIRATORI, Karen. O olhar envenenado: da metafísica vegetal Jamamadi. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional - PPGAS/UFRJ-MN. Rio de Janeiro: 2018.

SIGAUD, Lygia. As vicissitudes do “ensaio sobre o dom”. *Mana* 5(2):89-124, 1999.

SILVA, Antônio Carlos G da. O seringal no município de Lábrea: o espaço vivido e a resistência de um tempo. Dissertação de Mestrado em Geografia - Programa de Pós-Graduação em Geografia, Fundação Universidade Federal de Rondônia/UNIR. Porto Velho, 2008

SILVA, Cristhian Teófilo da. In SOUZA LIMA, Antonio Carlos; BARRETTO FILHO, Henyo Trindade [orgs.]. *Antropologia e Identificação: os antropólogos e a definição de terras indígenas no Brasil, 1977-2002*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED/CNPq/FAPERJ/IIEB, 2005.

SOARES, Gabriel. Não existem cordas para nós: relações de produção e pertencimento dentro do sistema de aviação na região do Médio Purus. Dissertação de Mestrado em Sociologia. Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade de Brasília - PPGSOL/UnB. Brasília: 2017.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos; BARRETTO FILHO, Henyo Trindade [orgs.]. *Antropologia e Identificação: os antropólogos e a definição de terras indígenas no Brasil, 1977-2002*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED/CNPq/FAPERJ/IIEB, 2005.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos. In CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.

SOUZA, Ingrid P. *Gente da mata: Histórias, alteridades e socialidades entre os Jamamadi do médio Purus*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas - PPGAS/UFAM. Manaus, 2015.

SOUZA, Ingrid P. *Gente da mata: considerações sobre a história, alteridade e transformação entre os Jamamadi do Médio Purus*. In MENDES DOS SANTOS, Gilton; APARÍCIO, Miguel. *Redes Arawa: ensaios de etnologia do médio Purus*. Manaus: EDUA, 2016.

STEERE, Joseph Beal. 1901. Narrative of a visit to Indian tribes of the Purus River, Brazil. In Report of the United States National Museum for the year ending June 30, 1901.

STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Tradução de André Villalobos. Campinas: Editora da Unicamp, 2006 [1988].

TAFURI, Sílvia. *Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Camadeni*. Brasília: FUNAI, 1991.

TASTEVIN, Constantin. Le fleuve Juruá (Amazonie). *La Géographie*, t. XXXIII (1), 1920.

TAUSSIG, Michael. *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

TEIXEIRA, Carlos C. *Servidão Humana na Selva. O Aviamento e o Barracão nos Seringais da Amazônia*. Manaus: EDUA, 2009.

TURNER, Terence. *Social structure and political organization among the Northern Kayapó*. Ph.D thesis, Harvard University. Cambridge, 1996.

TURNER, Terence. *De Cosmologia a História: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó*. In VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; CARNEIRO DA CUNHA,

Manuela. (orgs.). *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo: NHII/USP/FAPESP. pp. 43- 66, 1993.

TURNER, Terence. Imagens desafiantes: a apropriação Kaiapó do vídeo. *Revista De Antropologia*, 36, 1993b.

TURNER, Victor. *Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. Niterói: Ed. UFF, 2005[1967].

VIEIRA, Angélica Maia.. Etnografia e sistemas produtivos dos Paumari do rio Tapauá. Relatório Final Expedição Purus 2012. Realização: Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI/PPGAS/UFAM), 2012.

VIEIRA, Angélica Maia. Os Paumari e o peixe-boi: da concepção histórica a prática da pesca. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas - PPGAS/UFAM. Manaus: 2013.

VILAÇA, Aparecida. O que significa tornar-se Outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 15(44):56-72, 2000.

VINCENT, Joan. *Anthropology and Politics: Visions, Traditions and Trends*. Tucson e Londres: University of Arizona Press, 1990. *apud* RIBEIRO, Gustavo Lins; FELDMAN-BIANCO, Bela. *Antropologia e poder: Contribuições de Eric Wolf*. Série Antropologia São Paulo: Ed. Universidade de Brasília: Editora Unicamp: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Os Kulina do Alto Purus: relatório de viagem realizada em janeiro-fevereiro de 1978*. Rio de Janeiro, 1978.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 2(2), 1996.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. Tradução de Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac Naify, 2010 [1981].

WEINSTEIN, Barbara. *A borracha na Amazônia: expansão e decadência, 1850-1920*. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1993.

WOLF, Eric. *Antropologia e Poder*. Contribuições de Eric R. Wolf. Brasília/Campinas/São Paulo: Editora da Universidade de Brasília, Editora UNICAMP, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003.

WRIGHT, Robin. O tempo de Sophie: história e cosmologia da conversão Baniwa. In WRIGHT, Robin (org.). *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

WRIGHT, Robin. *História indígena e do indigenismo no alto Rio Negro*. Campinas: Mercado das Letras, 2005.

WRIGHT, Robin (org.). *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

Referências Documentais

Acervo documental físico Conselho Indigenista Missionário CIMI, Regional Norte I:

CIMI, 1980. “Índios (Deni?) isolados até quando?” Setor Documental CIMI NI. Acervo documental físico do Conselho Indigenista Missionário CIMI, Regional Norte I. Código: BR.AM.ZU.1b/12.

CIMI, 1980b. Entrevista a Antônio Moreira dos Santos. Transcrição. Setor Documental CIMI NI. Acervo documental físico do Conselho Indigenista Missionário CIMI, Regional Norte I. Código: BR.AM.ZU.1b/18.

CIMI, 1983. Informações obtidas de Gordon (Jorge) Koop. Correspondência de Gordon Koop. Setor Documental CIMI NI. Acervo documental físico do Conselho Indigenista Missionário CIMI, Regional Norte I. Código: BR.AM.DE.1c/03.

CIMI, 1983b. Carta à Presidência da FUNAI. Pastoral Indigenista da Prelazia de Lábrea; Pastoral Indigenista da Prelazia de Tefé. Acervo documental físico do Conselho Indigenista Missionário CIMI, Regional Norte I. Código: BR.AM.DE.4a/01.

CIMI, 1985b. Deni Jamamadi - Levantamento. Estudo de proposta de área. Secretariado Nacional CIMI; Paróquia Boca do Acre CIMI/Acre. Acervo documental físico do Conselho Indigenista Missionário CIMI, Regional Norte I. Código: BR.AM.DE.1b/11.

CIMI, 1992. Dossiê: sarampo entre os Deni. Coletânea de documentos e reportagens. Setor Documental CIMI NI. Acervo documental físico do Conselho Indigenista Missionário CIMI, Regional Norte I. Código: BR.AM.DE.7e/09.

CIMI, sem data. Índios Deni localização aproximada dos diversos grupos no início deste século. Setor Documental CIMI NI. Acervo documental físico do Conselho Indigenista Missionário CIMI, Regional Norte I. Código: BR.AM.DE.4a/06.

HECK, 1979. Índios Deni: Quem os está matando? Coletânea de matérias. Setor Documental CIMI NI. Acervo documental físico do Conselho Indigenista Missionário CIMI, Regional Norte I. Código: BR.AM.DE.1b/06.

HECK, 1982. Rápidas observações e sugestões para a demarcação de um território para o povo Deni. Carta de 20 de junho de 1982. Setor Documental CIMI NI. Acervo documental físico do Conselho Indigenista Missionário CIMI, Regional Norte I. Código: BR.AM.DE.4a/03.

KOOP; LINGENFELTER, 1978. Desenvolvimento Comunitário entre os Dení: avaliação sócio-cultural. Curso de Metodologia Linguística. Missão Novas Tribos do Brasil, Summer Institute of Linguistics, FUNAI. Acervo documental físico do Conselho Indigenista Missionário CIMI, Regional Norte I. Código: BR.AM.DE.6c/01.

KROEMER, 1980. Os índios arredios do Coxodoá. Pastoral Indigenista da Prelazia de Lábrea. Acervo documental físico do Conselho Indigenista Missionário CIMI, Regional Norte I. Código: BR.AM.ZU.1b/20.

KROEMER, 1980b. Relatório sobre o segundo contato com os índios do Coxodoá - Viagem pela região dos Deni em novembro de 1980. Pastoral Indigenista da Prelazia de Lábrea, por Gunter Kroemer. Acervo documental físico do Conselho Indigenista Missionário CIMI, Regional Norte I. Código: BR.AM.ZU.1b/05.

KROEMER, 1981. Relatório: Índios Novos - Pretão-Coxodoá. Pastoral Indigenista da Prelazia de Lábrea. Acervo documental físico do Conselho Indigenista Missionário CIMI, Regional Norte I. Código: BR.AM.ZU.1b/07.

KROEMER, 1984. Carta de 27 de dezembro de 1984. Pastoral Indigenista da Prelazia de Lábrea. Acervo documental físico do Conselho Indigenista Missionário CIMI, Regional Norte I. Código: BR.AM.ZU.1b/19.

KROEMER, Gunter. 1987. Relatório sobre os trabalhos indigenistas de reconhecimento do povo Zuruahá. Manuscrito. Pastoral Indigenista da Prelazia de Lábrea. Acervo documental físico do Conselho Indigenista Missionário CIMI, Regional Norte I. Código: BR.AM.ZU.1b/09.

PRELAZIA DE TEFÉ, 1979b. Carta de 24 de maio de 1979, endereçada à FUNAI. Anexo com lista de óbitos. Pastoral Indigenista da Prelazia de Tefé, por Egon Heck. Acervo

documental físico do Conselho Indigenista Missionário CIMI, Regional Norte I. Código: BR.AM.DE.7e/03.

PRELAZIA DE TEFÉ, 1981. Proposta de Projeto: “Atendimento dos índios Denis: surto de tuberculose; Tratamento de emergência dos índios Denis”. D. Mário Clemente - Bispo Coadj. de Tefé, Prelazia de Tefé. Acervo documental físico do Conselho Indigenista Missionário CIMI, Regional Norte I. Código: BR.AM.DE.7e/04.

PRELAZIA DE TEFÉ, 1982c. Carta de 02 de dezembro de 1982, D. Mário Clemente, Prelazia de Tefé. Acervo documental físico do Conselho Indigenista Missionário CIMI, Regional Norte I. Código: BR.AM.DE.7e/02(2).

PRELAZIA DE TEFÉ, 1982d. “Índios Deni continuam morrendo”. Matéria. Pastoral Indigenista da Prelazia de Tefé. Acervo documental físico do Conselho Indigenista Missionário CIMI, Regional Norte I. Código: BR.AM.DE.7e/02.

PRELAZIA DE TEFÉ, 1985a. Relatório de Viagem aos Deni. Pastoral Indigenista da Prelazia de Tefé. Acervo documental físico do Conselho Indigenista Missionário CIMI, Regional Norte I. Código: BR.AM.DE.1b/15.

PRELAZIA DE TEFÉ, 1985b. Relatório de Viagem ao Povo Deni - Rio Xeruã. Pastoral Indigenista da Prelazia de Tefé. Acervo documental físico do Conselho Indigenista Missionário CIMI, Regional Norte I. Código: BR.AM.DE.1b/17.

PRELAZIA DE TEFÉ, 1985c. Relatório de Viagem ao Povo Deni - Rio Xeruã. Pastoral Indigenista da Prelazia de Tefé. Acervo documental físico do Conselho Indigenista Missionário CIMI, Regional Norte I. Código: BR.AM.DE.1b/17.

PRELAZIA DE TEFÉ, 1985d. História dos Deni: Mitos. Pastoral Indigenista da Prelazia de Tefé (fragmento). Acervo documental físico do Conselho Indigenista Missionário CIMI, Regional Norte I. Código: BR.AM.DE.3c/01.

PRELAZIA DE TEFÉ, 1986. Relatório sobre a viagem aos Deni. Pastoral Indigenista da Prelazia de Tefé. Acervo documental físico do Conselho Indigenista Missionário CIMI, Regional Norte I. Código: BR.AM.DE.1b/04.

PRELAZIA DE TEFÉ, 1990. Relatório de 1990 - Rio Xeruã. Equipe Deni, Pastoral Indigenista da Prelazia de Tefé. Acervo documental físico do Conselho Indigenista Missionário CIMI, Regional Norte I. Código: BR.AM.DE.1b/13.

PRELAZIA DE TEFÉ, 1990a. Relatório de Atividades do 1º Semestre de 1990 do Projeto Deni Projeto Deni BRA 217. Equipe Deni, Pastoral Indigenista da Prelazia de Tefé. Acervo documental físico do Conselho Indigenista Missionário CIMI, Regional Norte I. Código: BR.AM.DE.1b/02.

PRELAZIA DE TEFÉ, 1991. Relatório do 2º Semestre de 1991 - Rio Xeruá. Equipe Deni - Xeruã, Pastoral Indigenista da Prelazia de Tefé. Acervo documental físico do Conselho Indigenista Missionário CIMI, Regional Norte I. Código: BR.AM.DE.7a/01.

PRELAZIA DE TEFÉ, 1991b. Relatório do 1º Semestre de 1991 - Rio Xeruã. Equipe Deni, Pastoral Indigenista da Prelazia de Tefé. Acervo documental físico do Conselho Indigenista Missionário CIMI, Regional Norte I. Código: BR.AM.DE.1b/09.

PRELAZIA DE TEFÉ, 1992. Relatório do 2º Semestre de 1992. Equipe Deni do Rio Xeruã, Pastoral Indigenista da Prelazia de Tefé. Acervo documental físico do Conselho Indigenista Missionário CIMI, Regional Norte I. Código: BR.AM.DE.7a/02.

PRELAZIA DE TEFÉ, 1993. Relatório do 1º Semestre de 1993. Equipe Deni-Xeruã, Pastoral Indigenista da Prelazia de Tefé. Acervo documental físico do Conselho Indigenista Missionário CIMI, Regional Norte I. Código: BR.AM.DE.7a/03.

PRELAZIA DE TEFÉ, 1993b. Relatório 2º Semestre de 1993 Povo Deni Rio Xeruã. Equipe Deni - Rio Xeruã, Pastoral Indigenista da Prelazia de Tefé. Acervo documental físico do Conselho Indigenista Missionário CIMI, Regional Norte I. Código: BR.AM.DE.7a/04

PRELAZIA DE TEFÉ, 1996. Relatório: A viagem do primeiro semestre - 1996. Equipe Deni Rio Xeruã, Pastoral Indigenista da Prelazia de Tefé. Acervo documental físico do Conselho Indigenista Missionário CIMI, Regional Norte I. Código: BR.AM.DE.7a/11.

PILGER, Marise. 1986. Dossiê: “Grupo Indígena Deni”. Pastoral Indigenista da Prelazia de Tefé. Acervo documental físico do Conselho Indigenista Missionário CIMI, Regional Norte I. Código: BR.AM.DE.1b/12.

TAVARES, 1982. Relatório das atividades entre os índios DENI, rio Xeruãn. Pastoral Indigenista da Prelazia de Tefé, por Benedito Tavares. Acervo documental físico do Conselho Indigenista Missionário CIMI, Regional Norte I. Código: BR.AM.DE.1b/08.

SALVADOR DE SOUZA, Sebastião. 1979. Sobre os índios Deni (Jamamadi) - Rio Xeruan. Entrevista a Sebastião Salvador de Souza, Pastoral Indigenista da Prelazia de Tefé. Acervo documental físico do Conselho Indigenista Missionário CIMI, Regional Norte I. Código: BR.AM.DE.1c/02.

SPI, 1942. Relatório da Ajudância do Rio Purus, do inspetor Dorval de Magalhães, encarregado do Serviço de Proteção ao Índio/ SPI. Setor Documental CIMI NI. Acervo documental físico do Conselho Indigenista Missionário CIMI, Regional Norte I. Código: BR.AM.ZU.1b/01.

Arquivo digital do Conselho Indigenista Missionário - CIMI Regional Norte I:

AMÂNCIO, 1984. Sebastião. Relatório da Operação Coxodoá. Brasília: FUNAI, 1984. Acervo Digital do Conselho Indigenista Missionário CIMI, Regional Norte I.

CIMI, 1985a. Deni Jamamadi: Levantamento estudo de proposta de área. Setor Documental CIMI NI. Acervo Digital do Conselho Indigenista Missionário CIMI, Regional Norte I.

DERICKS, 1986. “Rio Juruá”: carta de 25 de agosto de 1986. Comissão Pastoral da Terra/ CPT - Regional Norte I. Acervo Digital do Conselho Indigenista Missionário CIMI, Regional Norte I.

PRELAZIA DE TEFÉ, 1979. Boletim nº 3 de 1979 da Prelazia de Tefé. Acervo Digital do Conselho Indigenista Missionário CIMI, Regional Norte I.

PRELAZIA DE TEFÉ, 1982a. Boletim nº 1 de 1982 da Prelazia de Tefé. Setor de Comunicação da Prelazia de Tefé. Acervo Digital do Conselho Indigenista Missionário CIMI, Regional Norte I.

PRELAZIA DE TEFÉ, 1982b. Boletim nº 2 de 1982 da Prelazia de Tefé. Setor de comunicação da Prelazia de Tefé. Acervo Digital do Conselho Indigenista Missionário CIMI, Regional Norte I.

SPI, 1930. Relatório de viagem, do encarregado José Santana Barros, encarregado do Serviço de Proteção ao Índio/ SPI. Acervo Digital do Conselho Indigenista Missionário CIMI, Regional Norte I.

Arquivo virtual Instituto Socioambiental - ISA:

FUNAI, 1988. Parecer nº 214/88 - GTI Decreto nº 94.945/87. Terra Indígena: Teuini (Declaração de Ocupação). Proc. FUNAI/BSB/1229/87. Acervo Instituto Socioambiental/ISA. Código: JMD04.

Arquivo Sociedade Internacional de Linguística - SIL

MORAN, Paul; MORAN, Dorothy, 1966. *Dení Phonemic Statement*. Arquivos da SIL Brasil.

MORAN, Paul; MORAN, Dorothy, 1977. *Notas sobre morfologia verbal dení*. Série Linguística 7, 1977. Arquivos da SIL Brasil.

SIL, 1977. Patarahu uvape uharu. Eu sou Tuxaua. Publicação experimental do Ministério do Interior, Fundação Nacional do Índio. Porto Velho: FUNAI, Summer Institute of Linguistics. Arquivos da SIL Brasil.

SIL, Sociedade Internacional de Linguística. Quem somos. Disponível em: https://www.silbrasil.org.br/sobre_a_sil_brasil/quem_somos. Acesso em: 15 de set. de 2020. Arquivos da SIL Brasil.

SIL, Sociedade Internacional de Linguística. Pesquisa de Arquivos da SIL Brasil. Disponível em <https://www.silbrasil.org.br/resources/search/language/dny>. Acesso em 15 de set. de 2020. Arquivos da SIL Brasil.

Anexos

Anexo 1

O Malho, de 1907, retrata os “*Jamamady* do rio Xeruan”



Anexo 2

Carta de 1983 das prelaçias de Tefé e Lábrea, ao presidente da FUNAI

BR.AM.DE.4.4/01

BR.AM.DE.4.4/01

Aldeia do Kakiri, 21 de maio de 1983

Sr.
Paulo Moreira Leal
Presidente da FUNAI

Reunidos nesta aldeia dos índios Deni constatamos mais uma vez os graves problemas que enfrenta esse povo e as sérias ameaças que pesam sobre todos os grupos indígenas dessa região, em decorrência do avanço da frente extrativista da serva e da borracha sobre o território desses índios e a não demarcação das respectivas áreas.

É muito grave a situação dos índios do Coxodó, para onde a cobiça da serva e a luta pela sobrevivência está jogando inúmeras famílias, existindo a eminência de haver conflitos armados e mortes entre estes e os índios. Tudo isto acontece sem que a Funai tome as mínimas providências para a demarcação e garantia da terra para esse povo, apesar da promessa feita no ano passado de que um grupo iria para a área para iniciar o processo de demarcação.

Os índios Deni, que já enfrentam o grave problema da tuberculose que veio exterminando grupos inteiros, estão cada vez mais sofrendo um processo de desagregação em decorrência da exploração a que estão sendo submetidos como mão-de-obra na extração da serva e da borracha. Além disso se vêem roubados em suas riquezas naturais uma vez que esse tipo de extrativismo é predatório.

Diante dessa realidade que ameaça até mesmo de extermínio esses povos indígenas renovamos mais uma vez nosso apêlo à FUNAI para que se realize a demarcação das terras com a máxima urgência. Para que isso se concretize nos dispomos a colaborar, na medida do possível.

Francisco, Gunter, Terezinha
p/ Pastoral Indigenista da Prelazia de Lábrea

Miguel, Dionísio
p/ Pastoral Indigenista da Prelazia de Tefé

Setor Documentação
CIMI Norte I

Anexo 3

Depoimento Gravado de Sebastião Salvador de Souza (Arquivo CIMI)

BR. AM. DE. 1_d/01

BR. AM. DE. 1_d/01

DEPOIMENTO : SOBRE OS ÍNDIOS DENI (Jamammadí) - RIO XERUAN

gravado

Sebastião Salvador de Souza (conhecido como Ceará) reside atualmente em Itamarati - Mun. Caruaru AM De 1951 a 59 viveu entre os índios DENI, na maloca do tuxaua Amaro. Ele estava aí a mando de seu Manoel Alves (patrão) para conseguir a produção de - borracha e sorva dos índios. Entre os índios ele - era conhecido com SABURÁ.

1. CABOCLO MUITO BOM

- "Lutava lá com os índios e achava muito bom. Os caboclo muito bom No dia em que eu fui saí eles ficaram muito sentido. Eles não queriam que eu fosse embora: - não compadre, cariú muito bom, cariú - muito ajuda nós. ~~XXXX~~

Festa muita. Aí nois comê "mamoré" (matrinchão), aí caçá muito, "apié" atirá, "sericá" (seringa) cortá, igarapé pequeno a "hawí" matá, "rise-mã caçá. Tudo aqui bom porção.

Manoel Alves (patrão) pedia, Saburá com caboclo trabalhá muito. Aqui caboclo caí de "pié", Saburá agarrá e levá pra maloca. Caboclo chegá, ficá animado porção, porque Saburá carregá caboclo pra maloca.

2. SAÚDE: PAGÉ E CURAS - MORTES

- Tinha muito caboclo. Entre tudo eu acho que dava uns 950. Morria muita gente de gripe, porque a primeira coisa que eles faziam era tomá banho e depois se esquentá na quentura do fogo. Teve também muita sezão (malária). Quase que eu morro também. Mas o que mata mesmo os caboclo é a gripe, porque eles ficam se esquentando no fogo, depois cai na água e volta se esquentá no fogo.

No tempo que eu tava lá era todo mundo sadio, não tinha essa doença (de morrê assim todo seco. - tuberculose). Só morria os velho e algum mordido de cobra ou que algum outro bicho pegava. Era muito, muito difícil morre um curumim (criança)

Pagé - suas rezas e curas

Eles tinham aquelas arrumação deles. Quando adoecia eles iam fazê remédio, rezar. Eles rezam também. Depois chupava a costa, o braço, eles iam chpar tudo, aí ia apalpar o pescoço, puxar a cabeça. Eu via sim senhor. Primeiro ele puxava a cabeça, depois cozinhava a água com um bocado de folha e dá o banho. Aí pegava as folha e depois vai chupá prá tirar a... que estava doendo. E fica o caboclo bonzinho mesmo. De forma que não morria caboclo, não senhô. Poucos os que morriam. O pagé naquele tempo era o João Kurina. Era só ele de velho que tinha dentro da maloca. Pagé velho, era velho, velho mesmo. Já deve ter morrido

Setor Documentação
CIMI Norte I

Quando tinha uma coisa assim era com ele. Tam chamá ele, ele vinha rezá e o caboclo ficava bom.

Já tinha experiência. Quando ele vira "mapinguari", também ele vira pegava assim no lado da cabeça (do couro caboclo). Se a cabeça - ficasse dura, a valência (sorte) dele é que nesse tempo a cabeça dele nunca ficou dura. Se o couro fugir, não vira mapinguari, mas se fugir, vira.

3 ENTERRO - maneira de enterrar

Aí eu fui assistí o enterro como é:

Chegou lá eles cavaram um buraco meio redondo. Agora finca um pau aqui outro lá. Depois ata a maqueira (rede). O caboclo muito grande, dobra as perna dele e ele ficou assim sentado. Depois que terminaram não jogam terra encima dele não sentorá. Não cai um pingo de terra encima da cabeça dele. Fazem um tatuado de ripa de pa-xiúba. Quando acabam arranjam um barro bem lisinho e vão alisar - aquilo tudinho que fica que nem uma pista. Depois fazem uma casa encima pra não chovê e nem levá sol.

4. PATRÃO : PRODUÇÃO, EXPLORAÇÃO

O primeiro (patrão) com que eles trabalharam foi o Leitão, que está agora em Eirunepé. Foi o primeiro que tratou com eles no Xeruan:

Naquele tempo eles usavam só aquela tamquinha lá encima, trepada lá encima. Isso até logo que eu cheguei (1951). Farinha e sal eles não conheciam. Ainda tavam meio abrutado. Depois eles foram vendo muito cariú., que quando faziam assim brincadeira chamavam os índio, aí eles foram tomando domesticação. Hoje eles já conversam com a gente, compreendem um pouco do que a gente tá dizendo.

Eles faziam muita produção, que levavam pro Manoel Alves, que tomava conta. Só de uma vez levei uns 500 couro de caça: lontra e maracajá. Tinha ocasião que nós deixá de embarcá 2 mil quilo de borracha, pele tudo boa, até de 50 kl um caboclo só fazia. Cansei de carregá nos varadouros pra eles. Toneladas de sorva eles vi-nham entregá pro seu Manoel.

Negociavam com eles também seu Manduquinha e depois o Zéca Moreira também.

O Manoel Alves era muito bom pros índio. O que é verdade se conta. Cansei de tá torrando, porque tinha 180 dias de broca com 180 de derruba do roçado. Ele mandô os caboclo ir botá roçado, e os cariú também ajudou, e eu também. Quando houve roça ele chamou os caboclo pra ajudá comê. E apodrecia também. Que a gente tá va torrando, eu era torrador, o Manoel mandava os caboclo comerem à vontade, pra encherem a barriga. Quando acontecia um acidente, um caboclo adoecia, mandava eu ir na maloca, ou ir buscar o cabo

clo ou deixar remédio.

O velho Mandiquinha não era bom pra eles não senhor. Era ruim.

O Manoel tinha muita liberdade com os caboclo, eles passavam dias (lá no barracão) com ele. TAMBÉM SÓ PODIA NÃO MALTRATÁ, PORQUE TODA A PRODUÇÃO QUE ELAS TRAZIAM PRA ELE ERA IMPORTANTE, NÉ.

Muita produção. E nós cortava cá na ponta e os caboclo cortavam na maloca. Esse homem não enricô porque ele não tinha o que fazê. Foi o ano em que deram um tiro nele aí no Xeruum e ele ficou cego das duas vista. Aí acabou...

OS CARIÚ DAVAM CACHAÇA FRE LEVÁ A PRODUÇÃO DE GRAÇA

É como eu digo, diversos cariú, então eles embriagavam os caboclo aí ficava de graça bem dizê a produção dos caboclo, não é. Eu via, via sim senhor esse problema.

Agora entrava outro e levava tabaco, farinha, fazenda, cachaça não senhor.

5. ESTRUTURA FAMILIAR

- Eles separam mulher nova de mulher velha. Tinham 5 ou 6 curumim cada. Produziam muito.

O tuxaua tem 2 mulheres. Os velhos só querem mulheres novas. Se ele tirar muito assaí ele só quer 2 mulheres, e se ele caçar muito ele quer duas mulheres também. Aí ele fica sendo o "marupia ra" (caçador) da maloca. Os outros também caçam, mas não como ele. Agora se o tuchaua disser que só pode uma mulher, é só uma mulher. Tem que ser o que ele fala.

Quando eles vão pra longe aí carrega mulher, carrega curumim. Aí vão caçar, ou então quando vão trabalha no roçado, ou pescá matinção nos igarapé, com oáca, precisa levá a mulher pra amuquinhar o peixe. Aí faz tapiri ali mesmo e não vem pra maloca.

6. FESTA (do matrinhão.....)

Quando a lua tá muito bonita eles não trabalham. É só mesmo caçando e fazendo festa. Agora nesse tempo eles passam mesmo toda noite fazendo festa. Não trabalham: é tomando banho, outros caçando, outros tirando assaí. Quando é de noite é festa, e todo mundo dança.

Preparação : Aqui vamos enterrar o "durucu", ~~o buriti~~ não derrubar o buriti, que é o cantador, o tocador, e vamos enfeitá ele todinho pro senhor não vê ele, quando ele vem de longe cantando, o caboclo a gente não vê. Fica só folha de buriti assim em forma de funil, bem alto. O que a gente vê é a palha do buriti e o pagé tá debaixo.

ritual - Entram as cunhatãs (mulheres).

Setor Documentação
CIMI Norte I

ritual: Entram as mulheres.

Aí eles poem a lamparina e gritam que a alma já vem, aí correm tudo que é caboclo, Aí chega outro que vai rezá pra alma ir embora e depois vem o da palha que vai cantá que é pra mode dos caboclo poder vir.

~~Aí~~ O que é a alma vem com uma mascara na cabeça e todo pintado e enfeitado de colares, briocos. Ela só vem uma vez.

Aí começam chegar os caboclo e formam cordões: velhos pra lá, rapazes pra cá. Tudo separado, mas na roda. As moças dançam pra outro lado e as cunhatã em outro.

O buriti (pagé) fica no meio dançando, e os outros caboclo tudo dançando também. e cantando. Quando os homens acabam de cantá as as caboclas vão cantá.

Quando terminam de dançá aí vão pulá e corré, que termina a festa.

Aí eles vão bebe caíçuma e ficam bebados. A caíçuma é muito forte. Aí eles vão botá o cipé que é pra ver Manaus, né. Eles bebem caíçuma e vão ver "anaus pelo cipó. E se fazem mal a eles, pelo cipó eles veem e sabem onde o cara tá.

No outro dia é "wadari"(dormir) vão tudo dormir.

A festa dura até acabá a lua.

Nesses dia eles comom com fartura. Muita carne de anta, é carne de porquinho, queixada, matrinhão muito...

Nesse tempo até que é bom pra eles, quando tem lua assim. Nesse tempo eles vão vadiá.

O mês de agosto, na lua cheia é o mes da festa.

7 = TRABALHO - "Esses caboclo são trabalhador"

- Os velhos que não prestavam pra cortá iam tiá patauá. E os que não prestavam pra tirá patauá iam tirá assaí. Eles tudo tinham a explicação deles. Agora os "marupiara"(caçador) caçá. E as mulher bebá "oáca"(espécie de erva que serve para tontear os peixes)"bedeni"(pequeno) pra pegá peixe. Peixe pequeno pra moquá. E outros levá "mezé"(cachorro) que é pro mode caçá. Caçá anubezé, rizaman...tudo caça. Eles tudo têmham obrigação de serviço e trabalhavam muito.

Plantam roça: ananás, canã, abacaxi,. Plantavam muita roça - banana, cará, macaxeira, popunha porção muita. Eles planta ram essas pupunha, e quando ainda estão verde essas eles vão embora comê as de outro lugar e só voltam quando essas já estão maduras. É popunha muita.

VESTÍGIO DE "INDIO BRABO" NO TAPAUÁ

- Ali no ig. Tapauá nós fumo passeá, baixá, 5 dias o Tapauá abaixo. Matá muita caça, aí se arranchá e tudo amoquinhá caça. Tam bém fízemo esse trabalho. Tartaruga muita. Aí encontramos vstígio e de caboclo brabo e volta.

8. PRESENA DO PE. JOSÉ NA MALOCA

- Pe. José chegou às 5 hs. da tarde na maloca, ele e mais um outro cariú. Nessa hora que ele chegou os cariú ficaram assim assustado, porque os outros cariú fizeram medo. Eu tava na maloca quando Pe. José chegou. Os caboclo também ficaram meio assustado. Daí eu cortei giria com eles, que não fossem embora, que aí era padre que vinha batizá todos caboclo. Padre boim porção. Aí se aproximam todos onde o padre tava, aí cumprimentaram. O tuxaua perguntou: -padre, o senhor qué comê galinha? O padre foi dizendo que não. De comida e frutas eles ofereceram tudo.

No outro dia ele chamou tudo que foi curumim. Até as três horas da tarde ele ainda não tinha terminado o batismo, porque eram muitos mesmo.

Eles gostaram do padre muito.

Itamarati, 15/05/79

7. FESTA (continuação)

-O corpo eles pintavam pra festa. Tudo desenhado. Noutra dia tava tudo pintado. A caboclada vinha tudo tomá banho.

9. A MULHER NA SOCIEDADE DENI

QUANDO A INDIA DENI DESCANSA (tem filho) é O HOME QUE FICA EM CASA - Quando a cabocla descansa, o caboclo não carrega carga. Quem carrega é ela. O caboclo fica em casa com o menino. A cabocla vai tirá lenha, vai botá água e vai acendê "zipô" (fogo), ralá mandioca. Trabalha mesmo a cabocla. Trabalha mais do que o caboclo. Faz aqueles tazo de barro, maqueira (rede), fazem cesto fazem paneiro, fazem tipiti, gravatana. Tudo eles fazem. São curioso esses caboclo.

Ele é só mesmo cuidá do ó curumin e caçá cominda.

Ela carrega borracha com a envira, e o curumin fica assim do lado (seguro por um tipo de faixa). Eu ví a cabocla com uma pele de borracha e carregá o curumin. Quando ele chora o peito já tá aqui, ele (o curumin) já tá sentado aí. (para mamar). E não cai de jeito nenhum.

10. CASAMENTO

Quando alguém qué casá tem que ir primeiro com o tuxaua, com os pais...

Aí quando vai casá, pegá muito matrinchão, caça muita...

Aí de noite fazê festa. Aqui cabocla corrê, corrê, corrê... de vez em quando é tacado (surrado) de bananeira. Aí cabocla - chorá, não presta pra casá. Se não chorá aí presta pra casá.

Antes do casamento - "E quando tá pro aí (+ 10 a 12) anos) eles pedem pros pai dela e vão criá. Só fazê tapirí, só eles dois. Fazê taipirá, botá pra aculá e vai criá. Aí vai com o pai da moça. Aí é que é engraçado. Até ficá grande não pode casá.

Depois eles vão tomá o café - a "bôta" (um cipó) que chamam. Aí vão tomá. Tomá aquele café aí casá.

A festa é só o pessoal daquela maloca. Depois de casada é quem iam passeá na outra maloca, que é pra mode não havê briga.

OS CABOCLO TRABALHARAM MUITO. MUITO ESTRAGARAM ELES; DISSERAM QUE MORRERAM MUITO, NÃO É?. A MAIOR FORÇA AGORA SÓ É A GERAÇÃO NOVA, PORQUE, INHA MUITO CURUMIN. PORQUE OS VELHO JÁ MORRERAM QUASE TODO.

Egon D. Flores

Sector Documentação
CIMI Norte I

Anexo 4

Kazupana Tamakurideni - História de vida e migrações.

Transcrição de entrevista, dia 12 de abril de 2016.

“Eu nasci, abuni, no rio Cuniuá, lá pra dentro, abuni. Naniza uphuharu, ukha aldeia unini Pishi Heke. E, Pishi Heke. Kunivaza, ah, Ziaraza, aru Kuniva, eza Ziara. Ukhabi, aza, Ziaraza, uva nasci. Pishi Heke, eu nasci. Pezamutha ukhabi, pukha aldeia unini unii, anihi, Animari Himete, a aldeia. Irmão dele, anihi, uvaa, Zamanaha munari. Ukhabi tukhani vadari, naza pukha aldeia unini Vaha Atarini. Vaha Atarini, naniza ukhabi munari, phirari ukhabi, pua naria munari, uva mutha. Uva mutha uharu. Mede vatinari, ukhabi phirari deiza ukatuvu uni Vahivi, Dipeira, mede imanari: “arikha patarahu phirari, hina, Ziara hikainina” medenari. Uva mutha hina. Mede khaunari, Shasharuza, mede vada ahunaru, dia. Naniza, vadari. Naniza ukhatuvi Dipeira munaha, Vahivi munaha, uva mutha uharu. Niza, vatiunaru: “Ah, hina, evene. Divaunaru, evene. Naku Kunivaza”. Eza Shasharu hikainaru, aru uvadaru niza uvadaru, tuvizehe uvadaru, uvadaru... Shushu munari. Uni, madiha uni Shushu. Anihi, Kanari, munari. Phirari. Aza arikha ima Kusiku, anihi Kakiriza Aru. E, unini Kusiku, anihi arikha unini madihakha unini Kusiku medenari. E, Kusiku. (...) Abuni dei, mede niza mede munaza, uva. Shushu munari, Kanari munari, uva mutha uharu. Niza, Hinava. Arikha ima Hinava, pashu, arikha aldeia unini, Hinava. Hinavaza ivadaru, uvadaru, ukhami munaru. Ukhami munaru deiza uva, uva mutha, ukhami. Ukaripene phiraru, ukhabi phirari, ukazu mutha Vanurivi. Arami pamari, uva. Ninava eza ivadaru, eza. Uva mutha, naku, Arami munari, Vanurivi munari, ukha Kuku Zeitavi munari akhaza. Niza uva mutha uharu eza. Deiza uva eza uvadaru, uva mutha. E. Nivava, eheve, enaniza phuharu eza. Vapiharu enaniza. Ekheza pina ari kuku mutha Zeitavi, Araminu, dei, Vanurivi, anihi, Himanavi. Himanavi mais velho, eza munari, pukha eza. Niza uva mutha, enaninza uva mutha, ninava eheve enaniza vapihari. Uva mais velho, uhariaru, uvamutha uharia uharu”.

Anexo 5

Hukuvi Upanavadeni - Tahama

Transcrição de entrevista, dia 06 de junho de 2016.

“Phiravi. Kariva phiravi, madiha. Madiha zuphinehe. Zuphinehe zama navatude, neme aha tukhimahari pashu budi tukhari, zama navatunimitizapuvi, deiza pua! pua! zama navatuari. Tahama. E, ahi, akhamititivaha, sirika viritaha, apie viritihi, kuru ishatikana titabaruha dei kuru, mahi abikeneza hakatikanaa titabisheba, secanitivaha. Kuru uvatikhaha, apie uvatikhehi, sirika uvatikhaha, narivaha. Ahi, akhamititivaha, uriunamititivaha, uriunamitarua, avene umuvi akathiamititivaha. Hee zama napunaku, “i” tabatekhamitia, zama tikathumaba. Zama eza kuru kuru itabisheha, apie virinihi, sirika virinaha nitivaha, “i”, pua mede iburavi. Takhamitari, takhamitaria, nukhu abanuri, nukhu abanuri kariva tanahari. E. Pua zuphinehe nukhu abanuri kariva tanahakanava, adava zama phuharu, zama phuharu, zama zapishe vapiharu. Asuka, zama, pukha barco phuharu. Pukha barco adava phuharu. Adava, ni kanuva mercadoria barcanakanava pukha mutuza zama phuharu vapiharu. Vada vapiharu.

Mede tukurimaru. Mathune arabude, anihhi Tahama nukhu abanuri, mathu arabude, merikanu, dei, abuni. Tahama nukhu abanuri merikanu mapharade dei. Deperade unavaturade merikanu, Tahama. Naru, ima matinari ibuvaza, (sic - imita fala incompreensível) ari, ari, ari. Tukhiraria, mede ari nari. Ari tarikushavi, hika tukhiraria. E, imarideni uvaa. Ari, ari, ima mede vatinari ari, ari, ari, ari, uharide, ari, ari, mede tukharu. Mede mitharu, mutu peza sha sha sha sha sha pahaaaa! paha mutu kakathamitaniha, kakathamitaniha, mutu kakathiamitaru. Bana kathiamitari, bana kathamitakanava, zama zapishe vaphiharu, tutaputu, rede, zama vapiharu. Buaaaa mede nika mede zeikana, mede hahanade vapiharu. Tutaputu mede kurutunihi, zama zapishe haunihi, mede vatinari ari, ari, ari, ari mede kanakushiri dei Tahama nukhu abanuri. Pua, nakani imari uvaadeni, imari uvaadeni medenika, mathudeni arabude, tukhimaha tatideni kuvede vapiharu, merikanu dei tuhade, Tahama merikanu nukhu abanuri, Tahama merikanu pua tanahari. Ari kariva uvaa. Tahama nukhu abaruni.

Kariva khinakahaphiravi, dei zuphinehe unii, Tahama phiravi, uvaa zuphinehe, imanari. Imanari. Khezenari katuhe pukha zaminiza, kheze, kheze, kheze, kheze, kheze. Shu! Unuvathibute. Ebevu navatuarinavi navishizavi ahavi mitiza zama vahini aha, aha, zama na

unuvashibute! Shu! nari pukha katuhe khezenari, kheze, kheze, kheze, kheze. Shu! Aha vahinivaha vihimiza, tunaba. Naru, abuni, ehe zama vahini cidade vihimizihahi madiha tukhimahaha, branco tukhimahaha, nari, abuni. Katuhe shunade. E, katuhe hushani shutunabakhizade. Dei tukabakhizade ehe, cidade ahi vahini vihimizianikha. Dei beni. E, zuphinehebeni. zuphinehebeni, puamutha. Arimutha iphuhaphiraru, dei zuphinehe zama tanakhimahari.

Kirapa metha, abuni, kirapa metha. Neme kanatukhimahari. Naza, (sic) aru, arua, anihi, Tahama, Zumeniru, Mahaniru, akuhi, akuhi, akuhi, takhivahade uninia? (zarava?) Deiphirani, Mapirishiushiu....akunahanihii....Mahaniru, E! Mahaniru nararu. Zumeniru, Vesheniru. Aru unii rarube, arua Mahaniru. E! Mahaniru metha, abuni. Metha, tukhimaharu. Dei ehewe ikavahade. E. Ah, shikupe enanaru Tahama, Zumeniru, Zama nanashivahade Vesheniru, zama mede naphuhade nakanaru, dei niza puhade puu navatuhi dei, Mahanirua. Mapirishiushiu mede mahutukerihinava, mede pemide vapiharu. Ava eteruni, shiburima eteru mede kabahihhi, tama'i, vara'i, biha anadei mede vihamishizani ahi vahini, mede vivivi. Mede ikahikaru ava eteruni, mede haunadei vapiharu shiburima eteru, bukure hurasha mede haunade vapiharu, deiza hee, akuunatizima? Mahanirua vahini... kathumaru. Kathuminava, tamai mede phiraru, vara'i mede phiraru, mede khamitinava, pashu kabahikana, akavene shunurini mede vininamitia. Makhi kakamanite...huvehuvenimashia. Kamati huvehuvenaru, mahi duas horas, três horas, E! Anihi.... ukhithiphiranikhi.... mahi khaunapuari.... Hee! Anihi, Mapirishiushiu! Uva keterihi! Uva keterihi, zama unaphuhituvii, ipemiaru, ukathudeni mede kapemiaru. Hee, tiphuhamititaniza, tiphuhamititiphirani, hika. Hika nari, makhia. Ninava, "Uva Keteri! Zama unaphuhituvii. Puu unaphuhituvii, kasuri, harishi, kavazu, shami, zama unaphutuvii, tukhiraria zama unaphuhituvii. Pua, ati budi uhinari. Hee. Hee. Imabute deni, bukhede vapiharu. Bihi zirari. Panadi mathuneza, katushevi. Naha, nazukheari. Adava, adava haba nihaba! Aha sheu! Anihiza, shiburimazakurutukanari, evene sheu! Anihiza kurutukanari. Panakuni, ava imeeniza kurutukanari, panakuni unii ava imeeniza kurutukanari, huphatunari. Huphatunavi, pei, tok tok, dihitunaru, dihitunikananinava AU! Vahini, ava birururu. Dei makhi nazukhede atikharu. Huphatunavipei, puni eza vahinahunaru ziphu Auu! Huphashamitituna, pashu kabahikana tushunipari. Tetepi dihitunaru. Nazukhede atikharu. Dihitunavia pashuza, hapinariza, tatimutha kathumari, vahini erituvii, erituvii, erituvii. Niza hikenavatukamitiaru. Dihitunade vapiharu, vasiza putaharu. Pari! Tukhamitari, Mapirishiushiu tukhamitari.

Tukhamitaria, bakhutunamita, tumethani, cinco horas bakhutunamitaa. “Ukhathu kathuma, upanadi kaaritai. Akunazamanapunazihi? Akunazamanapuna...”. “Ukhami, ukhamia”. “Didikana inudeni, didikana. Didikani, inudeni”. Mede tukadidinizavahakuni. Shivahia, “eza nihaba, ahi, khamitivaha”. Mede tukhamitanava, kathumanava, abuni, puu vapiharu, puu vapiharu, himeka, kavazu, shami, punikha uza, vasiza nukhuniza, uza imei, Polo Base, dei kariva navatude dei, Polo base. E. Polo base nanari, tatishukitunari, pina zutu sheu nari navahanitapu, tukamukuhi tukamukuhi navatuari, Mahanirubeni, dei zutumania kariva navatuari”.

Anexo 6

Khuruzani Upanavadeni - *Nizamanikha ima*

Transcrição de entrevista, dia 06 de junho de 2016

“Mede khimerihunari Ka’u ari anihi Himanavi, Mamure dishitatuvi, Mamure itabishetuvi medenari, mede khimerihunari. Nanava, karivadenia “tok tok tok tok eeeeeiiii tei eiiiihei” deiza mede huphatunamitari, mede huphatathiamitari. Mamure tabishephira, mede huphatathiamitari, mede hupamitathiaa kariva nihadeza, kariva nihadeza ikathiamitani mamure itabishephirari, mamure itabishephirari naa, ari hina, hina, kariva ikathumahu, kariva ikathumahu, ninava Kavazua, imarini hikanahi, imarini hikanahi nahabinani, tupuni imanabinani hina, nitiphirani kariva ari nazukerana, kariva ari teirana, nitiphirani, mede na, mede na, mede na, nabinani. Naru tupuni hinanade mutha, ninava mede hikanari. Mede hikanaa kariva ari teirana medenari, deiza zumehi zumehi naku tukabinaru Kavarinia tukabinia, “Vanurivi! Tia pahitihiki, kariva ikathumahu! Arika açucar mithamithainaha, arikha zukira, sapava, arikha anihi ahuzi, sarasara, arikha zama naru, dei mithamithaituvi, kariva hunenahariha. Shidi, Shidi kariva hunenahariha, kariva ikathumahu. Deiza ukha makhia “ah”, Vanurivia “ah”. Shivaha shivahani shivahia hina, hina mahuhina, nari vizehe mede khimeriari. Naria vahini meripuvi vahituni meripuvi (sic) aharinideni mede kamezaru, ivahariniza meta zukheituvi kariva ari teinitivehina nihari, mede nia, aharinideni kamezihi. Zeitavi, finado, “ttaa, tia avatekitituvi, Zeitavi, tia avatekitituvi”, naru aria Kavarini mani kariva vavaituvi, nari tukishiari, ukhamakhia tukhishena, tukhishena, tukhishena. Hi! Ukhashusha, Kavarinisha, imarini kurunimashihi nanipeeni kariva kiria pikahada nukhuni zuzukanamitapunani, maki maki maki maki maki ari teititiphirani! Ivamushide, caboco ihade ivamushide, ezakhina, ivamushide, ari teititiphirani. Deiza pikahada kevemita: “Bua! Tivinia? Uvinipe Vanurivi”. Dei, ukhashusha imanakushi Kavariniza “Uva, patarahu panadi uhade, uva tiadeni ukathumaru”, deiza ukha, anihi, Vanurivi hinaunari, enanaru. Naru, “bua, nizape tiadeni teiunanininaki, nizape tidenia didikanazape, aru pikahada marutukehizaru”, (sic) makhisha: “pua shapukazutuzimaha” nari pukha, pukhaa vapi uhitunari kariva kiria: “bua Vanurivi, nizape teikeranininaki, tikhaa amushiaruvaa, tikha disheekanaruvaa”, kariva nukhuza dishadishanere naria, puadenia ”bua, nizapa ari teinariari puaa” medenari. Niza, kariva anihi, kiria, kiriria tupuni vavanamitaa, mede kamitaa, ibuvadani tupuni vavanamitaa,

mede khamitaa, “arikha caboco aaha tupuni tikathuamakha”, ari mede kathumakhizaru, tupuni mede kathumakhizaru, Kavarini, Vanurivi, Kanari, tupuni kathuma... Mede khamita, ibuvadeni tupuni vavanamitame, bakhunamitame, bakhunamiamame, bakhunamita, cabocodeni tupuni khiikanani, ari mede kathumaa, ari cabocodeni tuhitivehina, mede na, mede na, mede na, nari. Anihi, pukhadeni zama burasha, pukhadeni kape. Anubeza mede ishaikanade. Mekuru tukarikushari hutame, dei, “niha tiphuvuaba”, deiza ukavinimani iphuvapara. Abuni vavaunahunapuari “abuni, abuni, ari mede teinarinavi” naru, zama ivahari kemezapara. Naku, “niha, apie ariza pirikanahi” nari “apie saku aza”. Mede shutuunamitavi “hina”, ibuvadeni tupuni vavanakhizamitari, apie mede shutunapuvi, mede tikutukanaha, tikutukana...nasizapuni, naza mede hikamitaza, tuvizehe mede khamitari “hina”. Tuvizehe mede khamitanava. Ahuzi, kape, dei aharideni kamezari, naku “Vanurivi! Vahinivaha! Aru tukhitamitani, ivadaruvaha”, “pina vahivahiikhatimahunia apie nihanaruvaha” nari, apie mede vanarizaha, pukhadeni phui. Nari aaha! dathudeni tuvizehe mede bakhutukatamitavi. Yeehey! Cabocodeni tupuni khiikania, arikha cabocodeni ari mede nihaniha! makhideni mede pamaha, amunehedeni mede pamihi naruvaha. E deiza karivadenia mede bu! ari mede kathumanahatuhapuni, ari mede hishi hishi hishi, uva mede hishinarivahihi, abuni mede hishinarivahihi, ukhavini mede hishi hishi hishi, ukhavini uni’i mede hishi hishi hishi. Niza idathu zama mede zutukanapara, burasha, kape, ahuzi... Bua! Akuhi ikumiparavaa, ikumiparavaa. Nizaa, shivahamitani, Vanurivi, Meneu, “hibanamutha tivezehedeni apie kainihi, kainihi, kainihi, kainihi, kainihi. Aru kainihi, kainihi. Niza tikhathiamitativaha, tikhadeni burasha, tikhadeni kape, tikhadeni sapava, tikhadeni huhuka, tikhadeni sarasara, tikhadeni bari nitivehina”. Deiza, mede zainaphirau, pua da, nizape... nihanipeeni. Mede zukhiari! Mede tupuni mede inazukhevibute, mede nimashani, mede nimashani, mede tupini teinahanibute, kariva bihibihi mede tukeheravibute, mede nimashani nari tupuniza apie mede iburari, naria, vada mede nimashavi, mede nimashavi, mede nimashavi, puadenia mede bakhutukathiamitari. Inazukherinani. Punikhadeni zama eza, zahapiraza, eza mezuzutathiamitani asuka, sapava, ari ahuzi, burasha, Kavarinikhazama eza, Niharanikha zama, ukha zukha, ê! Zama mezuzutathiamitani “ha! Kariva ari teinaphirari. Ahi apie ariza tivibuara, niza tikhadeni zama nihituvi. Ari mede deiza karivaza apie kakainimasharu” medenari. E. Eza hikani”

Anexo 7

Ukekeni Tamakurideni - Tamaku Kira/ Nizamanikha ima

Transcrição de entrevista, dia 07 de junho de 2016

“Abuni, hiba nihapuni ahi. Manaus, Kariva phirari. Madiha mutha, Manaus akhavuneve, nanizavaha. Manaus vitharukha, Manaus naniza vithaharu, arikha terra na dei. Naru madiha, ati hamiari, zuphinehe. Zuphinehe phuhari. Mezaa, tupuni timanari, eheve munari. Eheve khizaruvaa eheve timanari, munari. Madiha imanaria “ah, tia zuphinehe phirani, madiha tihani!”. “Ah eu zuphinehe, ninava não dá, phirari, zama temeherade (...) timatimaunararu”. nari imanari. “timezaru, zuphinehe phirari, timezaru”. Pua ati hamiari, “bua, tiadeni neme khaukativana aku, timiathaba!”. Panadi tukhavizeheari, bunu zarava vavakanari “vuu” zarava já vem, “viiiii” ei naza. Khitukanari, bedeni unii tukhatuzimaha, unii takhimamitari, abuni, zabura, bedeni unii muni unii. Abapuni hikhanari nemeza, akharu namitari, panadi, namitari: “hina”. Panadi, zaburaza, atini damu, munaru. Hikhanari. Bua, ati hamiari, abuni. “Upanadi, nihi, ukhathudeni...”. Narikhari, bari nihapuni, nemehene, abuni, siba kanari. Siba kanaria, nashunari, abuni, pashu, vapiharu! Madiha, mede thathanari, “ah, zadeni, madiha (sic)” ati hamiari, ari enanari. Abuni, pashu adava, eza. Tukhani, abuni, siba, pashu vapiharu vapiharu, pashu tukhimaharu, madiha niza tukhuzu, zama kumiaru, mede phiraru. Phiraru, mede. Phuvani mutha ekheza. Ava akhavi. Uhari, pamaa, tuhari. Pukhadeni kanuva phuhathaki. (sic) . Naru abuni, hikhari, agora pashu mutha, ava phiraru. Pashu pashu pashu. Mede nihari, mede navatuari, tatideniza, akunitizima? naku ivibuva hiketau, mede phirari. Ehebuari.

Madiha vapihari, manauza, arikha terra mede “prestanade” mede imanade kariva. E, tikhadeni terra, madihadeni tikhadeni, kariva pina kariva mede kavari. Eza inamitakha kariva tukhiari mede huphatunari, mede imanari.

Nari, vada nimashani, Kira, Tamaku, “niha, haphuinina, tia Kira, tia haphunina” Kiraa, Kira haphutunari, pashu himeteni. Shirini, abuni, mimide. Haphutunari, tukhani naku “tia, Tamaku”, naku Tamaku naku pua pashu vazanari, pashu vazanari, “ah”, tukhani, Kira de novo. “Tia Kira, naku tia!”, namitani, naku pua hikaru, “tia Tamaku” niza, pashu eza. “Tia, Kira, tia haphunina”. Kira haphunazanaria, tseu, aquele taboca, “hiritaba, tizepe, hiritaba” pua “i”. Mezari. Pua (...)kathumaria, mezikavi. Tukavamitani, “akunihi, timithani?”

“Umithaphiraru, timezaru”. “Namita!”, namitari, barakushamita, mezari, “akunihi?”. “Timezaru, takhiukarania ekheza pashu budiza”. “Naku uvativaa!”, naku pua. (sic) “Uvibuva hiketai”, pua uhinari. Uhinari, “uvibuvadani”, uhinari. Phui mutha, abuni, phui mutha. Madiha phirari. Nari, naku, nahamitaria “akunihi, timithani?” “E, umithani” “Ah”.

Naku pua, haphutunamitari, shuna mutha, shirini. Nizapa, tatiza, “akunanitizima?”. “Ahi, ikhina. Ahi, ikhina!”. Nari, mede tukharia shunu amushide, uza mede kathumari. Tukhani uza uvaa mede kathumari, tukhani uza uvaa mede kathumari, tukhani uza, derradeiro, puadeni, mede vadari. “hina, Kira, eza ivadina, arikha uza”. Nuvathi mutha, madiha, madiha mede nihari, ibuvadani... ah, pekina, pua aninari: “Kira, shushu imeeni eza kahade khitaba, dei nukhuniza ikabubia, tia tikha bari uva ukha bari, arikha madiha ikapinititivaha” imanari, pua “i”. Shushu putaharu mede khinari. Abuni, amostranapuni, dei naniza, shushu imeenibute eza khitunaru. Kiri, tetekurini eza. Nari, uvaa vavakanari: “Tamaku, Tamaku! Aru nukuha, Aruki?”. Pua tukakathuma: “e, aru”. Mede bari marituni takamita shushu imeenibute. Takhamita “Kira, niha! Tia, primeiro”. Abuni, nukhuniza mede kakabubiari. Pua shina hishinahari, shushu kabahari, pua kabahaa, “khau, khau, khau, khau, khau”, vithari, abuni, kapiari. “viiii” abuni, tiadeni, branco, ebenu hirade mutha. “Kapiunitai, ebenuhirademutha”, imanari. (sic) kapide. Nari, pua, nakurivithaikanari: “Kira, enatitiphirani. Ari tikapiba unikhania, ekheza tivitha naku, uvatuvi”. Pua shuvi shunari, shushu kabahari, nari vithari, vithari, vithari, abuni, barriga dele, abuni, kapiari. E, ari ima enanaru. Para, kapimitari, para, kapimitari, bedi abuni, ibuva, Tamaku nakuri, takhanari. Abuni, ati hamiari: “enatitiphirani! Tia nihani!” Ati hamiari: “Ah, tikha sibariaa! Ukhaa pamari pamitau nanipeeni uva nihitai!” imanari. Ati hamiari. Naria, naria, pari kapidea uza. Pari, branca pukha ahamutha. “tia, tikapiba ari unikhaniha, tia Kira, kariva, zava”, imanari. “ah, enitiva, hina”. Avabunu anadei, “avabunu anadei, tikhamaruba”.

Kira kanakushari avabunu. Zavi, anadei avabunu unii, nani. Kanari, nashunari. Ideza punimutha, akha tuvathari. Naku “tia! Ukha tivideza tibarizaba”, imanari. Pua thathanari. Idanari, zamine ime’i aza kanakushari, nashunari, pua thaathana huphatunari no chão nashunari. “Ah tia nititiphirani ukha nihaba unikha vatura nihituvi, akuniha nazukhena?” Ati hamiari. Na, Kira: “Tamaku, uva nihiraba”. (sic) “Una vatikha, vatura uvatikha”, ati hamiari. Niza, e enarani. Niha, Tamaku, “Kira, bani ikaribahina!” Muri, Anupi, mede karibahari. Zamini eza. Kavanapunika, mede umanari. Kira tatide, madiha bani mede viranarikusharu,

mede ehebuaru amushiniza. Kira, Tamakupa na phirari, pukha, huphatukatari, vahini: Aaaa, niha! Ah arikha zama, nashide. Mede na phiraru, naa Kirakhaa mede hiihiini bani mede karibahamitari, panarani nihamitani. Mede tunamitapuvi, derradeiro, pukhadeni amunehe pamade, pukha pamihi, pukha pamihi. Nari, hinari, panadi, niha niha, zahani phuhade mutha, pamaru, na pua imanari: “ukhakhabu akunaniha, uvinideni? Tiadeni hanavi?”, “naphirari, ivamuri ebenunari” mede imanaru, amuri, ivamuri. “Ah, niphirari, naukanarikani, zahanideni phuha” Na, tia uvini, tikha uvishipurizaba phuiza enakaba” “i”. Pua zeditunari. Kira pashu phatuhari minaru, ziphuza vitharu, ziphuza hivanari ephei didimashaa, phurizakhushari, panadiza, nari puni, puua “ah, Kira, Kira budi ukani mezari”, (sic) imanari, “budi ukani, budi ukani” mezaa, naza, panadi unii aniha niza abuni, adava, naniphuharu. Eh, “Kira, enataba unikarua”.

Niza abuni, madiha mede phuhamitani, niza aha mede kathumari “hina, eza” nari. “hee, inina”, abuni aha mede kathimari kuniva. Purus, abuni, mede nukuha Purus kariva zamini taku, nari mede kathimaria shunu aha muniashimapuvi, abuni aha shunu mede tukathimari vasiza akhari murisi, abuni vasiza mutha, vasiza bute ari tukathimari, vasizabute eza, eza, eza nahi inaphuharu. Ahi tukathimani vasizabute unii ahi phuhari akharu Ressaca, khimetunipau, abuni akhavereneve phuharu, abuni ahi, abuni aha Shasharupe vasizabute mutha, até Ziara. Ziara tukathimani, abuni, madiha vasiza imeeni, khiukanani. Shami, sipari, khiukanani. Nania, iburinarukharu, naa abuni natuvakushari, abuni natuvakusharia Ziara. Ziara tatiniza, abuni uza eza, ukhabi, ukhami ahi tushunaru, naku ukhabi munari, khiukanaphirari ukhabi zama. Narua eza unira, eza ukhahiza. Abuni, Mamuria mede takhari, madihadeni nukuha mede tuvakusharia tupuni mede khizukanataku, niza Kariva phirari abuni, Shiruvadenikha. Dei ari kunivadenia abuni mede (sic) nari a madihaa, mede tuvakusharia, tupuni mede khitukanari. Nari, ah, abuni nukuha, arikha bani tiakhaba, mede imanari. Abuni, mamure, mamure vapihari tephehe, mamure, kahiruza, mede hukahukanaha. Vekhama bedi mede kadimari munari vapihari, mede kaditunaha. Zamini aza abuni, hirarihirari, mamure vaphihari, tukhiraria madiha vaphihari vaphihari vaphihari... kashinava havi, aru enanaru, arupe ezamutha (sic) vahini. Naru, vada enakaniza abaziku pamari bakhutunari, sipari hadani, abuni vaphihari sipari hadani. Madiha mede ehebutivehina, nari bakhutunari. “Ah, itavari! Aba inava ari ivatikhari iphiraniha, mede mezari, eza. Puu abuni, puu zamini mede navatude eza, mede hibunitivehina madi. Abuni, nari ima amushinaha mede nari mede nimashavi,

naza, abuni, mede tuvakushari, Shasharu mede tukavari. Shasharu mede tukavaza, abuni, kariva, kariva mede iburari. Sirika, kuru, aru dei zama eteruni, anubeza eteru, badu eteru, zumahi eteru, mede veditunari, Shiruhakha, kariva. Deiza zukira mede mithanaha, mede zama. Nihapunipe, abuni, tukhiraria ikhurihi, khurihideni, khurihinideni. Tutaputu phirari. Niza aha mede shaku Shiruhadenikha, dei naza mede mithanaru. Uvamani uviburani, Shiruvaza inimashani, niza abuni naku ehevene naku ikhimerihunaru, Kakiri ekhimerihunaru. Niza inimashani vasiza putaharu, inimashani, ima amushinaha mede imanari, bani mede vadatunari, mede huphatunamitari, dei abuni, vada vapiharu, anadei keriha mede phuvaha, sipari hadani, abuni vapihari madihadenikha sipari uzaza. Mede hikhanari, bubini mede haunari, mede kenitunari. Abuni inimashani, inimashani, abuni ari uva Meneu, meu irmão Vanurivi, ukhazu enaikanaru. “Hina arikha aba hukainina! Itabishe arikha zama vasiza zukuinihi zama nitehina bakhuinamitiza, ivahari kemezitivehina, inarukharu”. Inaru, ikhimerihunaru, zavida hamiainihi inarari vehinaru, ibudihini. Ivadaru kushiri zume hukainari abuni kushiri vapihari, kushiri Kakiriza hukainaru tatabishe itabisheari. “Hina, bathuhene neri ishaikanaha, aba hukainihi inina”. Niza ikhimerihunaru havi. Havi ikhimeriarua abuni narua ikhimerihunava abuni bathua bakhushavi amushitunani kariva vanatukanari, arikha havi ari ikathumaru “bua! kariva kanuvape nihani!”, kariva khikanaphirari. “E, hina, pukhadeni aphie mede khitunari ati vaturari”. Vau mutha abuni, pashu vishavisha vau, vehinari. Aha! (sic) aha karivakha vau! Kariva khiikanavi kanuva. Shivaza imari mithaituvi. “Amushiaride nukuha”, “E”. Maruzava: “hee”, Zeitavi, Vanurivi, Uva, Enaikanaru. “Hina, ikathumana, ekhavituvi”, inari. Pua, aphie kanari, dubetunihi iiii - apie kanari. Dubetunihi, dubetunihi. Kariva moco, varibu zizide, Pedroa tatide vaari, pukha aphie shakukha, kanuvaza vathazamitari, Mocoa zutumani. Pukha espingarda, aphiemani, hibunari, arunari. Nari, Ei! Ei! Kariva vavanari. Abuni: “cuidado, se atirar, huphainamitituvi”. Maruzava: “ei, cumpadre! Cumpadre!”. Pedro mithari: Ou! É gente boa! Imanaru “E?”, Moco, espingarda quer tirar, teititutivehina. Não! Oi! O Pedro: Ei, não, não, não, esse diz que é gente boa! “Enanaru ari ivamushide! Nitiphiranani. Atira não, atira não! Imanari pua, atira não. Amushide, é gente boa! Ari. “então, tudo bem?” “E, amushide”, “kariu, tudo bem amushide”. Naru, “moramos lá embaixo, ivadade, aphie kainaru” Pua imanari. “E, hina”. Tupuni vanaru uva uvitharizaru. Ah, “ah ta”. Nari nari, imanari, imanari, “hina” kariva kiriri “tivinia?” “Eza Alexandre, Chico Alexandre, esse aqui é Pedro, esse aqui é Moco, (Sanção)” E. “Hina, vamo embora, deixa nós”. Aí farinha dá pra nós, açúcar, tabaco, arikha uza “kariva amushide, atideni

hamiphirari”, pinaa zume ikavaha, amushide. Pharina, nari. Vada uniiza, kunivadeniza kariva khiikanavi. Niza. Nari vada inimashani, tupuniza aphie khiunihi, khiunihi. Pua imanari: “Ukekeni, hina, ekhithamitina, pharina vamos buscar, arikha nitivehina pharina, hina”. Ah, tupuniza uvitharizaru. Tune, kunivakha uharia “ah, shuvi, uva (sic), shuvi uva naria, ipamituvi, hina”. Ipamaru kariva kiririza ekhithamitarua, ivizehe ivadaha, paza ivizehe ivadaha. Niza ahi, kanuvaza, (sic). Phuvaniza.

Naru abuni akharu Coxodoá, tukhitanikha, tukhitanikhabute nariani tukhiaa tupunikha, igarapé Surubim, naniza kariva phuhade, flutuante abuni, kanavatuari. Kanavatuari naniza (Manuel Cunha) kariva uni (Manuel Cunha) pukha motor imeeni. Kariva kiriri “olhaí, eu trouxe gente, gente boa, olhaí” Kariva, madiha khiikanaa, aaha tikhatuma “ô compadre, gente boa!” uva damatunari. “tudo bem?” “E, amushide”. Pua imanari: “ah, shivaza, pra banha, pra banhaza, tia zuphinamituvi, madiha amushide”. Naza abuni mercadoria akhaza (sic) igarapé do matrinchão, bathuhene, naniza kariva patarahu uvaa vadade. Naniza mercadoria vapiharu, pharina vapiharu, tijela, anadei, tutaputu vapiharu. Anihi, pra banho, abuni, khiukanaru abuni tutaputu vapiharu vapiharu, mercadoria pukha lona cheio. (Hatunari?) Uva khekhezeari “ô compadre, taí, pode comprar” mithata zama eehe vapiharu mercadoria uvaza imanari uvati zeiri. Nari uva, Tune, “ahi, zeditaba!” E, shivaza, abuni zediinaru, abuni queixada vapihari, khiikanaphiravi, avi, aru zama abuni pharina vapiharu. Ah, nanizima ikhakathamitaria abuni aha, phuvaniza. Niza ekavada, ekavada, ekavada, abuni, nazapa kariva phirari. Naphirade ari kariva, phirari. Akuna iburade, (sic), abuni inarua Kakiri ahariniza parina mede napamaa (sic) nari barikhathamitaru. Naru, akhari, naru, Tunea imatunamitari zamarideni : “ehe kariva amushide, pukha mercadoria vapiharu mutuza, anihia zama mithakanaba” nariha, nari tuvizehe Amida chefe nós, Deni, Amida patarahu, (sic).

Patarahubedia Shushu, Kapime, unipa Kapime, ele chama Shushu, Shushu, Kapime, bedeni aru, aru Alzira, bedeni Alzira, eehe nihade. Vaha. Uhurumadini. Bedeni uhariatuhade. Imeenipe, Joantina, metha. (...)

Naru, abuni, nari pua Amida, patarahu tuvizehe vapiharu madiha, vapihari, tuvizehe khimurani, shunu, kanuva phirani, shunu. Mede nihari, pua mercadoria vapiharu abuni, mithanari, tutaputu vapiharu mithanaha, parina, tigela, anihi, sarasara, tukhiraria, tukhiraria, tabaco mithanaha, madiha vapihari zama mede hibunari. Shunu. Nari zamarideni,

tukakhamitaria vada vapiharu, Manuel Cunha phirari, não chegou mais, não passou Manuel Cunha, Tunico. Chico severo já já vai, aza. Nari inimashani, inimashani, Kakiri ikhimerihunarua aphie, sirika virinaha, inamashani, inaru naku Mariano. Uva, “shuvi, hina, aru sirika inaza prabanhanaza arikha mercadoria mithainina” imanari. Uva “hee, hina”. Ekhitaru maphuvaza, ekhitaru, uva, ukhazu Vanurivi, Umarime, Kazupana - João. Quatro, quatro ikanaru, abuni. Ahi, ekhitarua, ekhitarua, (Seu Morais?), Zezito, vinte e cinco motor imeeni. Ressaca aharini tukathimani kavari. Naru, ehevea, keneku kubanari “tu, tu, tu, tu”.... “anihi é motor”, motor eza kavari, virinari. Kariva kahude bedeni mede naphuhade zutuvizari khitukanaru: “oi, seu maranha, seu maranha” “oi?” “já vem caboclo, já vem, será que vai matar a gente”. Kavari ikanari: “ei, você é brabo?” “não, eu gente boa”, “ah, tudo bem então aí?”. Abuni, sirika paza dainihi zama, amushide. Abuni cachaça, kupiu, tatinihene ata mede kakavari zume. Paha mutu viranari, tatini dukanari zume (sic) “di, di, di, di”, mais força, aí demora, demora demora abuni, lá vem. Cachaça, kupiu: “o que é?” “chegaram o Mariano, o Vanurivi, Kazupana, Ukekeni, mede bakhunari” Imanari “ah, bora!” Abuni zume, zume mizari khakhithamitari aha. Shivahamutha inanipeeni (prabanha?) dathu. Ivizehe namitari. Naniza, prabanha ehe ekhithamitaru, niza Matias, trabalhando sorva, aphie, khiinihi, pukha, tupunikha aphie khiinihi, khiinihi, khiinihi, Katuhe, “hina” Zezito ari hikanamithari Kakiri ahariniza. Narizaa abuni inimashani “tiadeni, aphie tivibuaraba, aphie uvathikaruvaha” pua imanari, “ehe” na pukha aphie iburari, Chico Severo, ari khitukanari “ah, naku tiadeni eza tivibuarituvi” imanari, “acostumar, agora ele viram tiadeni, tiadeni khiikanarukharu agora”. Inimashani uva, Kapihava, puaza iviburaru aphie, Kakiriza inimashani, naku João, caboclo Meneu, cunhado, Adriano, tupuni vavanari: “ah, eu vou plantar muito roça, macaxeira, vapihari hina tukhiraria” tupuni, motorza. Ninava abuni hikhatuhari phuvani. Matinari, himeka, huratuhari. “Ah, ari kemezari, aaha phira arimutha naniza zama huratuharu zepe nikamuniraba” mede imanari. Hee. “Tiadeni ahi nihinava vasiza kushikanaba Marrecão tukhathimani pari shunuza, mede “i” kanuvaza imanari. Shunu vasiza mede kushinari adava. Naru maniva, nihitivaha, mutu naphuhaha. Puu ishutuvini, nari takhathamitari. Puu mede zupitunaru mede ukanari (sic) abuni adava puu kharara, adava, “ah, amushide”. E, abuni, inimashani, abuni, naku ahi inimashani, ibureinaru, inimashani, naza naku hikhenava, aha, kariva iburamitaniza. Ne ari tudo hikhanari iburei, hikhainaru, enanizape patarahu zama mithainade munarikhari, phiraru. E, abuni, hikani, aru mutha”.

Anexo 8

Um relato da festa *Ima Amushinaha*

Outubro de 2015

Os Madihadeni organizaram uma grande festa inter aldeã, em certo grau influenciados pelo apoio dado pela Funai. A festa aconteceu nos dias 19 e 20 e a manhã do dia 21 de outubro, sendo reduzida por ocasião da realização de assembleia de três dias. Segundo eles, a festa é a festa da banana (*siparikha ima amushinaha*) e tenho a impressão de que seja mais estritamente direcionada à banana comprida (*sipari putahari*), visto que eles se referem às outras espécies de banana como inferiores, “de mentira”, esta pode talvez figurar como o protótipo de banana, e sua colheita, da abundância.

O período correto para a festa depende da colheita (portanto, do amadurecimento) da banana no roçado - em geral se dá em finais de agosto ou início de setembro. Este ano, o atraso de cerca de dois meses se deu em função da possibilidade de presença da Funai e da pressão do órgão, preocupado com a presença dos Madihadeni nas Conferências Regionais de Política Indigenista. Por este atraso, os Madihadeni se ressentiram da falta de bananas durante a festa, sem que, no entanto, deixassem de se entusiasmar.

Segundo Mavahari, uma festa deste porte não acontecia nas aldeias do rio Cuniuá há cerca de catorze anos. Para considerar melhor isso, uma reflexão acerca da categorização de festas: *Ima amushinaha* parece ser a categoria genérica para “festa”, embora essa tradução esteja longe de refletir a complexidade real. Pude observar que os próprios Madihadeni estiveram amiúde absortos em uma reflexão categorial sobre o evento. Creio que as circunstâncias específicas como o estabelecimento de um dado tempo de duração (que precisou ser reduzido), a fixação de uma data de início (para coincidir a presença da Funai), o período anual inadequado (já mencionado) e uma nova “significação” da festa trouxeram à tona peculiaridades classificatórias. Quando entretidos apenas em planejar a execução da festa, os Madihadeni de Cidadezinha se referiam ao projeto como uma *amushinaha putaharu* (“grande festa”) e me explicaram que todas as aldeias seriam convidadas a Cidadezinha (local escolhido), juntamente com convidados outros como os Madihadeni do Xeruã, os Paumari do baixo Cuniuá, os Banawá, Jamamadi, Jarawara, Apurinã; enfim, os povos de que têm

conhecimento e sabem ser moradores da região. Diziam que haveriam brincadeiras, corridas e *zamaphani* (traduzidos por eles como caiçuma, literalmente “caldo de coisas”). Apenas Eraldo mencionou que esta grande festa seria uma *bani vadanaha* (literalmente “dormida de caça”, “acampamento de caça”), e que seria assim classificada pois os homens iriam passar muitos dias (entre dez e vinte) caçando para juntar carne moqueada para a festa, e também porque todas as aldeias compareceriam.

Durante o esforço classificatório, nos dias anteriores à festa, no entanto, essas categorias foram pormenorizadas. Discutiam Eraldo, Geraldo e Mavahari e chegaram a me informar de três classificações - *Ima Amushinaha*, que seria menor; *Tamaku Zepe*, média; e *Bani Vadanaha*, a maior. Chegaram à conclusão de que esta seria *Tamaku Zepe*, pois houve prolongada caça e envolveria muitos convidados de outras aldeias. Explicaram que *Bani Vadanaha* precisaria de um tempo ainda um pouco maior de caça e que a festa teria que se prolongar em duração por uma semana pelo menos. Mais tarde, Sunavi se mostrou contrário, disse que esta seria pequena mesmo para *Tamaku Zepe* - que deveria durar uma semana ou duas, e *Bani Vadanaha* duraria ainda mais que isso.

Não obstante, continuaram a chamar a festa tanto de *Tamaku Zepe*, de *Bani Vadanaha*, como de *Ima Amushinaha Siparikha* (festa da banana). Isto parece confirmar de certa forma que *ima amushinaha* é um termo genérico e parte da confusão pode vir da possibilidade das festas pequenas não possuírem uma classificação elaborada. Reafirmo, porém, que o possessivo *siparikha* indica a particularidade deste evento, que é apontado diretamente pelos Madihadeni como um evento regular e importante, não uma festa qualquer. Não por acaso, retomaram ela em função do apoio da Funai (e o planejam fazer anualmente).

Ima Amushinaha quer dizer “fala boa” ou “fala limpa” e os Madihadeni acentuam o fato de ser chave seu caráter de animação, ligado especialmente com a chamada à festa pelo seu *patarahu*. Dizem que antes dela acontecer, ele irá chamar os homens para a caçada, animando-os, e convida as mulheres para preparar a massa de mandioca e *zamaphani* enquanto os homens estiverem fora. O *patarahu* desta festa em particular foi Geraldo e ele manteve a postura de animar com chamados e discursos diante de cada uma das etapas e brincadeiras.

Fomos levados ao acampamento de caça alguns dias após seu estabelecimento, acompanhados de parte dos homens que não deixaram a aldeia - para cuidar da organização, comunicação e recepção de convidados (inclusive nós) e na construção do casarão da assembleia. No acampamento, os homens recolhem a caça em grandes moquens e hoje parte pôde ser salgada. Conversam muito sobre todos os assuntos possíveis e dizem não haver qualquer tipo de confusão sem a presença de mulheres. Dividem-se em grupos para realizar diferentes tarefas - a maioria caça, alguns pescam, outros recolhem lenha para manter o moquém, outros descansam para a caça noturna. Parece que a pesca é voltada a maioria do tempo para o sustento do acampamento, e apenas na véspera da festa é que os Deni amoquearam peixe dentro de folhas de canarái *uza*.

Na derradeira noite quase ninguém dormiu. Primeiro, mudamos o local do acampamento para bem mais próximo da aldeia. Os homens conversaram até tarde, tendo como assunto principalmente sobre o dia seguinte, e acordaram todos ainda cedo da madrugada (por volta das três da manhã), voltando a conversar, interpelados por gritos de animação. Cerca das quatro da manhã desfizemos acampamento e fomos ainda mais perto da aldeia, onde foram deixadas de vez as embarcações e a caça. Seguimos por um caminho na mata até o grande caminho *Kasinava Havi* (bem aberto e limpo) que haviam feito para a festa e que leva até o terreiro principal de Cidadezinha. Esperamos ao fim do caminho e os homens puseram-se a retocar suas pinturas de urucum (de estilos variados) e preparar adereços de palha nova e verde de patauá: tiras ao redor da cabeça, dos tornozelos, joelhos, punhos, antebraços e dois laços diagonais através do peito. Geraldo me explicou que tradicionalmente alguns homens teriam se esgueirado pela aldeia ainda de madrugada para avisar as mulheres que aquele dia era o de chegada dos homens. Desta vez, no entanto, a data já estava marcada, mas, de todo modo, Mavahari e outros foram atrás das mulheres avisá-las que os homens já estavam prontos e que deveriam chamar primeiro o meu nome - para que corresse na frente e depois pudesse filmar a chegada dos outros.

O caminho que abrimos possui cerca de dois metros de largura e se estende por volta de quinhentos metros ou pouco mais. Vai do terreiro *amushini* principal de Cidadezinha, corta toda a etapa chamada Coca-cola em sua extensão maior, adentra a mata logo descrevendo uma curva para a direita (afastando-se do rio) e mais uma vez fica reto, seguindo até o ponto em que esperávamos. Parte dele é chamada de caminho dos homens e parte é chamada

caminho das mulheres. É certo que o caminho das mulheres se liga à etapa da aldeia e ao final (onde o caminho encontra o terreiro) e o dos homens à mata e ao ponto de largada - onde saem em corrida, mas não sei se a fronteira entre os dois se localiza na entrada para a mata (limite entre *zama* e *uza*), ou, se no ponto em que as mulheres tomam como ponto de largada, cerca de cinquenta metros adiante da largada masculina. A primeira possibilidade confirmaria a ligação (ou configuração) homem=mata / mulher=aldeia. A segunda indicaria talvez a falta de uma fronteira exata e da repartição do caminho, sendo a classificação a indicação do percurso da corrida de cada um dos gêneros.

Interessante notar que os Madihadeni não usam a palavra comum para “caminho” ou “trilha”, que seria *havi*, mas sim *Kasinava Havi*, fazendo-he um caminho com nome próprio, que não ouvi em nenhum outro contexto. Para indicar linguisticamente o caminho masculino e feminino usam normalmente o possessivo *-kha*. Vários Madihadeni comentaram que antigamente os caminhos dos homens eram bem mais compridos que o atual, chegando a quilômetros. Nessa situação mencionaram um passado cronológico, e não mítico. Descrito o caminho e os preparativos, vamos à corrida que se segue.

A corrida huphahuphanade:

Ao fim (ou início) do caminho na mata, os homens esperam e veem a aproximação das mulheres - estão pintadas e carregam em uma das mãos flechinhas sem ponta ou bananas. Elas pararam a certa distância e os homens guardaram silêncio - mais para ouvir o chamado do que como norma. Uma delas se adianta e grita o nome pessoal de um dos homens e corre na direção oposta. É interessante notar que não chamam vocativos ou tecônimos ou nomes referenciais, como “pai de fulano”. Aí então o homem chamado a persegue, também correndo. Quando passa pelas mulheres elas gritam “*hikaribute!*” e riem (traduzível tanto por “*já está acabando*”, quanto por “*já acabou*”, creio), indicando que ele já está cansado. Ele deve correr até alcançar a mulher e tomar o que quer que ela tenha em sua mão - ela não reage - e aí segue correndo atrás de outras que esperaram ao longo do caminho e que correram à frente. O fim é a chegada ao terreiro, onde um longo banco foi colocado e nele se sentam os homens. As mulheres chamam um homem por vez, a curtos intervalos, sendo que alguns ainda estão correndo à frente quando novos estão sendo chamados. Enquanto os

homens se sentam no banco, as mulheres voltam para o caminho para correr mais vezes, mas desconfio que correm a partir do início apenas uma vez.

Ao final do caminho, os homens perguntam entre si quantas mulheres alcançaram, se referindo a quantos objetos pegaram - usam para isso o verbo *_nazukhe-* que é também usado para caçar (literalmente “abater” “matar”, “fazer morrer”), e observam a chegada dos outros homens. Com o fim da corrida do último homem, estão todos sentados no banco, e as mulheres se preparam alhures.

A alimentação dos homens:

Voltam as mulheres em seguida, cada qual segurando um cesto de bananas. A partir do primeiro homem sentado em uma das extremidades do banco (que me afirmaram ser o substituto de um grande tronco usado antigamente), uma a uma irão se posicionar frente ao homem, descascar uma banana e lhe oferecer na boca, e ele não deve usar as mãos para pegar, mas tenta mordê-la. Quando este vai morder, a mulher desvia a banana para que ele morda o vazio, faz isso três ou quatro vezes e depois deixa que ele apanhe a banana com a boca (um detalhe: algumas pouparam os convidados do desvio, ou “enganos” [*_kemeza-*] outras chegam a acertar as bananas nas bochechas e narizes dos homens, humilhando-os). Segundo os Madihadeni, o homem deve engolir a mordida inicial, mas me aconselharam a guardar o restante da banana no colo ou na camisa dobrada. Isso segue até que, em tese, todas as mulheres tenham dado bananas para todos os homens - cada uma dá apenas uma por homem - mas alguns cestos de banana se esvaziaram pelo caminho. Terminada a fila, Zena me disse para não jogar fora as bananas caso não quisesse ou eu não conseguisse comer todas, mas dá-las às crianças.

A entrega dos peixes:

Assim que terminam as bananas, os homens voltam para o caminho. Alguns foram na frente e levaram para o fim do caminho os peixes e alguns macacos moqueados, que estavam escondidos na mata próxima. Cada um tira uma vara, parte com as folhas, parte sem. E nelas

amarram os peixes e os macacos. Dizem que as varas com as folhas são para “enganar” as mulheres (*_kemeza-*): os peixes continuam dentro das folhas de canará e são amarrados na ponta da vara, junto às suas folhas, ficando meio escondidos.

Segue cada homem andando com sua vara no ombro pelo caminho, mas em um passo acelerado, gritando os mesmos gritos curtos, altos e muito agudos de quando derrubam árvores no machado. Desta vez, talvez animados pela presença de alguns Apurinã (servidores da Funai), revezaram os gritos com os apelos graves, semi-guturais e bem compassados deste povo, indicando: *enaniza madihakha... enaniza apurinakha* (“agora Madihadeni, agora apurinã”).

Percorrido todo o caminho, as mulheres esperam no terreiro, e os homens primeiro desviam delas, que apenas olham, e circulam o terreiro até se defrontar a elas, pelo outro lado. Elas então correm atrás deles e lhes tomam as varas. É uma perseguição curta. Tomados os peixes, todos os homens esperam à parte e as mulheres se reúnem no terreiro: algumas buscam massa de mandioca e ali vão comer os peixes e macacos. Os homens apenas observam, à distância.

A entrega da carne:

Algum tempo após a entrega dos peixes, os homens buscaram no barco os paneiros grandes com a carne das outras caças e os trouxeram ao terreiro. Ali reuniu-se um pequeno grupo de homens e mulheres, em sua maioria de meia idade ou idosos, em círculo ao redor dos paneiros cantaram uma rápida música, dançando discretamente, e logo se desfez a reunião e a carne foi levada para as casas.

O jogo de peteca *phapha*:

Disseram os Madihadeni que, antes de começar um jogo de futebol, iriam mostrar o seu jogo: a peteca *phapha*. Trouxeram para o casarão algumas espigas de milho secas e arrancaram toda palha. Com ela, se puseram a fabricar as petecas, sobrepondo as palhas uma a uma transversalmente e dobrando as pontas sobre as palhas anteriores, juntas em um facho. Depois do corpo pronto, amarram mais algumas palhas em pé ao redor das pontas e a peteca

está pronta. Fizeram também pequenos dardos, com feitura semelhante à peteca. Então explicaram as regras: basicamente, aquele que deixa a peteca cair é alvo dos dardos dos espectadores. Foram ao terreiro e começaram os jogos, em várias modalidades: a primeira consistia em dois jogadores revezando batidas na peteca; na segunda, todos participaram - rebatendo a peteca quando se aproximava de sua parte do círculo; a terceira é solo: o jogador grita um tipo de macaco e quantos irá matar - se for pouco, os espectadores reclamam - aí joga a peteca e a rebate uma vez para cada macaco, contando alto, um outro seguirá ele às costas, e pode rebater quando o jogador não alcança a peteca - diz-se dele que é ele que irá “carregar” os macacos do outro. Em todas as modalidades apenas homens jogaram, e quem deixou a peteca cair foi arpoado com os pequenos dardos inofensivos.

Futebol:

Eraldo e Geraldo me disseram ainda que à tardinha haveria a visita de casa em casa, onde se conversa e come repetidamente, mas isso não chegou a acontecer. Depois de algum tempo do fim da peteca, chamaram para um jogo de futebol. Ressaltaram que um dos times seria composto apenas por Madihadeni e o outro time seria da Funai, Cimi e servidores da Sesai. Marcílio da Focimp foi incluído neste time e, ao final, dois Madihadeni passaram também para ele, a fim de completar o número. Brincaram que seriam feitas apostas sobre o jogo e os Madihadeni terminaram vencendo por dois a um, mas nada de fato foi cobrado por isso.

Hirinade - Cantos diversos:

Depois de alguma dúvida se haveria os cantos à noite ou não, devido à falta do cantor mais experiente, Kuama, a chegada de Bahavi deu fim à dúvida. Antes disso, chegou-se a cogitar Muresi como cantor, por seu conhecimento dos cantos. Geraldo me informou que primeiro os cantos seriam livres, apenas para animar, e mais tarde seriam as músicas sérias.

De fato, quando ao redor das 19:30 se reuniram pessoas de diversas idades e ambos os sexos, pareceu não haver um padrão para a escolha das músicas. A dança também variava dos dois passos comuns a uma fila andante, um círculo, e mais alguns tipos. Os cantores variaram,

mas foi possível ver uma prevalência de Bahavi, Ukekeni e Sunavi, com também muita participação de Maviriza e Hibu (Jamamadi do Tucimã) - as músicas destes foram tomadas com grande entusiasmo e alegria. Pude perceber que por vezes se escolheram canções jocosas, durante as quais as mulheres e os homens trocavam insinuações e provocações, apontando e rindo. O conteúdo das letras, no entanto, não consegui captar. Estes cantos persistiram até às dez horas aproximadamente. Em seguida se dispersaram. Damião (Tutui) me disse que, se eu desejasse acompanhar a próxima sessão, deveria estar preparado para virar a noite sem dormir, pois os próximos cantos seriam perigosos.

Ahie - Makha tapini - Makha tamidi:

Tutui disse que colocariam um poste no terreiro e as pessoas iriam cantar com a mão direita segurando-o, outros poderiam segurar naqueles que seguravam o poste. E assim ficariam cantando até o amanhecer, começando à meia-noite. Disse que não se pode sair uma vez que se adentre o canto, em hipótese alguma, nem para beber água ou ir ao banheiro, que “coisas ruins” aconteceriam se a pessoa o fizesse, que poderia ser mordida por uma cobra. Disse então que havia histórias sobre isso e contaria um pouco, aí se pôs a contar do homem que aprendeu os cantos das cobras - e enfatizou que era aqueles mesmos cantos que seriam cantados ali mais tarde.

Ao aproximar da meia-noite, Arivan trouxe o poste e o fincou no terreiro, depois, com o terçado, limpou a casca displicentemente. Havia pouca gente. Começaram alguns dos mais velhos a se aproximar do poste, deitaram a mão direita nele e a girar em sentido horário. Começaram a cantar baixo melodias um tanto diferentes daquelas ouvidas mais cedo. Tanto homens quanto mulheres tocam o poste, mas as mulheres mais frequentemente ficam com a mão sobre o ombro do marido, ou segurando sua camisa suavemente. Dançam discretamente marcando o tempo com as passadas do pé direito e do esquerdo rapidamente em seguida, demorando mais entre o pé esquerdo e o direito que vice-versa. Os mais velhos às vezes apenas caminham, aqueles que estão mais próximos ao poste podem virar-se de frente a ele segurá-lo com as duas mãos, ou passar por ele o antebraço dobrado, deixando-o rente ao corpo. Os que estão por fora mantêm o passo apertado para acompanhar a velocidade do giro

do círculo interno, mas parece-me que ganham chão aumentando a largura dos passos e a velocidade do movimento corporal, e não aumentando a quantidade de passos.

Damião sugeriu que gravássemos as músicas e eu disse que iria preparar uma cadeira para colocar o gravador, mas ele propôs que o amarramos no próprio poste. Preparamos as amarras e ele embrenhou-se no círculo de cantores para amarrá-lo, girando também para fazer isso. Ninguém pareceu se importar e penso que isso demonstra que o poste em si não é muito significativo no ritual, muito pelo contrário, o poste é o refúgio dos arredores perigosos, domínios das cobras, que motivam o canto.

Os velhos se revezaram puxando as próximas músicas. Penso que foram Ukekeni, Bahavi, Hibu, Maviriza e (o único jovem), o professor Adelino - também do Tucimã - nos cantos. Todos os outros acompanham, homens e mulheres.

Assim as horas se passaram pouco a pouco e lentamente mais pessoas chegaram. Iam direto ao poste ou sentavam no banco à margem, conversando baixo e aspirando rapé. Ali, Sivirivi nos disse que muitas pessoas chegam tarde pois ficar desde o início pode ser muito cansativo, vez que se precisa ficar até o final. No entanto, explicou que pode-se deixar o poste para ir ao banheiro, ou para descansar as pernas ou aspirar rapé, mas que deve se ficar por ali e não se pode ir para casa dormir ou coisa semelhante.

Permanecemos por ali e não fizemos objeções de entrarmos no círculo, mas até mesmo nos incentivaram. Perto das cinco horas, mais e mais se juntaram ao círculo e ao banco, o canto se tornou mais forte e a dança mais apressada. Pela primeira vez se inverteu o sentido do giro para anti horário e ficamos por algum tempo alternando os sentidos. Já próximo do amanhecer, alguns gritaram estridentemente ou assinalaram “*Shivahani!*” (“Já amanhece!”). Quando de fato amanheceu e se reconheciam as formas nas casas à meia-luz, o círculo se desfez e uma nova roda se fez, já fora de perto do poste, intercalando um homem e uma mulher, e mais algumas músicas foram cantadas até esta também se desfazer com alegria e gritos animados. Findo o *Ahie*, uma parte dos presentes direcionou-se ao rio, para banhar-se, e outros foram para suas casas.

A confecção das brincadeiras:

Depois do *Ahie*, Geraldo nos aconselhou a irmos comer alguma coisa mas não dormir, que logo mais iriam começar as “brincadeiras” (como traduzem). Parece que houve algum atraso, pelos comentários, mas cerca de nove horas estavam os homens mais uma vez rumando para o caminho *Kasinava Havi*, a fim de confeccionar os artefatos usados nas brincadeiras. Na parte final do caminho, puseram-se a buscar os materiais necessários e explicar as brincadeiras para os convidados (incluindo nós). “Fabricaram” os macacos *manu*, sempre ressaltando qual espécie de macaco seria, de acordo com as características de cada modelo. Este se baseia em uma estrutura reta de alguma vara de madeira com duas varetas finas dobradas perpassando-a em alturas diferentes (tornarão-se as pernas e braços dos macacos), sendo tudo recoberto com envira enlaçada - fazendo um bolo como cabeça. Fazem de variados tamanhos - desde minúsculos que colocam às costas de outro, como os filhotes, até bem grandes - mas todos podem ser carregados com apenas uma mão. Depois “prepararam” os queixadas *hizama*: basicamente tiraram varas de canaraí com as folhas ao topo, limpam a casca e qualquer sujeira da ponta e arrumavam um bastão pequeno de madeira mais dura, descascado, de cerca de trinta centímetros. Em seguida, tiraram cipó e fizeram ao mesmo tempo *hava pashu* e *madu*. *Hava pashu* foram feitos com dois ou três cipós longos, cobertos com palha de patauí e todos enlaçados - espaçadamente - com envira. *Madu* apenas formaram na ponta de quatro cipós uma bola de folhas e envira e amarraram laços de envira ao longo do cipó, em intervalos de um metro cada. Terminados todos estes apetrechos, decidiram inverter a ordem e começar primeiro a brincadeira do queixada - o correto, disseram, seria *manu*, mas, disseram, como já passava do meio dia e *manu* demora muito, fizeram essa mudança.

Hizama - queixadas:

Cada homem pegou então sua vara de *uza* e seu bastão e seguimos pelo caminho, com a vara apoiada no ombro e batendo o bastão na sua parte inferior, produzindo estalos repetidos semelhantes àqueles dos porcos batendo seus dentes. Ao mesmo tempo se faz o ronco gutural imitando o porco e ocasionalmente raspa-se o chão com o bastão ou cutucam as nádegas da pessoa que vai à frente. Geraldo explicou que se usa apenas a palha de canaraí para o

queixada e que o bastão é seu dente *inu*, disse que os porcos são enxeridos e por vezes cutucam o traseiro um dos outros quando em fila, quando isso acontece, o da frente se esquivava com um pulo e uma breve corrida. Alguns brincam bastante com isso pelo caminho. Chegando à aldeia, os porcos reviram as plantas rasteiras e o chão, à procura de alimentos. Já no terreiro as mulheres apenas observam, a princípio: deixaram algumas panelas com massa de mandioca às quais os porcos reviraram com voracidade, derramando a massa no chão e revirando com os bastões. Dão a volta no terreiro até ficaram de frente ao ponto em que as mulheres esperam, a alguma distância. Algumas levam flechas ou arcos nas mãos e, quando os homens (queixadas) se posicionam à frente, correm atrás deles e lhes jogam mangas ou pedaços de madeira como quem arpoa ou flecha a caça. Os queixadas fogem e as mulheres tentam alcançar a vara de caranaí para tomá-la - aí o porco foi abatido e o homem se retira. O porco pode virar de frente para a mulher que o persegue e encará-la, então ela não partirá para cima dele, mas outras tentarão surpreendê-lo por trás.

Tomadas todas as varas e saídos os homens, as mulheres se juntam e depositam as varas em um moquém à margem do terreiro, construído por elas. Os homens partem de volta ao caminho levando consigo seus bastões.

Manu - Macacos:

Chegando ao caminho, em um ponto já próximo à aldeia, os homens pegam os modelos de macacos que haviam deixado. Cada um possui o seu. Segurando o macaco em uma das mãos e o bastão na outra, se dirigem à aldeia com gritos agudos não muito altos. Já entrando na aldeia, se espalham um pouco e investigam as coisas que encontram nos arredores, aproximando macaco e bastão de plantas e objetos, e, vendo não serem comida, batem o bastão naquilo. Dizem que os macaco pegam aquela que dá pra se comer, entretanto, fazem muita bagunça: jogam lixo do chão para dentro das casas, entornam baldes de água, quebram galhos de plantas, e, finalmente, roubam comida e frutas das casas ou que outros escondem para que achassem - debaixo das casas. Nem todos os homens participam de *manu*, e os que ficam de fora permanecem em suas casas com as mulheres e fingem indiferença quando chegam os macacos, continuando qualquer de seus afazeres. No entanto, à distância, quando se aproximam de uma casa, é possível ver as mulheres escondendo comidas valiosas como

quelônios ou carne de caça. Muito calmamente, às vezes aconselham os macacos a não pegar isto ou aquilo (vi acontecer à carne que se estava assando para ser entregue à Funai).

Os macacos também derrubam frutas das árvores, com varas ou escalando nas próprias árvores. Pouco a pouco, passam por toda a aldeia, de casa em casa, deixando rastros de bagunça e aumentando sutil mas constantemente sua audácia. Passam a quebrar algumas coisas de mais valor e a fazer progressivamente mais bagunça. Algumas mulheres deixam suas casas e seguem os macacos à distância, outras começam a retrucar às peripécias em suas casas. Então uma ou outra corre então atrás de algum macaco específico (desconheço o motivo da escolha) e começam a surgir mulheres carregando para longe os modelos e homens se retirando. Não vi acontecer uma grande corrida coletiva, mas uma gradual intensificação de perseguições. Alguns homens correm e fogem, outros não oferecem resistência. Zena me contou que o macaco pode lutar com seu bastão, tentando cutucar a virilha da mulher que o enfrenta. De fato, quando todos os macacos já haviam sido “caçados”, sobrou apenas um último homem, Kakuva Zati, que empreendeu uma longa e ágil resistência contra várias mulheres até finalmente ser dominado.

Hava pashu - cabo de guerra:

Voltam os homens ao caminho e pegam os cipós forrados de patauá e envira, levando-os pelo *Kasinava Havi* direto até o terreiro. Um pouco espaçados, carregando pelos dois lados, na altura da cintura, cantando:

Ah ah ah... ah ah ah... hava pashu, hava pashu...

Chegando já ao terreiro o passo fica mais ritmado e o canto mais forte. Descrevem o mesmo círculo qual aquele da entrega dos peixes e de *hizama*, mas as mulheres desta vez não se mantêm à distância, mas vão aos poucos se juntando aos homens, segurando o cipó e cantando. Quando o semicírculo é concluído, os homens, ainda cantando, apontam o cipó para o caminho, com a intenção de levá-lo novamente para lá. Aí então é que as mulheres começam a fazer força contrária e o cipó se torna um verdadeiro cabo de guerra das mulheres contra os homens. O canto acaba e mais e mais pessoas vão se juntando ao cipó a fim de ajudar na direção de seu gênero. Cada lado do terreiro torna-se a linha de chegada de

respectivo - o do caminho *Kasinava Havi* para os homens, o oposto para as mulheres: quem conseguir levar *hava pashu* para ali, ganha. Os homens ganharam nesta ocasião os dois *hava pashu* existentes, mas não sem grande esforço e vários minutos de resistência, e a colaboração de outros homens que, de início, estavam apenas na platéia. Percebi que um dos *hava pashu* possuía uma predominância de jovens, tanto homens quanto mulheres, mas desconheço se é instituído ou apenas ocasional a divisão.

Madu - cipó:

De *madu* não percebi canto ou grito específico, mas não acompanhei sua chegada pelo caminho pois na brincadeira anterior minha camisa se rasgou e precisei ir ao barco para me trocar. Vi *madu* chegarem, sendo carregados cada um por quatro homens deixando a ponta com a bola pender um bom pedaço. De casa em casa chegaram e colocaram a ponta pela entrada, balançando-a. Então, alguma mulher dentro da casa pegava um terçado para golpear o cipó. Podia tentar até três vezes e, se acertasse, logo o cipó passava para outra casa e as mulheres comemoram, caso errasse os três golpes, o cipó ia para outra casa e os homens riam das mulheres. Assim seguiram pelas casas.

Depois a brincadeira mudou - não sei dizer se seria outra brincadeira, mas o nome é o mesmo, *madu*. Trouxeram cipós tecidos em círculo, segurados acima das cabeças por quatro ou cinco homens. As mulheres se aproximaram aos poucos e uma a uma tentaram alcançar o cipó, seja pulando ou escalando os homens. Se agarram a ele e o puxam para baixo. Zena me contou que o objetivo delas é deitar o cipó ao chão, enquanto o dos homens é mantê-lo suspenso. Logo mais homens e mulheres se juntam no esforço. Algumas garotas mais jovens sobem por cima do cipó e lá ficam dando pulinhos para pesá-lo - Arivan fez também a mesma coisa, passando a ajudar as mulheres. Outros tentam derrubar os homens que carregam o cipó, dando-lhes rasteiras, empurrões ou segurando suas pernas. Outras ainda fazem cócegas ou puxam as calças dos homens. Há evidência de algum caráter sexual na brincadeira, onde os corpos se apertam e se chocam.

Invariavelmente, as mulheres vencem esta brincadeira, seja por suas artimanhas ou pelo cansaço, mas mesmo assim a brincadeira se estende por longos minutos e os homens apenas

desistem já caídos com o cipó já no chão. As mulheres não levam estes cipós com elas, mas deixam-nos ao terreiro.

Brincadeiras que faltaram:

Um impasse com a Funai levou à redução do número de brincadeiras. Os funcionários do órgão vieram preparados para um dia de festa e dois de assembleia, mas os Madihadeni planejaram ao menos dois dias de festa e dois de assembleia. Depois de alguma discussão, combinou-se que a assembleia começaria já na tarde do segundo dia e que o Coordenador da Funai iria passar mais uma manhã na aldeia, além de seus companheiros. Sendo assim, não sem reclamação, apenas foram realizadas tais brincadeiras que descrevi. Não obstante, Damião me citou algumas que faltaram, bem como Geraldo.

Pu'u hiraride - pequenos pedacinhos de mandioca segurados com força na palma da mão por homens, enquanto mulheres tentam tirá-lo à força.

Sabunu ou *ava bunu* - cestos cheios de frutas silvestres são trazidos pelas mulheres, e os homens as perseguem para lhes tomar os cestos.

Shami - aparentemente igual, mas com abacaxis.

Kashuri - também igual, mas com cana de açúcar.

Vaha - brincadeira para as mulheres que os homens preparam. Dizem que os homens preparam no caminho um modelo de arara feito de envira, que atam em uma vara bem alta. No terreiro eles suspendem a vara, deixando a arara alta no topo. Aí as mulheres irão tentar acertar setas nela com a zarabatana. Uma atira por vez, até que todas atirem, aí aquelas que acertaram continuam atirando até que todas errem ou acabem as setas.

Anexo 9

Zutihari Minudeni - *Banikha eheve*

Transcrição de entrevista, 1º de maio de 2016.

Uva, uva avikha eheve uhani. Avi a, ukhami thenimashari. Ukhami thenimashari, ukhami atini ahunaru, manubutenaru, deiza, ukhatuvia, ukhami hashiteinanava, avikha eheve idiari. Avikha eheve idinava, ukhamiza veshizari. Ukhamiza veshizanava, ukhami budiniza uva uvishukharinava ukhami ukatushuninava. Uva avikha eheve uhani. Nari, uva eheve uhiza avi uhebude danaphiraru. Avi uhebude, avi uva hibutunari. Deiza pua ukhatuvi imanari: “avi zephe nukhushi hapitekanaba, nizaa, khizanitiphirivaha”, pua nari. Deiza, avia mani nukhushi hapiukanamitakahari, enaniza khizaunamutha phiraru”.

“Naria, phuharu, makhakha eheve? Makhazi? Phiuruvi?”

“E. Makhakha eheve, Makhazi phuhari. E. Makhakha eheve, makha a, makha zupurikashizu. ukhabi vazitunari imei, imei vazitunaria zuphinehea timananava, pukha eheve ideari, makhakha eheve idinava, bedeniza veshizari, bedeniza veshizanava, pua phatananava eheve tuhanava, phuhanava uni Phiuruvi”.

“Uni Phiuruvi, deiza”.

“E. Makhakha eheve, Phiuruvi”.

“Makhakha eheve. Tukhiraria zuphinehebeni?”

“E. Tukhiraria mede naphuhari”.

“Phuharu tukhiraria bani, zumahi?”

“E, abuni, zumahikha eheve phuhaha, avabunukha eheve mede phuharu”.

“Avabunu nani?”

“E, avaanu. Vathamakha eheve... abakha naria, abakha eheve phuhari, abuni”.

“Tukhiraria, aru zama, zuphinehe kanavatude, imei munari, deiza puni zamakha eheve idinari? Timithani? Sempre é quando o pai morre? Quando, hivera imataru, hivera phuhade zuphinehe zama banikha eheve idiari?”

“Eheve idi ariza, budini veshizari. Katuhe phuharu, budidenikha katuhe. Eheve hiveritu, anihi, amunehe hiverade zuphineheza mede imanituvi ‘ukhadau makhi uvatikhari, amunehe uvatikharu’, ‘i’, mede mezaphirazapa, phuhari katuhe. Vithakhusi. Vitakushitunamarupide adava kurukarirahituvi, deidenia. Nari, pua mandanade nituvi, eheve makhi. Eheve amunehe pathanaru dei inavatuvaivaituvi, eheve makhi pathanari unavativaituvi, quatro kaniza hiketuvi. Niza a, pua naphuhituvi makhi, pua naphuhituvi manaku pua. Pua phuharikari eheve. Eheve phiranava, zuphinehe eheve naphuhanava. Niza, pua naphuhapuravi, hikade hiketuvi. Hiketuvi niza hikaru”.

“Manaku a, phuhari, zuphinehekha?”

“Manakuni phuhari. Eheve manakune, phui. Mede vikunituvi, mede danituvi. Phui mede kakuviza (tece a rede), phui imeibute. Tupuniza datukatuvu, ‘eleve manakunevaha’. Mede datukatuvu. Deiza purizituvi (ele vai deitar na rede). Anihi, Kuama. Abuni, zuphinehe Kuama imanari. Pua, pashu bupani, tukhathiamitari, aba ishakanari. Ishanakaria ishakanaria, tukhathiamitanava. Tukhathiamitunava, pua zuphinehekhari. Tukuzu, tukuzupa vaatunimurahapinari. Kurihi. Pua kathumari, khitunari: ‘abuni, akunihi?’. ‘Ah eza hapiunaru’, pua ‘ahi, akarizama?’ ‘uva uvinipe’, anihi, Kazukiri, ‘uva uvinipe Kazukiri’. Tukuzu uni. Nari ‘ukha eheve phuhari, aha tiaza dautivaha ukha eheve’, datunari zuphineheza. Zuphinehe datunaria, pua a amunehe veshizavi. ‘Ukhadau unipa Bautunavi’ tukuzu imanaru ‘Bautunavi Bahibupe!’ Pua tukuzu bahi “tei”, pua bautunari, tukuzu. Bahibupe Bautunavi, tukuzukha eheve”.

“Niza, imeeni eheve aru uni datunaru? Akharu tukuzu imanade?”

“E, tukuzu imana a ‘Bautunavi nivaha”.

“Ah, zuphinehe imanituvi ‘aru eheve unipa Bautunavi, tukuzu danitunari’?”

“E”.