

Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Gente Valente: uma Coletânea Matsés
Histórias Indígenas no Vale do Javari (1866-1974)

Walter Coutinho

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília

Brasília, 2017

Ficha Catalográfica

Coutinho, Walter

Gente Valente: uma Coletânea Matsés. Histórias Indígenas no Vale do Javari (1866-1974) / Walter Coutinho – Brasília, 2017.
495 p., mapas

Tese (doutorado) – Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2017.

Inclui bibliografia.

Orientador: Luis Abraham Cayón Durán

1. Índios Matsés - História. 2. Etnologia. 3. Índios da América do Sul. 4. História. I. Cayón Durán, Luis Abraham. II. Título.

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

Gente Valente: uma Coletânea Matsés.
Histórias Indígenas no Vale do Javari (1866-1974)

Walter Coutinho

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Antropologia.

Professor Orientador: Luis Abraham Cayón Durán

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Luis Abraham Cayón Durán (PPGAS-DAN/UnB)

Prof^a. Dr^a. Beatriz de Almeida Matos (IFCH/UFPA)

Prof^a. Dr^a. Cecilia McCallum (PPGA/UFBA)

Prof. Dr. José Antonio Pimenta (PPGAS-DAN/UnB)

Brasília, 2017

Resumo

Os Matsés constituem um povo indígena de língua Pano habitante do Vale do Javari, na fronteira internacional entre Brasil e Peru, que tem conseguido articular mudanças marcantes em seu substrato sociodemográfico com a manutenção de comportamentos e valores duradouros, reconfigurando continuamente uma tradição cultural distintiva. Tomando um conjunto de narrativas por meio das quais os Matsés transmitem a memória de sua história, especialmente aquelas que versam sobre os eventos do contato com os povos indígenas vizinhos e não índios adventícios, esta tese procura analisar certas representações culturais que fornecem importantes chaves de acesso às estruturas de significado que têm moldado o vir-a-ser de sua sociedade. O período histórico focado inicia-se em 1866, quando o rio Javari passa a ser percorrido por comissões de limites, e estende-se até 1974, quando a maior parte dos Matsés aceita o contato pacífico com missionárias evangélicas, comerciantes de peles, prospectores de petróleo e sertanistas do governo. Por meio de uma aproximação fenomenológica às narrativas matsés, demonstra-se a importância do valor central da valentia nas relações com outros povos indígenas e as sociedades nacionais envolventes.

Palavras-chave: Etnologia; história indígena; contato interétnico; representações; Matsés.

Abstract

The Matsés are an indigenous people of Pano language from the Javari River Valley, on the international border between Brazil and Peru, who have managed to articulate significant changes in their socio-demographic substrate with maintaining behaviors and enduring values, continually reconfiguring a distinctive cultural tradition. Taking a set of narratives through which the Matsés transmit the memory of its history, especially those that deal with the events of contact with neighboring indigenous peoples and no-Indians adventitious, this thesis analyzes certain cultural representations that provide important keys access to meaning structures that have shaped the coming-into-being of their society. The focused historical period begins in 1866, when the river Javari becomes covered by commissions of limits, and extends until 1974, when most of the Matsés accept peaceful contact with evangelical missionaries, skin traders, Oil explorers and the government. Through a phenomenological approach to Matsés narratives, it demonstrates the importance of the core value of courage in their relations with other indigenous peoples and the surrounding national societies.

Key words: Ethnology; indigenous history; interethnic contact; representations; Matsés.

a meu pai e minha mãe,
com imensa gratidão

O último dia do tempo
não é o último dia de tudo.
Fica sempre uma franja de vida
onde se sentam dois homens.
Um homem e seu contrário,
uma mulher e seu pé,
um corpo e sua memória,
um olho e seu brilho,
uma voz e seu eco.

Carlos Drummond de Andrade,
Passagem do Ano

Agradecimentos

Sou grato a todos aqueles que colaboraram de alguma forma para que este trabalho viesse a lume. Desejo recordar aqui os colegas e docentes do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, particularmente o professor Julio Cezar Melatti, pelo incentivo inicial, e o professor Luis Cayón, por sua generosidade. Agradeço a Beatriz de Almeida Matos, pela troca de ideias e remessa de material bibliográfico; a Luis Calixto Méndez, pela correspondência após a realização do trabalho de campo e cópia de seus relatórios; a David Fleck, pelo envio de seus trabalhos e cessão de uma gravação inédita; a Łukasz Krokoszyński, pelo estímulo e acesso a obras de difícil localização; a Pollyana Mendonça e Sanderson Oliveira pela obtenção de itens diversos da bibliografia; e a Conrado Rodrigo Octávio pelos artigos e cessão da base cartográfica do Vale do Javari. Além de vários textos, Denise Fajardo proporcionou valiosos comentários e sugestões sobre uma versão prévia. Sou grato ainda a Luís Guilherme Resende pela elegante apreciação; a Tiago Alcoforado Coutinho e Isabelly Maduro pelo auxílio prestado na revisão final das narrativas; a Vanessa Miranda por me substituir duas semanas na diretoria da Funai e possibilitar a dedicação ao texto; e a Raquel Dal Degan pela disponibilidade na confecção dos mapas ilustrativos.

Agradeço de forma especial a todos os Matsés que compartilharam comigo seus conhecimentos, lembranças, cantos, refeições e provisões de rapé. Com eles aprendi muito mais do que imaginava. Menção particular deve ser feita aos narradores dos principais relatos coletados durante a pesquisa e aqui apresentados. Impossível não lembrar a amistosa relação estabelecida desde o início com o velho Nacua (Mutiró), avô de quase todos os habitantes da aldeia Lobo. Seu filho Bai (Bushësh), a cuja casa muitos da aldeia acorriam nos finais de tarde para que lhes soprasse rapé, tornou-se um dos principais autores das narrativas apresentadas nesta tese. Na grande maloca de Uaqui (Tadente) pude conhecer o velho Tumi (Siasio), morador de Buenas Lomas que, em visita aos parentes do Lobo, narrou entusiasticamente outra grande parte dos relatos aqui transcritos. Na aldeia 31, pude amiúde, no início das manhãs, tomar mingau e inteirar-me sobre a programação do dia na casa de Maui (Cuibu), um Kulina cativo bastante influente na comunidade, e cujo relato pessoal é tomado aqui, para todos os efeitos, como uma narrativa matsés. Enfim, Dunu (Antônio), que compartilhava a liderança da aldeia 31 com seu irmão Dunu (Raul), transmitiu o essencial ao mostrar a força e a alegria presentes na derrubada da floresta para um novo roçado.

Foram igualmente importantes durante o trabalho de campo os indígenas Dashe (Tinoco) e Tëca (Tica), da aldeia Lobo, bem como Tumi (Magro) e Pëmen (Branco), da aldeia 31. Nesta última comunidade, Tëca (Pedro) brindou-me com tardes animadas pelo relato de mitos e Bai (Dëchasio) com saudosas cantorias noturnas. Sou grato ainda a Shabac (Sabá), da aldeia Lameirão, pelos comentários didáticos sobre o significado de diversos cantos entoados pelos antigos Matsés, material histórico e etnológico valioso que, no entanto, não pôde ser aproveitado nesta tese. Agradeço ainda a Mëan (Raimundo), da aldeia Soles, pelas conversas a respeito da etnografia e história matsés, um campo de estudos para o qual ele mesmo tem contribuído ativamente (Mayuruna 2014). Em Atalaia do Norte, Pereira e Nacuá, da aldeia Lobo, participaram da transcrição e tradução de diversos relatos, auxílio também prestado oportunamente, em Manaus, por Uaqui (Tadënte), Tumi (José) e Dëmash (André). Nesta cidade, Nacua (César) continuou a atualizar-me incansavelmente sobre a evolução dos acontecimentos e rumos das políticas indigenistas e sanitárias no Vale do Javari. A todos sou grato pela amizade e colaboração inestimáveis, cabendo a mim os equívocos e insuficiências que sejam observados na transcrição, tradução e interpretação dos relatos históricos que compõem a presente coletânea.

Minha família proporcionou-me sempre enorme apoio. Em inúmeras ocasiões, pessoalmente ou a distância, meu pai e minha mãe, Walter e Iolanda, indagaram sobre a evolução deste trabalho, incentivando continuamente para que ele fosse concluído. A eles, meu sincero reconhecimento.

SUMÁRIO

Prólogo.....	01
<i>Plano da obra</i>	02
<i>Trabalho de campo</i>	04
<i>Grafia adotada</i>	07

PARTE I

1. Pontos de Partida.....	10
1.1 <i>História ameríndia</i>	10
1.2 <i>Memória e identidade</i>	13
1.3 <i>Linhagem temática</i>	15
1.4 <i>Balizamento de nomes</i>	18
1.5 <i>Território e população</i>	26
1.6 <i>Subsistência e parentesco</i>	33
1.7 <i>Configuração regional</i>	40
2. Contato Secular.....	44
2.1 <i>Crônica fronteiriça</i>	46
2.2 <i>Ocupação neo-amazônica</i>	60
2.3 <i>Combate disseminado</i>	77
2.4 <i>Intervenções armadas</i>	89
2.5 <i>Capitulação induzida</i>	99
2.6 <i>Engajamento em ato</i>	108

PARTE II

3. Parâmetros Narrativos.....	119
3.1 <i>Arcabouço de evocações</i>	119
3.2 <i>Traços de estilo</i>	125
3.3 <i>Evidências linguísticas</i>	129
3.4 <i>Alteridade graduada</i>	133

4. Liames Autóctones.....	137
4.1 <i>Pano das bordas</i>	137
4.2 <i>Gente estranha</i>	146
4.3 <i>Vínculos incertos</i>	149
4.4 <i>Antepassados notáveis</i>	158
4.5 <i>Melindres familiares</i>	177
4.6 <i>Paradigmas em cena</i>	195
4.7 <i>Etnias oscilantes</i>	202
5. Os Que Vieram.....	208
5.1 <i>Ádvenas recém-contatados</i>	208
5.2 <i>Junto com os estrangeiros</i>	220
5.3 <i>Resistência heroica</i>	228
5.4 <i>Ânimos sublevados</i>	241
5.5 <i>Conhecimento à mão</i>	251
6. Devir Compósito.....	255
6.1 <i>Singularidades incorporadas</i>	255
6.2 <i>Pilhagem inveterada</i>	259
6.3 <i>Praxes de captura</i>	263
6.4 <i>Acostumando(-se) a si</i>	274
6.5 <i>Efeitos indesejados</i>	282
6.6 <i>Revide contundente</i>	285
7. Cerco à Retirada.....	290
7.1 <i>Confronto desigual</i>	290
7.2 <i>Refúgios em movimento</i>	296
7.3 <i>Companheiros insólitos</i>	304
7.4 <i>Cizânia moderna</i>	317
Epílogo.....	325
<i>Percepções da diferença</i>	325
<i>Cipoal identitário</i>	329
<i>Memento nativo</i>	337
Bibliografia.....	343

Encarte: Coletânea de Narrativas

Apresentação.....	374
Notas de edição.....	374
Bosquejo de autores.....	376
I. <i>O povo de mulheres</i>	380
II. <i>Paë: Os Fortes</i>	382
III. <i>Visita aos Mayu</i>	384
IV. <i>Nas praias do Jaquirana</i>	386
V. <i>Neto de Mayu</i>	389
VI. <i>Arenga na festa</i>	391
VII. <i>Embate no Gálvez</i>	395
VIII. <i>Entrevero com os Marubo</i>	500
IX. <i>Flechado pelos netos</i>	410
X. <i>Guerra entre cunhados</i>	416
XI. <i>Chegam os estrangeiros</i>	429
XII. <i>Amansados por caucheiros</i>	434
XIII. <i>Viracocha sovina</i>	438
XIV. <i>Grande rebelião</i>	446
XV. <i>Vingança em desgosto</i>	463
XVI. <i>Para tomar mulheres</i>	469
XVII. <i>Chorando pelo irmão</i>	471
XVIII. <i>Bombardeio no Choba</i>	474
XIX. <i>Vestido de murmuru</i>	482
XX. <i>Medo da Companhia</i>	486

Lista de Quadros

Quadro 1:	Consoantes matsés.....	07
Quadro 2:	Vogais matsés.....	08
Quadro 3:	População matsés no Brasil (1995 e 2013).....	28
Quadro 4:	Evolução demográfica das aldeias no Brasil (1980-1995).....	30
Quadro 5:	População matsés no Peru (1998 e 2004).....	31
Quadro 6:	Terminologia de parentesco – Ego masculino.....	37
Quadro 7:	Terminologia de parentesco – Ego feminino.....	38
Quadro 8:	Semântica dos termos de parentesco.....	39
Quadro 9:	Exportação de borracha do Departamento de Loreto (1889-1911).....	63
Quadro 10:	Percentual dos tipos de borracha nas exportações de Loreto (1886-1911).....	63
Quadro 11:	Exportação de borracha do Departamento de Loreto (1912-1923).....	65
Quadro 12:	Proporção da borracha do Javari em relação ao comercializado em Loreto.....	66
Quadro 13:	Proporção da borracha do Javari em relação ao produzido no Amazonas.....	66
Quadro 14:	Produção de borracha da margem direita do rio Javari (1910-1922).....	68
Quadro 15:	Exportação de peles de animais silvestres da Amazônia peruana (1959-1969).....	100
Quadro 16:	Comércio de couros de caititu e queixada da Amazônia peruana (1946-1985).....	101
Quadro 17:	Marcadores do sistema matsés de tempo e evidência.....	130
Quadro 18:	Significado temporal dos marcadores verbais de passado.....	131
Quadro 19:	Proporção de cativos e pessoas com pais cativos entre os Matsés do Peru (1976).....	256
Quadro 20:	Cativos residentes em aldeias no Brasil (1992).....	258
Quadro 21:	Evolução demográfica do assentamento no igarapé Choba (1969-1974).....	299
Quadro 22:	População do assentamento no igarapé Choba (1974).....	300
Quadro 23:	Narradores e narrativas.....	379

Lista de Mapas

Mapa 1:	Aldeias matsés.....	495
Mapa 2:	Aldeias matsés – centro do território.....	496
Mapa 3:	Vizinhança étnica.....	497

Prólogo

A trajetória histórica dos índios Matsés que ocupam o vale do rio Javari é completamente típica, quer dizer, repleta de singularidades. Em sua trama, ela revela de forma extraordinária o balanço entre equilíbrios circunstanciais e transformações profundas que conformam o devir de uma sociedade indígena em meio a intrincados processos de antagonismo, aliança, incorporação e afastamento no âmbito das relações interétnicas com os povos indígenas vizinhos e não índios adventícios. Nos últimos cento e cinquenta anos, pelo menos, os Matsés têm conseguido articular mudanças marcantes no seu substrato sociodemográfico com a manutenção de comportamentos e valores duradouros, reconfigurando continuamente uma tradição cultural distintiva. As narrativas por meio das quais os Matsés transmitem a memória de sua história, especialmente aquelas que versam sobre os eventos do contato interétnico, estão repletas de representações que fornecem importantes chaves de acesso às estruturas de significado que têm moldado o vir-a-ser de sua sociedade. Como sói ocorrer, as representações matsés sobre o contato mostram-se particularmente significativas para a análise dos processos de construção das identidades étnicas. Nesse sentido, a intenção deste trabalho é analisar um conjunto de relatos indígenas sobre o contato interétnico destacando fontes de significado e valores culturais relevantes que permearam o incessante movimento de construção e transformação social dos Matsés ao longo de pouco mais de um século de sua interação com os povos indígenas vizinhos e com os integrantes das sociedades nacionais do Brasil e do Peru.

Os Matsés são um povo indígena pertencente à família linguística Pano que habita a região do vale do rio Javari, ocupando tradicionalmente uma área que se estende por ambos os lados da fronteira peruano-brasileira, entre o sudoeste do estado do Amazonas e o sudeste do departamento de Loreto. Sua população atual alcança cerca de 3.600 pessoas, que se espalham por mais de 24 aldeias localizadas à margem dos rios Javari, Jaquirana, Gálvez, Curuçá e Pardo, além dos igarapés Choba e Lobo. O contato interétnico regular entre os Matsés e as sociedades nacionais envolvidas teve princípio em 1969/1974, estando seu

usufruto territorial resguardado atualmente, no Peru, pelo reconhecimento das áreas correspondentes à Comunidad Nativa Matsés e à Reserva Nacional Matsés. No Brasil, o território ocupado pelo grupo encontra-se protegido pela demarcação da terra indígena Vale do Javari, que também abriga em seus limites comunidades formadas por índios Marubo, Matis, Kulina, Korubo e Kanamari, além de outros povos em isolamento voluntário e de contato recente. Em meio a significativas mudanças ocorridas nessas quase cinco décadas de contato continuado, os Matsés seguem mantendo uma apreciável autonomia sociocultural, necessitando redobrar seus esforços em alguns momentos, como no presente, para fazer frente a interesses econômicos contrários e suportar conjunturas sanitárias adversas.

Plano da obra

O período histórico focado nesta tese inicia-se em 1866, quando o rio Javari passa a ser percorrido por comissões de limites, e estende-se até 1974, quando a maior parte dos Matsés aceita o contato pacífico com missionárias evangélicas, comerciantes de peles, prospectores de petróleo e sertanistas do governo. Como se verá, o primeiro “século do contato” na história matsés é um período repleto de transformações para essa sociedade indígena, que soube, a despeito disso, perpetuar-se como coletividade distintiva e manter uma identidade sociocultural de grande vitalidade. Cabe observar que o etnônimo *Matsés* somente veio a ser utilizado a partir de 1976, denominando-se anteriormente seus presumíveis ascendentes no Vale do Javari como *Mayoruna*. A história mayoruna (Coutinho 1993) registra, a partir do final do século XVII, a presença de grupos com essa denominação na vizinhança de reduções jesuíticas fundadas nas proximidades da foz do Javari. Por conta de seu ânimo aguerrido, os Mayoruna foram capazes de se contrapor a praticamente toda tentativa de penetração não indígena no interior dessa região até o último lustro do século XIX, quando o até então ermo curso do alto Javari foi tomado por milhares de caucheiros e seringueiros, incrementando-se a partir daí as relações interétnicas entre a população indígena e as sociedades nacionais envolvidas.

A Parte I da tese é constituída por exposições introdutórias que têm por objetivo o aparelhamento de princípios conceituais, a exposição de algumas informações preliminares sobre a sociedade indígena objeto do estudo e a apresentação de uma síntese sobre a história matsés a partir de fontes já publicadas. O Capítulo 1 (*Pontos de Partida*) fornece indicações sobre o atual campo disciplinar da história ameríndia e a orientação adotada para a análise do material matsés, além de reunir dados essenciais sobre o etnônimo

utilizado, o território do grupo, a população contemporânea, as atividades de subsistência, o sistema de parentesco e os nexos histórico-regionais com outros povos da família linguística Pano. O Capítulo 2 (*Contato Secular*) apresenta uma compilação sobre os principais registros documentais relativos à presença indígena e ocupação regional no Vale do Javari, constituindo uma síntese histórica sobre o contato interétnico que serve como enquadramento necessário para a compreensão das narrativas analisadas no corpo da Parte II. Assim, esse capítulo enfoca primeiramente o período em que o rio Javari foi devassado por comissões de limites, de 1866 a 1897, tratando em seguida das relações interétnicas na bacia do Javari durante o auge do período da borracha, no intervalo entre 1898 e 1920. Depois disso, considera a fase de retração que se seguiu à derrocada da economia da borracha, de 1921 até 1946, quando os Matsés realizam ataques repetidos a madeireiros, habitantes regionais e povos indígenas vizinhos em uma vasta região abarcando os vales dos rios Javari, Ucayali e Amazonas. Por fim, descreve a época que se estende entre a implantação dos pelotões militares de fronteira no alto Javari, a partir de 1947, e a “pacificação” dos Matsés, consolidada em 1974.

A Parte II está estruturada em torno à apresentação e análise de vinte relatos que integram o rico acervo de narrativas da história oral matsés. Antes de adentrar propriamente no tópico em causa, o Capítulo 3 (*Parâmetros Narrativos*) examina alguns aspectos relevantes para a interpretação geral dessas narrativas, como suas características estilísticas mais notáveis, os marcadores linguísticos de tempo e as categorias básicas de identidade étnica. Feito isso, o Capítulo 4 (*Liames Autóctones*) dedica-se a analisar um conjunto de narrativas que reportam as relações mantidas, entre si, por distintos grupos locais indígenas no período anterior ao contato interétnico com as sociedades nacionais, discutindo a sua importância para a compreensão da etnicidade matsés. O Capítulo 5 (*Os Que Vieram*) discorre sobre o conteúdo dos relatos históricos que retratam, majoritariamente, o contato interétnico mantido com caucheiros e seringueiros, debatendo a interpretação cultural nativa sobre os múltiplos tipos de vínculos mantidos nessa época entre os agrupamentos indígenas e os integrantes da frente de expansão da borracha. O Capítulo 6 (*Devir Compósito*) enfoca o conteúdo de narrativas que contêm informações relativas à captura de índios e não índios e sua incorporação ao conjunto da população matsés por meio de incursões e ataques promovidos no entorno de seu território. O Capítulo 7 (*Cerco à Retirada*) considera o conteúdo de narrativas que expõem alguns dos eventos dramáticos que antecederam e acompanharam o contato com missionárias do SIL e funcionários da Funai, notadamente aqueles que retratam o bombardeio aéreo sofrido pelo grupo e os trabalhos de prospecção sísmica de petróleo e gás natural no território indígena. No encerramento são retomadas as principais conclusões do trabalho para compreensão da história do contato interétnico matsés,

da construção sociocultural de sua etnicidade e do reconhecimento da importância da memória e da consciência histórica na configuração do vir-a-ser de sua sociedade.

A transcrição e a tradução interlinear das narrativas que serviram como fonte principal para o estudo são apresentadas no *Encarte* colocado ao final da tese. Vale esclarecer que o sentido da expressão “*coletânea matsés*” procura tão somente realçar o caráter fragmentário e pontual das narrativas aqui reunidas: tal como igualmente empregue em outros contextos (Seki 2010), procura-se enfatizar, desse modo, que se trata apenas de uma coleção, ou amostra, de “obras” e “autores” selecionados dentro de um conjunto aberto e muito mais vasto que conforma a história nativa desse povo indígena. Outrossim, cabe observar que, tendo em vista o eixo do trabalho, não se intentou qualquer esforço comparativo sistemático com os dados relativos à história e narratividade de outros povos Pano, que somente são incorporados à análise na medida que iluminam os relatos e a descrição da trajetória matsés.

Trabalho de campo

Esta tese é fruto de um relacionamento pessoal e profissionalmente diversificado que mantenho com os Matsés e outros povos indígenas do Vale do Javari desde 1991. Naquela época, como estudante do curso de mestrado em antropologia da Universidade de Brasília, eu não tinha a mínima ideia de que este seria um envolvimento de longa duração, que se desdobraria com o tempo em interesses extra-acadêmicos, e que viria mobilizar tantos anos para ver, de alguma forma, concretizada a intenção original. A pesquisa de campo que serve de base para este trabalho foi desenvolvida de maneira intensiva durante cerca de seis meses e meio, entre 10 de julho de 1991 e 29 de março de 1992, nas aldeias Lobo e 31, no médio Jaquirana, e nas aldeias Lameirão e São Raimundo, no médio Javari. Essas quatro comunidades indígenas reuniam, então, toda a população matsés aldeada no Brasil. Nessa época, residi aproximadamente três meses na aldeia Lobo, no interior do igarapé homônimo, e cerca de três meses na aldeia 31, à margem direita do rio Jaquirana, alternando períodos de estada entre essas duas comunidades, separadas por cerca de três horas de caminhada no varadouro. Permaneci de forma contínua nas referidas aldeias entre 2 de agosto de 1991 e 25 de janeiro de 1992, com uma ausência de apenas quatro dias na cidade de Benjamin Constant (entre 4 e 7 de outubro) possibilitada por uma carona de helicóptero. Em seguida, buscando uma perspectiva comparativa, passei cerca de vinte dias nas aldeias Lameirão e São Raimundo, então localizadas à margem direita do médio Javari, no período entre 13 de

fevereiro e 3 de março de 1992. Comparadas com as exigências atuais, as condições para a realização da pesquisa etnográfica à época parecem, em retrospecto, bastante singelas. Durante minha permanência nas aldeias, estabeleci-me em casas momentaneamente vazias destinadas à moradia de funcionários da Funai. Procurei sempre retribuir o auxílio, os alimentos, os artefatos e as informações prestadas pelos Matsés, inclusive a gravação de narrativas, por meio de gêneros como terçados, facas, cartuchos, pilhas e miçangas.

Pouco antes do início da pesquisa, uma epidemia de cólera irrompera na região de Iquitos, espalhando-se rapidamente para outras partes do Amazonas peruano e provocando a morte, em setembro de 1991, de três Matsés no Brasil. Temerosas, algumas famílias do grupo cogitavam abandonar as margens do Jaquirana para se internar nas matas em direção ao rio Pardo. Em junho de 1992, participei de uma reunião em Benjamin Constant promovida pela Fundação Nacional de Saúde (Funasa) para discutir providências visando a implantação de um distrito sanitário indígena no Vale do Javari. Imediatamente após esta reunião, em companhia de integrantes do Conselho Indigenista Missionário (Cimi) e da Diocese do Alto Solimões, tomei parte de uma viagem às aldeias matsés com o intuito de auxiliar na realização do atendimento médico à população e no levantamento epidemiológico preliminar da área. Nosso deslocamento fluvial estendeu-se de 26 de junho a 10 de julho de 1992, tendo a equipe permanecido quatro dias nas aldeias Lobo e 31 e atendido rapidamente, no retorno, as aldeias Nuevo Cashishpi, na margem peruana do Jaquirana, e Lameirão, na margem brasileira do baixo Javari.

Posteriormente, tendo sido designado pela Fundação Nacional do Índio (Funai) para coordenar o grupo técnico de identificação e delimitação da terra indígena Vale do Javari, retornei às aldeias matsés em meados de 1995, quando pude atualizar o censo demográfico feito três anos antes e coletar novas informações. Ao longo dos trabalhos de identificação da área visitei, no período de 19 a 26 de abril, as aldeias Lameirão e São Raimundo, além de algumas famílias matsés nas localidades Paraíso e Jurará, na margem peruana do baixo Javari. No período de 22 a 28 de maio, estive nas aldeias Lobo e 31, detendo-me de baixada nas aldeias Nuevo Cashishpi e Cruzeirinho, esta última situada uma volta acima do pelotão de Palmeiras do Javari. Depois disso, voltei brevemente à aldeia Lameirão dois dias antes de uma reunião promovida na cidade de Atalaia do Norte, em março de 1998, com a finalidade de apresentar às lideranças indígenas do Vale do Javari a proposta de limites antes do encaminhamento formal do respectivo relatório à Presidência da Funai (Coutinho 1998).

Incumbido pelo Ministério Público Federal (MPF), retornei novamente às aldeias matsés em meados de 2008 no curso de um levantamento sobre a prestação dos

serviços de educação escolar indígena na região do Vale do Javari. Com esse objetivo, visitei no período de 31 de maio a 2 de junho de 2008 as aldeias Nova Esperança e Terrinha, no baixo rio Pardo; Fruta Pão e Flores, na margem direita do baixo Curuçá; e Três José, na margem direita do médio Javari. No período de 16 a 24 de junho, voltei às aldeias Lobo, 31 e Cruzeirinho, bem como pude conhecer a aldeia Soles, estabelecida junto ao extremo noroeste da terra indígena Vale do Javari no rio Jaquirana. Também tive a oportunidade de participar, em nome do MPF, da reunião binacional Matsés Peru-Brasil ocorrida na aldeia Lobo no período de 9 a 11 de março de 2013, quando pude encontrar, enfim, uma série de lideranças das comunidades deste povo no território peruano. Essas passagens recentes pela região e a visita às novas aldeias formadas nos rios Pardo, Curuçá, Javari e Jaquirana permitiram tomar contato com a situação atualmente vivenciada pela grande maioria dos Matsés no Brasil, dando novo matiz às informações obtidas em 1991/1992.

Conquanto não tenha implicado a visita às aldeias matsés, destaco ainda a importância da troca de informações com integrantes deste povo indígena em Atalaia do Norte (AM) no período de 22 de abril a 10 de julho de 2004, quando permaneci nessa cidade por designação da Funasa para assessorar o gerenciamento e a operacionalização das ações de saúde no âmbito do Distrito Sanitário Especial Indígena Vale do Javari. Em contrapartida, recebi na minha residência em Manaus, entre 2005 e 2015, a visita ocasional de amigos matsés que se encontravam em trânsito pela capital do estado por razões diversas, amiúde relacionadas à extraordinária prevalência de hepatites virais no Javari (Coutinho 2008). Certamente, meu empenho nas oportunidades em que os pude acolher não terá sido suficiente para retribuir a generosidade com a qual fui até hoje recebido pelos Matsés e que constitui um dos pilares mais notáveis da sua ética sociocultural.

Transcorrido mais um quarto de século desde que conheci os Matsés e iniciei a pesquisa que veio a resultar nesta tese, posso testemunhar em primeira mão diversas e significativas transformações históricas por que passou esse povo indígena. Ao longo desse tempo, pude comprovar em certas ocasiões a persistência do interesse devotado pelos Matsés, de modo geral, pelos relatos que retratam a trajetória histórica de seus “velhos” (*tsusio*). Alguns daqueles que auxiliaram na transcrição e tradução dos relatos aqui reproduzidos não deixaram de me alentar ocasionalmente a concluir o trabalho, por compreender, acredito, a importância do entendimento sobre o passado para uma real orientação com respeito ao futuro. Apesar da consciência sobre as inúmeras insuficiências e imprecisões na transcrição escrita e na tradução dos relatos aqui apresentados, espero que eles possam servir também, de alguma forma, como registro útil aos próprios Matsés. Será de valia se puder estimular nos integrantes das novas gerações a reflexão sobre os feitos que constituíram a

história dos “velhos” e conseguir encorajá-los a fazer, cada vez mais, suas próprias recompilações e sínteses.

Grafia adotada

A língua matsés possui quinze consoantes e seis vogais. Os quadros abaixo apresentam os fonemas dessa língua, e alguns alofones (/l/, /ŋ/, /ʔ/), representados com os símbolos do Alfabeto Fonético Internacional (IPA) e as respectivas equivalências na ortografia adotada pelo Summer Institut of Linguistics (SIL). Cabe observar que o /d/ soa como /l/ apenas em ambientes intervocálicos, notando-se também a existência da realização complementar, em determinados ambientes, de /e/ como [ɛ] e de /o/ como [ɔ].

Quadro 1: Consoantes Matsés

<i>IPA</i>	<i>CONSOANTES</i>	<i>SIL</i>
/p/	oclusiva bilabial surda	p
/t/	oclusiva alveolar surda	t
/k/	oclusiva velar surda	c
		qu
/b/	oclusiva bilabial sonora	b
/d/	oclusiva alveolar sonora	d
/l/	vibrante retroflexa	
/m/	nasal bilabial	m
/n/	nasal alveolar	n
	nasal velar	
/s/	fricativa alveolar	s
/ʃ/	fricativa palatal	sh
/ʂ/	fricativa retroflexa	
/tʃ/	africada palatal	ch
/tʂ/	africada retroflexa	
/ts/	africada alveolar	ts
/w/	aproximante labiovelar	u
/j/	aproximante palatal	y
/ʔ/	oclusão glotal	c

Entre outros problemas do sistema de escrita adotado pelo SIL, apontados por Fleck (2003), podem ser mencionados: (i) a duplicidade de uso do /c/ e do /qu/

para representar /k/; (ii) o uso comum do /u/ para representar a vogal posterior alta e a aproximante labiovelar; (iii) o não reconhecimento do contraste entre /ʃ/ e /ʒ/ ou entre /tʃ/ e /tʒ/; e (iv) o não reconhecimento da existência de fricativas geminadas (/ss/, /ʃʃ/ e /ʒʒ/).

Quadro 2: Vogais Matsés

<i>IPA</i>	<i>VOGAIS</i>	<i>SIL</i>
/i/	anterior alta	i
/ɨ/	central alta	ẽ
/u/	posterior alta	u
/o/	posterior média	o
/e/	anterior média	e
/a/	central baixa	a

De todo modo, adotamos aqui o alfabeto do SIL por ser aquele conhecido pela maior parte dos Matsés e utilizado em publicações como Romanoff et al. (2004) e Jiménez, Jiménez & Fleck (2014). Tal alfabeto foi, ademais, oficializado por meio da Resolución Directoral n° 017-2014-MINEDU/VMGP/DIGEIBIR, através da qual a Directoria General de Educación Intercultural, Bilingüe y Rural do Peru aprovou o alfabeto da “língua originária Matsés” com a seguinte ortografia: *a, b, c, ch, d, e, ẽ, i, m, n, o, p, q, s, sh, t, ts, u, y*.

Gente Valente: uma Coletânea Matsés
Histórias indígenas no Vale do Javari (1866-1974)

PARTE I

1. Pontos de Partida

1.1) *História ameríndia*

O conhecimento da história dos povos indígenas das terras baixas sul-americanas tomou um grande impulso a partir do final da década de 1980 com a publicação de uma série de coletâneas de artigos que estabeleceram um novo patamar de investigação nesse campo de estudos. Ao repensar as relações entre mito e história como perspectivas sobre o passado dos índios sul-americanos (Hill 1988), e tratar de forma abrangente múltiplas facetas da história indígena (Carneiro da Cunha 1992), essas coletâneas permitiram a investigação sobre a historicidade particular de determinadas áreas etnográficas (Oliveira 2011; Sampaio & Erthal 2006; Viveiros de Castro & Carneiro da Cunha 1993) e conjuntos linguísticos (Hill & Santos-Granero 2002). Explorando as narrativas sobre o contato interétnico como parte das cosmologias nativas (Albert & Ramos 2000) e a relação entre história e cultura numa visada de longa duração (Franchetto & Heckenberger 2001; Hornborg & Hill 2011), foi possível delinear com maior precisão o lugar da memória na construção das historicidades indígenas (Becquelin & Molinié 1993; Fausto & Heckenberger 2007; Oakdale & Course 2014; Whitehead 2003). Esses volumes coletivos, enfim, serviram como pano de fundo para a publicação de diversas monografias individuais que vêm tomando a história de povos indígenas específicos ou de determinadas regiões etnográficas como tema central de análise¹.

¹ De forma geral, essas monografias dividem-se entre (a) aquelas que se baseiam exclusiva ou prioritariamente em fontes documentais, seja da lavra de antropólogos ou historiadores; (b) os trabalhos que, em graus variados, incorporam e dão destaque às informações da tradição oral na composição da história indígena; (c) aqueles que mesclam ambos os tipos de fontes; e (d) aqueles que apresentam a versão nativa *tout court* sobre a história, inclusive autobiográfica. Como exemplos do primeiro tipo podem ser consultados, além das sínteses gerais de Hemming (2007, 2009), os trabalhos de Apolinário (2006), Baptista (1994), Becker (1999, 2002), Carvalho (2005), Chaim (1983), Farage (1991), Garcia (2009), Garfield (2011), Gonçalves (1991), Iglesias (2010), Leonel (1995), Machado (2012), Meireles (1989), Melià (1986), Monteiro (1994), Monteiro (2003), Moonen & Maia (1992), Moreira Neto (1988, 2005), Mota (1994, 2000), Nascimento (2011), Pedroso (1994), Porro (1996), Prezia (2000), Puntoni (2002), Santilli (1994), Santos (2002) e Silva (2006). Como exemplo do segundo, ver Basso (1995), Calavia (2006a), Chaumeil (1981), Gallois (1994), Gow (1991), Grenand (1982), Montag (2008),

A história pode ser considerada – em apertada síntese – uma narrativa de eventos dotados de significados circunstanciais, cuja compreensão é estruturada por categorias culturalmente construídas. Marshall Sahlins, o grande defensor na antropologia contemporânea da relação interdisciplinar com a história, entende o evento como “a *relação* entre um acontecimento e a estrutura” (Sahlins 1990: 15). Para este autor, a transformação constitui a forma básica de reprodução da cultura porque no diálogo “entre as categorias recebidas e os contextos percebidos, entre sentido cultural e referência prática”, os eventos adquirem novas significâncias: “No mundo ou na ação – tecnicamente, em atos de referência – categorias culturais adquirem novos valores funcionais. Os significados culturais, sobrecarregados pelo mundo, são assim alterados. Segue-se então que, se as relações entre as categorias mudam, a estrutura é transformada” (ibid.: 174).² Um evento adquire significância (“no duplo sentido de significado e importância”) dentro de uma determinada “estrutura de conjuntura”, isto é, o ambiente no qual “as categorias culturais se atualizam num contexto específico, por meio da ação interessada de agentes históricos e da pragmática de sua interação” (id. 2004: 366). Por conta disso, pode-se afirmar que “as estruturas interagem no meio formado pelos projetos das pessoas” (ibid.: 368).³

As concepções culturais da história variam em seu grau de elaboração simbólica (textura), sua capacidade de permear múltiplos contextos (escopo) e sua habilidade em capturar a atenção e a imaginação das pessoas (intensidade) (Rosaldo 1980: 54). A concepção histórica de uma sociedade emerge a partir de sua experiência temporal (Hallowell 1974: 234) e dos meios culturalmente determinados para a percepção da temporalidade (Munn 1992). Se, por um lado, as culturas elaboram e mobilizam de maneiras diferentes suas experiências históricas, cabe perceber também, de outra parte, o efeito do fluxo histórico sobre a própria persistência e mudança das formas culturais. Diz-se, com propriedade, que “a continuidade das culturas indígenas consiste nos modos específicos pelos quais elas se

Muratorio (1998), Namen (1994), Stocks (1981), Taussig (1993) e Verswijver (1992). Como exemplo do terceiro, consultar Arnt, Pinto & Pinto (1998), Cavalcante (2012), Chamorro (2015), Costa (2002), Dutra (1996), Fausto (2001), Gomes (2002), Moura (2008), Oliveira (1988), Rappaport (2000), Rival (2002), Vilaça (2006) e Wright (2005). Como exemplo do quarto, ver Almeida (2003), Camargo (2001), Camargo & Villar (2013), Chapuis & Rivière (2003), Ferreira (1994), Kopenawa & Albert (2010), Sereburã et al. (1998), Valenzuela & Valera (2005) e Veber (2009). Antes do período em consideração, a história indígena já tinha sido tomada como objeto principal de análise, entre outros, por Santos (1973).

² Ver também Sahlins (1981: 69). Para ele, “a ordem cultural, enquanto um conjunto de relações significativas entre categorias, é apenas virtual. Existe meramente *in potentia*. Portanto, o significado de qualquer forma cultural específica consiste em seus usos particulares na comunidade como um todo. Mas este significado é realizado, *in presentia*, apenas como eventos do discurso ou da ação. O evento é a forma empírica do sistema” (id. 1990: 190).

³ Para Lefort (1979: 42), “o curso de uma vida individual é revelador do devir cultural; ele torna sensíveis as possibilidades múltiplas oferecidas ao homem, a complexidade das relações que o ligam ao grupo e sua finalidade e também a maneira pela qual se forma um modo de apreensão do passado e do futuro na órbita de uma cultura”.

transformam” (Sahlins 1997: 126). Tal fato ocorre porque, em conjunto com o seu papel na *representação de* uma estrutura de relações existente, a cultura também serve como um *modelo para* a prática social, influenciando de forma ativa o curso do processo histórico emergente (Geertz 1978: 107-108; Ortner 1990: 57).⁴

Um evento histórico, de caráter processual, que normalmente desafia, modela ou transfigura os quadros culturais estabelecidos de qualquer sociedade, conforme o caso, é o contato estabelecido com outros povos. A etnologia ameríndia vem reconhecendo que as representações sobre o contato são particularmente significativas para a análise dos processos de construção das identidades étnicas. A “intertextualidade cultural do contato”, segundo Albert (2002: 241), nutre-se do fato de que a autodefinição de cada protagonista “alimenta-se não só da representação que constrói do outro, mas da representação que esse outro faz dele: a auto-representação dos atores interétnicos constrói-se na encruzilhada da imagem que eles têm do outro e da sua própria imagem espelhada no outro”. Via de regra, o contato interétnico com a sociedade nacional envolvente constitui um evento histórico de crucial importância para as sociedades indígenas. Com o tempo, esse evento inicial tende a se converter em uma *situação de contato*, isto é, “um sistema de interação que tem uma estrutura própria. As estruturas de situação como um todo e de cada um de seus componentes mudam em relação umas às outras, quer dizer, elas têm histórias” (Turner 1988: 239).⁵ Deveras, uma sociedade tende a definir suas relações externas por meio dos “mesmos processos internos pelos quais ela se reproduz (e, deste modo, pragmaticamente define) a si mesma” (ibid.: 276). “Definir a si mesma”, nesse contexto, “significa reproduzir não somente sua estrutura interna mas também seu padrão de acomodação à situação de contato”, visto que “as representações sobre outras sociedades e de suas relações com a própria sociedade formam uma parte integral desse processo de autodefinição coletiva” (ibid.).

No discurso histórico indígena estão implicados diversos aspectos de sua autorrepresentação étnica, possuindo as narrativas sobre o contato, em geral, elementos que esclarecem a forma como cada sociedade “constrói argumentos para orientar, controlar ou modificar o rumo de suas relações com os brancos” (Gallois 1994: 83). A retórica indígena sobre o contato traduz uma estratégia para a produção de uma “imagem de si” que representa uma “forma ativa de resistência”, isto é, “os elementos da história do contato são transformados e remodelados em função de estratégias interétnicas definidas” (id. 2002: 221-

⁴ Segundo Schutz (1979: 72-81), o sistema de relevâncias e tipificações transmitido aos membros do grupo por meio do processo educacional atua ao mesmo tempo como um *código de interpretação*, ao constituir um universo de discurso e dotar de inteligibilidade as experiências atuais e pretéritas, e como *código de expressão*, servindo como preceito para ações futuras.

⁵ A tradução dos trechos de obras originalmente escritas em outras línguas, ao longo da tese, é de minha responsabilidade.

224). De fato, narrativas históricas não apenas representam os eventos do passado mas também constituem “programas” para orientação da ação dentro de uma situação de contato e chaves para a interpretação da interação no contexto interétnico (Turner 1988: 241).⁶ Seja como for, se quisermos compreender como um povo dá significado ao processo histórico, devemos apreender por que certos eventos se tornam “memoráveis” e como recebem um “significado explicativo” que promove a sua integração no corpo de experiências prévias (Basso 1993: 313).

1.2) Memória e identidade

A fenomenologia reconhece que a memória é um elemento constitutivo/constituente do sentimento de identidade. A memória é um fenômeno seletivo, quer dizer, o que ela “grava, recalca, exclui, relembra, é evidentemente o resultado de um verdadeiro trabalho de organização” (Pollak 1989: 204). Memória e identidade não constituem fenômenos que possam ser compreendidos como essências de uma pessoa ou de um grupo, representando antes valores disputados, negociados e rearranjados em processos sociais. Quer se trate de identidades pessoais ou coletivas, há toda uma série de investimentos que devem ser feitos para proporcionar os sentimentos de *unidade* (a sensação de ter fronteiras físicas, no caso da pessoa, ou limites de pertencimento ao grupo, no plano social), de *continuidade* (envolvendo a ideia de persistência moral e psicológica) e de *coerência* (quer dizer, como os diferentes elementos que formam o indivíduo ou o grupo são efetivamente unificados) (ibid.: 206-207).⁷ A memória é parte de um processo de constituição do eu, em que os indivíduos podem idiossincraticamente apropriar-se de representações culturais na construção de suas lembranças (Yelvington 2002: 238-239).

A memória é intersubjetiva, isto é, ela não pode ser caracterizada apenas por uma maior ou menor completude e acurácia de um indivíduo isolado em recontar um passado “real”, pois está amparada em representações motivadas por esquemas culturais.

⁶ Sobre a instrumentalização da história ameríndia em contextos interétnicos, consultar Turner (1993), Nabokov (1987; 2002: 172-191) e Salomon (1999: 88-89).

⁷ Conquanto o senso comum ocidental tenha a propensão de pensar a identidade como caracterizada por um senso de limites, homogeneidade interna, naturalidade, exclusividade, imutabilidade e completude (Yelvington 2002), tal concepção revela-se francamente inadequada para apreender as reais características e significados assumidos por essa qualidade em situações interétnicas concretas.

De fato, a fenomenologia está menos interessada em estabelecer o que realmente aconteceu no passado do que em explorar o passado como um modo da experiência presente (Jackson 1996: 38). Efetivamente, a imagem que buscamos compor sobre nós mesmos a partir de elementos do passado é sempre pré-constituída pelo que somos no momento da evocação. Há que se distinguir, no caso, entre a *competência* e a *performance* da memória: a narrativa de um acontecimento não se confunde com as lembranças que dele guarda(m) o(s) narrador(es), pois a parte verbalizada (evocação) não constitui a totalidade das lembranças, que se atualizam diversamente de acordo com os contextos que mudam (Candau 2011: 33-34). De todo modo, admite-se que a representação que um grupo faz de si mesmo, de sua história e de seu destino tende a se estruturar por meio de “memórias organizadoras” que alimentam o seu sentimento de identidade.

Os distintos modos de relembrar o passado “não apenas criam o mundo externo imaginado mas eles criam a natureza imaginada do ator no passado, o que, na medida em que o ator é visto como um predecessor, refere-se também àqueles que vivem no presente” (Bloch 1998: 81). Como os personagens de um relato são postos na trama simultaneamente à história narrada, a configuração narrativa contribui para modelar a identidade dos protagonistas da ação ao mesmo tempo que os contornos da própria ação. Narrar uma história não é apenas um modo de recordá-la, mas também um meio para refigurar a nossa própria experiência e temporalidade (Ricoeur 1997: 7). A rememoração do passado tece uma memória compartilhada entre pessoas próximas, contribuindo para a formação de *comunidades intersubjetivas* que passam a ser consideradas como o “sujeito de inerência de suas lembranças” (id. 2007: 129). Para a fenomenologia social, a relação com os *companheiros* (ou *outrens privilegiados*) constitui o “plano intermediário de referência no qual se operam concretamente as trocas entre a memória viva das pessoas e a memória pública das comunidades” (ibid.: 141).⁸ De fato, as narrativas de recordações pessoais tendem a se organizar em torno a referências temporais fornecidas pelo contexto social e os mecanismos narrativos (isto é, a forma como as memórias são expostas e se sedimentam dentro do indivíduo) são, a toda evidência, mediados culturalmente. A performance narrativa representa em si mesma uma “ação socializadora”, isto é, um instrumento que o narrador utiliza, com

⁸ Tomando *memória social* como um “termo guarda-chuva”, Sá (2005, 2007) designa como *memórias pessoais* os atos de recordação que tomam como objeto os eventos do passado que têm como referência a *pessoa* dotada de uma identidade construída através da interação social. Por sua vez, as *memórias comuns* são entendidas como as “lembranças que são partilhadas por conjuntos mais ou menos amplos de pessoas que não se mantêm necessariamente em interação e que, portanto, não chegam a discuti-las ou a elaborá-las coletivamente” (id. 2007: 293). Diversamente, as *memórias coletivas* seriam definidas como “um conjunto de representações sociais acerca do passado que cada grupo produz, institucionaliza, guarda e transmite através da interação de seus membros” (ibid.). As *memórias públicas*, por fim, seriam aquelas resultantes do cotejamento ou confronto entre múltiplas memórias coletivas na esfera pública (política) (ibid.: 294).

diferentes graus de implicação e sucesso, para definir sua relação com os grupos de referência (Jedlowski 2001: 32).

Portanto, ainda que o ato de lembrar ocorra no âmbito pessoal, a natureza e o conteúdo do que é lembrado tem sempre influência decisiva que advém do contexto societário e sobre ele reflete, contribuindo para a criação de um “passado intersubjetivo” (Sarlo 2007).⁹ A articulação de uma memória compartilhada é fundamental para o sentimento e a expressão de pertença ao grupo social, pois a rememoração constitui sempre um “esforço por sentido”, onde o que é recordado representa uma “estrutura de significação” (*framework of meaning*) para compreender o presente (Middleton & Brown 2006: 79-82). O passado, em si, nunca permanece “o mesmo”, pois é constantemente filtrado e reestruturado pelas questões e necessidades do momento atual. A memória é entendida, assim, como um processo subjetivo que se constrói entre o que é dado pelos construtos culturais que usamos para recordar e aquilo que concretamente recordamos. Com efeito, as formas culturais disponíveis para recontar o passado “moldam profundamente a maneira pela qual os indivíduos ganham acesso à sua própria história” (ibid.: 80), transmitindo um conjunto de valores culturais e significados sociais em vez de representar, primariamente, um registro fidedigno de eventos do passado. Como veremos, as narrativas matsés demonstram a inegável importância da memória sobre os eventos que marcaram sua história na tessitura da identidade compartilhada pelos membros dessa sociedade indígena.

1.3) Linhagem temática

Aspectos da história matsés têm sido abordados por praticamente todos os antropólogos que desenvolveram trabalho de campo com este povo. Assim, a monografia de Steven Romanoff (1984), elaborada com base em trabalho de campo desenvolvido em 1974/1976, contém uma breve mas arguta descrição sobre a história do grupo durante o século XX, discutindo sistematicamente “variáveis críticas” de seu desenvolvimento (população, território, subsistência, autonomia e coesão) ao longo dos quatro principais períodos identificados pelo autor, que ele denomina “evitação”, “contato intermitente”, “ataques” e

⁹ As experiências humanas que são retidas na consciência passam por um processo de “sedimentação intersubjetiva”, por meio da qual se consolidam “na lembrança como entidades reconhecíveis e capazes de serem lembradas”, tornando factível “a possibilidade de repetir-se a objetivação das experiências compartilhadas” (Berger & Luckmann 2004: 95-96).

“contato não-violento” (ibid.: 21-23). Considerando as diversas mudanças sociais ocorridas ao longo desses períodos, assim como o “amalgama” produzido pela incorporação de cativos/as de outros grupos ameríndios, ele observa que os atuais Matsés não podem ser tomados como representantes da prístina cultura de grupos interfluviais da família Pano: “*They have a history*” (ibid.: 19). Em função disso, sustenta que as discussões a respeito de características como demografia, padrões de assentamento e integração sociocultural somente adquirem seu verdadeiro sentido após o reconhecimento do efeito de fatores como agressões escravistas, introdução de enfermidades, atuação de agências missionárias e intervenção de burocracias modernas (ibid.: 20). Além de organizar relevantes informações sobre a trajetória matsés no século XX, a tese de Romanoff apresenta em primeira mão a condensação de relatos indígenas contendo a versão nativa sobre o contato interétnico (ibid.:36-37 e 45).

A história matsés voltou a ser focalizada em uma série de estudos sobre práticas de subsistência, migrações e organização social desenvolvidos por Luis Calixto Méndez, onde o autor resume informações documentais sobre o contato (Calixto 1985: 3-14) e descreve, com base em relatos orais, o percurso de uma parentela matsés por mais de vinte assentamentos ao longo da segunda metade do século XX (id. 1986a: 24-41). Em sua tese de doutorado, James Matlock (2002) debate a estruturação da sociedade matsés examinando as estratégias de resistência e de acomodação adotadas por este povo ao longo da história antiga e no período contemporâneo. Depois de mencionar dados historiográficos sobre os Mayoruna nos primeiros séculos da conquista, na época da borracha e do contato com as sociedades nacionais, o seu trabalho detém-se na análise da oposição estrutural, identificada no período recente, entre os assentamentos matsés encontrados no igarapé Choba, onde se estabeleceram as missionárias do Summer Institut of Linguistics (SIL), e aqueles existentes no rio Gálvez, na órbita de influência do pelotão militar de Angamos.

Informações sobre a história matsés também comparecem tangencialmente na dissertação e na tese de Beatriz Matos, onde a autora resume alguns dados bibliográficos e apresenta pontualmente narrativas matsés que tratam das relações com os povos indígenas vizinhos e do contato com o SIL e agentes da Funai (Matos 2009: 14-23, 45-63 e 72; 2014: 9-24). Enquanto Ricardo Dias (2015: 20-40) faz um escorço sobre os quatro períodos da história mayoruna definidos por Melatti (1981), enfocando particularmente o contato havido em 1969, Anna Kovasna (2009: 18-23) traz uma síntese acerca dos quatro períodos da história matsés definidos por Romanoff (1984), agregando dados inéditos a respeito da fase pós-1970. Rodrigo Reis (2011, 2013a: 77-105; 2013b; 2015), por seu turno, mescla informações sobre as histórias mayoruna e matsés, dedicando sua atenção às articulações políticas no período contemporâneo. Cabe mencionar, além disso, que parte das

informações sobre a história oral matsés colhidas por Arceu Borja (1981) foram incorporadas por Julio Cezar Melatti no volume geral a respeito dos povos indígenas do Vale do Javari (Melatti 1981: 69-71).

O conhecimento já acumulado sobre a história matsés, em todo caso, empalidece diante da monumental massa de dados primários contidos na obra intitulada *Matses Icampid: La Historia de los Matsés* (Jiménez, Jiménez & Fleck 2014). Este trabalho resulta integralmente de relatos transmitidos por Manuel Tumi Jiménez Ruiz, que foram transcritos para a língua Matsés por seu filho Daniel Manquid Jiménez Huanán e vertidos para o castelhano, conjuntamente, por seu neto Alejandro Jiménez Ëshcó e pelo linguista David Fleck. Compreendendo um impressionante conjunto de 68 relatos históricos, a obra em questão abrange narrativas que se passam no período de 1860 a 1947, representando a primeira parte de um trabalho maior previsto para abarcar a época que se estende até o contato com as missionárias do SIL, em 1969. Essa extraordinária recompilação de textos nativos na língua matsés¹⁰, no entanto, não recebeu, por parte de seus autores, nenhuma tentativa de síntese ou interpretação. Assim, ela permanece como uma rica fonte de informações sobre a história matsés que merece, com certeza, ser explorada por todos que se interessam pelo tema.

Apesar das informações já reunidas sobre a história matsés, há diversos aspectos do passado vivido por esse povo indígena, e das representações culturalmente construídas sobre os eventos passados, que são ainda insuficientemente conhecidos. Com efeito, a exposição sobre a história do grupo contida nos trabalhos de Romanoff (1976, 1984) reflete as limitações de um enfoque teórico atrelado ao conceito de adaptação e às discussões sobre ecologia cultural. O desenrolar da história matsés é, assim, praticamente reduzido às “respostas” (territoriais, demográficas, econômicas e políticas) do grupo para se adaptar às distintas compulsões apresentadas pelo contato interétnico e sobrevivência no meio interfluvial. Por sua vez, nos trabalhos de Matlock (1998, 2002), como o próprio autor admite, o uso do quadro analítico da teoria da estruturação (desenvolvida por Giddens) dificulta a abordagem da história matsés desde a perspectiva indígena. A descrição histórica está centrada aí quase exclusivamente nos processos de “resistência” e “acomodação” às “contradições estruturais” que afetaram, ao longo do tempo, os conjuntos locais ou certas instituições sociais matsés (como o parentesco). Além disso, observa-se igualmente uma incorporação acrítica, e imprópria (infra: 19-26), de dados relativos à história dos antigos Mayoruna no debate sobre a estruturação da sociedade matsés propriamente dita.

¹⁰ Os textos na língua matsés mais importantes, até então transcritos e traduzidos, encontram-se no apêndice publicado em Kneeland (1979: 192-204), em uma série de livros didáticos elaborados pelas missionárias do SIL (Ministerio de Educación 1980, 1981, 1983, 1985), no conjunto de mitos reunido sob os auspícios do mesmo instituto missionário (ILV 2006a), nos apêndices constantes na tese de Fleck (2003: 1218-1257), e nas descrições da “vida tradicional” elaboradas com suporte antropológico e linguístico (Romanoff et al. 2004).

Considerando os estudos já desenvolvidos, esta tese busca uma aproximação fenomenológica à historicidade matsés, enfocando a *experiência histórica* desse povo indígena refletida em um conjunto de narrativas que compõem a sua *memória social*. Destarte, após resumir preliminarmente as informações disponíveis sobre a história matsés contidas em fontes bibliográficas, o restante do trabalho é dedicado à análise de um conjunto de relatos orais que versam sobre o contato dos Matsés com outros povos indígenas e os “estrangeiros” (brasileiros e peruanos) tendo como eixo alguns aspectos socioculturais relevantes para a construção das *identidades étnicas* nativas. Assim, ao examinar esses relatos históricos a intenção principal será a de compreender como certos eventos críticos para a sobrevivência e manutenção da autonomia do grupo foram interpretados de forma endógena e como chegaram a influenciar a modelagem de representações étnicas.

As categorias e concepções culturais por meio das quais os Matsés constroem sua própria identidade étnica, assim como a identidade de povos indígenas vizinhos e dos não índios, serão analisadas aqui, portanto, tomando como referência uma série de narrativas que retratam a história do contato intra- e interétnico no Vale do Javari. Veremos como, por meio dessas narrativas, os Matsés cimentam endogenamente aspectos fundamentais de sua unidade social, coerência cultural e continuidade histórica que se mostram operativos não apenas para a interpretação de seu passado mas continuam a informar sua prática no presente. De fato, embora o compartilhamento de *atos* de memória coletiva (o *fato* de se lembrar) não seja suficiente para atestar a partilha das *representações* associadas (o *que é lembrado*) (Candau 2011: 35), é preciso reconhecer que a disseminação dos mesmos *marcos memoriais* tende a influenciar decisivamente a constituição de representações comuns do passado. A “escuta compartilhada” pressupõe uma abertura ao mesmo “horizonte de ação”, promovendo a homogeneização parcial das representações do passado e fomentando a “socialização da memória” (isto é, o sentimento subjetivo dos membros do grupo de compartilhar as mesmas recordações) (ibid.: 45-48).

1.4) Balizamento de nomes

Os primeiros trabalhos linguísticos e publicações acadêmicas sobre o grupo indígena aqui considerado fizeram uso do heterônimo *Mayoruna* para designá-lo. Este

vocabulo quéchuá, cujo significado é “povo do rio” (*mayu*, ‘rio’; *runa*, ‘gente’)¹¹, foi utilizado especialmente nas antigas publicações do SIL assinadas por Fields (1973b) e Kneeland (1973, 1979), sendo observado também na análise do sistema de parentesco realizada por Fields & Merrifield (1980), na descrição pioneira de Vivar (1975), no texto-síntese elaborado por Melatti (1981), no relato de divulgação feito por Borja (1981), que traz a variante *Mayruna*, bem como no resumo de Flowers (1994) e nos estudos sobre adaptação ecológico-cultural publicados por Milton (1991, 1994). De todo modo, Vivar (op. cit.: 329) já reconhecia que aqueles assim chamados pela população regional costumavam utilizar a autodenominação *Matses* (‘gente’). Posteriormente, as publicações do SIL adotaram o etnônimo *Matses*, fato que se nota em Fields (1990) e Kneeland (1982, 2008), sendo este termo, segundo Milton (2001: 290), “o nome peruano” para o grupo. A forma “Matsés (Mayoruna)”, indexada por Cavuscens & Neves (1986a)¹², refletiria talvez um momento de transição entre uma nomenclatura conhecida e outra desejada, pois “a identificação que fazem de si mesmo como Matsés é muito forte, enquanto que a palavra ‘Mayoruna’ nada representa para eles” (id. 1986b: 15). Apesar disso, Mayoruna continuou a ser a nomenclatura utilizada em relatórios administrativos como os de Aquino (1998) e Coutinho (1998, 2008), encarnando aí o sentido imediato de referência a *um grupo pano contemporâneo específico*. Em minha dissertação de mestrado (Coutinho 1993), que trata da imagem sobre esses índios encontrada em obras historiográficas, utilizei propositalmente o termo Mayoruna com um segundo sentido, para referir-me não a um povo indígena em particular, mas a um *conjunto de grupos históricos* de aparência externa semelhante e características sócio-culturais comuns¹³. Como procurei então demonstrar, a unidade entre os vários grupos assim designados ao longo da história encontra-se principalmente na sua figuração como índios “brancos e barbudos”, assentando-se este *topos* em arraigadas representações ocidentais sobre o contato interétnico em espaços fronteiriços coloniais e nacionais.

O primeiro artigo acadêmico que fez uso do termo *Matsés* para designar o grupo indígena em pauta foi o “*Informe sobre el uso de la tierra...*” publicado por Romanoff

¹¹ No vocabulário do padre Navarro (1903: 40, 44 e 70), a palavra *runa* é traduzida ora como ‘gente’ ora como ‘homem’, dando-se como equivalente de ambos os conceitos o termo *juni* na língua Pano (ou Wariapano, cf. Valenzuela 2000). Por sua vez, o termo para ‘rio’ é traduzido como *mayu* em Quechua e como *paru* em Pano.

¹² Solução semelhante é adotada igualmente por Varese (2006: 3), que propõe a forma “Matsés-Mayoruna”, e Sichra (2009: 263 e 312), que sugere “Matsés (=Mayoruna)”. Trata-se do mesmo tipo de remissão encontrado em Fields & Wise (1976) e acolhido por Ribeiro & Wise (1978: 139-142), que mencionam a denominação deste grupo étnico como “Mayoruna ou Matses”. Até mesmo em obras de ficção, mesmo que não explicitamente avocada, nota-se o eventual intercâmbio “dos nomes Mayoruna e Matse” (Popescu 1992: 206).

¹³ Sobre esse ponto, ver a formulação contida em Montagner Melatti & Melatti (1975: 14). A existência de um agregado histórico dessa natureza já tinha sido apontada de forma precursora por Rivet & Tastevin (1921: 465) ao observar que os Culino de São Paulo de Olivença eram falantes de um “dialeto pano” e, provavelmente, o grupo “mais oriental dos Mayoruna”.

(1976). Nele o autor aludia ao fato de alguns integrantes deste povo denominarem-se “gente das terras altas ou centrais” (*manánuc matsés*) “para se diferenciar daqueles que vivem sedentariamente na margem dos grandes rios” (ibid.: 100)¹⁴. Este vocábulo teria, segundo ele, um significado variável de acordo com o contexto, podendo remeter à totalidade do grupo étnico, ao grupo com exceção dos cativos e sua prole, e também, quando seguido pelo modificador *utsi* (‘outro’), “à gente que se parece com os Matsés, incluindo outras tribos” (ibid.: 124-125). Na sua tese de doutorado, Romanoff (1984) fundamentou sua opção pelo etnônimo *Matses*, em vez de *Mayoruna*, argumentando que a palavra mais próxima deste último termo na língua do grupo seria *mayu*. Considerando o significado lexical de *mayu* (‘índio não-matsés’), a eventual adoção do cognome *Mayoruna* pelo grupo teria o efeito paradoxal de estarem chamando a si mesmos de “estrangeiros”. Para ele, *Mayoruna* seria um nome de alta generalidade no discurso da população regional e povos indígenas circundantes, designando grupos “selvagens” ou inimigos de modo geral. Apesar disto, reconhece que os dados históricos relativos aos *Mayoruna* podem ser proveitosamente usados para indicar características gerais dos grupos interfluviais históricos que ocuparam parte da mesma região dos atuais *Matsés*, sem pressupor, porém, que os primeiros fossem necessariamente “antepassados” dos segundos (Romanoff 1984: vi-vii).

A preferência pelo uso de *Matsés* (geralmente grafado sem o acento na literatura franco-anglófona e com o acento nas obras de extração luso-castelhana)¹⁵ veio, desde então, consolidando-se na bibliografia etnológica e linguística. Uma sequência de trabalhos inéditos de Calixto (1985, 1986a, 1987) são representativos dessa escolha, tratando de forma concatenada aspectos das práticas de subsistência, dinâmica do uso do território e organização social do grupo. De acordo com este autor, a identificação cabal da “nação” *Matsés* seria dificultada pela existência de “inumeráveis parcialidades” às quais, ao longo dos séculos, teriam sido outorgadas denominações gratuitas contribuindo para a “confusão desta sociedade com outras etnias” (id. 1985: 3). No artigo sobre os efeitos da sedentarização, Calixto (1986b: 27) refere-se ao padrão de assentamento característico do “grupo étnico” *Matsés*, descrevendo suas aldeias como normalmente pequenas, dispersas e politicamente autônomas. Ao se referir às mudanças nesse mesmo padrão de assentamento, Matlock (1998: 33) diz que, após o trabalho de Romanoff, o vocábulo *Mayoruna* passou a ser usado como “um termo guarda-chuva para os povos Pano setentrionais”. Em sua análise sobre a história de resistência e acomodação dos *Matsés*, o mesmo autor (id. 2002: 153) sugere que eles estariam

¹⁴ A ocupação do ambiente interfluvial voltaria à pauta no artigo sobre a participação das mulheres *matsés* na atividade venatória (Romanoff 1983).

¹⁵ Contraexemplos são fornecidos por Cooper (2000) na bibliografia anglófona, por Calixto (1985, 1986b, 1987) na literatura hispanoparlante, e por Matos (2014) e Dias (2015) nas obras lusófonas.

“entre aqueles identificados como Mayoruna no momento em que eles ingressam no registro histórico como um grupo distinto”. Por sua vez, Matos (2009: 1) e Reis (2013a: 13) concordam que os Matsés são “também conhecidos como Mayoruna” no Brasil, ressaltando a primeira autora que, embora o termo seja utilizado como etnônimo no Peru, possui significados lexicais distintos que se estendem ao “grupo de co-residentes ou os parentes mais próximos do falante” servindo em especial para “se referir ao conjunto dos tios maternos e maridos das tias paternas”. Kovašna (2009: 18) observa que, enquanto Matsés é o termo utilizado “na moderna literatura acadêmica e por toda parte do Peru, Mayoruna continua ocorrendo no Brasil, onde é usado, por exemplo, pelo órgão indigenista brasileiro”¹⁶.

Em uma série de estudos que enfocam o conhecimento do meio ambiente e a identificação de espécies biológicas, explorando as assimetrias entre a classificação científica e as taxonomias nativas, Fleck (1997) opta igualmente pelo nome *Matses*, especificando de qualquer modo que seriam “também chamados Mayoruna” (Fleck, Voss & Patton 1999; Fleck & Harder 2000; Fleck, Voss & Simmons 2002). Essa fórmula, repetida no artigo sobre ergatividade (Fleck 2005), seria breve mas radicalmente alterada nos trabalhos sobre as noções de causação, referindo-se aí o autor aos *Matses* como “anteriormente conhecidos como Mayoruna” (id. 2001a, 2001b). Na seção dedicada às “denominações e autodenominações” de sua *Gramática*, Fleck (2003: 4) nota que Mayoruna não é palavra da língua matsés, sendo termo desconhecido pelos membros do grupo antes do contato com as missionárias do SIL. Desse modo, adota Mayoruna num sentido sobreordenado para se referir ao subconjunto setentrional dos grupos da família Pano em vez de tomá-lo “como um sinônimo de Matses” (ibid.: 9).¹⁷ Na seara linguística, Dorigo (2001: 8) confirma a designação Matsés como o termo que esses índios “usam para auto-referir-se” (ver também Dorigo 2002, Costa & Dorigo 2005). Deveras, hoje já é possível encontrar trabalhos etnográficos sobre os Matsés que não fazem sequer menção ao nome Mayoruna (Morelli 2012, 2013, 2015, 2017).

O emprego da denominação Mayoruna como referência para um *conjunto de grupos contemporâneos* pertencentes à família linguística Pano, foi proposto inicialmente por Erikson (1990a). De acordo com este autor, “os descendentes dos Mayoruna são geralmente assimilados ao grupo designado depois como Matses nos escritos especializados”, fato atribuído à sua importância demográfica e à circunstância de terem sido

¹⁶ Certamente, este é um dos relevantes “contextos não acadêmicos” (Fleck & Voss 2006: 336) que influencia o fato dos Matsés continuarem a ser “uma etnia conhecida na região como Mayoruna” (Dias 2015: 13).

¹⁷ Jiménez, Jiménez & Fleck (2014: 505) reconhecem que o significado básico da palavra *matses* é “gente” e que, até hoje, “os Matsés que vivem no Brasil são conhecidos principalmente como Mayorunas” e “usam este nome para referir-se a si mesmos”.

a “primeira fração de seu conjunto étnico a ser contatada” (ibid.: 57). Segundo ele, “se é verdade que os ancestrais dos Matses foram certamente Mayoruna”, um grande número de outros agrupamentos indígenas, distintos daquele, partilhariam “igualmente esta ascendência”. Considerando o fato de que “a maior parte desses outros grupos ex-Mayoruna se autodefinem também como Matses”, Erikson constata que ambos os termos carecem de precisão, não podendo ser tomados como etnônimos *stricto sensu*, já que extensíveis a grupos Pano distintos. Dessa forma, deplorando a apropriação do nome Matsés por aqueles que tinham exercido antes “uma espécie de monopólio sobre o termo Mayoruna”, o autor propôs conservar esta última denominação para designar um “bloco” de diferentes agrupamentos autônomos dos Pano setentrionais¹⁸, reservando Matsés “somente para o grupo que a literatura recente designa especialmente dessa forma” (ibid.: 58).

Na monografia consagrada aos Mayoruna, Erikson (1994: 5) ressalta que este termo não pode ser entendido como remetendo a uma “etnia” claramente definida, mas sim a um “conjunto de grupos locais” que foram “tradicionalmente amalgamados” sob esta denominação genérica. Apesar de cada um desses grupos gozar de uma “certa autonomia empírica em relação a outros povos”, a sua grande proximidade linguística e cultural permitiria entendê-los como representando, cada qual, “uma variante de um modelo geral”. No limite, poder-se-ia falar numa “sociedade mayoruna”, tomada como totalidade no nível da análise das representações (ibid.: 24). Para o autor, “aferrar-se à visão de fracionamento social e aos particularismos locais” seria dar “demasiada importância às contingências” e admitir uma “reificação redutora” (ibid.: 6 e 24-25). Dada a constatação, no início da década de 1970, de que aproximadamente metade das mulheres matsés adultas eram fruto de raptos perpetrados preferencialmente entre povos vizinhos de fala pano, considera que “analisar o caráter ‘étnico’ de um grupo como os Matses, fora do contexto regional no qual este se insere, pode suscitar graves contradições” e que, portanto, resultaria impossível falar deles “como uma etnia no sentido usual do termo”¹⁹.

De fato, admitindo-se que os etnônimos pano possam ser “vagos” e originar-se “em parte de um mal-entendido” (Erikson 2004: 2-7), cabe reconhecer a existência de certos inconvenientes em postular a extensão do termo Mayoruna para designar um subconjunto etnológico contemporâneo nessa família linguística. Há, primeiramente, uma imprecisão conceitual a respeito da realidade sócio-histórica subjacente a esta categoria

¹⁸ Erikson (1994:19-23) lista pelo menos vinte “grupos” pano que poderiam ser incluídos na “nação mayoruna” contemporânea, especificando posteriormente um número menor de integrantes do conjunto etnológico também rotulado como “Pano Setentrionais” (id. 2000).

¹⁹ Segundo o autor, “boa parte das ‘etnias’ pano contemporâneas parece resultar de fusões”: “No Peru, a maioria (senão a totalidade) das diversas frações mayoruna ainda independentes no início do século [XX] constitui uma única fração atualmente, chamada ‘matsé[s]’ (também presente no Brasil)” (Erikson 1992: 251).

analítica, notadamente sobre a natureza do vínculo, político e cultural, que se supõe existir entre os agrupamentos pano incluídos, nesta acepção, no apelativo Mayoruna. Além das obras que versam sobre os Matsés e os Matis, inexistem descrições etnográficas confiáveis para os demais povos que pertenceriam a este conjunto, o que limita sobremaneira um balanço consistente sobre o grau de variação das características culturais implicadas na sua “*somewhat confusingly*” (Matlock 2002: 36) definição. Numa vertente sociológica, embora reprove a visão clássica dos antigos Mayoruna como formando uma “tribo homogênea” – destilada, por exemplo, no *Handbook of South American Indians* (Steward 1948) – Erikson (1990a: 70-71, 2004: 2) sugere que os grupos contemporâneos assim congregados teriam constituído até recentemente uma espécie de “federação” pano-setentrional, cuja capacidade de produzir coesão política e modelagem cultural seria exemplificada, exatamente, pelo processo de absorção dos grupos vizinhos por parte dos Matsés ao longo do século XX. Passa-se ao largo, porém, de uma definição concreta sobre a natureza das formações étnicas envolvidas na lógica federativa guerreira que regeria as relações exo-locais nessa área etnográfica (infra: 137 et seq.).

No que toca à proximidade linguística, afirma-se que os “Mayoruna contemporâneos” falam “dialetos” (Erikson 1992: 242) ou “línguas mutuamente inteligíveis” (id. 1994: 19, 2004: 3), sendo tal flutuação congruente com a literatura especializada, que considera uma questão complexa saber se as “variedades Mayoruna” são dialetos de uma única língua ou línguas independentes estreitamente relacionadas (Fleck 2003: 9). Conforme este último autor, as “variedades Mayoruna” parecem possuir diferentes níveis de inteligibilidade mútua, indo desde aquelas imediatamente inteligíveis (como Matis, Korubo e Kulina) até aquelas marginalmente inteligíveis (como Matsés-Matis). Deveras, a taxa de cognatos encontrados na comparação lexical entre Matsés e Matis indica serem línguas diferentes, integrantes de uma mesma subfamília, ao invés de dialetos duma única língua (ibid.: 10-11). Um dado linguístico relevante é que parte dos grupos considerados *analiticamente* como “Mayoruna contemporâneos” possam utilizar *empiricamente* a autodenominação Matsés. Erikson (1994: 19) postula que “pelo menos uma dúzia de grupos independentes, principalmente concentrados no Brasil, reconhecem-se como Matsés”. Do ponto de vista conceitual, portanto, estaríamos mais propriamente diante de um *subconjunto Matsés* da família Pano, ao qual pertenceriam, além do próprio povo epônimo, os Matis, os Kulina, os Korubo e, talvez, os Mayá e outros povos isolados do Vale do Javari²⁰.

²⁰ Os textos reunidos por Nascimento (2005) não deixam dúvidas quanto ao fato de *Matses* ser o termo utilizado coloquialmente como auto-referência pelos Matis. Segundo Ferreira (2005:17), “por proximidade ao termo *Matsés*, os sertanistas e funcionários da FUNAI os chamaram de Matis, ficando na literatura e nos registros este nome para o grupo”, embora aquele seja o vocábulo de fato utilizado quando “se referem a si próprios”. Alguns jovens desse grupo indicam claramente que o etnônimo Matis seria uma “imposição de fora” (Erikson 2002:

Por uma espécie de efeito retroflexo, o uso coletivo-contemporâneo do termo Mayoruna possibilitou o emprego do nome Matsés em referência a sociedades cuja relação com os índios atualmente assim denominados é, no mínimo, incerta. No plano histórico, houve quem avançasse a idéia de serem Matsés os índios *barbudos* que, em 1654, trocavam ferramentas de metal nas proximidades da missão de Santa Maria de Guallaga (Gorman 1990: 42)²¹. No plano geográfico, Fabre (2005: 46) insere a correspondente chamada no seu dicionário etnolinguístico como *Mayoruna, Matis e Matses* e, após afirmar que se trata de “três grupos étnicos diferenciados”, agrega aos mesmos um “quarto grupo”, os “Matses de Marajá”²². Por sua vez, Teixeira (2004: 306) lista Mayoruna e Matsés, mas não Matis, como línguas distintas da família Pano, referindo-se com o primeiro termo, quiçá, ao grupo indígena na região do médio Solimões denominado Mangeroma por Erikson (1992: 242)²³.

Além de fomentar esse tipo de curto-circuito analítico, a adoção de um terceiro sentido para o termo Mayoruna (isto é, “conjunto de grupos contemporâneos”) parece não levar em consideração, na sua inteireza, os processos de identificação étnica realmente construídos na região do Javari após 1970. No “processo de etnificação” (Albert 2002: 242) ocorrido desde então, houve uma divergência básica na cristalização do etnônimo em cada lado da fronteira Brasil-Peru. Tendo em vista que o etnônimo *Matsés* foi adotado desde o final daquela década pelas agências de governo do Peru, aparecendo inclusive na concessão do título de sua *Comunidad Nativa* e da contígua *Reserva Territorial*, os Matsés que habitam o território do país vizinho também assumiram abertamente essa denominação e passaram a ser

194). Os Kulina, de sua parte, “chamam as pessoas da mesma tribo pelo termo Matsés. Porém, não foi possível precisar se trata-se de autodenominação do grupo ou se de um termo que denomina genericamente elementos desta e de outras tribos, em contraposição ao elemento não índio” (Cavuscens & Neves 1986a: 57). De acordo com Erikson (1990a: 63), os Korubo “chamam-se a si mesmos *matse*”, presunção da qual discorda Oliveira (2009: 25-26), para quem o vocábulo designa ‘mulher’ na língua deste povo.

²¹ Embora seja preciso reconhecer nossa ignorância sobre a exata relação dos *Barbudos* que protagonizaram esse antigo comércio no rio Huallaga com os povos depois encontrados a leste do Ucayali, eles são incluídos por Matlock (2002: 153-154) entre os “subgrupos Mayoruna”, em conjunto com os Matis, os Korubo e um grupo antes localizado na região do rio Tapiche, hoje desaparecido.

²² Estes últimos – arrolados no quadro publicado por Erikson (1999: 47) – são os únicos referidos como “Matsé” na listagem de localização geográfica fornecida pelo autor (Fabre op. cit.), identificando-se genericamente os grupos locais do Javari-Jaquirana como Mayoruna. Por sua vez, Mayor & Bodmer (2009: 201) afirmam que os Mayoruna são “também denominados” Matsés, Matis e Mayo. Enquanto Olson (1991: 232 e 236) apresenta verbetes diferentes para Mayoruna e Matsés, Crevels (2007: 148-149) insere chamadas distintas para as línguas Matsés-Mayoruna e Matsés (a derradeira delas falada pelo assim chamado “*cat people*”, cujos integrantes são também qualificados como “*uomini giaguaro*” por Caretti [2010]).

²³ É de se notar que a área de origem dos Mayoruna que habitam a terra indígena Marajá, no município de Alvarães (AM), parece ser a região do rio Jandiatuba, no município de São Paulo de Olivença (AM) (Faulhaber 1987a, 1987b, 1998). Portanto, é bastante duvidoso afirmar se os ascendentes dos indígenas hoje estabelecidos no médio Solimões pertenceram, algum dia, ao “mesmo grupo” do qual proveem os Matsés do Javari-Jaquirana. De qualquer forma, até há bem pouco tempo, após passar por um processo de perda linguística, os Mayoruna do médio Solimões vinham procurando recuperar o uso da língua nativa pelo aprendizado com alguns falantes importados dos Matsés que habitam o Vale do Javari.

tratados dessa forma nas relações interétnicas estabelecidas com a sociedade nacional peruana. No Brasil, eles continuaram a ser conhecidos como Mayoruna e permanecem, até hoje, sendo assim chamados, na interação social corrente, pelos membros de outros povos indígenas do Vale do Javari, pela população regional não indígena que circunda o seu território, pelos agentes de órgãos governamentais e pelas organizações indígenas regionais. Por força desse ato alógeno de reconhecimento étnico, os Matsés estabelecidos em território brasileiro veem-se na eventualidade de utilizar preferencialmente a denominação Mayoruna nas relações interétnicas com a sociedade nacional e com os grupos vizinhos. Como a categoria Mayoruna está “preenchida” no sistema de relações étnicas constituído no lado brasileiro da fronteira, é compreensível que este apodo seja rejeitado pelos demais grupos contemporâneos, além dos Matsés, que poderiam ser incluídos no conjunto assim definido. Assim, independente da avaliação sobre a pertinência formal de utilização da categoria Mayoruna nesse terceiro sentido, emprego aqui a denominação *Pano Setentrionais* para designar o mesmo subconjunto etnológico a fim de evitar, tanto quanto possível, a produção de eventuais equívocos práticos a nível local.

Tomando por certo que o título de “Autênticos Descendentes dos Mayoruna” é mais disputado do que admite Erikson (1990b: 55-56), adoto nesta tese, enfim, a denominação Matsés para referir-me ao grupo étnico assim chamado nas monografias e estudos antropológicos contemporâneos elaborados com base em trabalho etnográfico sobre essa sociedade de língua pano (Romanoff, Calixto, Matlock, Matos, Kovasna, Reis, Morelli, Dias). A palavra *Matsés* não tem flexão de número, sendo grafada do mesmo modo no singular e no plural. Do ponto de vista identitário, como veremos adiante, o termo apresenta uma polissemia básica que permite o seu uso simultâneo para referência de *si mesmo* enquanto *pessoa* e enquanto *povo*, estando ambos os conceitos condensados na tradução como *gente*. Essa multiplicidade referencial é conservada quando a palavra é seguida pelo marcador de alteridade *utsi* (‘outro’), servindo para designar, conforme a enunciação, “outra(s) pessoa(s)”, “outra(s) parentela(s)” ou “outro(s) povo(s)”. Considerando que alguns destes últimos, como os Kulina e os Matis, por exemplo, também fazem uso do termo *matses* em contextos de autorreferência, a sua apropriação como etnônimo para designar o grupo indígena por eles conhecido como Mayoruna poderá causar certa perplexidade e, *hélas*, ser contestada. Seja como for, em respeito aos processos regionais de identificação étnica vigentes no lado brasileiro da fronteira, é preciso novamente lembrar que os Matsés continuam a ser “também chamados Mayoruna” (Coutinho 1989-1990).

1.5) Território e população

Os Matsés são um povo indígena que há séculos ocupa o vale do rio Javari. Este rio verte suas águas barrentas a partir dos contrafortes setentrionais da serra do Divisor, delineando a fronteira internacional do Brasil com o Peru desde as suas nascentes até a confluência com o rio Amazonas, onde tem início o Solimões brasileiro. O sinuoso Javari possui como principais afluentes, do lado peruano, os rios Gálvez e Yavarí Mirín, e do lado brasileiro, os rios Batã, Curuçá e Itaquai, sendo o seu trecho superior (situado acima da foz do Gálvez) designado regionalmente como rio Jaquirana. Chamado *Actiamë* pelos índios – topônimo que se pode glosar como “pai dos rios” – o Javari-Jaquirana tem representado o eixo por onde vêm transitando os Matsés e seus presumíveis ascendentes diretos desde o início do período colonial. Este povo indígena tem habitado secularmente um território circunscrito, grosso modo, pelo alto curso do Jaquirana (ao sul), pelo rio Curuçá (a leste), pelo rio Yavarí Mirín (ao norte), e pelos rios Tapiche e Blanco (a oeste). Esta área compreende as porções alta e média da calha principal formada pelo Javari, confinando no extremo ocidental com afluentes do vale ucayalino.

Os Matsés empregam a denominação *Actiamë* (‘Grande Rio’) indistintamente para o rio Javari-Jaquirana, estendendo o seu sentido, em determinados contextos, até mesmo ao rio Solimões. Acima da foz do rio Batã, o curso do Jaquirana é cognominado *Acte Masi Chied* (‘Rio Arenoso’) porque o seu leito fica raso e cheio de praias. O Gálvez é chamado *Chëshë* (‘Preto’) em referência à tonalidade escura das suas águas em comparação com as do Jaquirana na confluência entre ambos. Eventualmente, também é denominado *Chëshë Dapa* (‘Grande Preto’) para diferenciá-lo do igarapé Choba (*Chëshëmpi*, ‘Prezinho’), afluente do Jaquirana também possuidor de águas escuras. O igarapé Choba (referido como *Chobayacu* no Peru) é formado por dois pequenos cursos d’água (*Cuëte Nënete* e *Nëshpud Chied*) que confluem nas proximidades do sítio da velha aldeia de Buenas Lomas. Desde o início do século XX, o igarapé Choba tem abrigado parte expressiva da população matsés no Peru. Ao ocidente, o território matsés tem como principais marcos os rios Blanco (*Manisaquëmpi*) e Tapiche (*Manisac* ou *Acte Mapudi*), em cujas margens se diz haver uma grande quantidade de palmeiras *pudëmpi* (ou *niste*, paxiúba barriguda). O Ucayali é denominado *Manisactapa*, quer dizer, ‘Grande Balseiro’, pela avantajada extensão de terras baixas (várzea) junto a suas margens.

No rumo oriental, o Curuçá é chamado *Uesnid Bacuëuac*, quer dizer, rio dos ‘Filhotes de Mutum’, constituindo até hoje o principal limite do território matsés nessa direção. Para além do curso do Curuçá, o conhecimento geográfico dos Matsés estende-se ao rio Ituí, denominado *Shodouac*. Na bacia do Curuçá, os Matsés têm como principais áreas de ocupação o rio Pardo, chamado de *Pinchuquën Podquied* (‘Caminho [das palmeiras] de espinhos’), e o maior tributário deste, o rio Negro, chamado simplesmente de ‘Ramo (ou Galho) do Pardo’ (*Pacdon Cuidin*)²⁴. Nas cabeceiras do Pardo os Matsés reconhecem os igarapés *Tiante Chied* e *Tiante Tsadquid*, cuja denominação refere-se à grande quantidade de bambu (*tiante*) em suas margens, e *Nidaid Dëctabante*, em referência à terra (*nidaid*) grudenta na sola dos pés. No curso superior do Negro, mencionam como afluentes os igarapés *Shubu Icsadisad* e *Shubu Dëcudiad* (‘Maloca Torta’). Durante boa parte do século XX, a área entre os rios Pardo e Negro abrigou um importante conjunto de malocas matsés no Brasil. As nascentes destes dois rios aproximam-se, por outro lado, do alto igarapé Lobo (*Bucuac*), que é chamado de ‘Embaubal’ em referência à grande quantidade de embaúbas (*bucu*) nas terras que o cercam. A embaúba é uma árvore típica de capoeiras, isto é, áreas de reflorestamento secundário que se formam a partir de antigas roças indígenas. O Lobo é, efetivamente, uma vetusta área de ocupação matsés no Brasil, característica que se evidencia pela grande quantidade de roças velhas (*tied shëni*) nas suas proximidades. A região das cabeceiras do igarapé Lobo é chamada propriamente de *Titado Dëdshunsiate*, em referência à grande quantidade de pupunha (*titado*) ali existente, sendo esta palmeira caracteristicamente encontrada em velhos roçados.

Na segunda metade do século XX, os Matsés fizeram sentir sua presença, ao norte, até o curso do Yavarí Mirín (*Poicha*) e, além, nas cabeceiras de afluentes do Amazonas peruano como o rio Tamshiyacu. No curso do Jaquirana, a ocupação matsés estendeu-se em direção ao sul até a bacia do rio Batã (*Acte Ushu*, ‘Rio Branco’), incluindo afluentes da margem direita como o igarapé Manuel D’Espada (*Antada Chied*), cujo curso superior apresenta cachoeiras (*antada*). Abaixo do Lobo, os Matsés mantêm ocupação em afluentes como o igarapé Ituxi (dito *Podobitsin Acte*, ‘Rio dos Espíritos’), em cujas margens há um imenso buritizal, e o igarapé Lopes (*Padumpi*). Também faz parte da etnogeografia do grupo o chamado *Estirão das Gringas*, local situado pouco a jusante da foz do igarapé Sábalo no Jaquirana e assim conhecido porque servia para o pouso do hidroavião das missionárias norte-americanas do Summer Institut of Linguistics no final da década de 1960. Na região próxima a montante também se localiza o sítio abandonado da *Pista* (ou *mapista*) Bom Jesus,

²⁴ Alternativamente, pode-se denominar o Curuçá como *Uesnid Bacuëuactapa*, o Pardo como *Uesnid Bacuëuac* e o Negro como *Uesnid Bacuëuquëmpi*.

aeródromo utilizado pela Petrobrás no início da década de 1970 pouco abaixo da foz do igarapé Betilia (*Shubu Tanun*)²⁵, afluente que entra pela margem esquerda do Jaquirana cerca de cinco voltas acima do antigo sítio de Lontananza.

Quadro 3: População Matsés no Brasil (1995-2013)

Localização	Aldeia	População 1995	População 2013
Igarapé Lobo	Lobo	186	460
Igarapé Lopes	São Meireles	-	80
Rio Curuçá	Flores	-	115
Rio Curuçá	Fruta Pão	-	118
Rio Jaquirana	Soles	-	103
Rio Jaquirana	31	308	403
Rio Javari	Cruzeirinho	27	152
Rio Javari	Lago Grande	-	114
Rio Javari	Lameirão	88	-
Rio Javari	São Raimundo	42	-
Rio Javari	Três José	-	31
Rio Pardo	Nova Esperança	-	228
Rio Pardo	Terrinha	-	54
Diversos	Outros	-	40
TOTAL		651	1.898

Fontes: Coutinho (1998), Sesai (2013)

A população matsés contemporânea espalha-se por diversas áreas de ocupação nos rios Javari, Jaquirana, Curuçá, Pardo e Gálvez, apresentando uma nítida concentração na zona central entre o igarapé Lobo, na margem brasileira, e o igarapé Choba, do lado do Peru. Algumas famílias ou indivíduos do grupo estabeleceram-se também em localidades urbanas, especialmente nos centros mais próximos das aldeias, e junto aos pelotões de fronteira de Palmeiras do Javari (Brasil) e Angamos (Peru). No presente, sua população alcança possivelmente, como um todo, cerca de 4.200 pessoas em ambos os lados da raia internacional. No Brasil, os Matsés somam 1.898 pessoas (Sesai 2013), que se distribuem por onze aldeias na bacia dos rios Javari-Jaquirana e Curuçá, além de alguns indivíduos e unidades familiares encontradas esparsamente nas cidades de Atalaia do Norte e Benjamin Constant (Estado do Amazonas). A população matsés atual no Peru atinge entre 2.200 e 2.300 pessoas (RENIEC 2016: 22), que habitam dezesseis aldeias no rio Jaquirana, rio Gálvez e igarapé Choba, registrando-se ainda sua presença pontual em áreas do alto Tapiche,

²⁵ Segundo Fleck, Uaqui & Jiménez (2012: 31), o igarapé Betilia seria denominado *Actiamëmpi*.

rio Blanco e algumas localidades ucayalinas (Requena e Jenaro Herrera). A distribuição geográfica das atuais áreas de ocupação matsés no Brasil e no Peru reflete um intenso movimento demográfico ocorrido desde a “pacificação” do grupo (1969/1974), envolvendo cisões de aldeias e migrações para áreas distantes, demonstrando uma notável capacidade de expansão territorial e fixação em novos domínios geográficos.

O igarapé Lobo tem representado uma das principais e mais estáveis áreas de ocupação matsés em território brasileiro pelo menos desde o contato com os sertanistas da Funai, ocorrido a partir de 1973. Nos anos que se seguiram ao contato, várias malocas matsés foram atraídas para a área de influência do igarapé Lobo, registrando-se em 1978, subindo o curso desse afluente do médio Jaquirana, as aldeias Boca do Lobo, Kumatse, Soció e Mutiró (Melatti 1981: 63-71). Naquele ano, um conflito entre os habitantes das aldeias Kumatse e Mutiró, que envolveu parentelas do igarapé Choba e resultou em três mortes, levou à dispersão de grande parte da população então existente no Lobo. Os habitantes de Kumatse fugiram em sua maior parte para as proximidades do pelotão de Palmeiras do Javari, enquanto os de Soció e Boca do Lobo debandaram para a nascente aldeia 31. Os Matsés que permaneceram no igarapé Lobo agruparam-se em torno da liderança de seu velho avô (*buchido*), hoje falecido, conservando estreitos laços de parentesco e grande coesão política. No presente, a aldeia Lobo é a comunidade matsés de maior população no Brasil.

A aldeia 31 formou-se em meados da década de 1970 à margem direita do médio rio Jaquirana no mesmo sítio que abrigou o posto “31 de Março”, implantado pela Petrobrás como apoio para a exploração sísmica nessa região do Vale do Javari. O núcleo original dessa aldeia foi formado por famílias matsés que tinham suas malocas localizadas anteriormente na região entre os rios Negro e Pardo. A este contingente vieram se juntar depois dois agrupamentos egressos do igarapé Lobo (Soció e Boca do Lobo), aos quais se reuniram posteriormente duas famílias que tinham vivido antes no igarapé Choba. Após passarem algum tempo na aldeia 31, os antigos habitantes da Boca do Lobo tiveram que deixar essa comunidade em função do desentendimento sobre uma pretendida aliança matrimonial, tendo se fixado junto à foz do igarapé Ituxi, em 1979, e se transferido, em 1984, para uma localidade na margem esquerda do Jaquirana pouco abaixo do igarapé Lopes. Dada a atribuição de um caráter não ordinário à morte de um dos filhos do líder dessa aldeia, seus habitantes transferiram-se, em 1992, para um sítio localizado pouco abaixo e na mesma margem do Jaquirana, onde se formou Nuevo Cashishpi. Outras famílias deixaram a 31 em meados da década de 1990, constituindo então a aldeia Cruzeirinho, junto com parentes saídos do igarapé Choba, pouco acima do pelotão de fronteira de Palmeiras do Javari. Em 1998, outras parentelas deixaram a aldeia 31, vindo a fincar a aldeia Soles à margem direita do

Jaquirana, junto ao limite da área recém-demarcada pela Funai para a terra indígena Vale do Javari. Apesar dessas defecções, a aldeia 31 conheceu um vertiginoso crescimento populacional no período 1995/2005, passando a concentrar, nessa época, mais da metade do contingente matsés no Brasil. Esse apogeu foi seguido por um consistente movimento de dispersão populacional, exemplarmente sinalizado pelo deslocamento do grupo familiar de sua principal liderança política para a bacia do Curuçá, onde se fundou a aldeia Nova Esperança, em 2007, no baixo rio Pardo (constituindo o *core* deste grupo as mesmas famílias da aldeia denominada Soció no conflito ocorrido em 1978 no igarapé Lobo).

Quadro 4: Evolução demográfica das aldeias no Brasil (1980-1995)

Aldeia / Ano	1980	1985	1992	1995
Cruzeirinho	12	2	-	27
Flores	-	-	-	-
Fruta Pão	-	-	-	-
Igarapé Lopes	20	-	-	-
Igarapé Ituxi	30	42	-	-
Lameirão	93	113	98	88
Lobo	84	107	157	186
Nova Esperança	-	-	-	-
Santa Sofia	-	35	-	-
Santo Euzébio	-	-	-	-
São Raimundo	-	-	25	42
Soles	-	-	-	-
Terrinha	-	-	-	-
Três José	-	-	-	-
31	121	173	270	308
Outros	-	11	22	-
Total	360	483	572	651

Fonte: Coutinho (1998)

As parentelas matsés que, fugindo do conflito no Lobo, buscaram refúgio junto ao pelotão de Palmeiras do Javari foram, ainda em 1978, levadas pela Funai para um seringal abandonado à margem direita do baixo Javari, formando ali a aldeia Lameirão. Por volta de 1985, parte dos ocupantes do Lameirão baixaram o rio Javari, vindo a constituir a aldeia São Raimundo na foz do igarapé de mesmo nome. Em 1998, após a demarcação da terra indígena Vale do Javari, os Matsés que habitavam as aldeias Lameirão e São Raimundo foram convencidos pelos coordenadores do Conselho Indígena do Vale do Javari (Civaja) a ocupar o interior da área recém-demarcada pela Funai. Assim, depois de vinte anos no local, os habitantes dessas aldeias viram-se na contingência de enfrentar novamente uma grande

migração, rumando em sua maior parte para a margem direita do médio rio Curuçá, onde deram origem às aldeias Flores e Fruta-Pão, e para o baixo rio Pardo, formando a aldeia Terrinha. Outras parentelas instalaram-se a montante na mesma margem do Javari, constituindo a aldeia Três José, e algumas poucas famílias mudaram-se para junto de comunidades não indígenas na margem peruana do baixo Javari. Por fim, a maior parte da população da aldeia Nuevo Cashishpi, até então instalada na margem peruana do médio Jaquirana, trasladou-se recentemente para o baixo igarapé Lopes, afluente da margem direita do mesmo rio, dando origem à comunidade São Meireles.

Quadro 5: População Matsés no Peru (1998-2004)

Localização	Anexos	População 1998	População 2004
Igarapé Choba	Buenas Lomas Antigua	435	319
Igarapé Choba	Buenas Lomas Nueva	244	318
Igarapé Choba	Nuevo Estirón	42	121
Igarapé Choba	Santa Rosa	61	92
Rio Gálvez	Anexo San Juan	31	-
Rio Gálvez	Buen Peru	77	113
Rio Gálvez	Jorge Chaves	55	58
Rio Gálvez	Nueva Chovas	-	-
Rio Gálvez	Nuevo San Juan	42	43
Rio Gálvez	Remoyacu	96	97
Rio Gálvez	San José de Añushi	53	64
Rio Gálvez	San Mateo	-	52
Rio Javari	Fray Pedro	42	-
Rio Javari	Las Malvinas	24	-
Rio Javari	Nuevo Paujil	40	51
Rio Jaquirana	Nuevo Cashishpi	61	79
Rio Jaquirana	Puerto Alegre		251
Diversos	Outros	-	44
TOTAL		1.303	1.702

Fontes: Matlock (2002), Vriesendorp et al. (2006)

O igarapé Choba e os rios Gálvez e Jaquirana têm representado as principais áreas de concentração matsés em território peruano no período recente²⁶. Na primeira década após o contato com as missionárias do SIL, a maior parte da população matsés no Peru reuniu-se na área situada entre o igarapé Choba, afluente do Jaquirana, e o

²⁶ As principais informações sobre a formação e mobilidade das aldeias matsés localizadas em território peruano, no final do século XX, encontram-se em Calixto (1985) e Matlock (2002).

igarapé Añushiyacu, afluente do baixo Gálvez. Em 1982, considerando o esgotamento dos recursos naturais ao redor dessa concentração, as *casas grandes* aí existentes moveram-se em conjunto para outras colocações no curso superior do Choba, formando então a aldeia Buenas Lomas, junto a qual o SIL construiu uma pista de pouso. Parte dos habitantes de Buenas Lomas que se mudara em 1986 para o Jaquirana retornou ao baixo Choba em 1992, onde se formou a aldeia Nuevo Estirón. Outro grupo familiar egresso de Buenas Lomas constituiu no médio Choba, em 1989, a comunidade Santa Rosa. Em 1995, aproximadamente metade da população matsés de Buenas Lomas cindiu-se, vindo a formar a comunidade Buenas Lomas Nueva cerca de seis horas abaixo no curso do Choba, passando a aldeia anterior a ser chamada Buenas Lomas Antigua.

Por sua vez, o grupo familiar que se estabeleceu pouco abaixo da foz do Choba em 1971 (San José) viria a se relacionar ativamente com um mestiço envolvido no comércio de peles de animais silvestres e, devido ao casamento de uma de suas mulheres com um suboficial da Unidad Militar de Asentamiento Rural, possuía uma família estabelecida nas proximidades do pelotão de Angamos. Em 1977, os habitantes da boca do Choba moveram-se para a foz do igarapé Lopes, em território brasileiro, mudando-se novamente, dois anos depois, para o interior do rio Gálvez onde, na mediação do igarapé Añushiyacu, constituíram as comunidades San José de Añushi e Nueva Chovas (trasladando-se os moradores dessa última, em 1984, para Cocha Supay, próximo a Jenaro Herrera). Também em 1977, os componentes de outra casa grande do Choba deixaram Buenas Lomas para formar a comunidade Santa Sofia, na margem brasileira do médio Jaquirana, pouco abaixo da pista de pouso Bom Jesus. Em 1980, essa aldeia dividiu-se em duas, formando-se com seus habitantes as comunidades Paujil, junto ao pelotão de Angamos, e San Juan, no médio curso do Gálvez. Esta última, após nova mudança efetuada dois anos depois, passou a ser denominada Nuevo San Juan. Em 1990, depois de receber diversas famílias provenientes do igarapé Choba, a comunidade Paujil dividiu-se em três, dando origem, ao redor de Angamos, às comunidades Nuevo Paujil, Las Malvinas e Fray Pedro. Nos últimos anos, os Matsés passaram a constituir uma proporção considerável dos habitantes civis de Angamos, já tendo logrado eleger um integrante do grupo, pela segunda vez consecutiva, como alcalde da vila.

Os componentes de outra casa grande estabelecida no Choba moveram-se para o trecho superior do Gálvez em 1980, onde formaram as comunidades Buen Peru e Remoyacu. Em 1986, depois da morte de um jovem por uma onça, os habitantes dessas comunidades baixaram para o médio Gálvez, mudando-se depois, em 1994, para colocações pouco abaixo da foz do igarapé Remo (ou Loboyacu). Em 1985, uma família deixou Remoyacu e formou, mais abaixo no curso do Gálvez, a comunidade 7 de Junio, que foi

abandonada dois anos depois em razão de novos ataques de onça. Após passarem uma temporada em San José de Añushi, os remanescentes da aldeia 7 de Junio vieram a formar, em 1993, a comunidade Jorge Chaves no baixo Gálvez. Por volta dessa mesma época constituiu-se no médio Gálvez as comunidades Anexo San Juan e San Mateo. A intensa movimentação dos Matsés de Añushi e Jorge Chaves pode ser avaliada pelo testemunho de um único indígena que afirmou ter vivido em sete lugares diferentes, “andando por Aicquete (Soledad), Shumi Uequid, Pia Nante, Tapudapan Potied, Uasin Tsadquid, Cudaish Choed, Senad Tsadquid” (Landolt 2005: 150).²⁷

Com exceção da aldeia Cruzeirinho, formada pouco acima do pelotão de fronteira Palmeiras do Javari, todas as demais aldeias matsés no Brasil estão englobadas atualmente nos limites da terra indígena Vale do Javari, cuja demarcação administrativa foi homologada por decreto de 30.04.2001 com superfície de 8.547.482 hectares. No Peru, por sua vez, as aldeias do grupo estão inseridas nas áreas correspondentes à Comunidad Nativa Matsés, reconhecida pela Resolución Directoral n° 012-1993-GRL-SRAPE-DRA com superfície de 452.735 hectares, e à Comunidad Nativa Matsés Ampliación, cuja demarcação foi aprovada pela Resolución Directoral n° 145-2012-GRL-DRA-L com superfície de 60.061 hectares. Além disso, parte do território utilizado pelas comunidades matsés foi abarcado nos limites da Reserva Nacional Matsés, criada pelo Decreto Supremo n° 014-2009-MINAM, na zona contígua à da comunidade nativa, com superfície de 420.635 hectares.

1.6) Subsistência e parentesco

Os Matsés possuem um sistema produtivo baseado amplamente na utilização dos recursos naturais encontrados em seu território (Coutinho 1998: 103-112). As atividades produtivas desenvolvidas pelo grupo incluem a agricultura, a caça, a pesca, a coleta e a comercialização em pequena escala, além de outros processos de adaptação e transformação dos materiais de seu *habitat*, definidos por sua tecnologia de subsistência (construção de casas, fabricação de artefatos etc.). A agricultura matsés é praticada em solos escuros da floresta, abrindo-se geralmente as roças (cuja superfície varia, em média, de um a

²⁷ No período recente, novas aldeias surgiram nos limites da Comunidad Nativa Matsés (como San Ramón, San Roque e outras no igarapé Choba e rio Jaquirana) e fora dela (a exemplo de Nuevo Aucayacu, na região de Jenaro Herrera, objeto da Resolución de Reconocimiento n° 068-2013-GRL-DRA-L).

três hectares) acompanhando o declive de pequenas colinas. Depois de selecionar o local, realizam a broca e a derrubada, entre maio e agosto, após o que esperam um ou dois meses para que os troncos e galhos se sequem e possam ser queimados. Logo, juntam novamente o que restou e realizam uma segunda queimada. O plantio ocorre entre novembro e fevereiro. Um inventário parcial das espécies cultivadas inclui plantas alimentícias básicas como macaxeira (*pachid*), banana (*mani*) e milho (*piacbo*); plantas alimentícias complementares como batata-doce (*cadi*), cará (*bëyun*), pupunha (*titado*), mamão (*bata*), abacaxi (*canchi*), cana-de-açúcar (*piabata*) e pimenta (*siac*), além de outras espécies que só conhecemos por seus nomes nativos (*acte bëyun*, *mapichoquid*, *camis*, *sianté tapun*, *bëbiucud* etc.). Também são cultivadas plantas importantes para a cultura material como algodão (*sedquid*), urucu (*piute*), cabaça (*senco*), tacana (*pia*), contas (*mocodi*) e *tsatsi*; os venenos de pesca timbó (*ancueste*) e uaca (*chiun*); e plantas medicinais ou mágicas como tabaco (*nënë*) e urtiga (*chëshante*).

A caça é um aspecto central do sistema social e econômico matsés. Ela envolve uma série de técnicas que vão desde os métodos de busca e captura de animais até as etapas de fabricação dos instrumentos utilizados na caçada. Desde que abandonaram o uso da zarabatana, entre o final do século XIX e o início do século XX, os Matsés especializaram-se no uso do arco e da flecha em suas caçadas. Hoje, em todo caso, caçam com maior frequência fazendo uso da espingarda, de preferência com a ajuda de cachorros. Muitas vezes, os cachorros acam a caça (geralmente um caititu, paca ou tatu) em algum buraco ou toco de pau, onde são enforcados, então, com laços de cipó. As mulheres, em algumas ocasiões, participam na perseguição aos animais. Caçam anta (*nëishamë*), queixada (*shëcten amë*), caititu (*shëcten*), veado (*senad*), paca (*tambis*), tatu (*tsaues*), cotia (*made*), preguiça (*shuinte*), macaco-barrigudo (*poishto*), macaco-preto (*chëshëid*), macaco-guariba (*achu*), jacu (*cuëbu*), mutum (*uesnid*), perdiz (*sentede*), jaboti (*piush*) etc. Além de um grande conhecimento do comportamento e *habitat* dos animais, a caça pressupõe uma regulação cultural das espécies visadas. Assim, é possível relacionar uma certa depopulação de algumas espécies, como o macaco-barrigudo e a preguiça, à valorização culinária ou ritual de que são objeto.

A pesca é feita nos rios, igarapés e lagos da região. Utilizam canoas, que aprenderam a fabricar em substituição aos antigos coxos de paxiúba, pescando com linha e anzol ou malhadeiras. Durante a estação seca, usam a raiz do timbó ou as folhas da uaca para realizar grandes pescarias coletivas nos vários lagos que margeiam o rio Jaquirana ou em pequenos igarapés que cortam as áreas de terra firme, representando essa atividade um visível fator de socialidade entre as diversas parentelas indígenas que fazem parte de uma aldeia. Às vezes, botam esses venenos ictiotóxicos mais de uma vez no mesmo local durante uma

estação, embora afirmem que o resultado final tende a decrescer após sua repetição. Costumam conservar os peixes defumando-os dentro de folhas de caraná. Entre as espécies apreciadas estão aruanã (*shucquequid*), bagre (*mësiانquid*), matrinhã (*inchishchued*), piau (*bëdichued*), traíra (*mëcuc*), piranha (*patsëc*), tucunaré (*cosua*) etc. Um outro recurso apreciado e tradicionalmente utilizado pelos Matsés, encontrado principalmente nas praias de areias brancas que se formam à margem do rio Jaquirana, são os ovos de quelônios como o tracajá (*seta*) e a tartaruga (*seta dapa*), coletados durante a estação seca.

Entre as plantas silvestres, os Matsés coletam frutos como patauá (*isan*), bacaba (*cuëbun isan*), açaí (*cobisan*), buriti (*itia*), sorva (*quëcu*), tucum (*di*) e cocão (*shuinte mapi*). Outras palmeiras que têm papel destacado na cultura material são a jarina (*shubu*), a palha de caroço e a caraná (*tanac*). A produção da cultura material está intimamente ligada a suas técnicas de sobrevivência e ao uso dos recursos naturais de seu território. Os Matsés fabricam suas casas utilizando em geral, atualmente, o tronco da paxiúba, a palha caraná e o cipó titica. Para a caça, fabricam arcos (*canti*), flechas (*pia*) e lanças (*cuda* ou *siant*) usando o tronco da pupunheira, tacana, taboca, uma resina que chamam *buid* e a fibra *tsatsi*. Fazem também armadilhas de caça. Com o tucum fazem suas redes (*di*), puçás e bolsas (ambos *nëshaid*), faixas (*tote*) para carregar crianças e vários adornos. Modelavam tradicionalmente painéis (*matsu*), pratos (*maspan*), potes (*tëchu*) e recipientes menores de cerâmica. Existem, pelo menos, cinco tipos diferentes de cestos (*tsitsan*) que empregam materiais e técnicas diversas. Fabricam também abanadores (*shuccate*), vassouras (*bescate*), velas de breu (*tabote*), socadores (*tiant*) e sopradores (*sedunte*) de tabaco, fusos (*toshcodocate*) para fiar algodão, peneiras (*secte*), esteiras (*pisid*), bancos (*tsadte*) e pilões horizontais (*macueste*). Seus adornos principais incluem artigos confeccionados com tucum e algodão como pulseiras, braçadeiras e tornozeleiras (todas *uitsun*), diademas (*mauete*) feitos com talos de murmuru, além de colares de contas (*mocodi*), hoje substituídos por miçangas (*casëdo*), e de dentes de animais (*shëta*). Antes, usavam também adornos nas orelhas (*paud*), queixo (*quiud*), lábios (*ëctabëdte*) e nariz (*dëmush*).

As malocas (*shubu*) matsés, hoje chamadas *shubu dapa* (‘casa grande’), representam não apenas um espaço de moradia mas o emblema de uma verdadeira filosofia indígena de vida. Dando forma e articulando características diversas nos campos social, econômico, político e cultural, as malocas constituíram historicamente uma das instituições mais importantes na dinâmica societária matsés. As grandes malocas alongadas cobertas inteiramente com palha de jarina (*shubu*) ou jaci (aricuri?) (*budëd*) abrigavam um específico *house-group*, distribuindo-se os grupos familiares aparentados que o compunham em distintos compartimentos internos delimitados por esteiras. Nas aldeias localizadas no lado brasileiro

da fronteira, essa estrutura “original” foi inicialmente substituída por malocas com cobertura de palha e parede de paxiúba (como aquela construída por Uaqui e seus irmãos na aldeia Lobo, que conheci em 1991 e tive a surpresa de rever, ainda em uso, em 2013), logo suplantadas por casas regionais feitas com palha de caraná e paredes e assoalho de paxiúba sobre pilotis. Mesmo essas novas estruturas de residência costumam conservar alguns princípios essenciais de organização do espaço doméstico, incluindo a disposição dos bancos paralelos onde se sentam os homens junto à entrada dianteira e a utilização da área junto à entrada traseira para cocção dos alimentos e local de refeição de mulheres e crianças. Na atualidade, como parte das estratégias de afirmação da etnicidade, observa-se um certo movimento, ainda incipiente, de retomada e valorização das malocas, cujas funções e simbolismo são reincorporados de forma criativa.

A concentração e sedentarização de um grande número de famílias matsés em determinados locais do território indígena, ocorrida após o contato com as sociedades envolventes, ensejou o surgimento de problemas sociais e de subsistência antes ignorados, afetando especialmente o exercício das atividades agrícolas e venatórias. Por um lado, a gradual redução na disponibilidade de solos agricultáveis no entorno da aldeia proporciona um distanciamento cada vez maior na localização e na abertura de novas roças em relação ao sítio da habitação central. Por outro, o decréscimo progressivo na produtividade das caçadas na área próxima à concentração principal também incentiva o deslocamento periódico dos caçadores a distâncias cada vez maiores. Assim, os Matsés que se localizaram no igarapé Choba passaram, em um primeiro momento, a construir casas alternativas situadas numa distância de até meio dia de caminhada da concentração maior, para onde os moradores de cada maloca se deslocavam durante certos períodos ao longo do ciclo anual. Aparentemente, o surgimento desse padrão não solucionou todos os problemas visto que as malocas do Choba têm se movido em busca de novas zonas de caça e cultivo igarapé acima (1982) ou igarapé abaixo (1995). Para Romanoff (1984), os Matsés conscientemente controlam seu uso dos animais de caça, reconhecendo-os como um recurso limitado. Eles manejam este recurso como um grupo e o manejo da caça é parte do seu padrão de assentamento. No período moderno, a presença e atividade de não índios passou a ser considerada também como um fator que influencia ativamente a gestão dos recursos naturais existentes em seu território (Oliart & Biffi 2010: 40-41, 59 e 66).

Tradicionalmente, as malocas possuíam “donos” (*icbo*), papel exercido, em geral, por um ou dois homens que tinham tomado a iniciativa de convocar e organizar os demais para derrubar a mata com a finalidade de abrir um novo roçado e construir uma casa em seu centro. Geralmente o “dono” da maloca sempre foi um dos homens mais velhos com

papel central na rede genealógica das famílias que a habitavam. Era também ele quem, segundo Matos (2012: 2), organizava e liderava as expedições guerreiras. Por seu papel em aconselhar e exortar os demais a cumprir as tarefas do dia a dia e solucionar disputas, o líder político é denominado, inclusive nas aldeias atuais, compostas usualmente por casas pertencentes a distintas famílias extensas, como *chuiquid* ('aquele que fala' ou, talvez, 'o orador' ou 'conselheiro'). Além da chefia interna, cujo respaldo baseia-se na força dos laços de parentesco e na habilidade de convencimento, ao *chuiquid* também cabe a mediação das relações com os não índios, a representação de sua comunidade em fóruns externos e a obtenção de bens e serviços no interesse de sua comunidade²⁸.

Quadro 6: Terminologia de parentesco – Ego masculino

Parentesco Geração	Homens		Mulheres	
	Cruzado	Paralelo	Paralelo	Cruzado
+ 2	<i>chaido</i>	<i>buchido</i>	<i>chichi</i>	<i>shanuacho</i>
+ 1	<i>cucu</i>	<i>papa</i> <i>papa utsi</i>	<i>nachi</i>	<i>tita</i> <i>tita utsi</i>
(0)	<i>dauës (>)</i> <i>caniua (<)</i>	<i>buchi (>)</i> <i>mashcu (<)</i>	<i>chuchu (>)</i> <i>chibi (<)</i>	<i>shanu</i>
- 1	<i>piac</i>	<i>mado</i>	<i>champi</i>	<i>titampi</i>
- 2	<i>baba</i>	<i>baba</i>	<i>baba</i>	<i>baba</i>

A terminologia de parentesco matsés pode ser caracterizada como um sistema dravidiano de duas linhas que promove o intercâmbio direto de primos cruzados e a fusão de gerações alternadas, tomando os critérios de senioridade, gênero e consanguinidade/afinidade para a classificação dos indivíduos. Exceto pela abreviação facultativa dos vocábulos para pai (*pa*), mãe (*ta*), irmã (*chu*), avó (*chi*) e tio/sogro (*cu*), praticamente todos os termos vocativos são usados também de modo referencial. Além disso, com exceção dos termos para esposo (*bēnē*) e esposa (*chido*), observa-se o emprego da terminologia indistintamente para relações de consanguinidade e afinidade. Como entre outros povos Pano (Melatti 1977), o sistema de parentesco matsés possui uma feição geral kariera, inserindo qualquer indivíduo dentro de um quadro classificatório de gerações alternadas que

²⁸ Paralelamente ao exercício dessa liderança política "tradicional", a partir do ano 2000, cada "anexo" (aldeia) integrante da Comunidad Nativa Matsés, no Peru, passou a escolher uma "junta de administración", instância que indica os delegados responsáveis por eleger o "jefe comunal" e a "junta directiva" encarregados do debate e deliberação sobre temas de interesse geral vinculados, quase sempre, ao uso do território e às relações com a sociedade envolvente (Vriesendorp et al. 2006: 113-115; Wali 2012: 13). No lado brasileiro, os Matsés vêm procurando estruturar sua ação política pan-aldeã, no período recente, em torno da Organização Geral dos Mayuruna (OGM), fundada em 2009, e da Associação dos Matsés do Alto Jaquirana (AMAJA), criada há cerca de dois anos.

se estende, em princípio, à totalidade do *socius*. Na geração (0), há um traço iroquês, com a equivalência dos irmãos aos primos paralelos, refletindo a prática do matrimônio bilateral entre primos cruzados. Nas gerações +2 e -2 existe uma inflexão dravidiana egocentrada, partindo de uma multiplicidade de termos para os avós (com o uso disseminado do termo *buchido* para os avôs paterno e materno, que pode substituir, no caso do último, o vocábulo *chaido*) e extremado com o emprego de um termo único para os netos (*baba*).

Quadro 7: Terminologia de parentesco – Ego feminino

Parentesco Geração	Homens		Mulheres	
	Cruzado	Paralelo	Paralelo	Cruzado
+ 2	<i>buchido</i>	<i>buchido</i>	<i>chichi</i>	<i>shanuacho</i>
+ 1	<i>cucu</i>	<i>papa</i> <i>papa utsi</i>	<i>chaya</i>	<i>tita</i> <i>tita utsi</i>
(0)	<i>mëntado</i>	<i>buchi</i>	<i>chuchu (>)</i> <i>chibi (<)</i>	<i>tsabë</i>
- 1	<i>namia</i>	<i>mado</i>	<i>champi</i>	<i>babanën</i>
- 2	<i>baba</i>	<i>baba</i>	<i>baba</i>	<i>baba</i>

A descendência matsés é patrilinear e, no casamento, após um período de permanência e serviço junto à família da esposa, o casal adota uma residência virilocal que pode ser, dependendo das circunstâncias, na casa ou na aldeia da família do esposo. A relação entre genro e sogra é de extremo respeito e, até mesmo, evitação. As relações entre primos cruzados, quer do sexo oposto quer do mesmo sexo, são marcadas pelo comportamento picaresco, variando da burla ao galanteio. A poligínia é admitida, mas, na prática, relativamente rara²⁹. Atualmente, a divisão entre metades (*tëbo*) é pouco enfatizada pelos Matsés e não chega a regular totalmente as alianças matrimoniais³⁰ como, em tese, poderia ter ocorrido no passado. A pertença alternativa aos *bëdibo* ('onças') ou aos *macubo* ('lagartas'),

²⁹ No censo que realizei em 1992, abrangendo a população matsés no Brasil, pude constatar que dezesseis homens (correspondendo a 14,9% da população masculina maior de 20 anos) possuíam mais de uma esposa. Outros quatorze tinham duas esposas, cada um, e os dois restantes tinham três esposas cada um.

³⁰ Um levantamento feito sobre o universo de 154 casamentos entre os Matsés do Peru constatou que todos os homens *macubo* haviam se casado com mulheres *bëdibo*, enquanto 42% dos homens *bëdibo* haviam se casado com mulheres *macubo* e o restante com mulheres de sua própria metade (Matlock 2002: 295). Este autor discute a possível sinonímia ou distinção entre *bëdibo* e *tsasibo* ('duros') e a eventual existência de um quarto "clã" hoje desaparecido. De fato, além de *bëdibo/tsasibo* (considerados quase sempre como equivalentes) e *macubo* (termo também traduzido como 'larvas', como aquelas que costumam dar na palha do tucumãzinho), os Matsés fazem referência a uma série de "nações" como *nisibo* ('cobras'), *shëctembo* ('caititus'), *senadbo* ('veados'), *nëishamëbo* ('antas'), *shëctenamëbo* ('queixadas') etc. Embora seja consenso que "a nação vem com o nome" (pessoal), o significado e a adscrição concreta das identidades em questão sujeita-se a certo debate entre os distintos informantes.

herdada agnaticamente, ainda influencia, contudo, algumas atividades laborais (somente os *macubo* devem tirar as larvas que infestam os roçados de milho), crenças diversas (há risco de um *bēdibo* ser picado por cobra se houver sonhado com ofídios), os padrões decorativos usados na pintura corporal e na confecção de adornos (particularmente nas talas feitas com fibra de tucum ou murmuru usadas na cabeça, denominadas *mauete*) e os termos utilizados por ocasião do choro (*sedenca*) ou lamento fúnebre em memória de alguns tipos de parentes.

Quadro 8: Semântica dos termos de parentesco³¹

Termo	Significado(s)
<i>amē</i>	pai (de uma terceira pessoa)
<i>ani</i>	mãe (de uma terceira pessoa)
<i>auin</i>	esposa (de uma terceira pessoa)
<i>baba</i>	neto; neta
<i>babanēn</i>	sobrinha cruzada; nora
<i>bēnē</i>	marido
<i>bo</i>	sobrinho paralelo; tio paralelo (de um homem) ³²
<i>buchi</i>	irmão mais velho; meio irmão mais velho; primo paralelo mais velho
<i>buchido</i>	avô paterno; irmão do avô paterno ³³
<i>caniua</i>	primo cruzado mais novo; cunhado mais novo
<i>chai</i>	cunhado (de homem); primo ³⁴
<i>chaido</i>	avô materno (de homem)
<i>champi</i>	filha; filha da co-esposa; sobrinha paralela ³⁵
<i>chaya</i>	tia cruzada; sogra
<i>chibi</i>	irmã mais nova; meia irmã mais nova; prima paralela mais nova
<i>chichi</i>	avó materna; irmã da avó materna
<i>chido</i>	esposa
<i>chuchu</i>	irmã mais velha; prima paralela ³⁶
<i>cucu</i>	tio cruzado; sogro

³¹ As equivalências ou significados indicados neste quadro – elaborado com base nos dados contidos, principalmente, em Romanoff (1984: 290-301) e Fleck (2003: 234-239) – abrangem apenas as principais categorias de parentesco referidas por cada termo que, eventualmente, são estendidos a uma gama variada de outras relações genealógicas. Nota-se que alguns dos termos de parentesco podem ser modificados pelo qualificativo *amano*, empregue para pessoas incorporadas por meio do rapto perpetrado entre outros grupos indígenas ou no seio das sociedades não indígenas.

³² É termo de uso recíproco; segundo Fields & Wise (1976: 25), refere-se a um irmão do pai que tem mãe diferente daquela do próprio pai.

³³ Termo também usado pelas mulheres para o avô materno. A expressão *cun buchido* pode ser empregue em referência a “todos os meus irmãos mais velhos e meus primos paralelos mais velhos”.

³⁴ Cf. Fields & Wise (1976: 10); Jiménez, Jiménez & Fleck (2014: 29).

³⁵ Segundo Fields & Wise (1976: 5), também se usa o termo *chitu* para filha.

³⁶ O termo *chuchuacho* é usado também, de acordo com Fields & Wise (1976: 14), para irmã distante e avó distante. De forma semelhante, o termo *titacho* pode ser usado para ‘bisavó’, e *nachiacho* para ‘tia-avó’.

Termo	Significado(s)
<i>dada</i>	primo distante (de um homem)
<i>dauës</i>	primo cruzado mais velho; cunhado mais velho
<i>david</i>	co-esposa
<i>mado</i>	filho; filho da co-esposa; sobrinho paralelo ³⁷
<i>matses</i>	tio cruzado distante (de um homem)
<i>mëntado</i>	primo cruzado; cunhado
<i>nachi</i>	tia cruzada; sogra
<i>namia</i>	sobrinho cruzado; genro
<i>nini</i>	filha; sobrinha (de um homem) ³⁸
<i>papa</i>	pai
<i>papa utsi</i>	tio paralelo
<i>piac</i>	sobrinho cruzado; genro
<i>shanu</i>	prima cruzada; cunhada
<i>shanu acho</i>	avó paterna
<i>tita</i>	mãe
<i>tita utsi</i>	tia paralela; co-esposa da mãe
<i>titampi</i>	sobrinha cruzada; nora
<i>tsabë</i>	prima cruzada; cunhada
<i>uënembo</i>	irmã; prima paralela (de um homem)
<i>utsi</i>	irmão; primo paralelo
<i>utsimpi</i>	irmão mais novo; meio irmão mais novo; primo paralelo mais novo

1.7) Configuração regional

A língua Matsés possui graus variados de inteligibilidade em relação às línguas faladas pelos povos indígenas circunvizinhos que também integram o subconjunto dos Pano Setentrionais (Matis, Kulina, Korubo e, provavelmente, outros grupos isolados do Vale do Javari). A família linguística Pano reúne cerca de trinta povos indígenas encontrados em uma área praticamente contínua cujo centro está entre os rios Ucayali, Javari, Juruá e Purus, estendendo-se no rumo sudeste em direção à zona dos formadores do Madeira (Melatti 1998: 35-46).³⁹ As evidências arqueológicas (Lathrap 1975) demonstram que os povos Pano migraram para a região do rio Ucayali por volta de 300 AD, sobrepujando os grupos Aruak aí

³⁷ Embora o termo *abuido* também tenha sido traduzido como ‘filho’ (Jiménez, Jiménez & Fleck 2014: 185), refere-se mais propriamente à condição de ‘enteado’.

³⁸ *Nini* é um dos poucos termos referenciais não usado como vocativo.

encontrados que, assim, foram empurrados para as proximidades dos contrafortes andinos. Por cerca de mil anos, os Pano dominaram o panorama étnico do médio e baixo Ucayali, até serem constringidos ao trecho central desse rio pela invasão dos povos Tupi, ocorrida cerca de dois séculos antes da Conquista. O comprovado domínio pré-histórico das ribeiras do Ucayali provavelmente coexistiu com a ocupação das terras interiores por outros grupos de fala próxima, pois a distribuição geográfica contemporânea dos povos Pano sugere que os componentes dessa família teriam migrado em bloco tomando como orientação decisiva o meio interfluvial. De fato, a preferência pelo ambiente de terras altas dos interflúvios é congruente com a localização dos Pano contemporâneos na faixa central que se estende dos formadores do Madeira até o médio Ucayali, abrangendo o alto curso dos rios Purus, Juruá e Javari⁴⁰.

As relações dos Matsés com virtualmente todos os povos indígenas existentes nas bordas de seu território foi caracterizada no passado por uma espécie de ambiguidade pendular baseada geralmente em uma hostilidade generalizada que, a despeito de aproximações momentâneas, implicava quase sempre certo grau de desconfiança e prevenção mútuas. Poder-se-ia talvez entender essa atitude como decorrência de uma situação de vulnerabilidade resultante da ocupação do território indígena a partir do período intensivo de extração da borracha, que significou uma verdadeira hecatombe para vários povos indígenas dessa parte da Amazônia. Uma visada de maior alcance revela igualmente que os presumíveis ascendentes dos Matsés estiveram inseridos, antes mesmo dessa época, em um contexto no qual a evitação, a predação e a violência representaram formas básicas de política externa entre os grupos étnicos da região. Dessarte, as fontes históricas indicam que os povos habitantes do Vale do Javari e seu entorno foram longamente acossados por sociedades

³⁹ Embora não haja consenso entre os especialistas, do ponto de vista geográfico-cultural, os povos que compõem esta família linguística podem ser agrupados em cinco subconjuntos da seguinte forma: a) *Pano Orientais*: Chácobo, Kaxarari e Pacahuara; b) *Pano Meridionais*: Amahuaca, Chitonahua, Marinhua, Mastanahua, Morunahua, Sharanahua, Yaminawa e Yora; c) *Pano Medianos*: Isconahua, Katukina, Kaxinawá, Kuntanawa, Marubo, Nawa, Nukini, Poyanawa, Shanenawa, Shawandawa e Yawanawa; d) *Pano Ocidentais*: Cashibo, Kapanawa e Shipibo-Conibo; e) *Pano Setentrionais*: Korubo, Kulina, Matis e Matsés. Além dos grupos elencados, vários outros gentílicos aparecem de forma pontual na literatura sobre os povos de língua Pano (Fleck 2013; Loos 1999), referindo-se a possíveis divisões internas (Chandinahua), grupos absorvidos por outros povos (Shetebo), extintos (Mayo, Karipuna), com localização atual desconhecida (Pisabo) ou que permanecem em isolamento voluntário (Mayá). Algumas das denominações acima referidas, mas normatizadas de acordo com a “Convenção para grafia dos nomes tribais”, adotada na Reunião Brasileira de Antropologia de 1957, apareceriam como Amawaka, Iskonawa, Kaxibo, Konibo, Pakawara, Xanenawa, Xaranawa, Xetebo, Xipibo etc. Para balanços úteis sobre a bibliografia etnológica e linguística a respeito da família Pano, ver Aguiar (1994) e Kensinger (1983).

⁴⁰ A interpretação de Lathrap sobre a história cultural ucayalina foi criticada recentemente por sua admissão apressada de correspondências necessárias entre estilos cerâmicos, famílias linguísticas e migrações de grupos humanos. Assim, a proximidade da chegada dos Pano na área do Ucayali parece não fazer justiça aos dados fornecidos pela linguística histórica, argumentando-se também que a descontinuidade entre tradições cerâmicas não representaria, necessariamente, a chegada de novas levas migratórias (Hornborg & Eriksen 2011).

indígenas ocupantes das margens dos rios Amazonas e Ucayali, que a eles acorriam em busca de escravos e mulheres⁴¹.

Reunidos algumas vezes sob a rubrica sociogeográfica de *border panoans*, grupos como os Mayoruna, Remo e Amahuaca sofreram historicamente com as incursões e a “pirataria” exercida pelos Conibo⁴², sociedade Pano da várzea ucayalina que manteve um padrão histórico de longa duração envolvendo ataques e obtenção de cativos sobre os povos da mesma família linguística que residiam nas terras do interior. Quando atacavam outras sociedades indígenas, os Conibo frequentemente levavam cativos/as para suas terras, integrando-os ao seu corpo social por meio do casamento e servindo-se deles/as no cultivo de suas roças e na produção de bebidas fermentadas. Esse tipo de relacionamento foi potencializado por meio da sua integração à sociedade colonial, passando os Conibo a pilhar os grupos do interior para conseguir escravos que depois trocavam por sal e ferramentas nas missões dos rios Huallaga e Ucayali (DeBoer 1986, Santos-Granero 2009). Assim, há registro de que uma parcialidade Mayoruna teria se juntado à redução de San Joaquín de Omáguas, em 1737, buscando refúgio em função de um conflito com os Conibo. Estes últimos teriam sido vistos, em 1791, no comando de uma canoa repleta de escravos Mayoruna, Amahuaca e Remo, estendendo os seus ataques, no século XIX, aos Mayoruna que habitavam a bacia do Tapiche (Herndon & Gibbon 1854). Um novo ataque dos Conibo aos Mayoruna teria ocorrido em 1865, passando estes últimos, como parte das táticas de defesa, a viverem em pequenos assentamentos dispersos pela floresta. Essa fuga para as terras centrais foi acompanhada por várias ações estratégicas tomadas pelos grupos do interior em resposta à pilhagem Conibo:

“Os assentamentos foram dispersados e localizados longe dos cursos de água, tornando-os por esse meio difíceis de serem encontrados pelas incursões Conibo baseadas em canoas. Várias armadilhas mortais, como covas com o fundo estacado e outros ardis protegiam o acesso aos assentamentos. Como sustentado alhures, o armamento era elaborado e incluía armas não encontradas entre os Conibo. Longas flechas farpadas, assim como azagaias e lanças ofensivas eram destinadas especificamente para provocar a morte com propósitos marciais. Uma guerra ideológica foi igualmente empreendida: os grupos pilhados esforçavam-se por nutrir reputações de ferocidade e selvageria, quase como uma confirmação das expectativas Conibo” (DeBoer 1986: 239).

⁴¹ Sabe-se que os Omágua costumemente possuíam escravos de outras etnias em suas casas, obtidos por meio da guerra ou em troca de ferramentas e outros bens. Também por conta disso, residiam preferencialmente nas ilhas do Amazonas e não nas margens do grande rio, onde os vizinhos do interior assomavam desejosos de retaliar os muitos mortos e cativos que faziam. Os Kokama, do mesmo modo, faziam incursões ocasionais no território entre o Javari e o Ucayali travando batalhas com os Mayoruna e trazendo prisioneiros para casa, geralmente crianças (Coutinho 1993: 123-124 e 183).

⁴² Incluem-se hoje sob a denominação composta Shipibo-Conibo mais de uma centena de comunidades, somando 22.517 indígenas (Dourojeanni 2013: 71), que habitam a *selva baja* ao longo do Ucayali central e seus afluentes, constituídas a partir de inter-casamentos entre membros de grupos inicialmente distintos (Shipibo, Conibo e Shetebo).

De todo modo, a grande semelhança linguística e cultural dos integrantes da família Pano nessa área pode ter induzido a população regional a (con)fundir grupos distintos sob algumas poucas denominações étnicas ou, de modo inverso, atribuir nomes diferentes a grupos locais integrantes de um mesmo povo. Isso parece se replicar nas fontes historiográficas e etnológicas sobre essa região, que se esmeram na enumeração de “grupos distintos” sobrepostos em uma mesma área ou, de modo inverso, estendem a ocupação de um “único grupo” sobre vastas áreas geográficas. Essa amorfia dos etnônimos poderia ser tomada ainda como o reflexo de uma certa instabilidade sociológica, repercutindo em outro nível processos de fissão e recomposição étnicas causados pelos confrontos e dizimação característicos do período de contato com a frente de expansão da borracha. Por sua vez, tais processos foram certamente facilitados pela ubíqua fluidez identitária característica de alguns dos integrantes da família Pano, marcados pela “caleidoscópica fragmentação e recombinação de seus grupos locais constitutivos” (Townsend 1994: 344).

No Vale do Javari, merece ser destacada a confusão, ao longo do período aqui considerado, entre as comunidades formadas pelos chamados Mayoruna em relação àquelas de outros grupos Pano próximos, especialmente agrupamentos considerados Kapanawa, Remo, Mayo e Pisabo (ou Pisahua). A percuciente análise realizada por Łukasz Krokoszyński sobre as fontes históricas que tratam de agrupamentos designados Kapanawa e Remo demonstrou que, em muitos casos, a mera coincidência de nomes não pode ser tomada como uma indicação segura sobre a equivalência de identidades ou a partilha de características linguísticas e culturais, reproduzindo-se a denominação sem o acompanhamento de uma “referência étnica estável”. Tal como utilizados na literatura existente, esses rótulos identitários devem ser entendidos, por conseguinte, como classificações externas que não correspondem necessariamente a “unidades etnolinguísticas” (Krokoszyński 2008: 54 e 103).⁴³ Desse modo, além de atentar para a acreditada sobreposição entre os territórios ocupados pelos Mayoruna e outros grupos de (presumível) fala Pano referidos nessas fontes, haveria que se considerar igualmente a possibilidade de estarmos diante de grupos distintos mesmo quando englobados, de forma irrefletida, na denominação Mayoruna. Essa eventualidade deve ser considerada devidamente na análise da história matsés.

⁴³ Ver também Krokoszyński & Fleck (2016). Na mesma direção, Whitehead (1995: 95) insurge-se contra a falácia que pressupõe “uma relação histórica entre grupos com base na similaridade formal de denominações étnicas que eles possuem”.

2. Contato Secular

Visando fornecer um pano de fundo para contextualizar minimamente a trama das histórias indígenas apresentadas na Parte II, procedo aqui à compilação das principais informações bibliográficas e à exposição de dados obtidos durante o trabalho de campo sobre a trajetória e o contato interétnico dos Matsés com as sociedades nacionais brasileira e peruana na região do Vale do Javari. Este capítulo está estruturado em torno a quatro grandes períodos da história matsés, ainda que a datação e o seu conteúdo difiram um pouco daqueles propostos inicialmente por Romanoff (supra: 16). Assim, no que segue, assumo a seguinte periodização para a história desse povo indígena, cujo contato com brasileiros e peruanos possui, quando menos, um século e meio:

(i) *Evitação* (1866-1897), época em que o rio Javari foi percorrido por três comissões de limites para o reconhecimento do seu curso e fixação de fronteiras. Apesar do registro de embates com os índios da região, a maior parte da população autóctone continuou em isolamento. Esse período (*Crônica Fronteiriça*) inicia-se com a expedição de Soares Pinto-Paz Soldan (1866), passa por aquela realizada por Tefé-Black (1874) e conclui-se com a levada a efeito por Cunha Gomes (1897);

(ii) *Correrias* (1898-1920), correspondendo à época de extração intensiva da borracha no Vale do Javari, durante a qual os territórios indígenas foram quase integralmente devassados e as populações nativas implacavelmente perseguidas. Além dos conflitos agudos com os integrantes da frente de expansão, alguns agrupamentos Matsés mantiveram também, coetaneamente, ocasionais relações de trabalho com caucheiros e seringueiros. Esse período de contatos intermitentes (*Ocupação neo-amazônica*) estende-se da consolidação dos *barracões* no alto Javari, no final do século XIX, à *débâcle* da produção de borracha observada na região a partir de 1920;

(iii) *Pilhagem* (1921-1946), época de recessão na economia regional e reorganização da sociedade matsés, quando se assiste ao incremento dos ataques promovidos contra outros povos indígenas e aos não índios que continuaram habitando o entorno de seu território. Esse período (*Combate disseminado*) tem início com a saída de um grande

contingente da população não indígena do alto Javari, em 1921, e prolonga-se até meados do século XX, quando se estabelecem unidades militares nas proximidades da confluência dos rios Gálvez e Jaquirana;

(iv) *Sujeição* (1947-1974), quando, após a instalação dos pelotões de fronteira no alto Javari, na segunda metade do século XX, os Matsés sofrem expedições punitivas com a participação de integrantes do exército brasileiro, têm seu território bombardeado pela força aérea peruana, e entram em contato com buscadores de peles, missionárias evangélicas, prospectores de petróleo e sertanistas do governo. Por facilidade de exposição, este período é dividido em três “momentos”, correspondentes à fase de operações ofensivas contra os Matsés (*Intervenções armadas*), à “pacificação” promovida por missionárias do SIL (*Capitulação induzida*) e à pronta tomada do território indígena que se seguiu (*Engajamento em ato*).

Dentro de um intervalo maior que qualificaríamos como o “século do contato” na história matsés, cada um dos períodos acima poderia ser entendido como uma específica *situação histórica*, tal como essa noção é utilizada nos estudos sobre contato interétnico na região do alto Solimões. Nesse contexto, a noção de situação histórica foi definida pela capacidade de uma agência de contato “produzir, através da imposição de interesses, valores e padrões organizativos, um certo esquema de distribuição de poder e autoridade entre os diferentes atores sociais aí existentes” (Oliveira 1988: 59). Pressupõe-se que cada situação histórica possua um conjunto de fatores (compulsões e interdependências territoriais, econômicas, sociais etc.) que justificaria tomá-la como uma unidade (uma *época*, no sentido dos historiadores), servindo o conceito “como uma referencial analítico para o recorte e seleção de dados visando o estudo comparativo da mudança social” (ibid.: 61). Diferentes situações históricas implicam em coações e influências diferenciadas do contato interétnico sobre os povos indígenas. Em todo caso, a determinação de distintas e sucessivas situações históricas para os Matsés não possui uma correspondência necessária com o velho modelo de classificação “evolutiva” dos povos indígenas em conformidade com os seus “graus de contato” (a exemplo das categorias definidas pelo artigo 4º da Lei nº 6.001, de 1973). Ao invés disso, deve-se perceber a história dessa sociedade indígena como composta por “ciclos de contato e isolamento” (Fausto & Heckenberger 2007: 17) que dotam a sua trajetória de uma dinâmica particular¹.

¹ De modo semelhante, a história oral dos Yaminawa, que também integram a família Pano, sugere que o contato interétnico, mais que um “episódio pontual e único”, deve ser entendido como um “processo”, em que os índios atuaram como agentes no sentido de buscar/aceitar ou evitar/recusar as relações com os não índios (Pérez Gil 2011: 85-86).

Tendo em vista a complexa interação entre os etnônimos Matsés e Mayoruna (supra: 18-25), e o fato das fontes historiográficas publicadas antes de 1976 referirem-se *in totum* a essa última denominação, dois aspectos inter-relacionados devem ser repisados: (a) o rótulo *Mayoruna* foi utilizado historicamente para um conjunto de grupos que não compunham necessariamente um único povo ou sociedade indígena e, portanto, (b) é incorreto postular que os *Matsés* sejam descendentes de todos os grupos assim denominados no correr da história, embora se possa supor que estejam relacionados intrinsecamente a alguns deles. Com efeito, o que dota de certa unidade a categoria Mayoruna ao longo dos períodos aqui sucessivamente considerados são, antes, certas representações e práticas dos agentes das sociedades nacionais envolvidas que vieram a se relacionar, de algum modo, com os grupos indígenas assim chamados. Considerados “selvagens”, esses índios contrapuseram-se longamente à ocupação não indígena na bacia do Javari. Como veremos, em várias oportunidades assomam na literatura etno-histórica ideias preconcebidas, muito arraigadas, que se organizam em torno ao *topos* da existência de índios brancos e barbudos na região da fronteira (Coutinho 1993). Essa imagética quase sempre foi acionada para “explicar” a resistência guerreira dos povos indígenas, em particular os que habitavam o Vale do Javari, à penetração das frentes de expansão das sociedades coloniais e nacionais. Fundada comumente em uma presunção sobre a descendência e influência de soldados ou bandoleiros não índios entre a população indígena, essa representação constitui, como procurei demonstrar (ibid.: 279-285), uma espécie de espelhamento da violência interétnica gerada pelas próprias sociedades envolvidas.

2.1) Crônica fronteiriça

Para melhor compreender o horizonte histórico que ensejou a exploração do Javari por sucessivas comissões de limites na segunda metade do século XIX, vale recuperar alguns fatos marcantes, ocorridos na centúria anterior, sobre a fixação da fronteira colonial e o contato com os índios nessa parte da Amazônia. O rio Javari começou a ser melhor conhecido em meados do século XVIII, quando missionários portugueses se estabelecem na aldeia São José do Javari (1751) e posta-se um destacamento lusitano no registro de São Francisco Xavier da Tabatinga (1766). O Tratado de Madrid (1750) havia assumido que a fronteira colonial entre Portugal e Espanha seguiria até uma paragem situada

a meia distância entre a foz do rio Mamoré e o rio Amazonas, de onde deveria continuar por uma linha leste-oeste até encontrar com a margem oriental do Javari, “e baixando pelo álveo do Javari até onde desemboca no rio das Amazonas ou Marañon, prosseguirá por este rio abaixo até boca mais ocidental do Japurá” (artigo VIII). Em função disso, as Instruções Régias, Públicas e Secretas remetidas em 1751 ao governador-geral do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, já ordenavam que os jesuítas estabelecessem aldeias no rio Amazonas enviando missionários “onde entenderem serem mais úteis para a conservação dos índios” e “dos meus domínios por aquela parte do sertão” (Mendonça 2005: I, 74). Cumprindo essa determinação, Mendonça Furtado mandou “criar vila com o nome de São José do Javari uma das aldeias dos Tucunas da margem austral do Solimões mais vizinha ao rio Javari: e nela postar um destacamento sob o mando de um subalerno com destino de examinar as canoas que por ali vogarem para a parte superior do Amazonas” (Baena 1838: 243).

A povoação São José do Javari foi fundada pelos jesuítas, segundo consta, no final de 1751, estando situada nove léguas abaixo da foz do rio Javari e a igual distância a montante da aldeia de São Paulo dos Cambebas. Com a criação da capitania São José do Javari por carta régia de 1755, o sargento-mor Gabriel de Sousa Filgueiras foi encarregado de substituir os jesuítas na administração da alfândega de *São Francisco Xavier do Javari* [sic], devendo tomar as precauções necessárias para que “aqueles padres não rompessem em algum absurdo e despovoassem aquela aldeia” (Mendonça op. cit.: 525). Ao chegar a São José do Javari, o sargento-mor Filgueiras comunicou a resolução aos padres Manuel dos Santos e Luís Gomes, os quais, imediatamente, começaram “a praticar os índios que fugissem”. Junto a uma carta de 1756, Mendonça Furtado remete ao marquês de Pombal a lista dos índios que tinha a antiga aldeia, indicando em separado aqueles agregados por instância dos jesuítas e os “moradores atuais na nova aldeia de S. Francisco Xavier” que haviam passado aos domínios de Castela (ibid.: 112-118). Por decreto de 1757, Joaquim de Melo Póvoas foi nomeado como primeiro governador da capitania São José do Javari, sendo transformadas em vilas, em 1759, as povoações de São José do Javari, que deveria sediar a capital, e São Francisco Xavier da Tabatinga. No entanto, após reconhecer, por sua própria inspeção, que as terras da região eram “assaz remotas da cidade, e acessíveis por uma navegação afanosa”, o governador deliberou efetuar a mudança da capital para o povoado Mariuá, “porque entendera que no rio Solimões não se podia tanto como no rio Negro encher bem as precisões” (ibid.: 252). No *Mapa Geral dos Índios da Capitania do Rio Negro* (1763), o seu primeiro ouvidor e intendente, Lourenço Pereira da Costa, informa que o contingente da

vila São José do Javari era de 83 índios, tendo como diretor Simão Coelho Peixoto (Santos 2012: 126).

Havendo observado a passagem de algumas canoas para montante que se esquivavam do registro no porto da vila, o alferes Simão Coelho, comandante de São José do Javari, participou ao governador da capitania ter postado, em 1766, um destacamento composto por um sargento e nove soldados na paragem denominada Tabatinga, distante dali doze horas de viagem para cima. No local, o sargento-mor Domingos Franco já iniciara a fundação de uma “povoação indiana” à qual dera o nome de São Francisco Xavier da Tabatinga. Ao passar pela região dois anos depois, o padre Noronha afirma que a vila São José do Javari, na margem austral do Solimões, era povoada por índios Tucuna, encontrando-se duas léguas a montante o presidio de São Francisco Xavier da Tabatinga, última colônia portuguesa no dito rio, para onde tinha passado o destacamento militar que guarnecia a vila (Noronha 1862: 58-59). Em 1770, o governador da capitania mandou alçar um forte no ponto mais proeminente das terras onde tinha sido instalada a povoação de Tabatinga, mudando-se então para este local o restante do destacamento da vila situada abaixo, “aonde por esse motivo já se fazia desnecessária a existência da tropa” (Baena 1838: 272-273).² Construído com madeira grossa no formato de um hexágono irregular, de sete palmos de projeção vertical, o forte era destituído de reparo interno, de paliada e de esplanada, contendo apenas nove peças de artilharia (ibid.: 339-340).

O Tratado de Santo Ildefonso (1777) repetiu o que já havia sido disposto sobre o limite colonial nessa parte da Amazônia pelo anterior tratado de 1750, acrescentando que “a navegação dos rios, por onde passar a fronteira, ou raia, será comum às duas nações até aquele ponto, em que pertencerem a ambas respectivamente as suas duas margens”, devendo-se colocar “marcos, ou balizas nos lugares, em que a linha divisória se una a alguns rios, ou se separe deles” (artigo XIII). Em 1780, atendendo às determinações contidas nesse tratado, reuniram-se em Tabatinga as partidas demarcatórias lideradas pelo

² Ainda em 1797, Lobo D'Almada afirma que os postos de Tabatinga e do Javari eram guarnecidos por destacamentos armados, que defendiam as duas entradas principais dos espanhóis no rio Solimões (Santos 2012: 199). Em 1775, quando por ali passou o ouvidor Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio, a população da vila do Javari era de 11 “pessoas livres” e 120 índios, dos quais 40 estavam no “serviço d'El Rei”, 9 nas “canoas de negócio” e 14 “ausentes”. Essa vila permanecia sob a direção do comandante de Tabatinga, o sargento-mor Diogo Luiz Rebello, o qual se empregava “com cuidado em praticar descimentos” (Sampaio 1985: 159-160). A população de Tabatinga, por sua vez, era constituída por duas “pessoas livres” e 72 índios, dos quais 30 estavam no “serviço d'El Rei”, 10 nas “canoas de negócio” e 23 “ausentes”. Naquele ano, essas duas localidades tinham produzido, em conjunto, 563 arrobas de cacau, 8 arrobas de salsaparrilha e 174 potes de manteiga (ibid.: 163-168). No início do século XIX, o cônego André Fernandes de Souza observou ter existido antes, junto à foz do Javari um “destacamento de tropa de linha por ser fronteira de Hespanha”. Nove léguas abaixo estava localizado “o sitio a que chamam Tapéra da villa de Javari, em outro tempo populosa. Esta villa se extinguiu pelos assiduos vexames do destacamento de Tabatinga, que não dava descanso aos desgraçados índios, seus habitantes; ultimamente o resto da população fizeram unir ao dito destacamento; d'onde têm quasi todos desertado” (Souza 1848: 447-448).

comissário Francisco de Requena, do lado espanhol, e pelo tenente-coronel Teodósio Constantino Chermont, do lado português. Como parte dos trabalhos da comissão mista de limites, em meados de 1781 implantaram-se marcos junto à foz do rio Javari, sendo o termo da colocação assinado pelo tenente Francisco Victorino José da Silveira, pelo alferes Francisco Xavier de Azeredo Coutinho e por Custodio de Mattos Pimpim. O curso do Javari era tão desconhecido nessa época que os demarcadores tiveram que tomar informações com os índios Cambeba e Passé das margens do Solimões sobre a distância de seus afluentes (Bastos 2013: 213). Ainda em 1781, o sargento-mor e engenheiro Eusebio Antonio de Ribeiros explorou pioneiramente o baixo curso do Javari, apresentado um “plano que compreende a distância entre S. Francisco Xavier da Tabatinga e a boca do rio Javary [...] com parte do mesmo rio até o lugar onde o naveguei” (Galvão 1881-82: 155).

Um ofício do encarregado das demarcações, João Pereira Caldas, faz menção, em setembro de 1787, a uma “expedição ao rio Javari para reconhecimento de novas comunicações” (apud Santos 2000: 109). De fato, militares e cartógrafos portugueses integrantes da quarta partida de demarcação percorreram o Javari em 1787, constando na *Carta Geographica do Rio Javari* confeccionada naquele ano pelo engenheiro Pedro Alexandrino Pinto de Souza e pelo astrônomo José Joaquim Victório da Costa que as nascentes do Javari alcançariam a Lat. 6° S (Adonias 1963: II, 39).³ Entre os afluentes do Javari indicados nessa Carta, segundo Castelnau (1851: V, 50-56), estavam os rios *Tecuay* (Itaquai), *Curussatua* (Curuçá) e *Javarisinho* (Yavarí Mirín), sendo a calha principal, acima da confluência deste último, nomeada como *Jacarana* (Jaquirana). Nessa viagem de reconhecimento, os portugueses teriam percorrido cerca de 175 milhas e atingindo um ponto extremo no curso do Jaquirana próximo a latitude 5° 32' S (ibid.). Por meio de novo ofício, datado em abril de 1788, Pereira Caldas informa sobre o modo como havia decorrido a exploração do rio Javari, demonstrando sua preocupação com as comunicações e o trânsito da província de Maynas e indicando as medidas de proteção tomadas face o estabelecimento, pelos espanhóis, de uma vigia na margem setentrional do rio Javari (Santos op. cit.: 113-114).

³ É provável que alguns afluentes do Javari já fossem conhecidos nesta época pois o astrônomo das demarcações de limites, Antônio Pires da Silva Pontes Leme, em sua *Carta Geográfica da Nova Lusitânia ou América Portuguesa, e Estado do Brasil*, de 1798, risca o Javari e seus afluentes *Uruçutuba* (Curuçá) e *Tecuai*, (Itaquai) até cerca de 5° de Lat. Sul (Castello Branco 1950: 200). Segundo Peixoto (2011: 117-118), o mapa apresentado pela comissão portuguesa, em 1786, assinalava no curso médio do Javari a existência de duas “vigias”, termo que, “segundo o vocabulário da época, poderia significar a existência de bancos de areia ou, menos possivelmente, locais onde houvessem sido instaladas sentinelas às margens do rio”. Décadas depois, o plenipotenciário brasileiro para a negociação de limites com o Peru, Duarte da Ponte Ribeiro, “relataria estupefato que os representantes daquele país reconheceram de pronto a posse brasileira sobre todo o território do Javari apenas baseados no fato de seus próprios mapas registrarem duas povoações brasileiras no médio curso do rio”, devendo-se esse erro da diplomacia peruana “ao fato de se terem consultado mapas cujos autores haviam copiado os dados do mapa de 1786 e, mal interpretando o significado das ‘vigias’, transcreveram-nas como duas povoações”.

Novos ofícios enviados pelo comissário português, em outubro de 1788 e junho de 1789, referem-se aos “sucessos no rio Javari e estabelecimento irregular de um destacamento espanhol no mesmo rio” (ibid.: 118-122).⁴ Porém, segundo Manoel da Gama Lobo d'Almada, desertores castelhanos relataram a oficiais lusitanos que, em 1790, Francisco Requena teria determinado a retirada do destacamento militar da margem do rio Javari, “por receio de que o posto fosse desalojado pelos portugueses” (ibid.: 230).

Com respeito aos índios que habitavam o Javari, o padre Noronha (1862: 58-59) foi informado, ao passar pela calha do Solimões em 1768, de que este rio, além de ser abundante em cacau e salsaparrilha, era habitado, entre outras “nações”, pelos Marauá, Uaraicú, Pano, Chayauitá, Chimaána, Yamco e Mayuruna⁵. Um breve ofício do comissário Theodosio Constantino Chermont menciona, em 1788, o testemunho do diretor de índios de Fonte Boa, Felipe Coelho, para quem o Javari era habitado pelos Mangerona, havendo também em seus afluentes, segundo informações do sargento João de Souza Azevedo, índios Araua, Guaicuru e Catuquina (apud Welper 2009: 69-70). Em meados do século seguinte, durante uma viagem realizada em 1847, Castelnau assinalou a emergente penetração de não índios no Vale do Javari e o fato de toda a região ser habitada pelos chamados *Mayorouna* (1851: V, 52). Assim, em busca de salsaparrilha um homem tinha subido o Javari além dos rios *Tacuhy* (Itaquai) e *Curuza* (Curuçá) e navegado os rios *Javarisinho* e *Jacarana*. Um outro alcançara o Yavari Mirin em quatorze dias, tendo em seguida passado um mês no interior do Curuçá buscando salsaparrilha. Castelnau relata que o zoólogo Émile Deville, seu companheiro de viagem, partindo de Tabatinga, havia subido até a boca do rio Itaquai, “lá encontrando uma cabana na qual vivia por vários anos o filho de um oficial superior brasileiro que tinha reunido alguns índios *Mayorounas* e começado a cultivar a terra” (ibid.: 53).

Dez anos depois, o naturalista Bates relata que a navegação do Javari tinha se tornado impossível porque os índios Manjerona permaneciam de tocaia em suas margens, interceptando e assassinando todos os viajantes. Quatro meses antes de sua chegada à vila de São Paulo de Olivença, em 1857, dois “moços mestiços” do local tinham viajado para negociar no Javari porque os índios haviam dado mostras de cessar as hostilidades, acabando por ser, no entanto, mortos a flechadas. Em retaliação, um grupo de homens armados pertencentes à Guarda Nacional dirigiu-se para a região, logrando alcançar a aldeia da “horda” que acreditavam responsável pela morte dos dois rapazes, de onde voltaram com uma indígena aprisionada. Por ela e outros índios do Javari souberam que os rapazes tinham

⁴ Na vila de Olivença, um índio Cambeba teria informado que, na Província de Maynas, soldados e índios estavam trabalhando em um “trajeto de terra para o rio Javari, com o destino de vir situar casas na margem do dito rio” (Bastos 2013: 215).

⁵ O cônego Fernandes de Souza transcreve essa relação como “Marauá, Araicú, Chaia-uitê, Chimaána, Magerona e outras” (Souza 1848: 448).

“chamado a desgraça sobre si por sua conduta irregular com as mulheres Manjerona” (Bates 1944: II, 388-389).⁶

Por meio da *Convenção Especial de Comércio, Navegação Fluvial e Limites* celebrada em 1851, ficou acertado entre Brasil e Peru que o rio Javari, em todo o seu curso, serviria como divisa entre ambos. Em conformidade com o artigo VII desta Convenção, os dois países concordaram que os limites fossem regulados pelo princípio do *uti possidetis*, reconhecendo como fronteira a povoação de Tabatinga e, daí para o sul, o curso do rio Javari, devendo uma comissão mista nomeada por ambos os governos proceder ao reconhecimento do seu traçado com o propósito de fixar a divisa⁷. Em virtude disso, sucessivas comissões demarcadoras vieram a percorrer o Javari buscando determinar seu curso verdadeiro e, principalmente, as coordenadas geográficas da nascente de seu principal formador, o rio Jaquirana⁸. A primeira dessas comissões mistas de limites deu início aos trabalhos *in loco* em julho de 1866, tratando os comissários brasileiro (capitão-tenente José da Costa Azevedo) e peruano (capitão-de-mar-e-guerra Francisco Carrasco) de nomear, respectivamente, o capitão-tenente João Soares Pinto e o geógrafo Manuel Rouaud y Paz Soldan para chefiar as atividades de reconhecimento e demarcação. Em seu mister, as partidas da comissão deveriam, segundo o barão de Tefé, buscar “transpor a barreira ingente que as tribos indômitas dessa região opunham desde tempos imemoriais à entrada do homem civilizado em seu território, até então nunca devassado pela raça branca” (Teffé 1888: 169). A expedição seguiu em cinco canoas, sendo a parte brasileira composta por vinte homens, entre soldados e marinheiros, enquanto a parte do Peru era representada unicamente pelo geógrafo Paz Soldan. Na “aldeia velha dos Ticuna”, próximo à foz do rio *Tecuahi* (Itaquai), tomaram

⁶ É possível que esse episódio, na verdade, tenha ocorrido em 1852, quando os “mangeronas, do Javari, mataram o delegado de São Paulo de Olivença e uma [outra] pessoa” (Loureiro 2007: 64). Nessa época, aparentemente, houve uma certa aproximação dos chamados Mangerona a algumas localidades à margem do rio Solimões. Na viagem de inspeção realizada em 1858, o diretor-geral de índios da província do Amazonas, João Wilkens de Mattos, registrou uma maloca em Araçatuba formada por 30 Mangerona que eram assistidos pelo diretor frei Bernardo de N.S. de Nazareth Ferreira. Em 1863, contudo, esses Mangerona atacaram a aldeia formada pelos Tikuna na colocação Capacete, deixando um ferido (ibid.: 65 e 73).

⁷ De acordo com o artigo VI da Convenção de 1851, as partes obrigavam-se “a não permitir que os indígenas sejam arrebatados e conduzidos do território do Império do Brasil para o da República Peruana, nem do território desta para o do Brasil; e os que assim forem levados por força, serão restituídos às autoridades da fronteira logo que sejam reclamados”. O Tratado de Ayacucho (1867), firmado alguns anos depois entre o Brasil e a Bolívia, também reconheceu o princípio do *uti possidetis* como base para a determinação da fronteira, que restou definida, na parte que aqui interessa, da confluência entre o Guaporé e o Mamoré “até ao Beni, onde principia o rio Madeira. Deste rio para o oeste seguirá a fronteira por uma paralela, tirada da sua margem esquerda na latitude sul 10° 20', até encontrar o rio Javary. Se o Javary tiver as suas nascentes ao norte daquela linha leste-oeste, seguirá a fronteira, desde a mesma latitude, por uma recta a buscar a origem principal do dito Javary” (art. 2°).

⁸ Sobre as questões de fronteiras entre o Brasil, o Peru e a Bolívia envolvendo a determinação das nascentes do rio Javari e as sucessivas comissões de limites que percorreram este rio, ver Alves (2005), Cunha (1907), Georlette (1899), Mello (1990), Novak & Namihás (2012) e Rio Branco (2012).

como guia um indígena que dominava, entre outras línguas, aquela falada pelos Mayoruna. Tal precaução justificava-se pois, se até a confluência com o Yavarí Mirín não havia mais registro de qualquer “nação selvagem”, iniciava-se a partir daí o território habitado hegemonicamente pelo referido grupo indígena. Sabia-se então que os Mayoruna viviam no interior das matas e frequentavam as margens do Javari apenas para a coleta dos ovos de tartaruga, utilizando canoas feitas com o tronco escavado da palmeira paxiúba para atravessar de um lado para o outro do rio (Paz Soldan 1867: 334).

Alguns dias depois de passar a confluência com o *Javarisinho* e remontar o *Jacarana*, a comissão encontrou, ao chegar à latitude austral de 5° 10', uma outra bifurcação na qual um dos afluentes tinha águas claras e o outro escuras, sendo aquele de menor vazão batizado como rio Gálvez pelo representante peruano⁹. Continuando a viagem pelo Jaquirana, e como aumentasse a quantidade de paus no meio do rio, resolveram deixar parte da expedição em um lugar fixo sob o comando do tenente Geraldo Cândido Martins e prosseguir em direção às cabeceiras com os quatorze homens restantes. Diversas evidências como rastros deixados nas praias, inúmeras pontes improvisadas com troncos de árvores, canoas de paxiúba toscamente escavadas, uma grande quantidade de matapis colocados no rio e a tamborilada que se ouvia com frequência demonstraram aos comissionados que se encontravam, indubitavelmente, numa área onde os índios pululavam (ibid.: 336-337).¹⁰ Segundo o representante peruano, achavam-se “na região dos índios Catuquinas, cujo número deve ser considerável” (ibid.). Poucos dias após passar pela foz de um afluente direito, nomeado à ocasião como *Paisandú* (Batã), os integrantes da expedição sofreram uma emboscada na qual foi ferido um dos índios caçadores que seguia na canoa de Soares Pinto. Após deliberar pela retirada e pedido de reforços, a comissão achou-se, numa das curvas do Jaquirana à Lat 6° 50' S, rodeada por aproximadamente cem índios de constituição robusta que, acompanhados por suas mulheres, desferiram um ataque aterrador (ibid.: 337-338), flechando Soares Pinto, que sucumbiu poucas horas depois, e Paz Soldan, que teve posteriormente, em Manaus, de sofrer a amputação de parte duma perna (Wilkens de Mattos 1874: 27-28). Após um curto combate, no qual um dos atacantes também foi morto, os

⁹ “Até esse ponto”, diz Paz Soldan (op. cit.: 335), tinham “chegado os antigos comissários de limites no final do século passado [XVIII]”.

¹⁰ Numa carta datada de 25.10.1866, conservada no arquivo do Itamaraty, o tenente Geraldo Candido Martins indica os sinais da “existência de selvagens” que começaram a aparecer depois da “segunda bifurcação”, quer dizer, acima da foz do rio Gálvez: “Esses indícios consistiam em canoas feitas dos troncos da paxiuba grosseiramente escavado, de rumos toscamente trabalhados por meio da ação do fogo e dos matapes, armadilha disposta sobre a margem do rio para a pesca. Estes indícios tornavam-se cada dia mais numerosos” (apud Welper 2009: 72).

comissionados escaparam em uma pequena canoa, abandonando aquela que continha os seus instrumentos, apontamentos e demais utilidades¹¹.

Em um relatório enviado ao barão de Ladário (José da Costa Azevedo), ainda em 1866, o primeiro-tenente de engenheiros José Antonio Rodrigues, que integrava a comissão de limites por parte do Brasil, descreve pormenorizadamente os sinais da presença autóctone e as circunstâncias do ataque:

“A região que então percorríamos como esta em que ficou V.M. e mais abaixo dessa bifurcação do Javary é toda habitada por selvagens. Parece porém que o número de selvagens avulta a medida que se sobe o rio. Lá para cima a cada momento se viam indícios e esses por assim dizer palpitantes. A matapi, essa armadilha disposta para pesca a beira do rio, de que usam os selvagens, já não se apresenta isolada, eram em duas columnas de matapis hordando as duas margens do rio em grande extensão. Dois grandes troncos que nos impediam a marcha fechando a passagem do rio, alguns por sua disposição, pelos cipós que os prendiam a outras, denunciavam que a mão do selvagem allí intervira. Isso que a princípio não passava de uma suspeita transformara-se em certeza. Tivemos repetida ocasiões de encontro [de] verdadeiras pontes sobre o rio. Compunham-se as pontes de tronco horizontal posto de margem a margem, e junto a estas estacas verticais cravadas no leito do rio, sustenham [sic] grossos cipós servindo de corrimão [...]. Durante o dia ouvia-se por vezes um rufo estranho; nas praias viam-se pegadas de homem impressas de fresco na areia e uma de nossas canoas chegou a ver três índios que, apenas avistaram, fugiram soltando grandes gritos. No lugar em que pernoitamos ... a 09 de outubro, alta noite foram vistos alguns fogos na margem fronteira” (Rodrigues apud Welper 2009: 73).

Na manhã do dia 10 de outubro, a comissão cortou mais uma “ponte” sobre o leito do Jaquirana, notando de passagem pegadas recentes em ambas as margens. Quando chegaram a um lugar em que o rio estava obstruído por paus, três flechas caíram sobre uma das canoas, deixando um homem ferido. Parando rapidamente em uma praia para tratar do ferimento, deliberou o capitão-tenente Soares Pinto regressar com a expedição “por estar falto de meios de defesa”. Ao dobrar uma ponta quando baixavam o rio, foram surpreendidos “por um sem número de flechas arremessadas com grande alarido sobre nossas canoas. Eram os índios que de novo nos acometiam, mas desta vez frente a frente, a peito descoberto e soltando seu grito de guerra” (ibid.: 74). Buscando responder ao ataque, os integrantes tiveram um “rude desengano”, pois “as espoletas negavam fogo com uma constância de desesperar”, enquanto “os selvagens sempre gesticulando e soltando grandes gritos, nem por um momento nos dispensaram de suas flechas”. Já meio desfalecido pela perda de sangue da primeira flechada que recebeu na barriga, Soares Pinto deu ordem “para

¹¹ Apesar desse malogro, o Arquivo Nacional conserva uma *Carta do rio Javari*, sem escala, datada de 1868, integrante da litografia do arquivo militar, que foi “levantada e construída sob a direção do comissário José da Costa Azevedo pelos srs. capitão-tenente João Soares Pinto, primeiro tenente d'Armada Geraldo Cândido Martins e primeiro tenente de Engenheiros José Antônio Rodrigues; copiada sob a direção do comissário Epifânio Cândido de Souza Pitanga e pelo capitão de Engenheiros Joaquim Leovigildo de Souza Coelho” (Arquivo Nacional 2013: 27).

que se tratasse [da] retirada, ou antes da fuga”. Alcançando uma pequena canoa que já descia com a correnteza, deitaram toda a carga à água, conservando apenas um paneiro de farinha, acomodando-se nela nove integrantes da comissão e seguindo outros dois homens pelo leito raso por não haver mais espaço (ibid.)¹².

Convenceram-se os integrantes da expedição, dessa forma, sobre a justeza da atitude daqueles que se recusavam a ir além da confluência com o rio Gálvez “pelo terror que lhes infundiam essas regiões”, admirando-se tanto mais da sua intenção de chegar às cabeceiras “porque não concebiam que se aventurasse tanto, vendo que não íamos coletar nem caucho nem salsaparrilha” (Paz Soldan 1867: 339). Perquirindo sobre a “espécie de selvagens” pela qual tinham sido atacados, o representante peruano conjecturava que eles não poderiam ser os Mayoruna “porque estes são de boa figura”, ao passo que os chamados Catuquina teriam um “ar feroz e repugnante”. Embora acreditasse estar numa região dominada por estes últimos, cujo número dizia-se ser considerável, Paz Soldan acaba aceitando a opinião corrente no Javari de que os índios habitantes das cabeceiras do rio seriam “uma mescla de Conibos e Mayorunas” (ibid.: 336-339). No final de seu relatório, já citado, o primeiro-tenente de engenheiros José Antonio Rodrigues descreve a forma de combate dos índios e questiona-se sobre sua possível identidade:

“Sobre os índios que nos atacaram é pouco o que posso dizer. São eles de estatura alta, compleição forte e rosto feio [...] Quando nos atacaram combatiam homens e mulheres estas na margem direita e aquelles na esquerda. As flechas que usam são de duas espécies: umas direitas e pontiagudas, as outras armadas de um dente lateral. As primeiras arrancavam-se facilmente, as outras com mais custo e perigo pois são preparadas de modo a deixar o dente na ferida. Moços e velhos dos dois sexos combatem gritando e gesticulando, e quando tem gasto suas flechas recebem outras daquelles que ficam occultos no matto. Nada mais sei relativamente a esses índios, nem mesmo o nome da sua tribu. Tenho ouvido da-los ora por Catuquinas, ora por Maiorunas e até como Conibos, se bem que se diga que estes usam de (camisolas). O motivo que os levou a agredirem-nos parece ter sido a destruição que fazíamos das suas pontes: no meio dos seus gritos e de seus gestos desordenados era de notar-se a insistência com que apontavam enraivecidos para a ponte próxima que nessa manhã mesma tínhamos cortado” (apud Welper 2009: 74-75).

¹² A descrição do mesmo episódio feita pelo representante peruano menciona que “não haviam passados muitos minutos do ataque, quando já o Sr. Soares Pinto era vítima da ferocidade dos índios, recebendo três flechadas, uma delas no estômago, que poucas horas mais tarde lhe produziu a morte [...]. Desgraçadamente nossos revólveres não davam fogo por ter os fulminantes úmidos por causa do clima do Javari; um que outro tiro saía com bastante intervalo, não era suficiente para espantar os selvagens, pois ainda que ao final se conseguiu matar um deles, foi depois de terem sido feridos cinco de nossa expedição, sendo um deles o que subscreve, quem recebeu quatro flechadas, uma no pescoço, sem importância e que só produziu um pequeno arranhão, outra na mão esquerda e duas na perna direita. Depois de um combate que duraria como um quarto de hora, salvamo-nos como pudemos em uma canoa pequena, porque a outra foi necessário abandoná-la apesar de que ela continha todos os nossos instrumentos, cadernos com apontamentos, equipamentos, víveres e demais utilidades, do contrário teríamos perecido todos” (Paz Soldan 1867: 337-339).

Em janeiro de 1874, a demarcação de limites entre os dois países foi retomada quando penetrou no Javari a comissão mista presidida pelos capitães de fragata Antônio Luiz von Hoonholtz, o barão de Tefé, por parte do Brasil, e Guillermo Black, por parte do Peru. A expedição era composta por 82 integrantes, entre marinheiros e “índios mansos” originários dos rios Solimões e Huallaga, abrigando-se os peruanos no vapor Napo e na lancha Mayro, e os brasileiros nas lanchas Apaporis, Yavarí e Jaquirana. Os integrantes dessa comissão tiveram como grandes inimigos as febres palustres, a fome e o beribéri, sendo obrigados, além disso, a empregar “inauditos esforços para abrir caminho rio abaixo através das fortes estacadas e barragens, por meio das quais os selvagens haviam obstruído o rio em vários pontos” (Teffé 1888: 173).¹³ No alto curso do Jaquirana, os índios anunciaram sua presença através de toques de trocano e batidas insistentes em sacupemas, que retumbavam na mata próxima às margens. Ao atracar as embarcações para cortar uma grande árvore que fechava o rio, os expedicionários sentiram o murmulho de gente correndo em ambas as margens. Explorando o entorno, depois de achar grande número de pegadas e um amarrado de pimentas e milho assado, foram acometidos por um grupo de índios que procuravam flechá-los, sendo morto um dos atacantes. Desejoso de saber “se a tribo senhora desta região é a mesma dos Mangeronas”, que cerca de cinquenta milhas abaixo havia destroçado a comissão de 1866, o barão de Tefé fez o corpo ser examinado por índios Tikuna trazidos como remadores e intérpretes, e pelos Jevero que guarneciam as chalanas peruanas, mas nem pela pintura, nem pelas flechas de pontas de osso e taquara farpada “puderam eles conhecer a nação” (ibid.: 176-177).¹⁴

¹³ Em geral, as árvores que os índios escolhiam para pontes costumavam ser “sempre as mais grossas e as derruba[va]m por meio do fogo ou escavando pacientemente em torno, assim como a barranca do rio por baixo das raízes” (Teffé op. cit.: 175). De todo modo, foram encontrados pelo barão de Tefé, surpreendentemente, “dois galhos grossos cortados de fresco com machado ou facão e tacho e de instrumento de ferro” (apud Welper 2009: 78). Nos últimos dias, ao se aproximar das nascentes do Jaquirana, a comissão já havia cortado mais de uma centena dessas “pontes” indígenas (ibid.: 76).

¹⁴ O índio morto “era um homem de estatura acima do regular, espaldas largas, braços musculosos, pernas finas. Não tinha nas cartilagens das ventas os canudos de penna atravessados, nem também os lábios furados, e por único adorno trazia uns estiletos de osso metidos nas orelhas. A pintura era como que subcutanea, de linhas azues continuas e executadas com certo gosto; começava no ventre, junto do umbigo e separando-se em curva subia em fôrma de duas palmas até os seios que ficavam no centro de uma sucessão de riscos crusados. No rosto somente três linhas azues em cada face partindo da boca e terminando nos olhos. Como a quasi totalidade dos índios do Amazonas não tinha um só fio de cabelo na cara nem no corpo; nem barba, nem sombrancelhas, nem pestanas, porém o cabelo da cabeça abundante, longo no alto do casco e cortado curto em torno da testa e da nuca, sem duvida com instrumento de osso ou taquarussú porque as pontas eram desiguaes. A parte conservada em todo o seu crescimento devia ter uns 40 centímetros de longo e estava amarrada a uns 10 centímetros da raiz, formando assim um grande penacho natural sahido sobre as costas” (Teffé op. cit.: 176-177). Um manuscrito do barão de Tefé encontrado nos arquivos do Itamaraty, datado de 1874, elogia a beleza e perfeição das armas utilizadas por esses índios de lábios negros: “As flechas não têm pennas mas são mui bem pintadas e preparadas umas de osso, como as que atiraram sobre a nossa gente, e outras com pontas de taquarassu mui afiadas e agudas envenenadas e pintadas. As pinturas do rosto e corpo eram mui delicadas e indeléveis embora não fincadas no corpo como vulgarmente usam [...]. Os beiços pintados de negro, os dentes negros e o peito e braços com flores pintados” (apud Welper 2009: 76-77).

Quatro dias após a morte desse indivíduo, apresentaram-se repentinamente na margem brasileira cerca de 150 índios que brandiam seus arcos e soltavam gritos agudos, desferindo um ataque à expedição sem se importar com o oferecimento de colares e espelhos pelo barão de Tefé. Incontinenti, diz o comissário brasileiro, “pegamos nas armas que sempre estão prontas e rompemos um tiroteio que os pôs em debandada”:

“Ao dobrarmos um extenso pontal de areia da margem esquerda deparamos com uma das mais grossas pontes, no meio da qual duas flechas estavam cravadas verticalmente. Este signal era uma ameaça ou desafio [...]. Com effeito, na margem opposta foram-se mostrando os selvagens em grupos numerosos e occupando toda a barranca da curva fronteira n'uma extensão de uns 400 metros de modo que os do centro da força ficaram apenas separados de nós pelo leito do rio que neste ponto não excede á uns 30 metros de largura. Todos achavam-se completamente nús, pintados de encarnado com o Taná (argilla vermelha), e todo o cabello atado no alto da cabeça em forma de penacho [...]. Não romperam as hostilidades senão depois de se terem reunido em filas compactas na parte limpa da margem opposta, apoiados pelo grosso de suas forças, que se conservava dentro do matto espesso que lhes cobria a retaguarda. Logo que tomaram posição começaram n'uma vozeria infernal, sem duvida a desafiarnos, batendo ao mesmo tempo com os molhos de flechas nos arcos, enquanto o Tuchaua (chefe principal), único selvagem que trazia a cabeça ornada por um *cócar* de grandes pennas brancas, fazia uns movimentos com o corpo para frente como se quizesse arrojarse á água, movimento que os outros imitavam fazendo ondular o penacho de cabellos negros e longos, que ora lhes cobria o rosto, ora cahia sobre as costas [...]. Aproveitei esses minutos de hesitação para mandar que os interpretes do Ucayalle lhes falassem, oferecendo-lhes espelhos, collares e outros objectos, enquanto meu irmão, lembrando-se do realejo que trouxera para distrahir-nos nas longas e tristes noites, fazia tocar uma música alegre para ver se assim os acalmava. Fizeram realmente uma pausa na gritaria, mas, ou estes selvagens detestam a musica ou não entendem de amabilidades, ou então pensaram que obravamos assim para implorar graça, porque foi só após tantas mostras de amizade que pondo o pé atrás e retesando os arcos despediram uma boa centena de flechas, que passaram sibilando por cima de nossas cabeças ou se enterraram na areia, nos cascos e toldas das chalanas, ou ficaram espetadas nas redes de arame [...]. Foi preciso um nutrido fogo de cerca de meia hora em que as armas Winchester, Spencer e Comblain se portaram perfeitamente, para convencel-os da nossa superioridade. A multidão que sahia do bosque e vinha engrossar as fileiras da vanguarda chegou mesmo a avançar até o meio da ponte, e eu previa já a passagem do inimigo para esta margem e a luta desesperada á espada e á bayoneta, quando subitamente apoderou-se dos selvagens um verdadeiro panico, e cessando de repente a vozeria infernal com que nos atordoavam, deram as costas e curvados para a frente fugiram para o mato na maior desordem e confusão, atropelando-se uns aos outros. O *Tucháua* cahira afinal!” (Teffé 1888: 179-182).

O manuscrito do Itamaraty afirma que os expedicionários saíram ainda em perseguição aos índios, encontrando dois cadáveres com o corpo “borrado grosseiramente duma tinta encarnada como zarcão”, um dos quais “tinha uma coroa de penas brancas, pulseiras de linha de arco e as juntas das pernas envolvidas do mesmo cordel como pulseiras” (Welper 2009: 77). Além deles, acharam “três arcos e grande quantidade de flechas e a força que saltou em terra encontrou em toda a parte rastros de sangue donde se vê que muitos foram os feridos e três os mortos, pois um foi carregado deixando as armas” (ibid.: 78). Subindo o

rio, acima da boca do Batã, recolheram mais uma flecha sobre um tronco e tiveram de cortar mais uma árvore sobre o rio, encontrando nas duas margens numerosas pegadas e escutando, na margem brasileira, a batida dos índios “nos troncos que lhes servem de tambor” (ibid.). Depois disso, apesar de encontrarem um “rancho” de índios na margem peruana e perceberem o acompanhamento de “escoltas” em ambas as margens, a comissão de 1874 não foi mais importunada pelos nativos da região, conseguindo chegar até as proximidades das nascentes do rio Jaquirana. Quando aí se encontravam, a força enfileirada à margem direita, “encontrou uma porção de índios, mas conforme às ordens que dei”, afirma o barão de Tefé, “não teve fogo porque eles, longe de atacarem, fugiram para o centro”. Nas proximidades desse lugar, descobriu-se “um terreno cortado de igarapés e todo acidentado até um outeiro cheio de estradas trilhadas pelos selvagens” (ibid.: 79). A ata de fixação do marco de limites entre Brasil e Peru (colocado à Lat 6° 59' 29" S), pela qual se reconhecia faltar cerca de oito milhas para atingir as últimas cabeceiras do Javari, consigna que ali foi erguida uma cruz de piquiá “como símbolo de redenção para as desgraçadas tribos de selvagens que povoam estas regiões” (Larrabure y Correa 1905-09: I, 94). Junto ao marco, o barão de Tefé deixou roupas, espelhos, colares e ferramentas como brindes para os “nossos patrícios”, opinando, de forma gratuita, que “todos os índios do Javary são brasileiros pois embora se comuniquem com o lado do Peru, contudo todas as malocas são na margem do Brasil” (apud Welper 2009:75).

Quando a terceira comissão de limites do século XIX penetra no Javari, ela encontra uma paisagem humana já modificada pela presença dos extratores da goma elástica. Chefiada pelo capitão-tenente da armada Augusto da Cunha Gomes e composta por mais seis oficiais e 39 praças, a comissão efetuou a viagem de junho a setembro de 1897, vindo a ser aquela que, de fato, alcançaria a principal nascente do rio Jaquirana. A navegação do Javari vinha sendo feita com regularidade até o povoado Santa Cruz de Itecuahi (também conhecido como Remate de Males), situado junto à foz do rio Itaquai; daí em diante, o Javari só era navegável por lanchas a vapor até a foz do Gálvez, sendo este rio explorado pela comissão numa distância de seis milhas. Doze dias de viagem acima do Gálvez achava-se na margem esquerda do Jaquirana o barracão Lontananza, pertencente ao cauchero peruano José Encarnación Rojas. O local ocupado por esse barracão correspondia ao ponto assinalado como “barreira do Martins” na carta da comissão de 1874, acima de onde, após quatro dias de jornada, estava então localizado o último barracão no curso do rio.

A comissão de 1897 encontrou, no trecho compreendido entre os rios Gálvez e Batã, diversos vestígios de índios, chegando os seus integrantes, em alguns lugares, a aproveitar, “para descanso dos soldados, das suas barracas feitas nas praias” (Cunha Gomes 1899: 50). Uma milha e meia no interior do Batã, localizava-se o barracão do peruano

Gillermo Ramirez e, oito dias de viagem acima da foz desse rio, a barraca Seis Soles (ou Nueva Estación), habitada pelo peruano Moysés Lopes, que tinha como companheiros dois índios Remo e um Capanaua. Doze dias a montante alcançaram Rayo, último ponto habitado por caucheiros que eram, “em geral índios domesticados, pertencentes às raças peruanas, como sejam: Chamacocos, Pinas e Campas” (Cunha Gomes 1899: 51). Próximo daí a comissão encontrou Encarnación Rojas que andava em exploração do caucho, achando-se entre os seus remadores “um índio Capanaua, já domesticado, que muito bons serviços nos prestou, anunciando a presença de seus companheiros de tribo, e a ele devemos não sermos surpreendidos com algum ataque, por prevenirmo-nos com antecedência” (ibid.: 52). No trecho compreendido entre o Gálvez e o Batã, “apareceram nas barrancas das margens e nas praias vestígios de índios que seguiam a expedição” (ibid.: 49). Embora os comissionados tenham passado por “roças de mandioca, batatas e banana, sem nos utilizarmos de nenhum desses frutos” (ibid.: 56), começaram a ser seguidos, a partir de Rayo, por indígenas “pertencentes à grande tribo antropófaga dos Capanauas, a mais feroz que habita esta região” (ibid.: 53), os quais circundavam os acampamentos imitando jacamins, mutuns e outras aves. Um dos soldados da comissão deparou-se com um índio que, “pelo modo por que foi visto, parecia vir observar o que fazíamos” (ibid.: 55). Por fim, depois de ter localizado a nascente do Jaquirana, determinada à latitude 7° 11' 48" S., a comissão foi atacada pelos indígenas no seu regresso à Rayo, recebendo então o destacamento “ordem de fazer fogo na direção em que se achavam e somente depois de uns cinco minutos de fuzilaria é que se retiraram, dando gritos de ensurdecer. Vinham armados de tacapes e a isto devemos nada nos ter acontecido” (ibid.: 58).

O relatório de Cunha Gomes – apoiando-se nisso, certamente, nas informações proporcionadas por caucheiros e seringueiros – é o primeiro documento a traçar um panorama relativamente abrangente sobre os “selvagens do Javari” e suas respectivas áreas de ocupação. Segundo ele, os viajantes que tinham percorrido a região no século XVIII diziam que o Vale do Javari era habitado por índios Marona, Pano, Tapaxuna e Ticuna, grupos que teriam sido substituídos, no começo do século XIX, pelos Colino, Uaraico, Janne e Mayuruna. Desses grupos, a Comissão de 1866 havia encontrado apenas a “tribo” dos “*Mayurunas*, já com o nome de *Mangeronas*, que habitava toda a região ribeirinha do Javary, sempre feroz e bravia”¹⁵. Por sua vez, segundo as informações colhidas pela comissão de

¹⁵ Escrevendo em 1895, o barão de Marajó afirma que, “em nossos dias quasi que só se falla dos ferozes Mayrunas, aos quaes por corrupção chamam Mangeronas, que parecem ter adquirido o quasi exclusivo dominio d'estes logares, conservando-se bravios, e dando provas de que não querem o contato dos brancos, aos quaes attacam” (Marajó 1992: 81).

1897, o rio Gálvez seria ocupado tão somente “por tribos de índios *Capanauas*, em uma e outra margem” (ibid.: 31 e 35).

“No baixo *Javary*, isto é, da sua foz até a boca do rio *Galvez*, existem poucas malocas de selvagens, quasi na totalidade já domesticados. Pertencem eles ás grandes tribus dos *Marugos* e *Ticunas*, vindos das margens do *Maranhão* e principalmente das do Lago, onde foi fundada a cidade de – *Cavallo Cocha*. O valle do rio *Galvez* não é hoje habitado senão por tribus de índios ferozes que atacam a quantos alli vão estabelecer-se, sendo antigamente corridos pelos — caucheiros — peruanos que, em tempo, exploraram a indústria da extracção daquela variedade de seringa. São denominados *Capanauas*, mas pelo seu estado de selvageria, usos e costumes, creio serem os mesmos *Mangeronas* ou os antigos *Mayurunas*. O rio *Jaquirana*, na sua seção compreendida entre a boca do *Galvez* e a confluência com o rio *Bathan* ou *Paysandú*, que denomino médio-*Javary* tem a sua margem esquerda ocupada por malocas de índios *Capanauas*, aparecendo na outra margem e na contra-vertente com o valle do rio *Curuçá* aldeias de índios da tribu denominada *Rhemus*. São estes índios fracos e covardes, fogem ao encontro do homem civilizado e ocupam toda a margem direita do rio *Bathan*, sendo a esquerda habitada por tribus de *Capanauas*, seus ferozes e inconciliaveis inimigos. Do *Bathan* para cima é o valle do rio *Jaquirana* habitado exclusivamente por tribus de índios *Capanauas*, até onde chegámos, isto é, ás suas vertentes” (Cunha Gomes 1899: 36; destaques no original)¹⁶.

Em função de um protocolo formalizado entre o Brasil e a Bolívia no final de 1899, uma nova comissão mista de limites foi encarregada de verificar, em conjunto, a verdadeira posição geográfica da nascente do Javari. Ela desenvolveu seus trabalhos de abril a outubro de 1901 e teve como comissários, por parte do Brasil, o diretor do Observatório Astronômico, Luiz Cruls, e por parte da Bolívia, Adolfo Ballivián, anteriormente presidente de seu país. Durante a subida do rio Javari, vários integrantes dessa comissão adoeceram com malária e beribéri, estando a parte brasileira reduzida, ao chegar à foz do Batã, a três oficiais e 21 praças. A solução encontrada por Luiz Cruls “para evitar o confronto com os indígenas foi

¹⁶ O relatório da comissão de 1897 prossegue descrevendo o aspecto corporal e os costumes dos povos indígenas que habitavam a região do alto Javari: “Quanto aos usos e costumes destas duas tribus [*Remo* e *Capanaua*], que hoje ocupam o valle do rio *Jaquirana*, pelo que notamos e ouvimos, são os *Rhemus* os que usam ornatos no corpo. Pintam ou tatuam o corpo com resina do — caucho —, fazendo uma pintura indelevel formando figuras extravagantes e mesmo imaginarias, principalmente as mulheres, quando adolescentes. Os homens pintam-se desde pequenos. Furam os lábios inferiores, orelhas e nariz, que ornaram com pennas de araras e outras aves, usam pendentes ao pescoço e cintura, collares e cintas feitas de conchas, dentes de animais e de certa madeira dura e perfumada. Não são antropofagos [...]. Andam os homens nus, usando as mulheres pequenas tangas de tucum ou de contas de madeira, pendente da cintura, quando chegam a ser mães. Quanto aos *Capanauas*, são índios mais robustos e fortes, mais claros que os *Rhemus* e alguns há inteiramente brancos [... As mulheres] não pintam o corpo e são por isso esbeltas e elegantes” (Cunha Gomes op. cit.: 36). Além de se referir ao armamento utilizado, a descrição contida no mesmo relatório sobre as práticas guerreiras dos chamados *Capanaua* apresenta-se evadida por sugestivas tipificações narrativas: “Fazem uso nos seus ataques da lança e tacapy e utilizam-se raras vezes de arco e flecha, a não ser quando pescam e caçam. São ousados e valentes, atacam o homem civilizado de frente e não por traição, como em geral fazem as demais tribus [...]. São antropofagos, mesmo entre si, não poupando os próprios parentes, salvo se a morte foi devida ao veneno de cobra ou a molestia epidêmica por eles classificada. Quanto aos seus inimigos, não os poupam, matam-os sem piedade, fazendo as maiores atrocidades. De uma india dessa tribu pudemos colher informações; declarou-nos ser o prato predilecto nos seus canibais festins os miólos e as mãos das victimas, apreciando em demasia os do homem civilizado. Dos seus ossos, dentes, etc., fazem trophéus de guerra conservando alguns a cabeça na frente de suas malocas, espetada na propria lança do guerreiro que matou a victima” (ibid.: 37).

explodir uma ou duas bombas de dinamite nos acampamentos para mantê-los afastados do pessoal da comissão” (Vergara 2010: 358). De acordo com o relatório do comissário brasileiro, os índios tinham cercado o barracão São Jorge, no final de agosto, e exterminado todos os dezesseis moradores, sendo pertencentes a uma “tribo [que] não usa nem o arco, nem lança, mas unicamente sabres, bastante afiados, feitos de madeira dura e resistente” (apud Vergara id.: 357). Segundo um dos integrantes da parte boliviana, o morticínio ocorreu na latitude 6° 35' S e, aparentemente, teria sido perpetrado pelos índios denominados Mayu¹⁷. As poucas informações obtidas indicavam que os Mayu e os Capanagua, habitantes da borda ocidental, e os Rhemu, encontrados na banda oriental, tinham sido “expulsos das margens do rio por peruanos e brasileiros que por lá passaram em busca de borracha” (Satchell 1903: 437).

Como parte do trabalho da Junta de Vías Fluviales, o curso do Javari foi novamente levantado até as suas últimas cabeceiras por engenheiros e militares peruanos, entre 1901 e 1903, quando o capitão de navio Felipe Enrique Espinar e os oficiais de marinha Pedro Buenaño, Pompilio León e Ramírez del Villar, entre outros, determinaram os seus rumos, distâncias e posições geográficas (Delgado 1904: 29-30). Por fim, em cumprimento aos termos do Tratado do Rio de Janeiro (1909), uma nova comissão mista foi constituída para a demarcação definitiva da fronteira entre Brasil e Peru entre as nascentes do Javari e o rio Acre. Em função disso, uma subcomissão chefiada pelo capitão-tenente Sadock de Freitas, por parte do Brasil, e pelo coronel Roberto Lopez, por parte do Peru, efetuou uma nova exploração do rio Javari, em 1926, desde o barracão San Pablo até a sua nascente principal (Mello-Leitão 1941: 95-96). Dois anos depois, o tenente Tales Facó, do Serviço Geográfico do Exército, estudou “com minúcia, de ponta a ponta, o rio em questão” e apresentou “um trabalho nimiamente interessante” (Figueiredo 1942: 57-58).

2.2) Ocupação neo-amazônica

Durante a segunda metade do século XIX, os brasileiros, segundo Euclides da Cunha, promoveram uma “invasão formidável” no Peru, espalhando-se por diversas regiões de Loreto (Cunha 2000: 159). Os peruanos, de sua parte, realizaram o

¹⁷ De acordo com Krokoszyński (2008: 33), esta latitude correspondia a um ponto no Javari situado “poucas milhas abaixo do lugar indicado no mapa de Satchell como Bolognesi, próximo à boca do rio Batã”.

movimento inverso, internando-se em território brasileiro: “De 1896 em diante os ‘caucheros’ vão arribando de seus ‘cauchais’ no alto Javari, e afluentes da m. direita do Ucaiale, penetrando em nossas terras, julgando serem suas” (Castello Branco 1947: 210). As relações fronteiriças entre Brasil e Peru foram estreitadas após o começo da navegação a vapor na Amazônia, em meados do século XIX, e alcançaram sua máxima expressão durante o *boom* da borracha. Na década de 1880, as árvores de caucho escassearam nas zonas ao norte do departamento de Loreto e, por esta razão, os extratores começaram a se deslocar para as regiões dos rios Amazonas e Javari em busca de novas concentrações de látex. Concomitantemente, os caucheiros que operavam na calha do Ucayali passaram a se mover para os afluentes deste rio, transferindo-se, no início da década seguinte, para a zona situada a leste, favorecidos pela descoberta de varadouros conectando as bacias dos rios Javari, Juruá e Purus. Assim, o rio Tapiche, que até 1894 era habitado quase somente por indígenas¹⁸, registrava já um contingente aproximado de cinco mil caucheiros em 1904. Outros extratores dirigiram-se para o rio Jaquirana, onde se reportou a presença de, pelo menos, dois mil caucheiros em 1893 (Santos-Granero & Barclay 2002: 53-54). Além do Jaquirana, os principais tributários esquerdos do Javari onde se verificou a exploração da borracha foram o Gálvez e o Yavarí Mirín (Fuentes 1908: II, 58).¹⁹ No final do século XIX, com a quase completa dilapidação das árvores de caucho na bacia do Javari, os primeiros extratores passaram a ser substituídos por pequenos seringueiros. Muitos dos caucheiros aí estabelecidos obtiveram, em 1898-1899, créditos das casas comerciais de Iquitos para trabalhar na zona do rio Juruá, que começava a ser explorada (ibid.: 56-57). À época dos trabalhos da comissão de limites de 1897, já havia um serviço regular de navegação até a foz do rio Itaquai, o qual alcançava o Curuçá na época da cheia. Deste ponto até o Gálvez, a navegação era realizada exclusivamente em lanchas. Segundo o relatório da comissão, o Gálvez não possuía seringa, registrando-se anteriormente o caucho em seu alto curso, o qual fora esgotado pelos caucheiros que, por conta disso, tinham se retirado para os rios Jutai e Juruá, onde vicejava aquela indústria.

“Toda a população que hoje ocupa os vales dos Rios Jaquirana, Batã e grande parte do Ipixúna e dos seus afluentes, já em número superior a 5.000 pessoas é de origem peruana, falam, em geral, a língua Quíchua, que é usada pela gente do povo em todo baixo Andes

¹⁸ O povoado de San Martín del Tapiche, que em 1876 possuía 96 habitantes, foi refundado como Requena pelo padre Agustín López, em 1905, com apenas 24 “vizinhos” (Izaguirre 1926: 227).

¹⁹ O ex-prefeito do Departamento de Loreto opina enviesadamente que a denominação Jaquirana teria sido atribuída porque “os primeiros brasileiros que entraram para explorar essa região lhe deram o dito nome pretendendo que o Gálvez fosse o verdadeiro Javari, apropriando-se de toda a região como território brasileiro, até que o senhor Efraín Ruiz, um dos abonados caucheiros que exploravam as ditas *montañas*, encontrou os restos dos marcos colocados pelas comissões que fixaram os limites entre ambas as repúblicas” (Fuentes ibid.).

Oriental, e o mau espanhol, que só falam os patrões com os agentes das casas fornecedoras de Iquitos. Todos trabalham com pessoal vindo do Peru, em geral índios já domesticados da tribo dos Chamacocos, e com aqueles que, em suas correrias, colhem das malocas das tribos dos Rhemus e Capanauas. Estes índios tornam-se verdadeiros escravos, trabalham para o patrão a preço miserável da alimentação, que consiste em simples farinha e algum fumo. São vendidos entre os patrões como simples mercadoria, aceitando o novo patrão com a mesma indiferença com que serviram ao primeiro. Este tráfico ilícito é mais comum entre as mulheres do que entre os homens [...]. Hoje, os índios que vivem no valle do *Javary* são em pequeno número, devido às correrias contínuas, que fazem os caucheiros peruanos para expellir-os do território onde exploram o Caucho e para tomarem as pequenas, cuja venda constitue um ramo de negócio lucrativo.” (Cunha Gomes 1899: 33).²⁰

A população do rio Javari propriamente falando foi estimada por um dos integrantes da comissão de limites que subiu o Javari em 1901 como de três mil pessoas, “não incluindo os índios ‘selvagens’” (Satchell 1903: 437). Nessa época, um dos mais importantes caucheiros peruanos do rio Jaquirana era José Encarnación Rojas, já citado anteriormente (supra: 57), que possuía o barracão Lontananza situado doze dias de viagem acima da foz do Gálvez. De acordo com os comissionados de 1897, o peruano “Dom José da Encarnação” era um “perfeito cavalheiro” e “o seu concurso nos foi muito aproveitável”, tendo cedido alguns víveres e guias indígenas aos membros da expedição. Para Collier (1981: 57), Encarnación Rojas seria “líder absoluto de uma tribo de quatrocentos campas”, ele mesmo “um índio campá, da selva peruana que tinha sido expósito, e que havia tomado o sobrenome de seus pais adotivos”. Dizia-se que ele “obedecia rigidamente as convenções embaixo do sufocante calor amazônico”, engalanando-se com paletó, chapéu negro e calçados cor de malva, já tendo enviado 21 crianças para estudar em Paris (ibid.)²¹.

Um outro peruano que, durante a década de 1890, exerceu atividades comerciais em torno ao caucho na bacia do Javari foi Julio César Arana, famoso pelas atrocidades cometidas depois no rio Putumayo (Iglesias 2010: 126-127). Em 1890, Arana associou-se a Juan Vega e constituiu a empresa Vega & Arana, unindo-se em seguida, em 1892, à firma francesa Mourraille, Hernández, Magne & Cia para fazer negócios no Javari, abrindo um escritório no povoado de Nazareth (Lagos 2005: 40).²² Entre 1893 e 1896, Arana

²⁰ Nas *correrias* que tinham se generalizado pelo oriente peruano, “tribos semicivilizadas de cocamas, cunivos, piros e campas, ajudadas também por alguns brancos, assaltavam pequenos povoados de índios, matando os que se defendiam e levando as mulheres e crianças de oito a quatorze anos para vendê-las nas grandes povoações a base de 200 a 400 soles cada um. Os adultos eram tomados como cativos e levados como peões a territórios longínquos” (Reyna 1942: 48).

²¹ Outro renomado caucheiro do Ucayali que manteve relações próximas com os Campa foi Carlos Fermin Fitzcarrald, um “*chuncho blanco*” que se vestia com o *cushma*, falava a língua indígena e se passava como “filho do sol”. Em um discurso proferido na foz do rio Mishagua, em 1894, este caucheiro reivindicou ter sido acompanhado em suas explorações por “povos dos campas e tribos dos cocamas, capanaguas, mayorunas, remos, cashibos, piros e witotas” (Reyna op. cit.: 40).

²² A empresa Mourraille, Hernández, Magne & Cia, que tinha como um de seus sócios o comerciante peruano Cecilio Hernández Isla, exerceu entre 1892 e 1896 um “importante papel” como financiadora dos caucheiros que

percorreu o rio Javari como aviador de caucheiros, vendendo provisões e cobrando exclusivamente em espécie, quer dizer, em caucho. O sobrepreço de suas mercadorias podia chegar a cinquenta por cento de seu valor real, mas devido à alta cotação do caucho no mercado, “quando Arana chegava carregado de alimentos enlatados, fuzis, munições e qualquer objeto que fosse necessário na selva, o bolso dos caucheiros estava sempre aberto para as compras mais desaforadas” (ibid.: 41). Contudo, em 1896, após adoecer com beribéri, a temida “febre do Javari”, Arana retirou-se para Yurimaguas e Iquitos.

Quadro 9: Exportação de borracha do Departamento de Loreto (1889-1911)
(em toneladas)

Ano	Total	Ano	Total	Ano	Total
1889	675	1900	2.246	1906	1.930
1890	1.095	1901	1.236	1907	2.896
1891	1.282	1902	1.684	1908	2.385
1892	1.336	1903	2.089	1909	2.522
1893	1.153	1904	2.188	1910	2.295
1899	993	1905	2.492	1911	2.019

Fontes: San Roman (1994: 142), Santos-Granero & Barclay (2002: 135)

Quadro 10: Distribuição percentual dos tipos de borracha nas exportações do Departamento de Loreto (1886-1911)

Ano	1886	1889	1892	1895	1898	1900	1901	1903	1904	1908	1909	1910	1911
Seringa Fina	12,5	31,9	12,3	17,0	48,9	53,7	57,6	48,4	49,4	40,0	44,4	44,6	49,7
Seringa Fraca	-	-	-	-	-	-	0,3	0,9	-	23,0	20,6	19,3	16,3
Caucho	87,5	68,1	87,7	83,0	51,1	46,3	42,1	50,7	50,6	37,0	35,0	36,1	34,0

Fonte: Santos-Granero & Barclay (2002: 54)

Outra empresa voltada para o aviamento de caucheiros no rio Javari era controlada pelo comerciante Luis Felipe Morey Arias, quem, junto com seu cunhado Juan C. del Aguila, havia fundado, em 1892, a firma Morey & del Aguila em Iquitos. Os negócios da sucursal localizada em Perseverancia, à margem do rio Javari, permitiram à matriz continuar pagando seus impostos até 1903-1905 (Santos-Granero & Barclay 2002: 98-100). Do mesmo modo, desde 1892, pelo menos, a empresa Marius, Lévy & Schuler, de origem francesa, possuía um posto para o comércio de borracha na confluência dos rios Javari e Itaquai. Por volta de 1903, “Marius & Lévy era a casa comercial mais poderosa que operava na bacia do Javari, acima de firmas com sede no Brasil, tais como a de Salomon Braun, estabelecida em 1897, ou a dos sucessores de Henri Lajeneusse. Nessa zona de fronteira possuía, ademais, os pequenos seringais Palmera e Alianza, com um total de 48 estradas” (ibid.: 114). Em 1907, atuavam no rio Javari (Santos-Granero & Barclay 2002: 102-103).

essa empresa continuava controlando 14% das exportações de borrachas da região, e apesar de, aparentemente, ter vendido suas propriedades no rio Javari no ano seguinte, conservou ainda o posto comercial Soledad, que seguia sendo um dos mais lucrativos da região. Entre os comerciantes luso-brasileiros estabelecidos na área fronteiriça estava o português Manuel Rocha, que antes de 1890 tinha fundado uma fábrica e importante posto comercial na desembocadura do rio Javari. De sua parte, o comerciante Joaquín Antúnez de Brito obteve, em 1902, a concessão de três seringais (Santa Clara, Palmella e Bogotá) na margem peruana do Javari. Essas propriedades tinham, em conjunto, quarenta estradas em produção, figurando o seu dono, até 1908, como pequeno contribuinte entre os extratores e comerciantes de borracha do rio Javari (ibid.: 105 e 115).

Em 1903, existiam ao todo 55 seringais (ou “*fundos gomeros*”) na margem peruana do rio Javari, que exploravam em conjunto 1.358 estradas (*trochas*), cada qual composta, em média, por 120 árvores de seringa. Entre os mais importantes estavam Esperanza I e II, pertencentes a Ulisses F. Uchoa, com 200 estradas de seringa; Buena Esperanza, de Diógenes & Barreto, com 120 estradas; El Carmen, de Juan Almeida, com 80 estradas; Lago Tucano, Tucunaré, Sarabia, Yuruparí e Sacambu, pertencentes a Manuel Joaquim Freitas, com 75 estradas; San José, de Assis Bezerra & Silva, com 60 estradas; Pombal, de Antonio Angarita, com 58 estradas; Sarabia-Camboia, de Jose Méndez Santos, e Santa Teresa, de J. A. Barbosa, ambos com 50 estradas; Yurara, de Leonel Menezes, Yurahua, de Jose R. Catala, e Vista Alegre, de Antonio F. Bandeira, todos com 40 estradas; e Nazareth, de Salomón Brown, com 24 estradas (Fuentes 1908: II, 147-148).²³ A intensidade do movimento comercial gerado por esses seringais na região pode ser avaliada pelo fato de, em 1905, segundo os dados do registro de embarcações da capitania de Letícia, terem entrado no Javari 22 vapores e 107 lanchas procedentes de Iquitos e Caballococha (ibid.: 148-149). Em 1906, a navegação ao longo do Jaquirana atingia regularmente a localidade de Puerto Bazan, quatro dias acima da confluência do rio Gálvez. Este último, por sua vez, era percorrido numa distância de até três dias acima de sua foz pelas embarcações que levavam mercadorias

²³ Também se incluíam entre as propriedades arroladas no Javari, em 1903 (Fuentes op. cit.), o seringal Lameron, de Leonel Menezes, e o seringal Campiña, de Dioclecio Melo, ambos com 8 estradas, cuja localização, no entanto, poderia não corresponder ao sítio onde viriam a ser estabelecidas na margem direita, na segunda metade do século XX, as aldeias Lameirão, dos Matsés, e Campina, dos Kulina. A julgar pelos nomes de alguns seringais e respectivos proprietários mencionados pelo ex-prefeito do departamento de Loreto, alguns deles seriam claramente possuídos por brasileiros e, outros, por colombianos. Entre as décadas de 1870 e 1910, vários extratores da Colômbia instalaram-se no Javari: essa corrente migratória, que teve Rafael Reyes e seus irmãos entre os pioneiros, envolveu inicialmente caucanos e boyacenses, atraindo depois imigrantes da costa atlântica e dos atuais departamentos Nariño, Huila e Tolima. Pelo menos seis seringais relacionados no Javari, em 1903, estavam associados a colombianos (e.g., Colombia, pertencente a Germán Urrutia; Santander, pertencente a Celso Ordóñez; Bogotá, pertencente a Joaquín Brito; e os seringais Santafé, Santa Elena e Boyacá, pertencentes a Julio Urrutia) (Zárate 2008: 143).

necessárias ao aviamento dos caucheiros que trabalhavam naquela área (Woodroffe 1914: 47).²⁴

Quadro 11: Exportação de borracha do Departamento de Loreto (1912-1923)
(em toneladas)

Ano	Seringa	Caucho	Total
1912	1.890	1.037	2.927
1913	1.448	855	2.303
1914	932	605	1.537
1915	1.861	679	2.540
1916	1.613	439	2.052
1917	1.874	690	2.564
1918	957	331	1.288
1919	2.280	416	2.696
1920	676	342	1.018
1921	146	62	208
1922	352	152	504
1923	423	72	495

Fonte: Schurz et al. (1925: 348)

Em 1905, a produção de borracha registrada no Javari peruano foi de 600.000 quilos (Fuentes 1908: II, 148), correspondendo a cerca de 23,6% das exportações nacionais do produto no exercício (Pease 1993: 36-37). Apesar de um certo decréscimo, o montante dos diversos tipos de borracha procedentes do Javari exportados através de Iquitos ainda correspondeu, em 1919, a 464.000 quilos, representando 17,2% da produção de borracha comercializada naquela praça (Schurz et al. 1925: 348).²⁵ A seringa fina oriunda das cabeceiras do rio Javari era considerada uma das melhores borrachas produzidas no vale do Amazonas, onde o trabalho dos seringueiros podia alcançar até o dobro do rendimento em relação a outras regiões (ibid.: 346-347). Julgava-se que a bacia do Javari e a de todos os seus tributários seria, provavelmente, “a mais rica da Amazônia, tanto peruana como brasileira, pela extraordinária abundância de árvores produtoras de goma e pela fineza do látex extraído” (Villarejo 1979: 92). A despeito de permitir somente três meses de safra por estar em uma

²⁴ Segundo Woodroffe (op. cit.), artigos como tabaco, farinha, carne seca, feijão, café, açúcar e rum, obtidos no povoado de Remate de Males, na foz do rio Itaquai, eram trocados por borracha ou vendidos a preços exorbitantes aos extratores peruanos estabelecidos nos trechos superiores do Javari. Do lado brasileiro, a navegação de Manaus ao Vale do Javari era realizada mensalmente pelos vapores da empresa Amazon River Steam Navigation Co., havendo também outros vapores menores operados de forma privada pelas firmas de B. Levy & Co., J. G. Araujo, Strassberger & Co. e Sinfronio & Co. (Schurz et al. 1925: 267).

²⁵ Das 464 toneladas de borracha produzidas em 1919 pelo Javari peruano, 211 toneladas foram classificadas como seringa fina, 2 como entrefina, 9 como seringa fraca e 130 como sernambi de seringa, contabilizando-se também 112 toneladas de caucho (Schurz et al. ibid.).

depressão facilmente alagadiça, “durante a época do ouro negro ou caucho, saíram deste rio milhares de toneladas de borracha fina, que regressaram convertidas em milhões de libras de ouro, e que se esfumaram em licores e luxos principescos” (ibid.).

Quadro 12: Proporção da borracha oriunda da margem esquerda do rio Javari em relação ao montante comercializado pelo Departamento de Loreto (em toneladas)

Ano	Exportada por Iquitos	Produzida no Javari	%
1905	2.492	600	23,6
1919	2.696	464	17,2

Fontes: Fuentes (1908), Schurz et al. (1925)

Quadro 13: Proporção da borracha oriunda da margem direita do rio Javari em relação ao montante produzido no Estado do Amazonas (em toneladas)

Ano	Produzida no Amazonas	Oriunda do Javari	%
1893	8.857	557	6,2
1896	9.145	442	4,8
1900	9.289	1.032	11,1

Fonte: Barbosa Rodrigues (1900)

Na bacia da margem brasileira do Javari, o *rubber boom* parece ter se iniciado por volta de 1874, quando parte da população do rio Jari, que já trabalhava a seringa naquela região do Pará, migrou para os rios Javari, Juruá, Purus e Madeira (Castello Branco 1950: 91). Na década de 1880, cerca de quinhentos cearenses chegaram ao Javari, embarcados no vapor Huallaga, para trabalhar nos seringais de João Facundo de Castro Menezes, localizados principalmente às margens do Curuçá (Loureiro 1978: 155). Em um relatório de 1893, o administrador da Recebedoria do Estado do Amazonas anunciava “um ‘futuro próspero’ aos exploradores do Javari, que começavam a conhecer novos afluentes, repletos de ‘incalculáveis riquezas’ e produtos naturais” (apud Welper 2009: 80-81).²⁶ De fato, no mesmo ano de 1893, a produção brasileira de borracha no rio Javari, incluindo aquela de seus principais afluentes, já alcançava 725.741 quilos, correspondendo a pouco mais de 8% do total do Estado do Amazonas. Apesar de haver se retraído ligeiramente em 1896, a extração do produto chegou a um tal nível que, em 1898, o Javari produziu 1.032.846 quilos de

²⁶ Em uma entrevista concedida no dia 20.03.1992, o senhor José dos Santos contou que, quando seu pai chegou do Ceará para trabalhar seringa na região, em 1904, os nordestinos ainda eram chamados “bravos” (somente depois, por volta da década de 40, é que passaram a ser chamados “arigós”). Ele teria sido contratado por um dos gerentes do colombiano Antonio Angarita, patrão do rio Ituí. Neste rio existiam três barracões, cada qual com seu próprio gerente, que geralmente se fazia acompanhar por quatro capangas usando rifles calibre 44 encarregados da vigilância para que os seringueiros não fugissem. Efetivamente, a fuga de um dos fregueses de Angarita e as denúncias sobre o tratamento dispensado por este patrão fizeram vir um destacamento do exército que o prendeu e levou embora da região (Coutinho 1993: 234).

borracha. Ou seja, em cinco anos a produção havia crescido 42% (Barbosa Rodrigues 1900: 90).

O incremento da exploração gumífera no Vale do Javari levou à consolidação dos primeiros núcleos de povoamento na região. A ocupação não indígena à foz do Itaquaiá, constatada pelo zoólogo Deville em 1847, persistiu de forma intermitente, ao que parece, nas décadas seguintes. Uma lei estadual de 1898 (Lei nº 191, de 29.01.1898) oficializou a criação da vila Remate de Males à foz do rio Itaquaiá. Também chamado Santa Cruz do Itecuahi, o povoado foi designado Remate de Males a partir da chegada do maranhense Alfredo Raimundo de Oliveira Bastos, que se instalou no local, por volta de 1888 ou 1890, vindo de Pebas²⁷. Estimativas sobre a população dessa vila no início do século XX, considerada uma das “povoações mais importantes do Estado” do Amazonas, variavam entre quinhentos (Lange 1912: 8), mais de mil (Gonçalves 1904: 91) e dois mil habitantes (OFM 1915: 40). As circunstâncias da fundação do povoado Remate de Males são lembradas pelo amazonense Euquério Serra (nascido, em 1915, num seringal do rio Javari) em um depoimento prestado na cidade de Manaus, onde o entrevistei no dia 13.07.1992:

“Remate de Males foi fundada ainda no século passado, nos anos de 1886, 88, por aí assim. O Sr. Bastos, esse era casado com uma peruana, morava em Pebas, lá no Peru. Fizeram uma casa em cima de três ubá. Sabe aquelas ubá? Aquela canoa grande, chata. E aí ainda subiram o rio Javari até esse lugar, quando chega o Javari, abria o rio Itaquaiá, o rio táva cheio e eles encalharam a canoa deles lá em cima. E o velho disse (dizem que ele pronunciou essa frase): ‘Aqui rematarei meus males’. Aí ficou, consertaram ele prá Remate de Males, ficou Remate de Males muito tempo. Foi sede de município lá. Teve suas épocas áurea, do tempo da borracha, tinha jornal, tinha hotel. O jornal era *O Javari*; eu tinha até um exemplar que eu guardei muito tempo lá onde eu trabalhei” (Euquerio Serra, 1992).

²⁷ A data exata da chegada de Alfredo Bastos é objeto de controvérsias, sendo indicado, de todo modo, que ele já teria encontrado “alguns moradores” no local (a exemplo de João Facundo): “Em 1890, surgiu Remate de Males, que foi a primeira sede do município. O nome foi-lhe dado pelo maranhense Alfredo Bastos, que havendo passado por várias vicissitudes em sua vida, um tanto aventureira, ali se estabeleceu, vindo do Peru, naquele ano, onde encontrara alguns moradores. Dera-se bem no lugar, e então ‘resolveu nele fixar-se, como um remate aos seus males’. Colocou na fachada do seu barracão o letreiro ‘Remate de Males’, designação que se estendeu a todo o lugar” (verbete “Benjamin Constant”, disponível no acervo da Biblioteca Virtual do Amazonas; http://www.bv.am.gov.br/portal/conteudo/municipios/benjamin_constant.php; acessado em 30.03.2015). Portanto, constitui um solerte equívoco sociolinguístico a tradução do nome dessa povoação como *Culmination of Evils* (Lange 1912). Apesar da Lei Estadual nº 759, de 05.08.1909, ter determinado a transferência da sede municipal para o povoado Santo Antônio, junto à foz do Javari, a mudança dos moradores somente teria início por volta de 1928 para o povoado Esperança (atual cidade de Benjamin Constant), permanecendo parte dos habitantes no distrito de Remate de Males (oficializado pela Lei Estadual nº 176, de 01.12.1938) até sua definitiva retirada para a área do seringal Cameté, em 1943 (dando origem à atual cidade de Atalaia do Norte). Mário de Andrade conheceu Remate de Males durante sua viagem ao Amazonas, em 1927, considerada uma “terra desgraçada” pela maleita e dotada de um “calor de rematar”. Nos versos de *Remate de Males* [1930], o multifacetado modernista almejava ficar “livre dos piuns das doenças amolantes”: “Paguei subir pelos Amazonas... Mundos / Desbarrancando, chãos desbarrancados, / Aonde no quirirí do mato brabo / A terra em formação devora os homens...” (Andrade 1966: 180-181).

**Quadro 14: Produção de borracha da margem direita do rio Javari (1910-1922)
(em toneladas)**

Ano	Seringa Fina	Sernambi	Caucho	Total
1910	898	181	372	1.451
1911	961	197	261	1.419
1912	891	194	263	1.348
1913	540	110	167	817
1914	48	79	111	671
1915	447	95	118	660
1916	535	93	102	730
1917	596	103	104	803
1918	337	45	50	432
1919	345	48	27	420
1920	176	27	35	238
1921	200	25	62	287
1922	283	58	45	386

Fonte: Schurz et al. (1925: 264)

Situada numa zona “sazonática e alagadiça”, Remate de Males é descrita como uma próspera “aldeia palafita” cujas casas eram construídas sobre esteios grossos e altos “resistentes a ação do sapal” (Jobim 1943). Instalada oficialmente em 1904, a vila conheceu seu maior florescimento no auge do período da borracha, dispondo de uma única rua, onde os frades capuchinhos tinham erguido uma capela dedicada a São Sebastião. Nesse tempo, Remate de Males chegou a possuir uma agência de vapores, farmácia, barbearia, joalherias, armarinhos, alfaiatarias, bilhares, botequins, cabarés, funilarias e carpintarias. Um médico e alguns odontólogos tinham aí seus consultórios, e advogados circulavam para tratar de “negócios polpudos”, pois havia um “movimento desvairado, uma atividade febril em procura do ouro negro” (ibid.). Abriu-se um vice-consulado do Peru, a elite local organizou uma loja maçônica (denominada “Firmeza e Amor”) e um jornal (“O Javari”) passou a circular sob a orientação de Candido Clovis da Fonseca. As firmas detentoras dos maiores estabelecimentos eram pertencentes a Marques Valente & Cia, Pio de Azevedo Veiga, Alfredo Bastos, Marques & Levy, Afonso Alvim, Fortunato Danon e Tertuliano Melo: “Donos de seringais, patrões abastados, ostentavam nos dedos anéis, onde fulguravam preciosos brilhantes. Os seringueiros ‘saldeiros’, no inverno vinham gastar em Remate de Males, sem medida, os seus saldos” (ibid.)²⁸.

²⁸ Raro que fosse, a localidade também era frequentada por indígenas que baixavam eventualmente de afluentes do Vale do Javari. Uma turma composta por 52 índios que trabalhavam em um seringal de Fortunato Danon no rio Curuçá foi trazida numa lancha, em 1910, para Remate de Males. Diz-se que, enquanto aguardavam ser transportados para o alto Javari, os índios foram acometidos por um “surto de malária” e, como seu organismo

Encontrada na margem esquerda em frente à foz do Itaquai, a localidade de Nazareth foi elevada à categoria de pueblo civil por decreto prefectural de 1902, sendo descrita, em meados de 1908, como uma povoação regular, com mais de cinquenta casas, a maioria delas albergando pujantes estabelecimentos comerciais (Díaz 1912: 30). O desenvolvimento de Nazareth rivalizava com o de Remate de Males. Prósperas firmas “mantinham transações com praças dos Estados Unidos e Europa, via Iquitos, e importavam toda sorte de tecidos finos e artigos de luxo, que vendiam a preços baixos, devido a tarifa aduaneira peruana lhes favorecer” (Jobim 1943). Os maiores estabelecimentos pertenciam a Marius & Levy, Merlo & Irmãos, Abensour & Cia, Mamann & Irmãos, Salomon Brown, Fonseca & Cia, Nordon & Cia e M. Daou & Cia. Como os comerciantes da localidade pagavam um preço melhor pela borracha, boa parte deste produto extraído no Brasil era contrabandeada para o outro lado da fronteira²⁹. Em 1906, a povoação tinha cerca de oitocentos habitantes, sendo as casas construídas em cima de pilotis por conta das cheias que inundavam regularmente o terreno (Woodroffe 1914: 45-46). Dado o intenso movimento de mercadorias vindas da Europa e Estados Unidos, em Nazareth circulava a libra inglesa. Ao porto da localidade chegavam mensalmente de sete a dez embarcações a vapor que “descarregavam mercadorias, e saíam atestadas de goma elástica. Na vila do termo de Esperança o mesmo movimento se verificava de vapores nacionais, lanchas, motores-godiles, que cruzavam todo o dia num taralhar de hélices continuo” (Jobim op. cit.). Ainda em 1906, a província do Yavarí foi desmembrada daquela do Alto Amazonas e subdividida em quatro distritos (Loreto, Cabaloccocha, Yavarí e Yaquerana). Os distritos do Yavarí e do Yaquerana tinham como limite o rio Gálvez, sendo Nazareth (hoje Amelia) a capital do primeiro e Esperanza, situada na margem oposta à foz do rio Batã, a do segundo (Larrabure y Correa 1905-09: VIII, 178-179). Esta última localidade foi descrita como “um rico enclave de trabalhadores e comerciantes do caucho localizado no alto Javari” (Pitman, Vriesendorp & Moskovits 2003: 94).

oferecia menor resistência à doença, em quatro dias restavam apenas doze pessoas (Lange 1912: 89-90). Devido a insistente incidência do paludismo, a localidade era chamada de forma irônica por um clínico da “profilaxia rural” como “cemitério dos vivos” (Paladino 2006: 150).

²⁹ Devido à distância de Letícia e Tabatinga, no rio Amazonas/Solimões, e do posto fiscal de Santo Antônio, na foz do Javari, brasileiros contrabandeavam produtos do Peru, e os peruanos levavam contrabando do Brasil, e “o resultado é que ambos os lados se opõem às autoridades e ajudam um ao outro por todos os meios ao seu alcance” (Woodroffe 1914: 45-46). A proximidade entre Nazareth e Remate de Males encorajava ainda a evasão de delinquentes, dizendo-se à época urgir a celebração de um tratado de extradição entre Peru e Brasil para diminuir os “numerosos assassinatos” que se cometiam no rio Javari devido à facilidade que tinham os criminosos para burlar a ação da justiça, bastando cruzar o rio e alcançar a margem oposta: “A vida está tão exposta naquele lugar que ninguém viaja sem uma arma de fogo, e antes do fiambre se cuida de colocar na canoa a carabina” (Fuentes 1908: II, 150). O “apreciável contrabando na fronteira” seria notado, ainda na segunda metade do século XX, por Carvalho (1955).

Após a criação da Prefeitura Apostólica do Alto Solimões, em 1910, missionários capuchinhos da Úmbria estabeleceram-se em Remate de Males, iniciando três anos depois a construção de uma casa nessa localidade sob a direção, provavelmente, dos padres Alessandro de Piacenza e Antonino da Frascaro. Segundo os missionários, era notória a insalubridade do lugar, em que as “febres sempre prevaleceram de forma assustadora” e onde, no tempo da cheia, as águas inundavam as ruas por baixo das casas, sendo necessário um barco para ir de um lugar para outro (OFM 1915: 40-41). O progresso da vila devia-se à “facilidade do contrabando”, pois apesar da abundância das árvores produtoras de borracha ser maior no lado do Brasil, grande parte da goma elástica saída da região era apresentada nos mercados de Manaus e Belém como a vinda do Peru (ibid.: 48-49). No final de 1913, embarcado no batelão de um comerciante fluvial, o padre Giocondo da Soliera subiu o Javari até a confluência com o Gálvez em uma viagem de *desobriga*, tendo visitado trinta barracões, pelo menos, na margem brasileira do rio³⁰. Mencionando as “tribos” antes encontradas no Javari, os capuchinhos observavam que, naqueles tempos, ouvia-se falar “quase exclusivamente dos ‘Mayrunas’, adulterados impropriamente como ‘Mangeronas’, dos quais se contam histórias bem tristes de crueldade e sangue” (ibid.: 50).

Considerando que vários grupos indígenas em “estado de barbárie” mantinham inexplorada uma grande parte do Departamento de Loreto e impediam o estabelecimento de “povoadores civilizados com as indústrias e consequentes melhorias”, o governo peruano, em 1898, determinou a criação de três Prefeituras Apostólicas e aprovou “o projeto da evangelização e civilização das tribos que vivem nas regiões orientais do território nacional” (Larrabure y Correa 1905-09: I, 208)³¹. A Prefeitura de San León del Amazonas, que se limitava com a fronteira brasileira, foi entregue a missionários augustinianos espanhóis. Em 1901, o primeiro prefeito apostólico, frei Paulino Díaz, percorreu o rio Javari, tendo fundado uma missão no povoado de Nazareth cinco anos depois. Segundo sua avaliação, o Javari possuía poucos peruanos, sendo a maioria da população, “tanto patrões como peões”, constituída por brasileiros (Díaz 1904: 201-203). No final de 1906, o padre Plácido Mallo, outro augustiniano da mesma prefeitura apostólica, foi ao Jaquirana com o objetivo de “administrar os santos sacramentos aos moradores daquele rio” (Prat 1907: 324).

³⁰ Nessa viagem, o missionário Giocondo da Soliera visitou, no trecho entre o Itaquai e o Yavarí Mirín, os barracões Miraflores, Campo Alegre, Santa Fé, Japurá, São João, Brazil, Costa-Veneza, Bom Intento e Veado; acima desse ponto, encontrou os barracões Cachia, Três Unidos, Santo Eusebio, Boa Fé, Vista Alegre, Macao, Boa Esperança, Antequera, Jahuaracuaca, São João da Serra, Bom Futuro, Chioera, Jurará, Taboca, Santa Ana, Lamarão, Nova Vida, Santa Thereza, Jaburu, Porto Alegre e Carmo (OFM op. cit.: 52-55 e 64-66).

³¹ Em razão de disputas que surgiram entre o vigário de Iquitos e os augustinianos de San León del Amazonas, foi preciso aclarar, em 1907, que “a jurisdição das Prefeituras Apostólicas estende-se unicamente aos territórios selvagens e em nenhum caso aos territórios civilizados, sujeitos ao respectivo Diocesano e demais autoridades que constituem a hierarquia eclesiástica” (Larrabure y Correa 1905-09: IX, 267).

A mesma atividade foi desenvolvida também pelo novo missionário de Nazareth, o padre Eloy Fernandez, em uma excursão aos rios Javari e Jaquirana realizada no início de 1908 (Prat 1908: 513).

Os agustinianos encarregados da missão Nuestra Señora de Nazareth foram responsáveis por algumas das primeiras informações concretas sobre a situação dos índios do Javari durante o período da borracha. De acordo com o padre Díaz (1904: 201), “a raça indígena autóctone e sem mescla”, dominante no baixo Amazonas, procedia dos grupos Mayoruna e Yagua (Peba)³². Em uma carta de dezembro de 1911, dirigida à María Candamo, vicepresidenta da Obra de la Propagación de la Fé en el Oriente del Perú, o frei Pedro Prat menciona o assassinato de “infiéis” Mayo e Mayuruna em “caçadas”³³ praticadas por caucheiros nas terras da margem brasileira do Javari, assenhorando-se os extratores de borracha das mulheres e crianças indígenas, que eram depois vendidas para outros habitantes da região:

“Em uma de minhas excursões praticadas este ano no dito rio [Javari] batizei duas meninas infiéis de nove e onze anos respectivamente, depois de recebida uma instrução religiosa mediana, que continuarão os padrinhos, os quais as compraram de uns caucheiros, que praticaram uma caçada na margem brasileira do dito rio, assassinando cruelmente a vários infiéis mayos e mayurunas. É muito triste o que ocorre nestes lugares, em que os caucheiros declaram guerra de morte aos infiéis; porque eles lhes tiram os víveres em algumas ocasiões, os brancos creem-se no direito de se apoderar não somente de suas roças, mas também das mulheres e filhos” (Prat 1912: 94).

³² Fuentes (1908: II, 59) corrobora que a maioria dos “habitantes naturais” do distrito de Loreto era formada pelas “tribos indígenas dos Mayorunas, Yaguas e Ticunas, quase todas civilizadas e que vivem em agrupamentos”.

³³ A “sinistra catequese a ferro e fogo” praticada pelos caucheiros foi descrita magistralmente por Euclides da Cunha: “Atingindo qualquer trecho onde os pés de caucho se descubram, levantam à beira de uma quebrada o primeiro ‘tambo’ de paxiúba, e atiram-se à tarefa agitadíssima. Os seus primeiros instrumentos de trabalho são a carabina Winchester – rifle curto adrede disposto aos encontros no traçado das ramarias – o ‘machete’ cortante que lhes destrama os cipoais, e a bússola portátil, norteando-os no embaralhado das veredas. Tomam-nos e lançam-se a uma revista cautelosa das cercanias. Vão em busca do selvagem que devem combater e exterminar ou escravizar, para que do mesmo lance tenham toda a segurança no novo posto de trabalhos e braços que lhes impulsionem [...]. O homem perdido na solidão absoluta vai procurar o bárbaro, levando a escolta única das dezoito balas de seu rifle carregado [...] até que possa, no termo da investida surda e angustiosa, contemplar e ouvir de perto, quase à orla do terreiro claro, os adversários inexpertos, e incientes do civilizado sinistro que os espia e os conta e lhes observa as maneiras e lhes avalia os recursos – e volta depois do exame minucioso, levando aos companheiros, que o aguardam, todos os informes necessários à ‘conquista’. Conquista é o termo predileto, usado por uma espécie de reminiscência atávica das antiqüíssimas algaras dos condutícios de Pizarro. Mas não a efetuam pelas armas sem esgotarem os efeitos da diplomacia rudimentar dos presentes mais apetecidos do selvagem [...]. Estes meios pacíficos, porém, são em geral falíveis. A regra é a caçada impiedosa, à bala. É o lado heróico da empresa: um grupo inapreciável arrojando-se à montaria de uma multidão. Não se lhe pomenorizam os episódios. Subordina-se a uma tática invariável: a máxima rapidez do tiro e a máxima temeridade. São garantias certas do triunfo. É incalculável o número de minúsculas batalhas travadas naqueles sertões onde reduzidos grupos bem armados suplantam tribos inteiras, sacrificadas a um tempo pelas suas armas grosseiras e pela afoiteza no arremeterem com as descargas rolantes das carabinas” (Cunha 2000: 161-163). Sobre o papel das correrias contra populações indígenas na exploração do caucho ucayalino no início do século XX, ver García (1995).

Na memória dos trabalhos correspondente ao ano 1912, o mesmo frei Pedro Prat volta a se referir ao “tráfico de índios” praticado pelos extratores de borracha, creditando a isso a redução da população nativa à margem dos rios do Vale do Javari e a sua recusa ao contato com os habitantes regionais:

“O missionário de Nazareth administra nos rios Jaquirana e Gálvez (que formam o Javari) e em todos seus afluentes da margem peruana. Existem poucos infiéis nos mencionados rios e a maior parte dos selvagens foge do comércio com os brancos. Em minhas visitas por todos estes rios, encontro alguns filhos de infiéis sequestrados pelos caucheiros sob o pretexto de poder trabalhar com tranquilidade nas selvas. No meu humilde sentir, o problema da redução de infiéis é de muito difícil solução nos territórios desta Prefeitura [de San León del Amazonas] e onde faltam braços para o trabalho, porque os que vêm em busca de riquezas, não costumam reparar os meios de conseguir pessoal (salvo honrosas exceções) para exercer a única indústria que aqui existe, a saber – a extração da goma – e assim se dedicam ao tráfico de índios, alegando contas que jamais existiram” (Prat 1913: 138).

Entre novembro de 1914 e janeiro de 1915, o novo missionário de Nazareth, frei José Marcos, realizou uma visita aos rios Javari, Jaquirana e Gálvez, efetuando o batizado de 45 “infiéis” em Bolognesi, localidade estabelecida em frente à boca do rio Batã, na margem esquerda do Jaquirana (Gonzalez 1915: 171). O rio Javari já se encontrava relativamente despovoado por força do declínio nas atividades econômicas na região: “Na margem peruana há cinco barracões, ou postos, com uns duzentos trabalhadores, quase todos brasileiros, dedicados à extração da seringa” (Redondo 1916: 216). Depois de dois dias em Nazareth esperando inutilmente uma lancha que o levaria ao alto Javari, o referido sacerdote agustiniano foi forçado a prosseguir viagem à força do remo, conseguindo depois tomar uma embarcação que o levou para o Gálvez, rio que já se encontrava praticamente desabitado em função das correrias praticadas pelos caucheiros e do término dos cauchais:

“Este rio Gálvez está completamente desabitado, pois os índios que antes andavam por suas margens remontaram-se à chegada dos caucheiros, à exceção dos poucos que estes conseguiram caçar nas correrias que fizeram. Terminada a goma, único objeto que traz os brancos a estes lugares, o rio ficou completamente abandonado, sem vestígio de que jamais houvesse sido habitado. Somente um caucheiro com alguns peões permanecem nas cabeceiras deste rio” (Redondo *ibid.*).

Ainda segundo o frei José Marcos, nas cabeceiras do Yavarí Mirín vivia grande número de índios Yagua e Mayoruna que somente se deixavam “ver pelos brancos quando a necessidade os força a ir em busca de alguma coisa”. Naquele curso d’água, o missionário agustiniano logrou batizar três indígenas, que se juntaram a outros três batizados mais acima e “cujos pais, segundo relato dos mesmos infiéis, tinham morrido assassinados em uma correria dos brancos”. De acordo com ele, “neste rio Javari existiram numerosas tribos de

índios *mayos*, *morubas* e *mayorunas*, entre os que se poderia ter estabelecido alguma missão, contando com o apoio das autoridades; hoje é de todo modo impossível porque já não existem índios, ou se restam alguns, vivem nos lugares mais recônditos da floresta [*montaña*]” (ibid.: 217).

Em uma carta de novembro de 1911, o padre franciscano Agustín López – fundador de Requena e ativo missionário da vizinha prefeitura apostólica de San Francisco del Ucayali – refere-se à nova entrada que os religiosos tinham feito ao território dos índios Mayo, localizado na área central entre os rios Javari, Gálvez e Tapiche. Embora os religiosos fossem guiados por dois indígenas daquele grupo, que tinham sido capturados anteriormente em uma correria, acabaram encontrando apenas roças velhas, conjecturando que os Mayo poderiam ter sido exterminados em decorrência da perseguição praticada pelos habitantes regionais e em conflitos com os índios chamados Paconayu:

“Para terminar [...] devo manifestar-lhes que em junho último fizemos outra expedição aos Mayos, que segundo a história e notícias recebidas deviam viver nos centros de Requena: entre o Tapiche e Javari e o Gálvez. Dois mayos que nos serviram de guias, que três anos antes tinham sido tomados em correria, levaram-nos aos centros e estivemos em suas capoeiras, mas não achamos ninguém. Segundo os mesmos guias, devem ter sido exterminados os poucos que restaram pelas correrias e as guerras constantes que lhes fazia outra tribo mais poderosa chamada Pacanoyus. Desta [última] estamos averiguando o paradeiro para entrar na primeira oportunidade” (López 1912b: 91).

A possibilidade da dizimação dos chamados Mayo(runas), ou de parte dos seus grupos locais, em conflitos com outros povos indígenas, mencionada pelos índios que guiaram essa entrada missionária, concordava com a opinião expressa por Hildebrando Fuentes ao se referir à situação dos Sachavaca – denominação atribuída, possivelmente, a um dos agrupamentos Pano (talvez Matsés) habitantes do rio Gálvez – durante o período mais intenso de extração do caucho. Para o ex-prefeito do Departamento de Loreto, existiam quatro “tribos” no Javari: os Pisavo, Hamuaca (Amawaka?) e Huacamayos-auca (“papagaios selvagens”), de uma parte, seriam rivais dos Sachavaca-auca cuero (“couro de anta selvagens”)³⁴, e teriam penetrado no território do último grupo fugindo da invasão caucheira:

“Existem quatro tribos no Javari: os Sachavaca-auca cuero, que em espanhol quer dizer, infiel, couro de anta, os Pisavos, os Hamuacas e os Huacamayos-auca. Entre estes há

³⁴ Em outro momento, o mesmo autor menciona como habitantes do rio Javari os “Catuquina, Cupanhua [sic] e Nayarco, com alguns Cocama”, além de relacionar os Marubo à margem do Amazonas peruano (Fuentes, op. cit.: I, 161). A denominação Sachavaca-cuero, dada por ele ao grupo habitante do alto rio Gálvez, poderia remeter ao uso de escudos de couro de anta, reportado para outros povos da família Pano como os Marubo (Cesarino 2011: 321, Welper 2009: 90) e Yaminawa (Calavia 2006a: 443-444, Iglesias 2010: 84). Um fragmento lendário dos Kaxinawá diz que a “gente de couro” (*Bitinauá*), depois de matar uma anta, esfolar e pendurar o couro para secar, atirava-o em refregas: “o couro vai rolando, bate na canela do caxinauá, derruba-o, cobre-o, e o Bitinauá mata-o” (Abreu 1938: 345-346).

muitos brancos, ruivos e de complexão bastante forte. As três últimas tribos convivem em harmonia e todas são rivais dos Sacha-vaca. Até recentemente viviam pelas cabeceiras do igarapé Carahuaití; mas conforme foram os caucheiros explorando esses lugares, os infieis foram remontando pelas nascentes do Gálvez, onde sempre viveram os Sacha-vaca” (Fuentes 1908: II, 149).

É possível imaginar que a movimentação territorial gerada pela chegada de caucheiros e seringueiros na região do rio Jaquirana e do alto curso dos rios Tapiche e Blanco possa ter provocado o confronto entre grupos étnicos hostis entre si e que guardavam, até então, um maior distanciamento. Assim, uma carta dirigida por César Ruíz Pastor ao padre Agustín López, em dezembro de 1912, menciona a missão Santa María del Ancajacu, no alto rio Blanco, afirmando que os índios Remo tinham sido, anteriormente, “violentamente desalojados, pelos caucheiros, de suas moradas e roçados, logo corridos continuamente por caucheiros e pelas tribos inimigas dos mayos e capanaguas, e finalmente endividados por vários padrões” (Ruíz 1913: 135).³⁵ O próprio Agustín López refere-se a um episódio cruento em que, devido à reação dos Mayoruna contra as correrias de que eram vítimas e aos empecilhos por eles colocados ao trabalho dos seringueiros, um certo padrão teria mandado buscar trinta famílias de índios Capanagua que habitavam o igarapé Umaitá, no alto rio Tapiche, fomentando o recrudescimento de conflitos intertribais, possivelmente preexistentes, com o objetivo de neutralizar a resistência indígena:

³⁵ O território remo estava localizado nas pequenas elevações que dão origem aos rios Jaquirana, Blanco, Tapiche e Abujao, vivendo os membros desse grupo “sempre em guerra com os Capanagua, com grande diminuição dos Remo. E ultimamente tem sido fatal para eles a intervenção dos caucheiros, pois com o objetivo de subtrair-lhes seus rapazes para o trabalho, sofreram vexames sangrentos que deixaram a tribo dizimada” (Izaguirre 1926: XII, 431). Em 1903, a indústria da borracha já estava bem estabelecida no rio Blanco e embarcações de ferro alcançavam a localidade Capanagua, no seu médio curso, que concentrava o maior número de trabalhadores engajados nessa atividade na região (Krokoszyński 2008: 31). O nome dado a este posto caucheiro recordaria, possivelmente, os ocupantes originais daquele território, os quais tinham assassinado dezoito seringueiros no lugar chamado España, em 1899. Antes de serem afugentados pelos coletores de borracha, esses índios possuíam moradias em Ayacucho, dois dias acima da boca do rio Tambo, onde se viam suas roças a curta distância (Izaguirre op. cit.: XII, 196). Em 1908 e 1909, o padre Agustín López fez duas expedições a cerca de cinquenta índios Capanagua, apontados como “infieis que habitam as cabeceiras do rio Tapiche”, mas entre os quais o missionário não conseguiu se estabelecer “por isso não ser conveniente a certo padrão” (López 1912b: 89-90). Em meados de 1910, o padre López dirigiu-se ao alto rio Blanco, principal afluente da margem direita do rio Tapiche, onde entrou em contato com aproximadamente noventa índios Remo que trabalhavam com os caucheiros Melchor Vargas e Bartolomé Ruiz. Esses Remo eram originários dessa região mas, para escapar das perseguições e exploração dos caucheiros, tinham sido obrigados a fugir para o alto Jaquirana. Acossados ali por novas correrias, onde tornaram a ser escravizados no trabalho do caucho, chegaram a ser transportados ao rio Curuçá, de onde, após novos abusos, retornaram ao curso superior do rio Blanco (ibid.). Constatou o missionário não haver ninguém, entre eles, a quem não faltasse um membro da família assassinado em correrias ou morto em consequência delas, além de mulheres a quem tinham sido roubados todos os filhos e vários indígenas com tiros pelo corpo ou que haviam sofrido crueldades (López 1912a: 23-24). No início de 1911, o padre Enrique Leuque foi encarregado da nova missão de Santa María de los Remos (ou Santa María del Ancajacu), estabelecida cinco dias acima da localidade Capanagua, que se comunicava por um varadouro com o rio Jaquirana, alcançado em um dia de caminhada (id. 1912b: 89-90). Apesar de uma carta de agosto de 1912 descrever a situação como tranquila (id. 1913: 128-129), o padre Leuque teve que abandonar o local quando, no ano seguinte, insuflados pelos extratores de borracha, os índios assaltaram e incendiaram a missão.

“Os Mayorunas formaram uma numerosa tribo estabelecida entre o Jaquirana, o Gálvez e o Javari, por um lado, e, por outro, [sobre] o rio Blanco, Tapiche e Ucayali. Esta tribo tem sido objeto de tenazes perseguições por parte de homens desalmados que seguiam expressamente para os referidos rios à procura de meninos para vendê-los, matando e destruindo a todos aqueles que se opunham a sua intenção feroz. Os Mayorunas, de sua parte, não ficavam aquém nas represálias contra seus agressores. Há apenas alguns anos, incentivados por um branco misturado entre eles, começaram a assediar os comerciantes de borracha, e a força armada de Iquitos teve que intervir. Mas, como sucede nesses casos, a força não os encontrou e nem conseguiu escarmentá-los. Assim, os corajosos índios continuavam semeando o terror e a consternação naquelas comarcas. Em consequência, os seringueiros, assustados com os Mayorunas que entravam em suas casas, percorriam as estradas e lhes roubavam as tigelas, tiveram que abandonar o trabalho em pleno verão e antes da estação chuvosa. ‘Encontrei mais de quatorze canoas’, disse o missionário, ‘que baixavam o rio com homens, mulheres e crianças’. Essa brincadeira custava ao patrão algo em torno a 50.000 libras esterlinas. Para contê-los e poder continuar trabalhando, o patrão fez trazer do Umaita, no Alto Tapiche, mais de trinta famílias Capanahuas. Com o conflito sangrento de uma tribo contra a outra, quis o patrão comprar a paz. E este é o sistema seguido em casos análogos” (Izaguirre 1926: XII, 428-429).

Ao contrário do período histórico anterior, em que a penetração não indígena no Vale do Javari restringiu-se quase exclusivamente à faixa marginal dos grandes rios, durante a época de exploração intensiva da borracha foram abertos varadouros por caucheiros e seringueiros que atingiram até mesmo as áreas centrais mais remotas onde se refugiavam os povos indígenas da região. Em fins do século XIX, estimulados pela facilidade de trânsito e procurando evitar o pagamento de impostos brasileiros, os caucheiros do rio Ipixuna (afluente esquerdo do Juruá) remontavam o São Francisco, seu formador, de onde passavam por terra, em poucas horas, para um tributário do Batã, baixando por este rio até alcançar o Jaquirana. Subindo pelo Rumiyaçu – como era conhecido, à época, o trecho superior do Jaquirana, acima da confluência com o Batã (Fuentes 1908: II, 145) –, chegavam às proximidades do barracão Seis Soles (ou Nueva Estación), onde tomavam uma “boa estrada” que ia dar, após seis horas de marcha, no igarapé Loboyacu, afluente do rio Blanco, prosseguindo por esses cursos d’água e pelos rios Tapiche e Ucayali até a cidade de Iquitos, onde seus produtos eram “exportados como peruanos, apesar de serem de origem puramente brasileira” (Cunha Gomes 1899: 32-33). Por um mapa do engenheiro João Alberto Masô, de 1917, verifica-se que também havia um varadouro conectando Seis Soles com as cabeceiras do rio Moa, outro grande afluente esquerdo do alto Juruá (Castello Branco 1950: 212-213). No baixo Jaquirana, os caucheiros peruanos faziam o mesmo tráfego por um varadouro que saía de Toledo e seguia até o igarapé Yanayacu, afluente da margem direita do rio Blanco: “Há estradas regulares feitas para este trânsito e que são pelos caucheiros conservadas em bom estado. Pela mesma via de comunicação recebem-se a mercadorias para consumo” (Cunha Gomes, op. cit.: 33). Outros dois varadouros interligavam o rio Gálvez à bacia do Ucayali: o primeiro iniciava-se no igarapé Carahuaiti e era percorrido em um dia de caminhada; o

segundo partia do igarapé Loboyacu e era vencido em pouco mais de um dia (Fuentes 1908: II, 149).³⁶ Em 1909, o governo peruano celebrou um contrato com Adolfo de Clairmont por meio do qual o ex-cônsul do Peru (Clairmont 1907) se comprometia a construir dois *caminos de herradura* desde a margem do alto rio Blanco até um dos afluentes do rio Jaquirana com a extensão aproximada de cinquenta quilômetros, mediando uma distância de cinquenta a cem quilômetros entre ambos. Cada um desses caminhos teria dois metros e meio de largura e “todas as condições necessárias para o seguro e cômodo serviço de passageiros e carga”, devendo obrigatoriamente ser acompanhados pela implantação de linhas telegráficas ou telefônicas marginais (Larrabure y Correa 1905-09: I, 368).

Seja como for, na virada para a década de 1920, a queda nos preços da borracha e os custos do frete para exportação através da praça de Manaus já não conseguiam atrair os extratores e, assim, um número crescente de pessoas começou a deixar as zonas produtoras ou a se engajar em outras ocupações (Schurz et al. 1925: 265): “Muitos rios e igarapés ficaram despovoados e quase desertos, como foi o caso do rio Javari. Seus caucheiros retiraram-se, alguns para outros rios mais habitáveis ou povoados centrais como IQUITOS, e outros, para seus lugares de origem ou para outros países. Alguns grupos indígenas ficaram em relativa tranquilidade” (San Román 1994: 178). Um curioso episódio narrado por um morador da cidade de Benjamin Constant sinalizou ao mesmo tempo a evasão provocada pela queda do preço da borracha e anunciou o futuro incremento da extração madeireira no Vale do Javari: “Contou-nos que, em agosto de 1921, desceu a primeira madeira desses rios. Era uma balsa de 1.500 paus que descia do Jaquirana; com ela vinham trezentas famílias, a maior parte de caucheiros” (Montagner Melatti & Melatti 1975: 8). Por volta de 1924, já num período de certa decadência da produção de borracha, restavam apenas dezessete seringais em funcionamento no médio e alto Javari: no trecho entre a foz dos rios Curuçá e Gálvez havia nove estabelecimentos, dos quais oito se estendiam por ambas as margens do rio; entre o Gálvez e o Batã havia outros seis estabelecimentos (um deles possuído por um equatoriano e os demais por brasileiros); por fim, na foz do Batã havia um estabelecimento pertencente a uma dupla de sócios espanhóis e, na confluência deste rio com seu principal afluente, o igarapé Hospital, havia outro pertencente a um português (ibid.: 7-8). Com a saída dos extratores de borracha, e tendo em vista que “o despovoamento chegou a ser completo em certas áreas”, alguns grupos indígenas puderam reocupar partes de seu antigo território, reaproximando-se das margens de alguns rios da região (ibid.).

³⁶ Outros varadouros entre as bacias dos rios Javari, Ucayali e Amazonas interligavam (a) o igarapé Miricillo, afluente do Yavarí Mirín, ao rio Tahuayo, afluente do Ucayali; (b) a localidade de Colonia Barrios, no Yavarí Mirín, à Federal, no rio Tamshiyacu; e (c) o igarapé Esperanza, principal afluente esquerdo do Yavarí Mirín, ao igarapé Ungurahui, tributário do rio Oroza (Villarejo 1979: 76-78).

2.3) Combate disseminado

Durante o *boom* da borracha, o montante demográfico dos índios do Vale do Javari sofreu um duro golpe, seja pelas consequências da ação de caucheiros e seringueiros seja pelos conflitos internos ou com povos indígenas vizinhos. As informações da história oral que permitem algum tipo de estimativa fazem supor que o impacto dessas perdas podia atingir taxas de depopulação que alcançavam até 80-90% do total imediatamente precedente (Ruedas 2004: 32). No princípio do século XX, o engenheiro peruano Jorge von Hassel, que explorou parte da região banhada pelos rios Javari, Tapiche e Blanco, estimou a população dos chamados Mayoruna entre 1.500 e 2.000 indivíduos, afirmando que, enquanto parte deles mantinha relações com os não índios, outra parte fugia do contato interétnico (Hassel 1905: 641 e 651). Os Capanahua, segundo seus cálculos, possuiriam uma população de 3.000 a 4.000 indivíduos espalhados entre a região do alto Juruá e as cabeceiras dos rios Javari, Tapiche e Blanco (ibid.: 646). Com base em dados levantados na primeira metade da década de 1920, Tessmann (1999: 91) afirma que este último grupo indígena, aparentemente, sempre tinha habitado a região das cabeceiras do rio Tapiche e seus afluentes, residindo durante algum tempo em um tributário do rio Blanco ao qual os coletores do caucho tinham dado o nome de rio Capanahua. Supunha-se então que este povo já estivesse reduzido a poucas centenas de pessoas, sendo a população capanahua, durante o período do caucho, desbaratada por ataques de grupos vizinhos e vexames causados por extratores de borracha, cogitando-se a possibilidade de, em alguma parte, encontrarem-se ainda subgrupos formados por “Capanahuas independentes”. Por seu turno, os Remo tiveram a população calculada, no início do século, entre 800 e 1.000 pessoas (Hassel op. cit.: 641), apontando-se a sua presença, duas décadas depois, nas cabeceiras dos rios Javari, Tapiche, Ipixuna e Moa (os dois últimos, contribuintes do Juruá), e na zona dos rios Callaría e alto Utuquinia (afluentes do Ucayali) (Tessmann 1999: 319). Então, noticiava-se também que parte dos Remo teria fixado residência, sob o amparo de patrões, nos rios Jaquirana e Batã (ibid.).

O médico militar João Braulino de Carvalho (1931: 252), integrante da comissão de limites que demarcou a fronteira entre o Peru e o Brasil no período de 1920 a 1927, apresenta informações sobre a presença de quatro grupos indígenas no Vale do Javari, que ele denomina como Mayu, Capanaua, Remu e Marubu. No entanto, pelos locais

apontados onde se poderia encontrá-los, haveria uma sobreposição parcial do território de grupos distintos, a ocupação de territórios contíguos no mesmo rio ou, talvez, a ocupação sucessiva de um mesmo território por grupos diferentes. Os chamados Mayu seriam o grupo de maior dispersão e habitariam a região do baixo Javari e rio Curuçá, no Brasil, estendendo-se aos rios Tapiche, Blanco e Gálvez, no Peru. Os Capanaua, por sua vez, habitariam o “igarapé dos Lobos” e o trecho do Jaquirana entre a foz do rio Gálvez e Lontananza. Se o primeiro curso d'água mencionado for o atual igarapé Lobo, afluente da margem direita do médio Jaquirana, e considerando que o antigo sítio de Lontananza situa-se nas proximidades da foz do igarapé Sábalo, afluente esquerdo praticamente confronte ao local onde depois seria aberta a pista de pouso Bom Jesus (numa região, aliás, bastante próxima às cabeceiras do igarapé Lobo), a área atribuída pelo médico militar aos Capanaua corresponderia ao centro do território ocupado pelos Matsés durante todo o século XX. Ainda segundo a mesma fonte, o Jaquirana, desde a foz do Gálvez até a sua nascente, serviria de *habitat* aos “Marubiu” [sic]. Parte do território desse grupo indígena (tratando-se, provavelmente, dos Marubo) confrontaria com aquele ocupado pelos chamados Remu, os quais teriam habitado “até época não muito remota” um grande aldeamento no rio Batã, achando-se então “reduzidos a um pequeno núcleo em ‘Contas’, um casal em ‘San Pablo’ e algumas famílias nas terras que separam o ‘Javary’ do rio ‘Ipixuna’” (id.)³⁷.

Conta-se que, em um seringal estabelecido junto à foz do Batã a partir de 1902, Raimundo de Souza Luzeiro criara um índio Remo “apanhado pelos peruanos”, o qual tinha se retirado “para viver entre os de seu grupo e, anos depois, apareceu com oitenta deles, com a intenção de viver junto ao seringal” (Montagner Melatti & Melatti 1975: 10). Uma gripe, ocorrida em 1918 ou 1921, “quase acabou com eles, que ficaram reduzidos a uns trinta”. Os Remo eram “índios muito pacíficos” que extraíam o látex do caucho e vendiam ao proprietário do seringal, tendo retornado depois novamente para o Peru: entre eles havia quatro ou cinco “mulheres bem claras e de olhos azuis e que, dizia-se, eram filhas de peruanos” (ibid.: 11). Depois da retirada dos Remo, três famílias marubo transferiram-se do alto Curuçá para o Batã, em cuja boca tinham como patrão o peruano José Encarnación (Rojas) (ibid.: 15). Os Marubo, à época, aprenderam a trabalhar o caucho junto com índios Chamicuro (i.e., *Txamikoro*), provavelmente trazidos do rio Huallaga para o alto Javari, em 1886, pelo patrão Belizário Patow (Welper 2009: 96). Após um conflito motivado por roubo, em que os Chamicuro atacaram uma aldeia Marubo no alto Curuçá, matando vários integrantes deste grupo, passaram a trabalhar em conjunto com eles na boca do igarapé

³⁷ Os dois últimos sítios mencionados (Contas e San Pablo) estavam situados no derradeiro trecho do Jaquirana, já nas proximidades de suas nascentes e do divisor de águas com a bacia do Juruá.

Hospital, principal afluente do Batã: “De lá, os Txamikoro rumaram para as cabeceiras do Juruá seguindo por caminhos feitos por outros peruanos” (ibid.: 97).

Segundo informações obtidas por Grubb (1927: 83-84), os Mayoruna ou Mayo (dados como sinônimos por ele) seriam encontrados, em território peruano, nos rios Tapiche, Blanco, Yavarí Mirín e Gálvez, e, no território brasileiro, nos rios Curuçá, Itaquai e em alguns afluentes da margem direita do Amazonas. Os Mayoruna do rio Gálvez estariam, segundo este autor, divididos em duas pequenas subtribos denominadas Marubo e Pisabu. Por sua vez, os índios Kapanawa continuavam sendo considerados hostis, ocupando a área do rio Pardo (afluente esquerdo do médio Curuçá), no Brasil, e as cabeceiras de pequenos cursos d'água, no Peru, situados entre os rios Javari e Alacran (este último, afluente da margem direita do médio Ucayali). Novamente, é preciso observar que os Kapanawa são apontados numa área geográfica – isto é, o rio Pardo³⁸ – integrante do território então ocupado pelos Matsés no Brasil, e onde ainda hoje existem aldeias desse último povo indígena. Por sua vez, a área indicada para os Kapanawa no Peru, situada a uma grande distância no rumo sudoeste, atravessava o curso do rio Tapiche à altura do igarapé Capanahua, cruzando, na direção ocidental, os rios Guanache, Buncuya e Maquía.

Em uma obra publicada inicialmente em 1943, o sacerdote augustiniano Avencio Villarejo afirma que, desde a época do caucho, os Mayoruna e outros grupos próximos como Remo, Pisabo (ou Pisahua), Marubo e Mayo “internaram-se pelos inacessíveis cerros que dão origem aos rios Javari, Tapiche e Blanco” (Villarejo 1979: 186). Porém, segundo ele, “exceto algumas famílias de Remos e uma ou outra pessoa isolada dos outros grupos, não se consegue localizá-los, possivelmente por terem passado ao Brasil ou também porque foram dizimados em lutas tribais” (ibid.: 182). Ele ressalva, de todo modo, que há vários anos ninguém se aventurava a navegar o rio Gálvez até as cabeceiras por temor aos Mayoruna que dominavam o seu curso (ibid.: 93). Em outra obra, o mesmo autor informa que os Mayoruna, tidos ainda como “selvagens”, haviam “ultimamente se unido com os mayos, remos, marubos e pisahuas” (id. 1959: 139). Embora não fosse possível determinar o número preciso de integrantes desses quatro últimos grupos no Peru, estimava-se que estivessem reduzidos a menos de quinhentas pessoas, sem incluir aqueles encontrados à margem direita do Jaquirana. Os Mayo viveriam “junto com os mayorunas” e “em condições similares” às deste grupo, sendo considerados “os índios mais mansos e tímidos de toda a

³⁸ Um microfilme consultado no Centro de Documentação e Informação do Museu do Índio (CDI-MI), no Rio de Janeiro, reproduz um ofício do delegado do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), Dasmo de Andrade Ramos, dirigido em maio de 1919 a Bento Pereira de Lemos, chefe da 1ª Inspetoria Regional do órgão, onde se afirma que “a tribu dos Magironas, ainda bravia, compõem-se de mais de cem pessoas e habita no Igarapé Preto” (apud Coutinho 1993: 242-243). Na ausência de outros elementos para a exata localização dessa referência histórico-demográfica, restaria conjecturar a possibilidade do delegado do SPI estar se referindo ao rio Negro, afluente do rio Pardo.

selva” (ibid.: 139-140). Os Marubo, por sua vez, seriam encontrados na zona entre os rios Tapiche e Jaquirana, dizendo-se que, junto com os Pisahua, haviam “escravizado” os grupos Mayo e Mayoruna (ibid.). Da mesma forma, dizia-se que os Remo estariam “servindo aos pisahuas” (ibid.: 147). Enfim, os Pisahua (ou Pisabo) viveriam nas “cordilheiras” próximas às nascentes do Javari, Tapiche e Maquia e seriam uma “subtribo nahua que, junto com os marubos, domina os remos e mayorunas”:

“Nas últimas décadas esses quatro agrupamentos têm hostilizado os lavradores [*chacareros*] da região com frequentes incursões, que chegavam até Requena. Afora o roubo de munições, armas, sal, roupas e utensílios, têm raptado mulheres e assassinado os homens. Quando, no ano de 1936, visitei o Alto Javari e o Jaquirana, toda essa zona estava despovoada por medo dos assaltos desses infieis. Pude então falar com algumas pessoas que tinham conseguido fugir de seu poder ou haviam sofrido os seus ataques e cheguei à convicção de que se tratava de gente branca ou indígenas civilizados que dirigiam os índios para cometer tais desmandos. Não faz muito tempo, a imprensa da capital publicou a notícia de que a polícia tinha conseguido prender alguns desses civilizados, que confessaram ser eles os dirigentes dos roubos e crimes. Isso concorda com os relatos dos antigos missionários, que atribuíam um caráter muito pacífico e manso a esses grupos” (Villarejo 1959: 146).

A presença de “civilizados” que assumiam o papel de “patrões” junto aos índios localizados na área entre o baixo Ucayali e o rio Gálvez durante o primeiro quartel do século XX foi reportada à Romanoff (1984: 38) por moradores dessa região. Por volta de 1922, dois prisioneiros indultados teriam vivido por cinco anos junto com os índios dessa zona, trazendo ocasionalmente caucho para Requena. Em 1926, havia um assentamento misto nas proximidades do igarapé Alemán (afluente direito do baixo Tapiche) que possuía oito malocas, duas roças e duas casas de patrões, estocando-se, em uma delas, caixas com machados, terçados e pólvora. Por fim, contava-se que Pio Rojas, um “indivíduo semilendário” procedente de Lamas, era o único não índio a possuir uma casa no rio Gálvez durante a década de 1920: “Ele vivia com uma mulher ameríndia e devia estar junto com um pequeno grupo ameríndio porque a borracha que ele vendia a cada seis meses, pela estimativa de seu sobrinho, exigiria o trabalho de dez homens. As pessoas supunham que ele era o responsável pelos ataques indígenas e, em 1928, a polícia o matou enquanto ele estava sob custódia” (ibid.)³⁹.

Um dos ataques efetuados nessa época, ocorrido em 1932, foi atribuído por alguns aos Pisabo, sendo presumivelmente motivado pelo resgate de uma mulher peruana que outros diziam, no entanto, ter sido capturada pelos índios Mayo. Três anos antes, a família

³⁹ Apesar da menção à procedência de Lamas, o sobrenome desse “patrão” do rio Gálvez (Pio *Rojas*), poderia suscitar a possibilidade de alguma relação de parentesco com o caucheiro José Encarnación Rojas, já referido (supra: 56-61), proprietário do barracão Lontananza, no rio Jaquirana, que também vivia com uma mulher indígena.

do já mencionado Raimundo de Souza Luzeiro havia abandonado o seringal possuído no rio Batã, seja por causa de ataques indígenas⁴⁰ seja por conta de dívidas não quitadas com o gerente do seringal, entregando-lhe o barracão como forma de pagamento. Após ter se instalado pouco abaixo da confluência dos rios Gálvez e Jaquirana, onde depois seria estabelecido o pelotão de fronteira Palmeiras do Javari, a família foi atacada pelos índios “*Pissabo*”, morrendo na ocasião um jovem de dezoito anos. Um dos informantes sugeriu

“[...] que o motivo do ataque foi o fato da família ter dado abrigo a uma peruana que vivia com os índios e deles fugira descendo o Galvez num cocho de paxiúba. Entretanto, um morador de Atalaia do Norte nos contou que um irmão dos Luzeiro certa vez atacou uma aldeia para recuperar uma mulher, ao que parece indígena, pois o informante a chama de ‘cabocla’, que os índios Mayo tinham raptado” (Montagner Melatti & Melatti 1975: 11).

Matlock (2002: 134) afirma que vários povos indígenas anteriormente ocupantes do rio Tapiche foram repelidos ou absorvidos pelos Matsés, indicando que os Mayo e Pisabo, extremamente reduzidos, teriam se fundido sob a denominação Mayo-Pisabo. Para o autor, esses índios seriam encontrados modernamente no igarapé Alemán, afluente da margem direita do baixo Tapiche, onde, com um minguado montante demográfico, acabaram por assumir um “modo de vida *mestizo*” (ibid.)⁴¹. De acordo com outras informações, Pisabo seria o nome utilizado pelos Kapanawa para se referirem aos Mayoruna, sendo estes últimos identificados com os Matsés que, no presente, visitam ocasionalmente o rio Buncuya para trabalhar na extração madeireira (Krokoszyński 2008: 47). Segundo um informante, “os Pisábo também foram objetos de ataques nos quais seu pai tomou parte no alto Tapiche no século XX” (ibid.).

Viajando pela região em 1935/36, o geólogo letão Victor Oppenheim afirma que a “tribo” Capanahua era “bastante numerosa”, tendo sido constatada sua presença “em vários aldeamentos no vale do alto rio Tapiche, da cachoeira chamada Bombo até aproximadamente o rio Capanaua” (Oppenheim 1936: 152). O geólogo encontrou três velhos do grupo Punhamumanaua na boca do rio Ubuya, afluente do alto Tapiche, inteirando-se de que haviam chegado ao local há muitos anos, vindos das cabeceiras do rio Blanco, tendo sido perseguidos pelos índios Mayu: “Diziam que a tribo deles, que em tradução significa ‘tribo da onça’, foi muito numerosa, mas é atualmente exterminada pelos ferozes Mayus” (ibid.: 152-153). Coincidentemente, um subgrupo Isconahua denominado *Inu* (‘onça’) teria sido

⁴⁰ No ataque realizado no Batã, os índios mataram José Luzeiro. Antes disso, em 1924, tinham aparecido e atacado no seringal Boa Vista, dizendo-se que “os índios brabo saíam derramando leite, atirando salva-vida de cruz” (Gaudeda 1991: 5).

⁴¹ Para Fabre (2005: 44), os Mayo (autodenominados Kaníbo) seriam relacionados aos Pisabo, localizando-se, no Peru, entre os rios Tapiche e Blanco e a fronteira brasileira, e entre o baixo Javari e o rio Santa Rosa. Afirma-se que a língua dos Mayo (135 falantes?) não seria mutuamente inteligível com aquela falada pelos Matsés.

exterminado, por volta de 1942, por índios denominados Michanahua ('gente má') ou Pimisnahua ('gente canibal') (Whitton, Greene & Momsen 1964: 101 e 111). Identificados com os Mayoruna que habitavam a região ao norte do território isconahua, os referidos Michanahua teriam sido, pouco tempo depois, dizimados por brasileiros (ibid.: 102). Segundo informações obtidas por Oppenheim, os Mayu teriam sido repelidos para as cabeceiras do rio Blanco durante o auge da exploração da borracha. Posteriormente, "avançaram sobre os civilizados, recuperando os terrenos perdidos, queimando os 'barracões' e destruindo todo o vestígio de civilização naquele vale". Por então, toda a bacia do rio Blanco encontrava-se "em poder das numerosas tribos dos Mayus, e já muitos anos que esta região tornou-se impenetrável tanto para os civilizados como para índios de outras tribos do vale do Tapiche. Ultimamente os Mayus empreenderam ataques até no próprio rio Tapiche" (Oppenheim 1936: 153).

De fato, há notícias sobre ataques realizados pelos Matsés à cidade de Requena, na foz do Tapiche, entre 1924 e 1928, quando teriam conseguido apoderar-se de armas de fogo (Romanoff 1984: 41-42, Matos 2009: 53). Esse padrão guerreiro de relações interétnicas prosseguiu de forma intermitente nas décadas seguintes. Uma compilação de referências aos ataques cometidos pelos índios na zona do baixo Ucayali contra os habitantes ribeirinhos ou nos arrabaldes de pequenos povoados da região demonstrou a ocorrência de conflitos e/ou mortes nos seguintes anos: 1924, 1928, "depois de 1927", 1932, 1938, "entre 1945 e 1950", 1945, 1946, 1954, 1959, 1960, 1962, 1963, 1964, 1967, 1968 e 1969 (Romanoff op. cit.: 42). Como a quantidade de registros apontados pelos habitantes regionais parecia superior àquela reconhecida por seus informantes matsés, Romanoff sugere uma certa cautela, visto que alguns desses supostos ataques e mortes atribuídos à população indígena poderiam ter sido produzidos, com diversas motivações, por "civilizados" da região (ibid.). De todo modo, a pressão decorrente dos ataques perpetrados pelos Matsés, tanto quanto a decadência da indústria da borracha, é que explicaria o fato de restar apenas uma família não indígena ocupando a margem esquerda do Jaquirana em 1936 (Villarejo 1979: 313).

Em meados da década de 1940, as atividades econômicas relacionadas à exploração madeireira começaram a ganhar proeminência no Vale do Javari. Em 1950, quando Carvalho (1955) visitou a região, Remate de Males já não passava de um "miserável povoado", com cerca de vinte habitações alinhadas na margem direita do rio. As localidades próximas, no entanto, floresciam. Os principais produtos de exportação do município de Benjamim Constant eram a madeira, a borracha, o pirarucu e peles de animais silvestres como caititus, veados, maracajás, ariranhas e jacarés. A extração da borracha – que havia conhecido uma fugaz revivescência por conta dos incentivos governamentais durante a segunda guerra

mundial – já não rivalizava com o comércio de madeira, que se intensificava de ano para ano. Quase toda a produção ainda era mandada para beneficiamento em Manaus, sinal de que, todavia, não se tinham instalado grandes madeireiras no Javari brasileiro. As três espécies mais valorizadas eram o cedro, o aguano (ou mogno) e a andiroba. Eram exportados também o açacu, o louro e a jacareúba.

A extração de madeira foi efetuada sob a égide do mesmo tipo de relações de trabalho herdado do ciclo da borracha, com o abastecimento das turmas madeireiras sendo viabilizado por meio do sistema de aviamento característico do seringal (Montagner Melatti & Melatti 1975: 11). As propriedades rurais, aliás, continuaram a ser chamadas *seringais* mesmo quando já não estavam voltadas para a produção de borracha e delas se retirasse, principalmente, madeira. Seguindo uma lógica semelhante ao apogeu do caucho, os patrões preferiam buscar nos altos rios os locais para a extração madeireira, realizando esta atividade de forma essencialmente predatória, com o constante “nomadismo” das turmas de trabalhadores que se deslocavam de maneira intermitente em busca das espécies mais valorizadas (Cardoso de Oliveira 1981: 37). Dessa forma, essa exploração passou a exercer uma “pressão sistemática” junto às populações indígenas que não tinham para onde fugir, pois os madeireiros penetravam nas áreas centrais de seus territórios, nos altos rios e igarapés (ibid.: 36).

A atividade madeireira contribuiu para o repovoamento da região pelos não índios. Um censo realizado em 1936 havia constatado a presença de somente 117 famílias espalhadas pela margem esquerda do rio Javari e interior do rio Yavarí Mirín. Em 1950, sob o novo influxo econômico da região, foram encontradas 710 famílias na mesma área (Villarejo 1979: 313). No rio Yavarí Mirín, a anterior extração de borracha⁴² foi substituída pela exploração madeireira, produção do óleo de pau-rosa e comercialização do couro de animais silvestres. Na década de 1950, Joaquín Abenzur Panaifo construiu uma usina de processamento do óleo de pau-rosa no alto Yavarí Mirín, o que incentivou Victoriano Lopez a contratar um grupo de trabalhadores para a exploração de madeira e pau-rosa na região. O afluxo de regionais provocou atritos com a população indígena, o que levou o governo

⁴² A produção gumífera no Yavarí Mirín estava centrada em San Felipe, nas proximidades da desembocadura do igarapé Esperanza, onde um “pequeno barão da borracha brasileiro” havia se estabelecido, até o posto ser atacado e todos os seus ocupantes massacrados por um grupo de índios: “Noventa anos depois, ainda é possível encontrar no lugar antigas garrafas de cerveja, tijolos trazidos do Pará, medicamentos importados de Nova York e os restos de um navio de ferro, com seu motor totalmente oxidado” (Pitman, Vriesendorp & Moskovits 2003: 94). O baixo Javari e o rio Yavarí Mirín constituíam uma espécie de limite entre os territórios ocupados pelos Mayoruna e Yagua, dizendo-se que, “entre 1930 e 1940, os Yagua foram forçados pelos patrões a migrar para outras zonas ao sul do Amazonas, estendendo seu território até o Javari e entrando em conflito com os Mayoruna” (Mayor & Bodmer 2009: 269-270).

peruano a implantar a base militar de Colonia Barros logo acima da boca do igarapé Miricillo, no médio Yavarí Mirín (Pitman, Vriesendorp & Moskovits 2003: 95).

No extremo ocidental do território matsés, uma notícia publicada em 1952 dava conta que os Mayoruna, “armados de fuzis e metralhadoras”, tinham atacado pequenos seringais nas proximidades dos povoados Canchalagua e Santa Elena (igarapé Yanayacu), no médio Tapiche, incendiando uma casa e matando um seringueiro (o exame do cadáver revelou a presença de balas de fuzis). As informações, vindas de Iquitos, indicavam a procedência dos Mayoruna do Brasil; enquanto isso, a notícia veiculada em jornais brasileiros dizia apenas que teriam saído “da fronteira brasileiro-peruana, na região dos rios Tapiche e Branco” (*O Globo*/RJ e *Última Hora*/RJ; 15.10.1952). Nestas matérias, também se faz menção a ataques anteriores e ao medo dos regionais de uma “guerra” com os índios. Corroborando a amplitude dessa ofensiva matsés, o missionário Eugene Loos sustenta que o subgrupo Kapanawa denominado *paënbáquebö* (ou *panarua*), atualmente estabelecido na comunidade Frontera Yarina, residia originalmente a montante no curso do Tapiche, tendo migrado para o médio curso deste rio, em 1952, “por causa dos ataques dos índios da floresta chamados Mayorunas” (apud Krokoszyński 2008: 47). Em agosto de 1955, um relatório do capitão Manuel Gordon Magne dirigido ao chefe da 19ª Comandancia de la Guardia Civil, com sede em Iquitos, manifestou a necessidade da criação imediata de um posto da guarda civil no povoado de Jenaro Herrera, fundado no ano anterior, para “combater as artimanhas dos selvagens da tribo dos Mayorunas” (Inictel-Uni s.d.: 30).

Parte da população regional afugentada pelas incursões indígenas nas imediações do povoado Santa Elena, no médio Tapiche, trasladou-se primeiramente para o povoado Iberia, seguindo no início da década de 1960 para a bacia do rio Tahuayo (Chirif 2012: 15). Embora se afirme que os índios responsáveis pelos ataques poderiam ser os Capanahua, o temor manifesto pelos membros desse último grupo e sua realocação no Tapiche, em 1952, permite inferir que as incursões neste rio foram praticados pelos Matsés. Em todo caso, alguns dos ocupantes não índios do igarapé Blanco, afluente direito do rio Tahuayo, também sofreram outras incursões antes da década de 1950 e igualmente deixaram a região por medo dos índios. Assim, um patrão chamado Pablo Peña entrou na zona com quinze famílias yagua para extrair produtos da floresta, mas os índios mataram dois de seus trabalhadores e raptaram as esposas e filhas de outros. Um deles, chamado Fasabi, vivia no igarapé Choroy mas abandonou o local após ter três filhas (de 20, 15 e 14 anos) raptadas pelos índios, indo viver abaixo da boca do rio Tamshiyacu. Pouco depois, os índios também raptaram a esposa e duas filhas de Francisco Rodríguez, uma de doze anos e a outra de apenas alguns meses: “Um contingente de soldados pretendeu remontar o igarapé Blanco em busca

dos índios e das mulheres raptadas mas fracassou no seu intento. Em meados da década de 1960 os raptos dos indígenas cessaram e, desde então, não houve mais notícias deste tipo” (ibid.: 15-16).

Na parte brasileira do Vale do Javari, o recrudescimento da “febre do cedro” foi acompanhado por uma série de ataques indígenas às turmas madeireiras que invadiam o interior da região à procura das espécies consideradas nobres. A intensidade desses ataques foi tal que provocou, no decorrer da década de 1950, a retração momentânea dos madeireiros, naturalmente atemorizados. De acordo com informações já apresentadas em minha dissertação de mestrado (Coutinho 1993: 251-264), duas décadas antes, o português Afonso Alvim tinha conseguido estabelecer uma certa ascendência econômica e política na região através do controle de grande parte dos seringais dos rios Curuçá e Ituí. Com o seu falecimento, em 1938, os gerentes da Casa Alvim no Curuçá (João Barbosa Ferreira) e no Ituí (Anacleto Cássio) constituíram, junto com a viúva do ex-patrão, a empresa Barbosa, Cássio & Cia. Posteriormente, João Barbosa assumiu o controle da firma e dos seringais no Curuçá, enquanto os seringais do Ituí passaram ao domínio de José Veiga⁴³. Os dois grandes patrões do Vale do Javari brasileiro em meados do século XX desenvolveriam uma forte rivalidade: em 1946, José Veiga transferiu-se de Remate de Males para o povoado de Atalaia do Norte, fundado três anos antes junto à sede do seringal Cameté; foi seguido nesse movimento por João Barbosa, que se retirou de Remate de Males, em 1947, para a cidade de Benjamin Constant, localizada na foz do rio Javari. Na entrevista realizada com Euquerio Serra, já citada, ele relatou ter entrado para a firma Barbosa, Cássio & Cia em 1938, assumindo a gerência dos seringais no rio Curuçá entre 1939 e 1946. A partir dessa data, passou a explorar madeira (e alguma borracha) no seringal denominado Curuçá, que se iniciava pouco acima da boca do rio Pardo e fazia limite com os seringais D'Ouro e Tejo. Em janeiro de 1947, foram trabalhar ali algumas famílias, que se instalaram no local fazendo algumas roças em torno de um barracão que funcionava também como escola:

“[E.S.] Até 1953 os índios nunca mexeram com ninguém. Eu saí, em 1950 eu saí do Curuçá e vim regatear no rio Javari, numa expedição no rio Javari. Em 1952 eu comprei a expedição Barbosa que ia lá pro rio Curuçá. Eu comprei e fiquei como o dono lá da expedição. Mas não deu sorte: nós compramos em 51; em 53 os índios atacaram a gente. Atacam os seringueiros.

[W.C.] Dentro do seringal São Bento?

⁴³ De acordo com a *Folhinha Laemmert*, de 1918, Afonso Alvim seria proprietário de uma das empresas de navegação que faziam a linha de Remate de Males, sendo as outras possuídas por Fortunato Danon e Brito Antunes e Cia. Ao que parece, José Veiga seria filho de Pio Azevedo Veiga, indicado pela mesma fonte como um dos quatro “capitalistas” de Remate de Males, junto com Candido Arthur da Fonseca, Manoel Francisco dos Santos e Manoel Joaquim de Freitas, sendo este último um dos integrantes da guarda nacional na localidade.

[E.S.] Não! Pro outro seringal Curuçá, no alto. A primeira aparição desses índios foi no rio Pardo, na casa de um senhor por nome João Pantoja e outro Francisco Fernandes: as duas casas onde eles apareceram a primeira vez. Aí tiramos o pessoal todo do rio Pardo e colocamos no rio Curuçá, esperando que aquilo ficasse nisso mesmo, os índios não voltassem...

[W.C.] Eles apareceram nesses dois [seringais] e fizeram alguma coisa?

[E.S.] Roubaram só as coisas deles, não mataram ninguém [...]. Daí em 53 apareceram esses índios no rio Pardo: daí na mesma hora apareceram no seringal Franklin, onde tinha o pessoal do Julio Tavares. Aí quando eles apareceram aí, eles levaram uma menina e mataram... Eu não tô lembrado do nome dele, mas o apelido dele era Piani: mataram esse rapaz. E o companheiro dele escapou porque caiu n'água, nadou, desceu o rio nadando, escapou também do jacaré, da cobra... sobreviveu pra contar a história. E o corpo dele depois eles enterraram. Mas aí eles foram embora todo mundo, foram embora. Então o pessoal meu que era colocado da extrema de cima do seringal D'Ouro pra baixo também foram saindo todos. Ficaram colocados na boca do rio Pardo pra baixo. Aí apareceram novamente os índios numa colocação por nome Demora, no seringal Pardo. Aí mataram um rapaz, balearam outro. Mataram um rapaz por nome Francisco Bispo, e balearam um outro rapaz por nome Miltom Guedes. Aí o pessoal baixaram, vieram embora mais pra baixo. Não pôde mais trabalhar seringueiro né!" (Euquerio Serra, 1992).

Ao descrever os ataques ocorridos nessa época, Frederico Chapiama Wadick ('Dico', nascido no rio Curuçá, em 1924, e entrevistado na cidade de Atalaia do Norte em 1992) utiliza indistintamente as denominações Mayo e Mayoruna para se referir aos índios. Segundo ele, moravam então no rio Pardo os seringueiros chamados Alexandre, João Monteiro, Eduardo, Moisés, Vitorino e os "arigós" solteiros Geraldo e Chicão, entre outros. Pouco abaixo da foz do rio Negro, principal afluente esquerdo do Pardo, residia João Ribeiro, que se isolara dos demais por ser "metido a patrão". No início da década de 1950, os índios Mayo realizaram uma série de ataques no Vale do Javari: na foz do igarapé Arrojo (afluente direito do Curuçá), mataram um homem chamado Cariri; no Jaquirana, onde depois seria aberto o "varadouro das gringas", atacaram Artur Forte; e pouco abaixo da foz do Pardo também mataram outro seringueiro. Junto com outros companheiros, ele havia se instalado num lugar chamado Terrinha, situado a meio dia de distância a remo da foz do Pardo (aliás, no mesmo sítio onde, em 1998, foi fundada uma aldeia matsés). Tiraram seringa durante o verão e, no ano seguinte, estavam fazendo uma roça grande nas proximidades do igarapé Santa Maria. Os Mayoruna passaram primeiro em sua casa e, sem fazer mal a sua família, roubaram uma espingarda, um rifle (calibre 44), munição e utensílios de cozinha. Eram quatro índios que seguiram para o local onde ele e mais três vizinhos faziam a roça, acuando-os com espingardas. "O tuxaua deles, peruano", falou o que queriam: "*hachas, cuchillos!*" Deliberando rapidamente com os companheiros o que fazer, acabaram dando as ferramentas que os índios lhes pediam. Então, logo à frente, saíram os demais que tinham ficado escondidos na mata, em tão grande número que "fervilhou". Depois disso, resolveram tirar os

seringueiros de lá, que vieram baixando no motor do gerente da Casa Barbosa, Euquerio Serra⁴⁴.

Quase na mesma época, os madeireiros depararam-se também com grupos indígenas na margem direita do rio Curuçá. Durante três anos, José dos Santos (nascido em 1925, na cidade de Fonte Boa/AM) trabalhou no seringal São Sebastião, que fica abaixo do igarapé Pedro Lopes, sendo aviado por José Veiga. Após ser procurado por Manuel Leão para trabalhar madeira no Pedro Lopes, penetrou nesse igarapé a remo por três dias com uma turma composta por seis homens, completando o percurso com uma caminhada de duas horas pelo varadouro. Ficaram quarenta dias trabalhando o cedro que tinham encontrado até que, ao sair para caçar, José dos Santos encontrou-se com os índios na mata. Voltou para avisar os companheiros da presença deles e, pouco depois, os índios saíram à margem do igarapé, que ficou “coalhada” por eles. Caiu a noite e os madeireiros passaram em claro, assustados com certos barulhos feitos pelos indígenas (arrastavam palhas?). Resolveram dormir embaixo das redes porque, segundo o costume, “eles calculam [a altura] e ali mandam a flecha”. Ao amanhecer fez-se o silêncio e resolveram sair deixando todas as mercadorias. Pouco antes de chegar à boca do Curuçá encontraram um peruano acompanhando vinte índios Yagua que igualmente tinham desistido de explorar madeira por terem encontrado rastros de “índios bravos”. Logo depois, chegou Euquerio Serra com a notícia de que os Mayoruna tinham atacado no rio Pardo.

Parte das famílias de madeireiros deslocados da bacia do médio Curuçá por essas aparições e ataques indígenas, e que vieram a se estabelecer no igarapé Sacudido, afluente direito do baixo curso daquele rio, foram aí novamente atacadas em 1958. No célebre ataque do igarapé Sacudido, os Mayoruna balearam dois homens, mataram duas mulheres e raptaram duas meninas. Esse fato é narrado por José dos Santos, parente das vítimas (que eram seus cunhados, irmãs e sobrinhas, respectivamente) numa entrevista concedida na cidade de Atalaia do Norte em 12.07.1992:

“Bem, eles foram pra lá trabalhar madeira. Entonce se aviaram com um senhor por nome Antônio Pinto (ele mora em Benjamin Constant). Seu Antônio é *page* de todas essas coisas, porque ele foi o patrão deles. Eles se aviaram pra ir trabalhar essa madeira, correram o igarapé, acharam madeira; entonce se aviaram e foram. Lá, nesse serviço, eles

⁴⁴ Vários depoimentos regionais confirmam a amplitude assumida pelos ataques indígenas na região do médio Curuçá no início da década de 1950. Aqueles colhidos por Gaudeda (1991: 4) registram que os índios desciam os rios “matando [e] carregando coisas, tinham flechas e espingardas”: “No tempo do Manoel Leão e gerente Euquerio Jarama Serra, os índios botaram pra correr no seringal São Bento”. No igarapé Serrano, um madeireiro chamado Francisco de Souza foi “morto pelos mayoruna” no “tempo de Luis Malaquias”. No seringal Bela Vista, que faz extrema com o São Salvador, os “índios bravos” apareceram em 1952, provocando a debandada dos moradores. Em 1953, no igarapé Setiacha, “os índios atacaram [e] roubaram a sobrinha, Marlúcia, enteada do José Custódio”. No mesmo período, apareciam em frente ao seringal do igarapé João Marco “índios de queixo furado, septo nasal furado, tatuagem. Tinham taboca pendurada no pescoço, cheiravam rapé”.

fizeram um tapiri na boca do igarapé. E pegaram a mercadoria, deixaram uma levaram outra na canoa, até a boca do afluente que eles iam trabalhar. Entonce, antes de chegar a boca do afluente primeiro pro lado direito, quem vai subindo. Entonce aí se deu o caso: foi o acontecido” (José dos Santos, 1992).

Naquela ocasião, José dos Santos trabalhava madeira no rio Quixito e veio a saber do fato um mês depois, através de uma carta que recebeu. Ele teria, então, na companhia com outros cinco homens, dirigido-se ao local do ataque:

“Fomos entre seis; realmente seu Antônio Pinto, que era patrão deles, foi também. Fomos na embarcação dele, um motor 10/12. Fomos lá! Chegamos lá (que elas ficaram morta todas dentro da canoa, todas duas), pra ver se achava a canoa, arrecadar os ossos pra trazer, né? Mas deu-se o caso de que não achamos nem a canoa. Fomos lá, no ponto do ataque, vimos tudo como era, tava a mercadoria toda aí jogada. A farinha não levaram, não levaram. Levaram só esse negócio da roupa, e outras coisas, esse negócio de açúcar; essas coisas levaram. Mas o resto tava tudo aí, jogado né! Chegamos lá; aí andamos uma parte pela mata, achamos umas panelas que eles tinham deixado aí pela mata, e outras coisas mais. Ai voltamos, não tinha condições mais de ir” (ibid.).

Os acontecimentos do igarapé Sacudido tiveram desdobramentos posteriores em um ataque nas proximidades do local onde seria instalado o pelotão militar de Palmeiras do Javari (Coutinho 1993: 263-264). Segundo informações de um morador de Palmeiras conhecido como Dodô (nascido em 1938), um dos homens baleados no ataque ao igarapé Sacudido, chamado Valdimiro, esposo de uma das mulheres mortas naquela ocasião, estava cortando seringa nas proximidades de Palmeiras quando encontrou os índios na mata. Ele buscou refúgio no lado peruano da fronteira mas, quando os índios resolveram segui-lo, teria matado “uns oito” deles. Após este episódio, os Mayoruna passaram a vigiá-lo, e num certo dia que saiu para caçar com o filho, os índios os mataram, ouvindo-se nitidamente os tiros desde o pelotão, tal a proximidade do lugar onde os surpreenderam. Segundo se conta, “rolaram a cabeça do filho dele”.

A fricção interétnica, *stricto sensu*, causada pela exploração de madeira no Vale do Javari trazia, em seu bojo, uma contradição aguda. A amplitude dos ataques promovidos pelos Matsés ao longo da década de 1950 na região entre os rios Javari e Curuçá deve ser entendida como uma resposta à larga penetração da frente madeireira no território indígena, com especial menção àquele ocupado pelos grupos locais matsés estabelecidos na área entre as cabeceiras dos rios Pardo e Negro. A alternativa usual ao enfrentamento direto – isto é, a fuga para locais de difícil acesso – vinha se tornando uma possibilidade cada vez mais rara nessa época. No entanto, se os ataques matsés aos “civilizados” que penetravam nos altos rios provocou a retração da frente extrativista, proporcionou, por outro lado, as condições históricas para que fosse gestada uma “retaliação exemplar”, efetivada através de

intervenções militares na região do Vale do Javari com vistas a quebrar, pela violência, a resistência indígena.

2.4) Intervenções armadas

A insegurança suscitada pela intensificação dos ataques matsés no Vale do Javari e na região do baixo Ucayali constituiu certamente um dos fatores que veio contribuir para a instalação dos pelotões militares de Angamos, na margem peruana do Javari, e de Palmeiras do Javari e Estirão do Equador, na margem brasileira. Após a celebração do *Protocolo de Paz, Amistad y Límites* com o Equador, em 1942, o governo peruano tomou medidas para assegurar suas fronteiras na Amazônia, determinando a criação de uma colônia militar no rio Javari. Em 1947, fundou-se o povoado de Colonia Angamos pouco abaixo da confluência entre os rios Gálvez e Jaquirana, onde tomou assento a *Compañía de Infantería Independiente nº 2* (Calixto 1985: 12)⁴⁵. Por meio da Ley nº 9815, de 1943, foi modificada a divisão da Província de Maynas criando-se, entre outros, o distrito de Yaquerana, com a capital sediada em Bolognesi, na margem esquerda do rio Jaquirana, em frente à foz do Batã⁴⁶. Na prática, porém, Angamos sempre representou a localidade central do distrito por estar numa zona mais acessível e possuir maior densidade populacional.

No lado brasileiro, o Decreto nº 38.318, de 1955, determinou a criação de várias unidades no território da 8ª Região Militar, incluindo entre elas o 8º Pelotão de Fronteira, com sede em “Palmeira”, no rio Javari. O local escolhido para a implantação desse pelotão, quase defronte à colônia militar de Angamos, foi o seringal Palmeiras, pouco abaixo da confluência dos rios Gálvez e Jaquirana, onde já havia, diz-se, um povoado formado por seringueiros desde 1940⁴⁷. O Decreto nº 44.359, de 1958, autorizou o Ministério da Guerra a determinar as providências necessárias para a organização e instalação de colônias militares junto a vários pelotões, entre os quais estavam os de Palmeira (8º Pelotão de Fronteira) e

⁴⁵ A implantação das Unidades Militares de Asentamiento Rural (UMAR) iniciou-se em 1964, sendo Angamos uma das seis ou sete UMAR atualmente existentes nas fronteiras peruanas (Piu Deza 2002).

⁴⁶ Como outras capitais de distrito, Bolognesi foi elevada à categoria de “pueblo” por força da Ley nº 12301, de 1955. Posteriormente, pela Ley nº 27195, de 1999, o distrito Yaquerana foi anexado à província de Requena, no Departamento de Loreto, e sua capital trasladada oficialmente do “centro poblado Bolognesi” para Angamos.

⁴⁷ Cf. http://www.8bis.eb.mil.br/conteudo/pelotoes/pel_1.html (acessado em 09.04.2015). Como vimos anteriormente (supra: 81), após ter se deslocado do Batã para este local, a família de Raimundo Luzeiro foi atacada aí, em 1932, por índios Mayo ou Pisabo.

Estirão do Equador (9º Pelotão de Fronteira). Este último foi instalado a meia distância entre a foz dos rios Curuçá e Yavarí Mirín “com a finalidade de vigiar a linha de fronteira e iniciar a colonização da região”, pois apesar da existência do seringal Brasil no local desde 1953, “os conflitos entre brancos e indígenas provocaram o êxodo dos seringueiros que habitavam a margem do rio”⁴⁸. A efetivação da presença militar em Palmeiras do Javari somente teve início em 1961, e o primeiro contingente de tropa foi incorporado apenas em 1963. Um opúsculo publicado em 1966 refere-se ao andamento das obras na área de jurisdição do Grupamento de Elementos de Fronteira (GEF)⁴⁹, dizendo que a implantação do pelotão em Palmeiras estaria “levando àquele sítio inóspito do alto Javari o sossego que mereciam os seringueiros e demais habitantes daquelas paragens” (Pinto 1966: 13).

Quando Roberto Cardoso de Oliveira passou pela região do alto Solimões, em 1959 e 1962, durante seu trabalho de campo com os Tikuna, os ataques indígenas na região do Vale do Javari tinham adquirido um caráter crucial nas relações interétnicas com os brasileiros das cidades de Atalaia do Norte e Benjamin Constant. As informações obtidas evidenciavam que aquele era um momento em que se buscava uma solução radical para a contradição aguda aos interesses locais representada pelos ataques indígenas aos extratores de madeira. A fuga dos madeireiros dos altos rios, temerosos desses ataques, causou prejuízos consideráveis aos proprietários de *seringais* no Vale do Javari. Sob a liderança de José Veiga, um dos grandes “fidalgos da borracha” e então deputado estadual pela região, teria surgido “um movimento tendente a envolver o próprio exército para por cobro às pilhagens, mistificando os acontecimentos” (Cardoso de Oliveira 1981: 32). Em um memorial enviado ao governador do Estado do Amazonas, em 1959, José Veiga procurava relacionar as origens remotas desses ataques, que ele situa por volta de 1942, a um suposto encontro com uma “patrulha do exército peruano” no Javari. As informações dos madeireiros

⁴⁸ Cf. http://www.8bis.eb.mil.br/conteudo/pelotoes/pel_4.html (acessado em 09.04.2015). Em 1942, o patrão do seringal Fronteira “fazia correria para poder trabalhar”, reportando-se que, “em 1955 os índios saíram no Estirão, [e] mataram Xico Lapa, com arma de fogo” e que um certo sargento Paulo teria participado quando “amansaram índio no Estirão” (Gaudeda 1991: 2).

⁴⁹ Em 1947, por meio de uma portaria reservada da 8ª Região Militar (RM), foi criado o Destacamento de Elementos de Fronteira (DEF), com sede em Manaus (AM), formado por integrantes do 27º Batalhão de Caçadores (de Manaus) e da 3ª Companhia de Fronteira (sediada em Porto Velho, no Território Federal do Guaporé). No ano seguinte, a Portaria Reservada nº 12-12, do Ministro da Guerra, criou o Comando de Elementos de Fronteira (CEF), com sede em Manaus, subordinado à 8ª RM, com a missão de “coordenar e fiscalizar as atividades administrativas, disciplinares e de instrução e atender, se possível, as necessidades materiais das Companhias e Pelotões de Fronteira sediados no território da 8ª RM e com dificuldade de assistência direta pelo QG da Região”. Por força do Decreto nº 41.186, de 1957, que tratou da organização das forças terrestres e órgãos territoriais militares, o CEF passou a ser denominado Grupamento de Elementos de Fronteira (GEF), “considerado Corpo de Tropa para todos os efeitos legais”. O GEF foi extinto pelo Decreto nº 64.366, de 1969, quando se criou a 12ª Região Militar, igualmente sediada em Manaus. Pouco antes, através do Decreto nº 63.975, também expedido em 1969, foi criado o Comando de Fronteira do Solimões (CFSOL) com “jurisdição sobre as Organizações Militares localizadas ao longo do Rio Javari e da linha seca que se estende desde Tabatinga até Japurá”. O mesmo ato transformou a 7ª Companhia de Fronteira em 1º Batalhão Especial de Fronteira, sediado em Tabatinga, subordinando ao CFSOL a Colônia Militar desta localidade.

diziam que teria havido a “participação de indivíduos peruanos nos grupos de ataque, usando calção curto, cinto de sola, camiseta e boné, portando todos espingardas de cartuchos tipo americano, bernal encachado a tiracolo e falando castelhano” (ibid.). Em função desse memorial do “fidalgo” de Atalaia do Norte (e não de Benjamin Constant, como diz Cardoso de Oliveira), teria havido, em 1960, uma intervenção militar na área do Vale do Javari:

“Em 1960, tropas do Exército realmente intervieram na região, arrasando algumas malocas (ao que tudo indica despovoadas no momento do ataque) e se retirando da área sem ter entrado em combate com o ‘inimigo’. Acreditando estar agindo contra bandoleiros, civilizados, comandou a expedição militar o próprio Comandante do Grupamento de Elementos de Fronteira (GEF). Um dos principais líderes de Benjamin Constant – e articulador da intervenção do Exército no Javari – reconhece que a ação militar ‘só prejudicou a situação porque os soldados destruíram muitas roças e malocas de índios e (que) agora eles ficaram muito mais aguerridos’. A criação de um posto de fronteira, em 1958, no chamado Estirão do Equador, no rio Javari, jamais chegou a impedir esses ataques” (Cardoso de Oliveira id.: 33).

A participação do exército em correrias contra os índios do Javari era estimulada pela crença na existência de elementos estrangeiros no meio deles. Em uma carta remetida ao diretor do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) pelo chefe substituto da 1ª Inspeção Regional do órgão, Antônio Cornélio de Mello, o ataque no igarapé Sacudido é atribuído simultaneamente aos “índios do Curuçá” e a quarenta “bandoleiros peruanos”, reportando-se nisso a opinião de um sargento do GEF que tinha atuado no pelotão de fronteira de Estirão de Equador⁵⁰. Com efeito, segundo o já citado relato de José dos Santos, prestado em 1992, essa correria teria ocorrido ainda no final de 1958. Inconformados com o rapto das duas meninas praticado na ocasião pelos índios, alguns de seus parentes, acompanhados por uma tropa de militares pertencentes ao recém-criado pelotão de Estirão do Equador, comandados na ocasião por um sargento chamado Arimateia, entraram no interior da região com a intenção de recuperar as crianças e/ou castigar os Matsés pela morte das mulheres. Essa entrada foi realizada cerca de três meses após o ataque no igarapé Sacudido, ocorrido no dia 31.08.1958. Em sua jornada, essa expedição punitiva subiu o rio Curuçá, entrou pelos igarapés Pedro Lopes e Flecheira, e chegou até a confluência do Pardo com o rio Negro, seu afluente esquerdo. Durante os 28 dias de sua ação pelas matas, um grupo composto por três civis e 59 militares, comandados por “tenentes” que tinham vindo “de fora” (de Manaus?), encontraram e “derrotaram” três malocas indígenas: uma na região interfluvial situada entre os igarapés Flecheira (afluente esquerdo do médio Curuçá) e Santana (afluente direito do

⁵⁰ Microfilme consultado no CDI-MI. O igarapé em questão é denominado “Secundino” na carta remetida ao diretor do SPI.

médio Javari), e duas na área do rio Negro (principal afluente do rio Pardo). A ocorrência foi relatada da seguinte forma:

- [W.C.] Quando eu conversei a outra vez com o senhor, o senhor disse que, quando saíram à procura delas, entraram pelo igarapé do Santana. Ou não?
- [J.S.] Nós quando saímos procurando elas, nós entramos no Flecheiro; adepois entramos no Negro.
- [W.C.] Pelo Curuçá mesmo?
- [J.S.] Pelo Curuçá. Entramos no Pedro Lopes, mas aí ninguém não encontrou nada⁵¹.
- [W.C.] Quantos homens eram?
- [J.S.] Nós entramos no Flecheiro: aí encontramos! Entramos no Negro: aí encontramos também.
- [W.C.] Encontraram malocas?
- [J.S.] Maloca!
- [W.C.] Cocameira...
- [J.S.] Daí nós voltamos.
- [W.C.] Mas tava vazia?
- [J.S.] Não, tinha índio.
- [W.C.] E aí? Como é que...
- [J.S.] Aí, 'como é que'... a gente derrotou tudo! A gente ia a esse fim!
- [W.C.] Aí, no meio tinha passado pro Lobo?
- [J.S.] Não. Pegamos a água do Lobo, mas aí nós voltamos. Nós ia sair no Lobo, mas não saímos mais. Voltamos pelo mesmo canto, aí viemos pelo Curuçá mesmo.
- [W.C.] Como é que vocês faziam quando davam fé que tinha uma cocameira pela frente? Tocaiavam? Como é que fazia?
- [J.S.] Ah! Isso aí a gente vai em sutil, ninguém vai de frente não. O cara tem que pesquisar primeiro.
- [W.C.] Primeiro esperava, via como era o movimento...
- [J.S.] É, tem que ver...
- [W.C.] Mas quem comandava a operação era... O seu Valdimiro foi junto?
- [J.S.] Foi não.
- [W.C.] Mas o senhor foi?
- [J.S.] Fui. Eu fui porque tinha vontade de ver. E eu disse que eu vingava!
- [W.C.] Havia no igarapé Flecheira quantas...
- [J.S.] Só uma! Justamente a do Santana, acima do [pelotão de] Estirão [do Equador]. Ali eles cruzam, são perto.
- [W.C.] Ficava entre os dois igarapés?
- [J.S.] A do Santana é a mesma área [por] dentro, né?
- [W.C.] Então no Negro quantas vocês encontraram?
- [J.S.] No Negro só encontramos duas.
- [W.C.] Só duas?
- [J.S.] E no Flecheiro só uma.
- [W.C.] Cada uma delas tinha, assim, muita gente?

⁵¹ Na entrevista também concedida por Frederico Chapiama Wadick (Dico) em 1992, ele afirma que os índios Kulina “apareciam” nos igarapés Pedro Lopes, São Salvador e Flecheira, os dois primeiros afluentes da margem direita do médio Curuçá e o último da margem esquerda. Essa informação é interessante por demonstrar a possível mobilidade dos Kulina por ambas as margens do Curuçá e pelo fato do igarapé Flecheira ser apontado depois como um dos locais onde, segundo o sertanista da Funai, Sebastião Amâncio da Costa, poderiam ser encontrados os chamados Mayoruna (infra: 318). É provável que redução dos Kulina na área do igarapé Pedro Lopes fosse decorrente de ataques praticados pelos Matsés em 1960 ou talvez um pouco antes: “Segundo Dico, havia no igarapé Pedro Lopes, afluente do Curuçá que desemboca abaixo do Pardo, uns índios que sempre apareciam nas ‘estradas’ de seringueiros, até que estabeleceram o contato de vez. Eram pacíficos e recebiam bem os civilizados. Em 1960, os Mayo mataram um bocado desses índios, pois os civilizados fugiram e os deixaram sozinhos” (Montagner Melatti & Melatti 1975: 12).

[J.S.] Rapaz, tinha! Quer dizer, do Negro tinha mais; agora a do Flecheiro tinha mais pouco.
[W.C.] Como é que ela era? Redonda?
[J.S.] Redonda! Cocameira de índio mesmo! Porque o índio que faz a casa já que nem essa, ele já é domesticado. Agora, o que não é domesticado é aquele que tem a casinha redonda, é eles mesmos que...
[W.C.] A cobertura era aquela palha de caroço?
[J.S.] Não! O índio domesticado não faz daquilo; o que não é domesticado, ele faz de palha de jarina.
[W.C.] Era jarina".

Ignora-se, na verdade, o número de mortes causadas entre os Matsés por essa incursão civil-militar. Cavuscens & Neves (1986a: 10) afirmam que, devido à fuga de muitos madeireiros dos seus locais de trabalho provocada pelos ataques dos índios, os patrões solicitaram o “auxílio do Exército a fim de ‘limpar área’ para prosseguir normalmente suas atividades extrativistas em território indígena”, não se tendo, contudo, “dados sobre a extensão dos massacres realizados entre os Mayoruna”. Segundo um relatório de Paulo Lucena Rodrigues dirigido à Comissão de Assuntos Regionais do Senado Federal, e também distribuído à imprensa, em 1963 tinha sido organizada uma “expedição punitiva” contra os *Maiuruna* pelo então comandante do Grupamento de Elementos de Fronteira (GEF), com sede em Manaus (AM): “Segundo é voz corrente na área, houve elevado número de baixas, entre os maiurunas, que, desde aquela época, nunca mais atacaram brancos na região” (*O Globo*/RJ, 26.09.1976). Um morador de Atalaia do Norte conhecido como João “Benjamim” disse-me igualmente que, por volta de 1960, o exército teria participado de uma correria na região, deslocando-se parte dos homens pelo Javari, outros pelo rio Curuçá e outros ainda por Cruzeiro do Sul: “E ali eles fizeram um abate!”⁵² Segundo ele, este seria o motivo pelo qual a Petrobrás, quando de sua passagem pela região no início da década de 1970, teria encontrado tantas malocas vazias. Ao que tudo indica, outras *correrias* foram promovidas nessa época ou um pouco antes contra os povos indígenas que habitavam a região à margem esquerda do rio Curuçá. Na entrevista concedida por Euquerio Serra, já citada, menciona-se que uma dessas expedições, realizada em 1956, teria sido responsável pelo extermínio dos índios chamados Maya, que habitavam o rio Amburus, afluente do alto Curuçá: “Segundo informações, não sei se o Samuel ou o Dico falou pra você isso, os Maya, em 1956, eles foram exterminados, né? Fizeram uma correria, ninguém sabe quem foi, quem não foi... e acabaram com esses índios

⁵² Em um dos testemunhos colhidos por membros da pastoral indigenista do alto Solimões, diz-se que Antonio Mendes Brandão participou da “comissão que fez correria em 1965, no Pardo”, onde os índios estavam “carregando, matando”: “Nesse tempo Dr. Romeu ficou louco no Jaquirana, de ver tanta morte” (Gaudeda 1991: 5). Uma outra ação militar procedente do Estado do Acre, que tinha por objetivo retaliar os Matsés após o ataque feito aos Marubo em 1960 (infra: 285-288), não chegou, ao que parece, a concretizar seus objetivos no interior do Vale do Javari: “O patrão dos Marubo mandou então chamar soldados de Rio Branco afim de castigar os Matsés. Trinta soldados chegaram até uma de suas malocas, mas esta se encontrava vazia, e retornaram dali mesmo” (Cavuscens & Neves 1986a: 34).

lá. Ninguém sabe qual foi os autores dessa correria que fizeram lá” (E. Serra, 1992). Qualquer que tenha sido a intensidade das *correrias* praticadas contra os povos indígenas do Vale do Javari, algumas contando com a reportada participação de militares em sua execução, a representação regional é de que a ação do exército teria contribuído decisivamente para *amansar* a população autóctone da região. Tal suposição é bastante difundida entre os habitantes regionais e já foi registrada por mais de um pesquisador⁵³.

Ações militares contra os Matsés também não foram desconhecidas do outro lado da fronteira; a mais famosa, ocorrida em 1964, culminou com o bombardeio do território indígena por aviões da força aérea peruana. No início daquele ano, os interesses extrativistas da população regional estavam sendo obstaculizados pela ação de “índios hostis” e o alcalde de Requena, Gumercindo Flores Sánchez, organizou uma expedição punitiva que, alegando explorar a região para a abertura de uma estrada até Angamos, dirigiu-se em meados de fevereiro daquele ano para a área ocupada pelos Matsés. Anteriormente, em maio de 1961, os Mayoruna tinham praticado um assalto, diz-se que “capitaneados por brancos”, à guarnição militar de Bolognesi, no alto Jaquirana, realizando outro ataque nas proximidades de Requena em agosto do mesmo ano (Dávila 1980: 48). Nos seis meses que precederam a expedição, os índios tinham assassinado meia dúzia de moradores de Requena (Matlock 2002: 164)⁵⁴ e, um ano antes, o corpo de um Matsés tinha sido exposto publicamente numa praça daquela povoação, situada na foz do Tapiche (Stoll 1985: 229). Composta por trinta civis, dois guardas-civis e nove soldados, a expedição era encabeçada pelo alcalde e outros destacados moradores de Requena, e tinha como principal objetivo assegurar o uso da área para exploração madeireira. Segundo o relato dos índios, os integrantes da expedição chegaram ao rio Gálvez e, adentrando o território matsés, ocuparam uma maloca vazia e cortaram as plantações do roçado existente ao seu redor (uma providência tomada, presumivelmente, com

⁵³ Ao ser entrevistado em 1975, um empresário de Benjamin Constant “disse que, quinze anos atrás (portanto, por volta de 1960), o Exército fez expedições ao Curuçá; não sabe o que fez por lá, pois o Exército não diz, mas desde então os índios do Curuçá nunca mais atacaram. Os índios atacavam porque não sabiam que os civilizados tinham força. Os moradores se retiravam cada vez mais para baixo e sempre sendo atacados. Parece que havia peruanos no meio deles. O Exército então fez expedições para lá. Segundo o empresário, se o Exército cercasse essas malocas de índios bravos, eles logo viriam a ser pacíficos. O Exército e a Petrobrás que resolveram o problema do Javari [...]. Veiga tinha toda Atalaia do Norte; seus moradores eram empregados ou fregueses dele. Os ataques dos índios fizeram os aviados de José Veiga se retirarem e ele teve um enorme prejuízo, porque os retirantes não podiam pagar. Veiga também não pode pagar a seus gerentes; deu um ‘motor’ (embarcação a motor) a um deles; a outro, mais um ‘motor’” (Melatti 1981: 25).

⁵⁴ Até 1954, a região onde foi fundado o povoado Jenaro Herrera, a jusante de Requena, era escassamente ocupada pela população regional devido ao medo dos ataques indígenas. Poucos anos depois, dada a sobre-exploração da madeira nas áreas circunjacentes a Jenaro Herrera, uma turma de madeireiros deslocou-se para trabalhar nos igarapés Matanza, Loboyacu e rio Gálvez, ocorrendo um ataque indígena quando passaram ao igarapé Choba. Conta-se que, em 1963, os índios mataram Lino Melendez e feriram seu filho quando trabalhavam madeira em varadouros no interior do Choba. Ainda em 1967, três povoações próximas a Requena foram abandonadas por causa do medo de ataques indígenas, transferindo-se os seus moradores para algumas ilhas ou para a margem oposta do Ucayali (Romanoff 1984: 45).

propósitos estratégicos). Enviaram então um grupo para efetuar o reconhecimento da área ou, segundo o filho de um expedicionário, para encontrar e atacar os Matsés (Romanoff 1984: 43). No dia 11 de março de 1964, esse corpo avançado foi acometido pelos índios com o uso arcos, flechas, lanças e espingardas, sofrendo uma baixa e dois feridos. Acreditando estar cercados por um grande número de atacantes, os membros desse grupo entrincheiraram-se novamente na maloca onde estava o restante da expedição, esperando reforços. Os Matsés deslocaram-se para outra maloca, retornando para fustigar novamente a expedição no dia 14 de março, quando lograram matar mais um homem e ferir outros dois⁵⁵. Em 20 de março, dois pequenos helicópteros H-43, enviados desde a base da marinha norte-americana no canal do Panamá, aportaram em Iquitos a bordo de aviões cargueiros Hércules C-130. Três dias depois, os homens feridos pelos Matsés (que agora, dizia-se, seriam seis), junto com outros oito que padeciam com malária, foram retirados pelos helicópteros para o povoado de Curinga, situado à margem do rio Blanco, seguindo de lá para Iquitos. Junto com o reforço de quarenta soldados enviados desde Requena no dia 17, os demais integrantes da expedição percorreram dezoito quilômetros até a colocação chamada Santa Sofia, no rio Jaquirana, de onde foram levados para Angamos e, dessa guarnição, transportados em uma canhoneira para Iquitos (Matlock 2002: 165-168).

Com base em um texto elaborado por Emilio Mendizábal Losack (1967) a partir de artigos publicados pelos jornais da época e subseqüentes investigações, o episódio é descrito como segue:

“Aparentemente, os interesses do alcalde [*mayor*] de Requena no trabalho da borracha na área tinham chegado a um impasse por causa do assédio de índios ‘hostis’ no início de 1964. O alcalde, Gumercino Flores, organizou uma expedição punitiva na área matsés usando a desculpa de ‘conduzir investigações preliminares para a construção de uma estrada de Requena até o Javari’. A expedição, composta por 30 civis (muitos deles comerciantes), 2 guardas-civis e 9 soldados, deixou Requena em 12 de fevereiro de 1964. Em 10 de março, dez membros da expedição retornaram à Requena; a expedição foi atacada no dia seguinte pelos índios e, novamente, em 14 de março. Relatos da imprensa mencionam que dois membros da expedição foram mortos e quatro ficaram feridos nesses ataques, embora tenha-se constatado, posteriormente, que apenas um dos homens, e não 4, ficou ferido. Os atacantes foram alternadamente descritos como ‘contrabandistas, traficantes de ópio, agitadores políticos, bandidos, elementos comunistas...’ e/ou índios pagos por esses canalhas! Eles eram, é claro, os Matsés tentando se defender da expedição [...]. Em 16 de março, dois aviões de guerra B-26 foram chamados de

⁵⁵ Os homens mortos “pelas mãos dos Mayorunas” foram os civis Noé García Lachi (no dia 11.03) e Pablo García Valles (no dia 14.03), sendo o soldado Gustavo Olano um dos feridos no primeiro ataque (Dávila, 1980:48; e <http://www.munirequena.gob.pe/historia.html>; acessado em 09.04.2015). O senador Francisco Secada Vigneta, eleito por Loreto, assegurava aos jornais de Lima que onze integrantes da expedição tinham sido mortos, afirmando que os atacantes eram comandados por “civilizados” de nacionalidade desconhecida. Posteriormente, o mesmo senador sugeriu que o assalto indígena tivesse sido instigado por traficantes temerosos de que suas plantações fossem descobertas, presumindo-se a influência de não índios pelo uso de armas de fogo nos ataques (Matlock 2002: 165-166).

Chiclayo para metralhar a área indígena. Um bombardeiro também foi chamado e usado para lançar bombas de fragmentação sobre os índios. Em 17 de março, 41 soldados e 8 civis chegaram para reforçar a expedição. Em 22 de março, três soldados e 7 comerciantes civis foram evacuados da zona em helicópteros norte-americanos que haviam sido trazidos do Panamá para ajudar. Em 24 de março, a expedição chegou ao Javari. Aqui uma embarcação da marinha de guerra estava esperando para levá-los a Iquitos, onde eles chegaram no dia 30 de março. Relatos do número de índios mortos variavam entre cerca de 30 a 60 ou mais, ‘embora os Matsés tenham dito a Romanoff que nenhum índio foi morto’” (“Editors' note” in Pereira 1981: 113).

Um correspondente do diário *Expreso* confirmou, em 19.03.1964, ter presenciado um dos bombardeios aéreos efetuados sobre o território indígena (Stoll 1985: 229). Em um artigo sobre a “nova conquista da selva”, publicado em 1967, o antropólogo Stefano Varese denunciou o governo peruano por genocídio devido à escandalosa ação “contra grupos indefesos do rio Tapiche e de Requena” em que “a aviação militar saiu em defesa da ‘civilização’ usando um de seus símbolos: as bombas. A tribo que foi exterminada tinha a culpa de encontrar-se no caminho do progresso” (Varese 1967).⁵⁶ Ao visitar os Matsés do igarapé Choba três anos depois, o autor e sua esposa, Linda Ayre, encontraram uma velha que podia falar um pouco de espanhol e revelou detalhes do ataque realizado pela força aérea peruana, recordando ironicamente que a maioria das bombas explodira no dossel da floresta. Apesar da agressão contra três dos quatro “clãs Matsés” (à época, o presumido “quarto clã” ocuparia a margem direita do rio Jaquirana), nenhum Matsés teria sido morto durante o covarde bombardeio do território indígena (id. 2006: 28-29).⁵⁷

Há certa divergência no que se refere ao modelo dos bombardeiros e ao tipo de bombas arrojadas sobre as malocas e roçados matsés, assim como em relação à participação dos fuzileiros navais norte-americanos no episódio. Nos dias 16, 17 e 18 de março, segundo Matlock (2002: 167), dois bombardeiros B-47 entraram em ação lançando

⁵⁶ Segundo Varese (2006: 29), “o bombardeio de indefesos homens, mulheres e crianças Matsés foi apresentado pela imprensa nacional como um ato de heroísmo de pilotos da força aérea peruana lutando contra selvagens brutais que se opunham ao progresso do país. A verdade por trás da propaganda da mídia era que os índios Mayoruna estavam no caminho de algumas empresas madeireiras nacionais e transnacionais”. De acordo com o antropólogo peruano, ainda em 1964, o “inefável indigenismo incaico do presidente Belaúnde” premiou com uma recepção no palácio do governo ao “*gamonal* Don Gumercindo Flores, alcalde e empresário de Requena, a quem coube o honorável ofício de exterminar uma parte da tribo mayoruna” contando com o “apoio da força aérea peruana e de um destacamento de fuzileiros navais norte-americanos especialmente vindos da zona do Canal do Panamá” (Varese apud Archi 2012).

⁵⁷ Os ataques indígenas e o bombardeio do território matsés serviram de inspiração para o enredo do romance *At Play in the Fields of the Lord*, de Peter Matthiessen (1991), publicado originalmente em 1965, em que índios “bravos” ou “selvagens” chamados Niaruna, parte dos quais habitava uma missão localizada a montante do povoado Remate de Males, obstaculizam o comércio de madeira com seus ataques nas proximidades de guarnições de fronteira com o Brasil. O atentado contra os Matsés também motivou o artista Markus Ronjam a estilizar uma *quilca* na qual se vê, em primeiro plano, o presidente peruano carregando uma enxada (em cujo cabo se lê o possível epitáfio, “talvez prelúdio ou talvez presságio”) e, ao fundo, os dizeres “bala e napalm usou o democrático governo de Belaúnde contra quatro comunidades matsés porque obstruíam a chegada da civilização e progresso”. Ao lado, aviões despejando bombas são envolvidos por letreiros, um dos quais afirma que, “como relâmpago, o fogo caiu sobre suas malocas” (Archi 2012).

cerca de cinquenta bombas sobre a floresta e as malocas matsés. Jornalistas que sobrevoaram a área relataram ter visto extensas clareiras e crateras. Ao invés das bombas de fragmentação mencionadas na “nota do editor” de Pereira, acima transcrita, Varese afirma que o artefato bélico utilizado na operação foram bombas incendiárias, presumindo também que, em vez de apenas evacuar os feridos, os helicópteros norte-americanos teriam fornecido apoio logístico ao bombardeio. Segundo ele, para levar avante essa “ação civilizadora” contra os Matsés, “o governo ‘democrático’ de Belaúnde pediu ajuda à International Petroleum Company para que seus engenheiros e técnicos estado-unidenses ensinassem aos militares peruanos como construir bombas incendiárias, as populares bombas Napalm que os EEUU estavam usando massivamente no Vietnã” (Varese 2010).⁵⁸

O temor exacerbado que se abateu sobre os habitantes de Requena e Lima pelo uso de armas de fogo na reação matsés não poderia justificar, por si só, o uso desproporcional de armamento pesado e a adoção de manobras de guerra (incluindo a varredura do terreno com rajadas de metralhadoras) contra os “Mayoruna”. Mas há que se reconhecer que esse emblemático episódio da história de relações interétnicas entre os Matsés e a sociedade peruana foi insuflado, pelo menos em parte, pela *longue durée* de representações sociais que explicam a repercussão pública e o receio exagerado provocados pela decidida resistência indígena. Os primeiros relatos da imprensa de Lima refletiam a histeria gerada por funcionários do governo local, divulgando-se inicialmente que, além dos dois guias mortos, teriam sido feridos dois homens, em seguida quatro, e logo onze dos 38 integrantes da expedição. Os atacantes – computados primeiro como oito mil, em seguida dois mil e, por fim, quinhentos índios – supostamente usavam “armas modernas”, lutavam como “unidades treinadas”, “interceptavam transmissões de rádio” e eram “conduzidos por brancos” (Colby & Dennet 1995: 465). Suspeitou-se que pudesse ter havido algum tipo de incursão praticada por “contrabandistas” ou “comunistas” brasileiros, mas o embaixador do Brasil em Lima “manteve a compostura”, negando conhecimento sobre quaisquer atividades incomuns no lado brasileiro da fronteira.

“Espalhou-se uma crise nacional com possíveis repercussões internacionais. Belaúnde enviou a Requena um telegrama de preocupação pela expedição. Unidades da Força Aérea do Peru com base no aeroporto de Iquitos, construído pelos EUA, foram colocadas em estado de alerta para repelir quaisquer ‘novas incursões’. O comandante da Força Aérea do Peru voou para Iquitos para dirigir pessoalmente as operações. Jornalistas europeus e americanos chegaram. Uma tropa de resgate, equipada com armas especiais para a guerra na selva, foi montada rapidamente em Requena e enviada para quebrar o cerco indígena em volta da expedição. Então vieram as bombas; estilhaços rasgando

⁵⁸ Espinosa (2009: 144) chegou a afirmar – antes de se desdizer (id. 2010: 244) – que os “aviões norte-americanos bombardearam com napalm as aldeias e malocas matsés”.

através das folhagens; o rat-tat-tat do fogo de metralhadoras varrendo a floresta; e uma nova arma, aquela que a subsidiária local da Standard Oil supostamente pediu permissão à Washington a fim de produzir para o regime democrático de Belaúnde – napalm – fazendo com que as longas casas comunais de palha da tribo, expostas em clareiras, explodissem em chamas. Mas as bombas e as balas não podiam penetrar no abrigo vivo do dossel da floresta. Repetidamente os velhos bombardeiros remanescentes B-26 norte-americanos descarregaram suas bombas como se estivessem de novo na guerra pelo Amazonas com o Equador, e, novamente, os índios foram protegidos pela natureza. A selva amazônica ainda tinha poderes impressionantes. Por uma razão que permaneceu inexplicada, o alcalde de Requena tinha enviado sua expedição no meio da estação chuvosa. Se o seu propósito era caçar os índios mais facilmente, visto que eles estariam mais visíveis no terreno alto, ele conseguiu o seu intento. Mas a Amazônia também cobrou o seu próprio preço: suas chuvas torrenciais impediram os pequenos helicópteros peruanos de resgatar os membros feridos de sua expedição. Os militares peruanos culpavam o tempo e a dificuldade de pousar helicópteros em meio ao dossel da floresta. Então, num piscar de olhos, eles anunciaram uma solução: helicópteros não apenas maiores, mas dos fuzileiros navais norte-americanos. Um ousado jornalista de Lima tirou fotografias dos *marines* armando os helicópteros. As fotos nunca foram publicadas. Elas mostram helicópteros navais que mais pareciam libélulas frágeis do que as monstruosas ambulâncias aéreas mencionadas pelos jornais de Lima. Eles não eram grandes e, certamente, não eram capazes de transportar as vinte pessoas prometidas pela imprensa de Lima. Mas a ‘operação resgate’ norte-americana (que foi realmente consumada com a ajuda de uma coluna do exército peruano) serviu para emprestar uma imagem humanitária de ‘ação cívica’ ao que, de outra forma, teria sido uma questionável presença americana para os peruanos” (Colby & Dennett 1995: 465-467).

Apesar de tudo, os Matsés, surpreendentemente, não tiveram baixas, havendo, no entanto, deixado a área e se transferido, pelo menos temporariamente, para o lado brasileiro e outras partes de seu território distantes da região que tinha sofrido o bombardeio⁵⁹. A presença coetânea dos Matsés no lado brasileiro da fronteira é atestada no “Relatório Geral das Aldeias do Sul do Estado do Amazonas”, datado de 1965, no qual o futuro diretor do Museu do Índio (RJ), Ney Land, menciona a existência de duas concentrações de índios que ele denomina, seguindo talvez a informação prestada por algum morador da região, como *Maia*. Parte do grupo, segundo este relatório, seria encontrada nas cabeceiras do rio Curuçá e dos igarapés Tejo e do Ouro e a outra parte na região do rio Javari, a vinte minutos de avião da guarnição militar “Engano” (sic; Angamos). Ney Land estimou o montante populacional dessa última concentração em 500 pessoas: “Os índios são considerados ‘selvagens’, vivendo em casas compridas localizadas em roças. As roças eram grandes em um número aproximado de 10 ou 12 estando as aldeias localizadas em meio a floresta. Os índios foram encontrados

⁵⁹ Os Matsés relataram a Romanoff (1984: 43-44) que, por volta da mesma época, duas expedições compostas por brasileiros também “entraram em malocas e encontraram uma resistência semelhante”. De acordo com Matlock (2002: 170), após o bombardeio no Choba teriam ocorrido algumas escaramuças entre os Matsés e os integrantes da guarnição de Angamos (ou Lontananza, que também existia à época no médio Jaquirana). Na segunda metade de 1965, segundo o autor, os militares destruíram a produção de algumas roças nativas e os índios, em revide, teriam morto dois soldados.

perto do lugar onde engenheiros americanos e peruanos estavam abrindo a estrada, do lado peruano, para o Javari” (apud Coutinho 1993: 245-246).⁶⁰

A despeito das incursões civis-militares efetuadas em ambos os lados da fronteira, a população da sociedade envolvente continuou a sofrer, ocasionalmente, ataques indígenas que objetivavam a captura de mulheres e crianças. Assim, ao chegar no 9º Pelotão de Fronteira de Estirão do Equador, em 1969, o servidor da Funai Raimundo Pio de Carvalho Lima foi informado pelo capitão Pádua, comandante daquela unidade do Exército, sobre “acontecimentos havidos entre índios e seringueiros, no igarapé Santana, afluente do Javari, próximo ao referido pelotão, rio acima, quando fôra raptada por índios, uma criança de uns 12/13 anos de idade, do sexo feminino, fato ocorrido em 21/08/69” (Lima 1969: 2).⁶¹ Vale atentar aqui especialmente para a data da ocorrência, registrada poucos dias antes do contato entre os Matsés e as missionárias do SIL no igarapé Choba, no lado peruano da raia internacional.

2.5) Capitulação induzida

As incursões militares no lado brasileiro e o bombardeio do território indígena no lado peruano, entre o final dos anos 50 e a primeira metade dos anos 60, precederam imediatamente o período em que, por fim, os Matsés vieram estabelecer relações pacíficas com as sociedades nacionais envolventes. O que realmente chama a atenção no processo de “pacificação” do grupo foi o fato de haver, no curto lapso histórico de seis ou sete anos, de forma praticamente concomitante, a admissão do contato com múltiplos agentes não indígenas. Assim, pouco tempo depois do bombardeio no igarapé Choba, assiste-se quase

⁶⁰ Na década seguinte, a intenção de construir uma estrada até o Javari seria ventilada novamente entre os setores dominantes do rio Ucayali. Em 1974, apenas cinco anos depois da atração realizada pelo SIL, iniciaram-se os trabalhos para a abertura de uma estrada entre Jenaro Herrera e Angamos, concluindo-se então a construção de 22 quilômetros (de um total previsto de 98 km), “ficando suspensos os trabalhos por indecisão dos governos posteriores” (Inictel-Uni, s.d.: 31). Novamente, em 1994, o alcalde distrital de Jenaro Herrera, Alfredo Peña Rojas, requisitou ao governo central de Lima a cessão de maquinário para o reinício das obras da referida estrada (ibid.: 32).

⁶¹ A captura dessa adolescente em 1969, contudo, não teria sido nem a primeira e nem sequer a última das ocorrências envolvendo ataques indígenas no igarapé Santana. Em 1948, no seringal Brasil, os índios atacaram, tendo sido morto o filho dos moradores Maria Cristina e Afonso. Alguns anos antes, os índios também tinham “roubado” no mesmo igarapé uma menina e, ainda em 1973, “carregaram” uma mulher chamada Nilda (Gaudeda 1991: 2).

simultaneamente ao início das relações de trocas com comerciantes de peles de animais silvestres baseados em Angamos e o acolhimento de missionárias do SIL, observando-se em seguida a ocorrência de curtos mas (in)ensos encontros com prospectores de petróleo em ambos os lados da fronteira e o princípio da atuação dos funcionários da Funai junto à população estabelecida no Brasil.

O envolvimento da população matsés com o comércio de peles de animais silvestres é um dos aspectos de sua história menos conhecidos e sobre o qual, até hoje, foram levantadas poucas informações. Apesar disso, é evidente que a participação dos Matsés nesse comércio teve um papel crucial na realização simultânea do contato interétnico com as missionárias do SIL. Para Romanoff (1984: 52), esse envolvimento teria se dado somente após o contato com as missionárias, quando os índios teriam tomado a iniciativa de entrar na rede comercial de peles silvestres, especialmente de jaguatirica, abastecendo-se com dois moradores de Angamos, oficiais militares dos pelotões de fronteira e funcionários da Funai. Na realidade, há indícios consistentes de que o engajamento matsés nessa atividade precedeu efetivamente a atração promovida pelo SIL. Após visitar novamente a região em 1963, e depois de se referir à presença dos “Mayoruna” nas zonas adjacentes do Javari e do Ucayali, onde nas últimas décadas os índios tinham dado a morte a alguns moradores e raptado mulheres e meninas, o padre Villarejo observa que, “no momento atual, vários grupos de Mayorunas estão tomando contato com os povoados ribeirinhos do Ucayali, como Requena, Jenaro Herrera etc.” (Villarejo 1979: 186).⁶²

Quadro 15: Exportação de peles e couros de animais silvestres da Amazônia peruana (1959-1969) (em unidades)

Espécies	1959	1960	1961	1962	1963	1964	1965	1966	1967	1968	1969
Ariranha	1.114	1.002	293	850	435	672	223	210	139	149	47
Jacaré-açu	-	-	-	16.206	10.845	8.255	4.000	4.947	3.363	3.171	2.646
Onça	657	1.207	703	850	879	673	1.113	891	-	-	-
Queixada	69.300	90.119	51.000	55.436	59.589	48.840	36.857	42.801	63.010	60.544	68.400
Caititu	108.600	125.245	109.500	100.763	120.755	134.920	136.579	104.201	136.900	145.326	155.100
Veado	45.534	25.492	34.204	30.135	7.870	42.164	35.530	54.052	20.833	19.507	27.085
Lontra	4.842	6.142	11.349	6.129	7.762	10.809	8.862	6.332	6.414	8.362	8.763
Jaguaririca	8.761	12.797	6.752	12.961	10.605	11.310	12.398	15.060	15.370	12.520	12.020
Jacaretinga	-	-	-	32.460	28.341	15.540	9.775	9.461	6.064	-	-
Capivara	-	-	-	8.498	12.668	10.466	16.993	7.022	6.480	5.637	4.302

Fonte: Dourojeanni (1974: 11)

⁶² A fim de evitar serem detectados pela população regional, os Matsés tinham desenvolvido, nessa época, “técnicas de sobrevivência” que incluíam cultivar pequenas roças e estabelecer períodos mais curtos de horticultura itinerante, ensinar os cães a não latir quando ordenados etc. (Varese 2006: 29).

O comércio de peles silvestres, a par da produção de borracha, já era apontado, em 1918, como um dos principais ramos de negócio na vila Remate de Males. Na realidade, parte considerável das peles oriundas do alto Solimões e do Javari brasileiro foi consignada, ao longo do tempo, como produzida por comerciantes peruanos e colombianos (Antunes, Shepard & Venticinque 2014: 499). Entre 1920 e 1960, existiram mais de 150 grandes comerciantes e exportadores de couros e peles silvestres na cidade de Manaus, a maioria dos quais dedicava-se ao comércio dos outros produtos extrativistas, sendo as peles silvestres apenas um dos ramos de atuação mercantil (ibid.: 500).⁶³ O grande volume de couros e peles procedente do Solimões, em 1950, explicava-se não apenas pela extensão da bacia desse rio, mas também pelo fato de se incluir, nas estatísticas, a produção dos tributários Japurá, Jutai e Javari. A série histórica da entrada de peles no porto de Manaus entre 1904 e 1971, provenientes do oeste da Amazônia brasileira, mostra uma ascensão espetacular entre 1930 e 1940, quando atinge o seu pico, seguindo-se depois uma tendência declinante que foi revertida apenas no início da década de 1960, provavelmente pelo súbito aumento da cotação das peles de luxo (ibid.: 508 e 512).⁶⁴ A obtenção das peles de mamíferos (principalmente caititu, queixada, veado, ariranha e lontra) foi restringida inicialmente, na região norte, por uma portaria de 1953, sendo a comercialização de animais silvestres proibida totalmente no território nacional pela Lei de Proteção à Fauna (Lei nº 5.197/67) (ibid.: 510-511).

**Quadro 16: Comércio de couros de caititu e queixada da Amazônia peruana (1946-1985)
(em unidades)**

Ano	Caititu	Queixada	Total	Ano	Caititu	Queixada	Total
1946	70.876	46.274	117.150	1966	184.201	42.801	226.202
1947	65.884	30.056	95.940	1967	136.900	63.000	199.900
1948	45.455	23.253	68.712	1968	145.336	60.544	205.870
1949	69.355	29.532	98.887	1969	155.100	68.400	223.500
1950	82.548	30.281	112.829	1970	149.490	71.200	220.690
1951	60.830	21.825	82.655	1971	95.600	36.700	132.300
1952	40.812	16.413	57.225	1972	149.500	74.700	224.200
1953	60.844	24.669	85.513	1973	80.250	34.600	114.830
1954	85.731	37.876	123.607	1974	109.583	86.261	195.844

⁶³ Uma das grandes empresas do setor, entre 1936 e 1965, foi a firma J. G. Araujo, que recebia o produto diretamente de mais de cem comerciantes e seringalistas do interior, os quais, por sua vez, aviavam pelo menos trezentos comerciantes menores do produto (Antunes, Shepard & Venticinque op. cit.: 502).

⁶⁴ As peles finas (também chamadas de ‘peles de luxo’ ou ‘fantasias’) eram aquelas extraídas de felinos como o gato-maracajá, a jaguatirica e a onça-pintada, e de mamíferos aquáticos como a ariranha e a lontra, registrando-se o ápice de sua comercialização, na Amazônia brasileira, no fim da década de 1950. Geralmente alcançavam as maiores cotações e eram utilizadas na peleteria para a confecção de vestimentas luxuosas. Apesar de atingirem preços menores, as peles de caititu, queixada, capivara e veado-vermelho dominavam o mercado por serem usadas, principalmente, para a produção de calçados, cintos, bolsas, luvas, carteiras, adornos, bijuterias finas e pulseiras de relógio (Antunes, Shepard & Venticinque op. cit.: 494-495).

Ano	Caititu	Queixada	Total	Ano	Caititu	Queixada	Total
1955	114.644	50.783	<i>165.427</i>	1975	120.480	42.000	<i>163.006</i>
1956	106.744	52.432	<i>159.176</i>	1976	131.392	29.798	<i>161.187</i>
1957	101.352	51.954	<i>153.306</i>	1977	142.291	18.029	<i>160.319</i>
1958	74.359	51.925	<i>126.284</i>	1978	64.370	22.916	<i>87.288</i>
1959	108.608	60.500	<i>169.108</i>	1979	78.414	40.836	<i>119.250</i>
1960	125.245	50.119	<i>175.364</i>	1980	109.680	32.490	<i>142.178</i>
1961	109.500	31.000	<i>140.500</i>	1981	55.746	17.083	<i>72.829</i>
1962	129.094	55.436	<i>184.530</i>	1982	22.648	5.205	<i>27.933</i>
1963	122.032	59.529	<i>182.361</i>	1983	26.692	15.084	<i>41.776</i>
1964	134.920	48.840	<i>183.560</i>	1984	19.940	16.562	<i>36.511</i>
1965	136.379	36.837	<i>173.216</i>	1985	26.048	16.329	<i>42.375</i>

Fontes: Gomes (1983), Grimwood (1969), Ministerio de Agricultura/Loreto (1986)

Na Amazônia peruana, a exportação de peles e couros de animais silvestres atingiu a espantosa marca de 1.392.690 unidades no período 1962-1966. Desse total, praticamente a metade (49,56%) foram couros de caititu, seguindo-se os de queixada (17,2%), veado (12,19%), jacaretinga (6,68%), jaguatirica (4,41%), jacaré-açu (3,18%), lontra (2,97%), capivara (1,95%), jupará (0,69%), gato-maracajá (0,68%), onça-pintada (0,32%) e ariranha (0,17%) (Dourojeanni 1974: 2). O volume de couros de caititu e queixada exportados pela Amazônia peruana manteve-se relativamente estável entre 1946 e 1954, incrementando-se a partir daí e adquirindo um novo patamar no período de 1955 a 1961. Depois de atingir seu volume máximo no intervalo de 1962 a 1972, a produção passou a declinar lentamente depois da proibição da caça profissional de peles, em 1973, reduzindo-se sensivelmente depois de 1980. Portanto, o comércio de couros de caititu e queixada, na região de Loreto, atingiu seu momento culminante justamente nos anos que precederam e seguiram o contato interétnico dos Matsés, inserindo-se parte do grupo indígena na rede de comércio desse produto, como logo se verá, antes mesmo da admissão de relações pacíficas com as missionárias do SIL.

O interesse de integrantes da Wycliffe Bible Translators (organização à qual se vincula o SIL) em desenvolver o trabalho missionário junto aos Matsés é bastante anterior ao primeiro contato propriamente não violento com os integrantes dessa sociedade indígena. Em março de 1954, dois membros da instituição, Eugene Loos e Bob Wacker, viajaram pelo rio Blanco à procura dos chamados Mayoruna, conseguindo apenas algumas indicações sobre a região onde esses índios viviam (Krokoszyński 2008: 34). A partir de 1961, a missionária norte-americana Harriet Fields Hodge (nascida, em 1927, no estado de Indiana) começou a sobrevoar o rio Gálvez, determinada a contatar os Mayoruna (Matlock 2002: 162).

Muito antes, em 1947, os Matsés haviam capturado uma mulher chamada Sofia Marayahua, junto com seus dois filhos (Pedro e Marina), presumivelmente mestiços ou pertencentes ao povo Yagua, na bacia do rio Tamshiyacu (afluente que desemboca na margem direita do Amazonas a montante de Iquitos) (Jiménez, Jiménez & Fleck 2014: 470-473). Por volta de 1959, algum tempo após a morte do homem Matsés que a tinha raptado e tomado como esposa, Sofia conseguiu escapar, o que também logrou fazer seu filho Pedro (chamado Lucio na literatura do SIL) dois anos depois. Em 1963, Sofia e Pedro foram conduzidos por militares que serviam em Iquitos ao centro de operações da Wycliffe/SIL em Yarinacocha, no médio Ucayali, e com esses dois ex-cativos a missionária Harriet Fields iniciou o estudo da língua indígena (Ribeiro & Wise 1978: 140). Em 1964, um jovem de dezoito anos pertencente originalmente a outro povo indígena, e que também havia sido raptado pelos Matsés, foi recolhido no rio Jaquirana por uma patrulha do exército peruano (Romanoff 1984: 50). Exceto por um cordão em torno de sua cintura, ele estava nu quando fez sinal para que o barco se aproximasse da margem do rio, procedimento que o comandante da embarcação, temendo uma emboscada, executou relutantemente. O jovem indígena (alinhado depois pelos membros do SIL como Joe) estava tão aterrorizado que, durante a viagem de três dias para Iquitos, não comeu, bebeu ou dormiu, sendo internado em um hospital do Exército ao chegar por sofrer de um problema no pulmão. Ninguém sabia ao certo por que ele quis deixar os Matsés⁶⁵, tendo sido raptado por eles quando tinha cerca de quatro anos (Fields & Wise 1976: 37). Quando se restabeleceu, Joe foi encaminhado para o centro da Wycliffe/SIL em Yarinacocha, onde, por cerca de um ano e meio, auxiliou a missionária Fields no aprendizado da língua matsés, mostrando-se geralmente, contudo, bastante lacônico sobre si mesmo e seu povo.

Após uma visita à Yarinacocha procedida em 1964 pelo então ministro de Educación do Peru, Francisco Miró Quesada, o exército peruano teria concedido uma “autorização”, em outubro de 1965, para que as missionárias ali baseadas pudessem buscar, por terra, a realização do contato com os Matsés (Hefley & Hefley 1972: 50). Devido a uma putativa animosidade entre soldados e índios, a primeira entrada somente foi realizada no princípio de 1966, quando o piloto Ted Long voou com as missionárias Harriet Fields e Betty McIntyre, junto com o índio Joe, até as margens do Jaquirana, onde acamparam sem, contudo, encontrar os Matsés. Em uma segunda tentativa, realizada em agosto de 1966, Fields e Joe foram acompanhados por Priscilla Bartram, uma das professoras da base de Yarinacocha. Manifestando o desejo de retornar à aldeia, o jovem Joe internou-se nas matas à procura dos

⁶⁵ A possibilidade de ter sido abandonado à morte pelos “Mayoruna” após uma picada de cobra e outras particularidades aventadas em Fernández (1994: 289) parecem pouco críveis.

Matsés e nunca mais retornou. Posteriormente, as missionárias souberam que seu tio adotivo o havia matado por haver desertado e entrado em contato com os não índios (ILV 2006b: 142, Snell 1998: 17-18 e 47).

No biênio seguinte, Harriet Fields e sua nova companheira, Harriet Kneeland (assim como ela, missionária, linguista e norte-americana, nascida em 1942 no Missouri), passaram três períodos (de novembro de 1966 a fevereiro de 1967, de maio a agosto de 1967, e de junho a novembro de 1968) acampadas nas margens do Jaquirana, espalhando brindes e presentes pela floresta, porém sem conseguir atrair os índios (ILV op. cit.: 142-143). Nesse período, deram prosseguimento ao lançamento aéreo de cestos contendo brindes sobre as malocas matsés, estratégia de atração que havia sido iniciada desde 1964. Certa vez, acamparam a uma distância de apenas quatro minutos de voo de onde tinham localizado os Matsés, mas quando sobrevoaram novamente a área todas as casas tinham sido queimadas. Durante um sobrevoo pela região, a conhecida piloto norte-americana Geraldyn ‘Jerrie’ Cobb avistou três malocas no território Matsés, todas habitadas, e forneceu sua localização às duas missionárias, que imediatamente mudaram-se para um ponto à margem do Jaquirana a cerca de quinze ou vinte milhas do local (Hefley & Hefley 1972: 51). Adaptando um alto-falante na asa de um hidroavião, começaram a sobrevoar uma das habitações indígenas enquanto Fields falava na língua Matsés: “Não tenham medo. Não vamos fazer mal a vocês. Venham para o grande rio”. Ao enxergar abaixo peles de porco-do-mato secando ao sol, a missionária passou a convidar os índios pelo alto-falante para obterem bens ocidentais por meio da trocas: “Tragam suas peles de porco, vocês podem trocá-las por facões e roupas e anzóis. Não tenham medo. Venham para o grande rio” (Snell op. cit.: 18-19). Repetiram o procedimento durante, pelo menos, três dias seguidos, lançando, desde o avião, cestos contendo brindes para os moradores de uma casa grande (Toliver 2012: 61).⁶⁶

Como os índios continuassem sem tomar a iniciativa do contato, as missionárias resolveram mudar o seu acampamento-base – situado, até então, no local que passou depois a ser denominado pelos Matsés como *Estirão das Gringas* – para uma clareira visualizada junto à margem de um igarapé localizado a meio caminho da maloca, onde os Matsés estavam abrindo um novo roçado. Requerido o indispensável auxílio de Yarinacocha para abrir um varadouro até esse sítio, ofereceu-se para a tarefa o jovem Ron Snell, então com

⁶⁶ Além de lançar tesouras, velas, machados e pentes (Vivar 1975: 333), assim como roupas, facões e anzóis (Toliver 2012: 61), dentro de alguns dos cestos de brindes as missionárias escondiam transmissores, alguns em fundos falsos, para poder ouvir o que os índios diriam quando pegassem os presentes, inclusive para se certificar da identidade étnica e língua falada pelo grupo: “Infelizmente, ou o microfone não funcionou ou o povo não disse nada” (Snell op. cit.: 19). Já próximo ao contato, uma transmissão radiofônica para Yarinacocha informava a realização do “voo 492 sobre a aldeia” (Hefley & Hefley op. cit.: 117).

dezessete anos, que se fez acompanhar por dois índios Machiguenga. ‘Ronnie’ havia nascido em Lima dez meses depois de seus pais chegarem ao Peru, sendo o seu genitor, Wayne Snell, um missionário (com formação em antropologia) pioneiro no trabalho de tradução da Bíblia para a língua machiguenga. Victorino, um de seus acompanhantes machiguenga, era auxiliar de Wayne no trabalho linguístico, enquanto o outro, Eduardo, estava aprendendo carpintaria e mecânica na base de Yarinacocha. Três anos antes, o próprio Wayne Snell teria se prontificado para participar do “*Mayoruna Advance*”, não recebendo, porém, permissão do comitê executivo da Wycliffe Bible Translators (Hefley & Hefley 1972: 126).

Depois de onze dias de trabalho, quando o varadouro aberto por Ron Snell e os Machiguenga finalmente atingiu a clareira, a uma distância de cinco ou seis horas de caminhada das margens do Jaquirana, Fields deixou alguns brindes no local e sobrevoou novamente a maloca, junto com o piloto Ralph Borthwick, comunicando pelo alto-falante: “Não tenham medo. Estamos chegando mais perto. Vão para o pequeno rio. Tragam suas peles de porco com vocês” (Snell 1998: 32). Voando sobre o curso do igarapé, conseguiram perceber abaixo, ao atingir a clareira, a presença de oito homens que carregavam couros de caititu. Retornando à base no Jaquirana, deixaram no dia seguinte Eduardo com o piloto tomando conta do acampamento e entraram pelo varadouro com intenção de atingir a clareira. Como não conseguia acompanhar o ritmo dos demais, ‘Hattie’ Kneeland decidiu interromper a caminhada, permanecendo na companhia de Victorino. Finalmente, ao chegarem na clareira no início da noite do dia 31.08.1969, Harriet Fields e Ron Snell conseguiram estabelecer um contato pacífico com os Matsés que, ainda receosos, repetiam: “*No me mata, Papa. Tengo miedo. No me mata, Papa [...]. Sahino cuero bonito, Papa*” (ibid.: 38-42, Toliver 2012: 64). Fields narra do seguinte modo o primeiro encontro que teve com os Matsés:

“Um piloto sobrevoava a área e viu novos terrenos derrubados. Então, acampamos de novo na margem, mas desta vez voamos sobre as novas roças, falando por alto-falante e jogando presentes em cestos atados a pequenos paraquedas. Como resultado, os mayoruna decidiram buscar a ‘casa’ do avião. Quando voamos sobre uma pequena clareira para onde havíamos planejado nos mudar no próximo dia, alguns homens nos fizeram sinais com peles. Seus corpos estavam pintados mas seus gestos pareciam amáveis. Como a área estava situada ao lado de um rio não navegável, a meio caminho entre o rio Jaquirana e seus roçados, tivemos que caminhar algumas horas terra adentro. A noite veio antes que chegássemos na clareira. Quando chegamos ali nos demos conta que somente uma lona plástica tinha ficado de todas as coisas que antes havíamos deixado. Embora não víssemos ninguém, eu tinha começado a falar em mayoruna antes de chegar à clareira. Quando vimos um tronco de palmeira escavado, comeci outra vez a falar. Eles vieram prontamente, saltando e gritando, trazendo tochas, arcos e flechas. Estavam cheios de perguntas e também de medo. Haviam investigado nosso acampamento e rastros. Se não houvéssemos conseguido falar seu idioma, teríamos ficado entre as centenas de [não

índios] mortos ou capturados por eles. Em vez disso, logo os homens mais idosos me chamaram de ‘mãe’” (Fields 1979: 19).⁶⁷

O relato do primeiro encontro fornecido por Ron Snell é bem mais detalhado. Segundo ele, ao chegarem na clareira, perceberam que os índios tinham levado os brindes, deixando em seu lugar um pacote envolto em folhas de palmeiras que continha um pouco de látex de borracha (Snell 1998: 37). Depois de tomar banho no igarapé, vieram subindo o barranco quando notaram duas luzes saindo da mata, que descobriram ser um homem de meia-idade carregando uma vela e um velho trazendo um tição em brasa: “Seus corpos inteiros tremiam. Eles caminharam lentamente até nós. Bateram as mãos sobre o peito e gritaram o equivalente a ‘hey’, ‘ho’. Entre outras coisas, o velho balbuciou, ‘*no me mata, Papa. Tengo miedo. No me mata, Papa*’”. Para o jovem, “não era o momento para especular sobre onde ele tinha ouvido isso antes ou quantas pessoas tinham dito isso antes que ele as matasse. Harriet tentou falar com eles, mas eles não ouviam nada do que ela dizia” (ibid.: 38-39). Entrando na mata, voltaram com mais dois homens que pareciam “terrivelmente excitados em ter peles de porco para comerciar” e falavam nervosamente “*sahino cuero bonito, Papa*”, convidando-os para visitarem a maloca a fim de mostrar como caçavam e comiam porcos (ibid.: 40). Por mímica, Harriet Fields pediu-lhes para trazerem o rádio e um dos homens foi com a lanterna de Snell para pegá-lo; quando ele voltou, um cachorrinho estava com ele. Ao perguntarem pelo restante dos utensílios que haviam deixado no acampamento, “os homens Matsés voltaram com velas, uma panela de barro cheia de peixes e rãs, bananas e um pouco de lenha, já em brasa. Eles deram o alimento para nós, presumivelmente para que Harriet terminasse de cozinhar para eles”, não podendo presumir que ela, apesar de mulher, seria “aquela com quem eles teriam de lidar” (ibid.: 41-42; Hefley & Hefley 1972: 187-188).

Após algumas manifestações a respeito das características corporais extraordinárias como a altura de Snell ou os dentes obturados de Fields⁶⁸, deixaram que o jovem não índio experimentasse seus arcos e flechas, divertindo-se ao descobrir que ele

⁶⁷ De acordo com Snell (1998: 40), a própria missionária teria imediatamente começado a referir-se a si mesma como “mãe”, provavelmente para caracterizar-se como “não disponível como esposa”. A versão apresentada acima difere daquela divulgada em uma publicação do SIL, segundo a qual, ao ouvir que se lhes falava em sua língua pelo alto-falante acoplado à asa do avião, os Matsés teriam construído “uma grande plataforma onde pudesse aterrissar este ‘grande pássaro’”. Como isso não ocorreu, teriam seguido as instruções de ir ao “rio grande”, onde encontraram as duas missionárias que tinham baixado com o hidroavião, efetuando depois o intercâmbio de peles de animais pelos bens trazidos por elas (ILV 2006b: 142-143).

⁶⁸ A aparência dos índios também não suscitou menor interesse nos “estrangeiros”: “A maioria dos homens tinha um colar de dentes de macaco. Seu cabelo era curto. Aparentemente era regularmente cortado com uma vara afiada de bambu ou uma faca. Eles tinham tatuagens semelhantes a trilhos de trem correndo de suas orelhas para baixo até os lados de sua boca e, em seguida, uma oval em torno de suas bocas. Seus lábios superiores eram perfurados cerca de sete vezes, de modo que eles poderiam colocar palitos sobre eles. Isso fazia com que eles parecessem ter longos bigodes” (Snell 1998: 44-45).

realmente conseguia manejá-los. Depois, o velho atou uma maqueira de tucum nas árvores enquanto outros índios entraram na mata e cortaram folhas de palmeiras a fim de fazer camas para Fields e Snell, cavando uma pequena vala no chão ao redor deles e de seus pertences (ibid.: 42). Ao serem informados por Snell de que “outros de nós” estavam no varadouro, entreolharam-se e novamente declararam o seu temor: “Não nos mate, *Papa*”. Descobriram uma pistola na bagagem do jovem, que foi amarrada firmemente com cipós a um toco de pau (ibid.: 42-43). Na manhã seguinte, o velho saiu cedo para buscar outros indígenas na maloca. Quando o avião do SIL sobrevoou o local, depois de ser chamado pela radiofonia, todos acenaram com as peles de caititu e um deles gritou: “Bonitas peles de porco, papai!”. Enquanto estavam concentrados no avião, outros seis Matsés saíram da mata com o velho, correram até Snell e, depois de colocar mais rolos de peles de porco no chão, recuaram rapidamente até que o avião tivesse se afastado (ibid.: 44-45).

Depois que os Matsés recém-chegados terminaram de observar os estrangeiros e tudo o que haviam trazido, a missionária perguntou se iriam levá-la junto com eles quando retornassem para sua aldeia. A resposta oscilou por um momento entre o sim e o não até que, finalmente, declararam que queriam, primeiramente, retornar para a aldeia sozinhos e, depois de um ciclo lunar, voltariam para pegá-la, desejando antes, no entanto, acompanhá-los até o Jaquirana para ver o avião. Depois de encontrar com Harriet Kneeland e Victorino Machiguenga no meio do varadouro e seguir a caminhada de volta ao acampamento-base, perceberam que dois dos recém-chegados estavam faltando, presumindo-se que tivessem retornado à maloca para tranquilizar a todos e informar “sobre todas as maravilhas dos brancos” (ibid.: 45). No caminho, os índios sempre tinham algo de novo para contar ou mostrar (como o tipo de folha usado para lixar as suas lanças, como haviam se escondido e ficado com medo quando o avião voou pela primeira vez sobre a maloca etc.). Deram para Victorino e Snell colares feitos com dentes de macacos-aranha. Quando alcançaram o acampamento-base, dois homens Matsés (provavelmente aqueles cuja ausência tinha sido notada ao tomarem o varadouro) tinham recém-embarcado no avião para dar um passeio no aparelho (ibid.: 46).

Iniciou-se, assim, o contato direto dos “Mayoruna” com as missionárias do SIL. Quando, na noite anterior, a notícia chegou à sucursal da organização em Lima (tendo sido a transmissão radiofônica de Fields e Snell captada pelo missionário dos Amarakaeri, Bob Tripp, e retransmitida por ele a Yarinacocha), seus integrantes reuniram-se para agradecer pela conquista das “*mayoruna girls*”⁶⁹ cantando um dos hinos favoritos do fundador da

⁶⁹ Até hoje, Harriet Fields e Harriet Kneeland são chamadas de “senhoritas” (*seniodita*) pelos Matsés do Peru (Jiménez, Jiménez & Fleck 2014: passim; Dias 2015). No lado brasileiro, é mais comum serem alcunhadas como “gringas”.

Wycliffe Bible Translators, William Cameron Townsend: “*Faith, might faith, the promise sees / And looks to God alone / Laughs at impossibilities / And shouts, 'It shall be done!'*” (Hefley & Hefley 1972: 186-187). Quando finalmente chegaram à maloca matsés localizada entre os igarapés Choba e Añushiyacu, as missionárias ficaram sabendo que um outro “grupo mayoruna” planejava atacá-las no seu acampamento. Nos primeiros nove meses, a população matsés no local saltou de 42 para 300 índios. Vários deles encontravam-se adoentados e, depois da abertura de uma pista de pouso, foram levados para Yarinacocha ou tratados no próprio local durante uma visita realizada pelo médico Jerry Harrell (ibid.: 190).

Romanoff (1984: 49) sugere algumas das razões pelas quais os Matsés teriam resolvido aceitar o contato com as missionárias do SIL. Naquela época, segundo ele, várias pessoas estavam doentes e os índios andavam temerosos de possíveis ataques de estranhos. Muitos dos bravos guerreiros tinham morrido por causa de doenças ou em consequência do assalto efetuado pelos Marubo em 1960. Os ânimos dos indivíduos mais aguerridos que restavam vinham sendo contidos por velhos mais pacíficos e peruanos capturados, que assumiam dia a dia um papel mais influente como intermediários nas relações com os não índios. Mais tarde, disseram que estavam cansados de fugir continuamente e, por isso, tinham decidido estabelecer contato pacífico (Ribeiro & Wise 1978: 140-141). Encerrava-se, dessa forma, a resistência histórica dos Matsés contra a presença não indígena em seu território, abrindo-se de imediato um novo ciclo nas relações interétnicas desse povo indígena no bojo da exploração petroleira intentada, no início da década de 1970, em ambos os lados da fronteira internacional.

2.6) Engajamento em ato

A “pacificação” dos Matsés levada a cabo em 1969 pelas missionárias do SIL permitiu que, apenas três anos depois, fossem desenvolvidos trabalhos de prospecção de petróleo e gás natural no território ocupado por esse povo indígena no lado peruano da fronteira. A partir do início de 1972, as pesquisas sísmicas em busca de petróleo e gás natural realizadas no lado brasileiro do Vale do Javari promoveram ativamente o contato interétnico com o restante do povo Matsés que, todavia, continuava evitando, na porção oriental do seu território, o estabelecimento de relações diretas com os não índios (Coutinho 2014). Deveras, quebrada a formidável resistência dos Matsés através da atração promovida pelas

missionárias, “em poucos anos, o governo peruano estava alocando lotes de selva para uma nova onda de exploração de petróleo” (Stoll 1985: 228-230). Já foi apontada, efetivamente, a interferência de interesses petrolíferos sobre as atividades desenvolvidas pelo SIL no Peru (Colby & Dennett 1995). O Servicio Selvático de Aviación y Radio, criado para apoiar as atividades missionárias da organização, passou a ter suas aeronaves utilizadas paralelamente, a partir de 1952, em serviços demandados por companhias petrolíferas (Stoll op. cit.: 164; Colby & Dennett op. cit.: 460).⁷⁰ Após a instauração do regime militar, em 1968, o novo governo peruano expropriou e nacionalizou as jazidas de petróleo, equipamentos e instalações possuídas pela International Petroleum Company (IPC), uma subsidiária da Standard Oil Company: “Algum tempo depois, tornou-se de conhecimento público que a IPC tinha ajudado a Força Aérea do Peru a desenvolver um tipo de bomba Napalm que foi usada contra os Matsés-Mayoruna” (Varese 2006: 3) no bombardeio realizado em 1964. Afirma-se, enfim, que o bombardeio aos Matsés teria sido “ordenado para facilitar o acesso das [empresas] transnacionais em seu território” (Mendoza, Sovero & Atamaín 2013: 36).

No caso em pauta, sabe-se que o então denominado lote 14 foi adjudicado às empresas Arco-Atlantic Richfield Company (70%) e Andes Petroleum (30%), esta última uma subsidiária de treze companhias japonesas (Colby & Dennett op. cit.: 464). Em 14.01.1972, foi assinado um “contrato de operações petrolíferas na selva” entre a companhia estatal Petroperú e a empresa Arco Peru Corporation, que se retirou da área ao concluir suas operações no território ocupado pelos Matsés e outros povos indígenas próximos (Aidesepe & Orpio 2008: 22). Ademais, há notícia de que a empresa Servicios de Exploración de Petróleo S.A. (Sexpet) também efetuou explorações na área ocupada pelos Matsés no Peru e, assim como Arco, tampouco encontrou reservas de interesse comercial (Calixto 1985: 13). De acordo com Ribeiro & Wise (1978: 142), “durante o ano 1973, os petrolíferos fizeram explorações no território mayoruna sem provocar hostilidades”. No mesmo ano, contudo, ao explorar a área entre os rios Tapiche e Blanco, os trabalhadores petrolíferos foram atacados por um grupo de índios denominados Pisabo (ou Pisahua) e, embora se notassem vários indícios da presença deste povo na região, os esforços para lograr

⁷⁰ “Em Lima, o *Peruvian Times*, órgão da comunidade empresarial anglo-americana, opinava que a aviação e a descoberta de petróleo prometiam um rápido desenvolvimento da Amazônia. Na década de 1920, as missões protestantes no Peru gozaram da caridade dos principais financiadores do governo, o banco Morgan e a International Petroleum Company, da família de Nelson Rockefeller. A organização do Servicio Selvático de Aviación y Radio (SSAR) pelo fundador da Wycliffe Bible Translators, William Cameron Townsend, pouco depois de sua chegada ao Peru, em 1942, coincidiu com uma corrida pelo petróleo na Amazônia peruana. Depois de revogar a legislação protecionista em 1952, o governo peruano reabriu a costa e selva para empresas de petróleo, a maioria americanas. Algumas dessas empresas passaram a utilizar os serviços de voo do SSAR que, em seu momento máximo, chegou a ter uma dúzia de aeronaves, cuja renda no tráfego aéreo comercial, muitas vezes para as companhias de petróleo, subsidiava os voos dos linguistas (Stoll 1985: 149-164).

um contato amistoso foram infrutíferos (ibid.: 160).⁷¹ Para alguns autores, a presença de empresas petroleiras no território Matsés, no início da década de 1970, teria provocado “algumas hostilidades” (Olson 1991: 236), dizendo-se inclusive que alguns dos trabalhadores teriam sido mortos pelo grupo indígena (Snell 1998: 15). Inversamente, alguns Matsés referem-se à experiência de contato em que vários integrantes do grupo, na primeira metade da década de 1970, “morreram quando entrou uma empresa petroleira” (Servindi 2008).

Outras fontes indicam que o SIL teria conseguido negociar com a empresa Arco um acordo para evitar o contato massivo dos Matsés com estranhos. Por esse arranjo, seriam admitidos apenas assessores técnicos para coordenar as principais atividades de exploração de petróleo *in loco*, recrutando-se integrantes do povo Matsés, recém-contatado, para compor algumas das equipes de trabalho encarregadas de abrir as picadas para a prospecção sísmica e a perfuração de poços exploratórios. Ao receber o pagamento correspondente ao trabalho realizado pelos Matsés, o SIL teria repassado alguns bens e parte do dinheiro para os índios que colaboraram com o serviço, depositando o restante em um fundo para serviços médicos (Romanoff 1984: 52-53, Matlock 2002: 179, Stoll 1985: 228-230). No dizer de Alonso Zarzar, “acordou-se um plano conjunto com a empresa petroleira Arco, cujo lote de exploração abarcava grande parte da reserva mayoruna, para que fossem os próprios Matsés os integrantes das brigadas de exploração sísmica, de modo que se pudesse evitar a presença de pessoas de fora e os impactos na saúde dos indígenas” (apud Defensoría del Pueblo 2006: 53). Por essas razões, é possível considerar esse “acordo” com a empresa Arco “como um caso pioneiro na história de contatos” da frente de expansão do petróleo com populações indígenas isoladas da Amazônia (ibid.). Além das empresas Arco e Sexpet, também a companhia Amoco teria realizado pesquisas sísmicas sobre o território matsés no início da década de 1970. A exploração do lote 10, segundo a divisão da época, foi adjudicada em partes iguais às empresas Amoco (Standard Oil of Indiana) e Shell-Pecten (Colby & Dennett 1995: 464). Na área central ocupada pelos Matsés, as empresas Arco e Amoco teriam aberto mais de uma dezena de linhas sísmicas (Arc-1, Arc-3, Arc-13, Arc-14, Arc-15, Arc-19, Arc-28, Arc-29, Arc-30, Amo-5 e Amo-7) que cortaram de forma transversal o curso do rio Blanco e as cabeceiras do rio Gálvez e dos igarapés Añushiyacu e Choba (Petrotech 2007: 24, 37 e 87).

⁷¹ Anteriormente, reportou-se a ocorrência de “um breve encontro que teve lugar no verão de 1961 entre geólogos da companhia Petrobrás e um grupo de indígenas ‘nus e selvagens’ nas cabeceiras do rio Tapiche” (Krokoszyński, Stoińska-Kairska & Martyniak 2007: 96), que se acreditava ser remanescentes de um subgrupo setentrional dos Remo (Whiton, Greene & Momsen 1964: 111).

Na mesma época, a Petrobrás iniciou a exploração de petróleo na margem direita do rio Jaquirana no território habitado pelos Matsés⁷². Uma equipe sismográfica da Petrobrás iniciou operações na região do rio Javari no primeiro trimestre de 1972, obtendo preliminarmente “excelentes resultados, tendo os registros sísmicos as mesmas características daqueles da área produtora do Peru” (Pontes 1972: 7). Previa-se ainda a realização da cobertura aeromagnética dessa área e o início dos trabalhos de uma segunda equipe sismográfica no decorrer de 1973, a qual, devido aos problemas operacionais nessa área de difícil acesso, seria obrigada a fazer “uso intensivo de helicópteros, até mesmo no transporte da sonda de perfuração” (ibid.). Em um depoimento concedido para o projeto “Memória da Petrobrás”, Carlos Walter Marinho Campos, geólogo-chefe da divisão de exploração desta empresa de 1967 a 1976, relembra os trabalhos desenvolvidos no Javari a partir de 1972. Segundo ele, naquele tempo havia uma grande atividade de exploração na zona vizinha do Peru, onde cerca de dezoito sondas de companhias internacionais perfuravam poços de petróleo. Quando a direção da empresa brasileira decidiu retomar a exploração de petróleo na bacia do Acre, “nós entramos pelo rio Javari fazendo equipes aerotransportadas de geofísica” (Campos 1988: 134). O deslocamento era, muitas vezes, realizado em um hidroavião que passava pelo “destacamento” do Exército e descia no leito do rio Javari, sendo o material necessário aos trabalhos de pesquisa e prospecção de petróleo transportado com o uso de helicópteros: “Eu me lembro que eu viajava de helicóptero fazendo inspeção numa linha sísmica e, quando estávamos para chegar, ele [o piloto] dizia assim: ‘Está vendo aquelas árvores de copa amarela? Vamos descer lá’. Quando chegávamos lá, não havia. Tínhamos perdido a árvore. Então tínhamos que voltar no helicóptero em direção ao rio para achar outra vez o acampamento” (ibid.: 135). Segundo ele, apesar do prosseguimento das pesquisas sísmicas, nada foi encontrado: “Péssima exploração! A sonda ia sendo transportada de helicóptero e acabou sendo transportada de lá [do Javari] para Cruzeiro do Sul” (ibid.). Outros materiais e equipamentos igualmente aerotransportados pela empresa foram pesados motores de torque, seções de torres petrolíferas e casas pré-fabricadas, cujo desembarque era efetuado por helicópteros em clareiras na floresta.

⁷² Na primeira metade do século XX (Lucchesi 1998; Possato, Aranha & Carvalho 1988), a descoberta de uma estrutura geológica com possibilidades petrolíferas na serra do Moa, no noroeste acreano, fez com que o recém-criado Departamento Nacional de Produção Mineral organizasse uma expedição chefiada pelo geólogo Pedro de Moura, em 1936, à área compreendida entre as nascentes do rio Ouro Preto (afluente do Juruá) e as do Javari. Durante essa expedição, o engenheiro Alberto Lavenère Wanderley explorou a serra do Jaquirana nas proximidades das cabeceiras dos igarapés Três Águas e Espreado, formadores do rio São Francisco (constituindo este último, junto com o rio Negro, os principais tributários do alto Ipixuna) (RADAMBRASIL 1977: 28 e 55, Barros et al. 1978). Com a criação da Petrobrás, retomou-se a exploração de petróleo na bacia sedimentar do Acre por meio da perfuração de quatro poços exploratórios no período 1959-1964 (Duarte 2011: 5). A partir de 1970, ocorreu uma expressiva evolução do conhecimento geológico da região em decorrência dos mapeamentos realizados no âmbito do Projeto Radam (ibid.).

A extensa prospecção sísmográfica desenvolvida nessa região na primeira metade da década de 1970 envolveu praticamente a totalidade da margem direita do rio Jaquirana. O traçado geral das atividades exploratórias realizadas à época pode ser visualizado nos mapas elaborados por técnicos da Agência Nacional de Petróleo, Gás Natural e Biocombustíveis (ANP) que trazem a indicação da pesquisa “sísmica 2D existente” e “localização dos poços perfurados na Bacia do Acre” (Chambriard 2009: 8, Duarte 2011: 6-9), bem como no mapa intitulado “Povos indígenas e atividade petroleira no Vale do Javari, região de fronteira Brasil-Peru”, elaborado pelo Centro de Trabalho Indigenista (CTI 2013). Com propósitos exclusivamente descritivos, pode-se dividir esquematicamente a área explorada ao longo do Jaquirana em quatro zonas distintas: (i) a primeira partia das proximidades do pelotão Palmeiras do Javari e alcançava a base da Petrobrás denominada 31 de Março, estendendo-se as linhas sísmicas por trinta ou quarenta quilômetros até a margem direita do rio Negro, principal afluente do rio Pardo; (ii) a segunda zona estava situada entre a base 31 de Março e a pista de pouso Bom Jesus, prolongando-se as linhas sísmicas, desde a margem do Jaquirana, por cerca de cinquenta ou sessenta quilômetros, atravessando o curso do igarapé Lobo e seguindo até a margem do rio Pardo, afluente esquerdo do médio Curuçá; (iii) a terceira zona estendia-se da pista de pouso Bom Jesus até a foz do rio Batã e foi intensamente esquadrihada por linhas sísmicas como uma forma de compensar a sua limitada extensão transversal, de aproximadamente vinte quilômetros, em decorrência da proximidade das cabeceiras de afluentes do rio Curuçá; e (iv) a quarta zona abarcava toda a região do rio Batã e de seu principal afluente direito, o igarapé Hospital, estendendo-se para além da bacia do Javari e adentrando nas terras banhadas pelo rio Ipixuna, afluente do Juruá. As sondagens sísmográficas foram complementadas com a perfuração de três poços exploratórios na região dos rios Jaquirana e Batã. O primeiro destes poços (denominado 1JQ 0001 AM) foi aberto na região do médio Jaquirana, próximo à pista de pouso Bom Jesus, entre o final de maio e o início de agosto de 1974, e alcançou uma profundidade de 3.169 metros. O segundo desses poços (1BT 0001 AM) foi aberto na região do médio rio Batã entre fins de novembro de 1974 e fins de fevereiro de 1975, atingindo uma profundidade de 3.749 metros. O terceiro desses poços (1BT 0002 AM) foi aberto entre março e junho de 1975 na região do alto rio Batã, ficando com uma profundidade de 2.790 metros⁷³.

Segundo Melatti (1981: 27), “no primeiro lustro dos anos setenta, a Petrobrás operou na região à procura de poços de petróleo” e, embora não tenha obtido

⁷³ Um quarto poço (1RZ 0001 AC) foi aberto, em outubro/novembro de 1975, na zona do médio rio Moa, junto ao atual limite oeste da terra indígena Poyanawa, no estado do Acre, ficando com profundidade de 2.926 metros. Vinte anos depois, um quinto poço exploratório (1RPX 0001 AM) chegou a ser aberto, entre agosto de 1995 e fevereiro de 1996, próximo à margem esquerda do médio rio Ipixuna, atingindo a profundidade de 5.049 metros.

sucesso, “há quem diga que foram os explosivos utilizados na pesquisa que amedrontaram os Mayoruna, fazendo-os procurar contato pacífico com os brancos”. Durante as pesquisas sísmicas procedidas na área do rio Jaquirana, em pleno território Matsés, foram “abertas centenas de picadas e explodidas milhares de bombas com a finalidade de realizar a análise da composição do sub-solo. O velho Cumutiro [antigo líder da aldeia Lobo] conta que eles tinham muito medo das explosões e que vários índios foram mortos durante os trabalhos” (Cavuscens & Neves 1986a: 16). De fato, “entre a população envolvente existe a ideia bastante difundida que a Petrobrás e o Exército” foram aqueles “que amansaram os Mayoruna, pois depois de suas respectivas atuações na área, ‘os Mayoruna deixaram de ser valentes’” (ibid.). Com o território retalhado por picadas e invadido por centenas de trabalhadores que realizavam detonações para a pesquisa sismográfica, os índios não tiveram outro recurso senão o de se aproximar das turmas da “Companhia”, o que ocorreu, entre outros locais, na base 31 de Março, na foz do igarapé Lobo, na base situada junto à pista de pouso Bom Jesus, e na base 40, junto à foz do Batã (Coutinho 1998: 34). Em fins de 1972, segundo um relatório de Paulo Lucena Rodrigues, os trabalhadores que faziam pesquisas sísmicas na região do alto Jaquirana e vale do Batã, após dois meses na área, foram visitados em seus acampamentos por pequenos grupos de índios “Maiuruna” compostos por homens, mulheres e crianças: “Nas primeiras visitas demonstraram através da mímica que já vinham espreitando as turmas de topografia e geologia sísmica há muitas semanas, escondidos pelas matas. Inclusive imitaram gestos de técnicos operando teodolitos, sismógrafos, aparelhos detonadores e outros instrumentos”. Após os primeiros contatos com os trabalhadores da Petrobrás, já se podia constatar um “primeiro balanço trágico: centenas de maiurunas morreram de horríveis epidemias provocadas pelos vírus patológicos do branco, em contatos inadequados e inconscientes” que trouxeram gripe, sarampo, doenças venéreas e outros agravos. Em função das doenças contraídas nesses encontros com os trabalhadores da companhia petroleira, o relatório afirma que mais da metade da “população maiuruna do igarapé Lobo, na parte brasileira do Vale do Jaquirana, já foi dizimada em três anos de contatos com brasileiros”, e “trinta por cento já fugiu para o lado peruano, onde acha-se melhor tratada”⁷⁴.

Com efeito, os contatos da população indígena com os trabalhadores da Petrobrás que faziam a prospecção sísmica em seu território precipitaram o início da atuação da Funai junto aos Matsés. Antes disso, por meio da Portaria nº 212/1969, a Funai tinha criado a Ajudância Móvel do Solimões, diretamente subordinada à 1ª Delegacia Regional (DR), em Manaus, com abrangência, entre outras zonas, sobre as bacias dos rios Javari, Curuçá, Ituí e

⁷⁴ Cf. “Relatório denunciou em fevereiro o auto-extermínio dos maiurunas” (*O Globo*, 26.09.1976).

Jandiatuba. Atendendo à Ordem de Serviço nº 26, de 07.10.1969, o servidor Raimundo Pio de Carvalho Lima, acompanhado pelo chefe do Posto Indígena Tikuna, Bernardo Muller, realizou uma viagem de inspeção ao longo dos rios Javari, Curuçá, Itaquai e Ituí. No relatório apresentado ao chefe da 1ª DR, o referido servidor propôs a instalação de postos indígenas nesses quatro rios, aos quais deveriam ser subordinados “subpostos” devido à vastidão da “área fronteira a ser trabalhada”. No Javari, segundo ele, os indígenas estariam sofrendo a “influência de elementos estranhos (segundo tudo indica), certamente, de não brasileiros”, colocando-os “em situação desfavorável perante a opinião pública, causando o despovoamento de áreas enormes, e a imolação de vidas preciosas, no caso, do próprio dono da terra – o índio” (Lima 1969: 10).⁷⁵ No entanto, ao avaliar a proposta de criação dessas unidades, um despacho acostado aos autos do Processo FNI/BSB/3076/69 julgou, em dezembro do mesmo ano, “inoportuna” a criação de postos indígenas nos rios Javari e Curuçá, onde já havia a previsão de serem “implantadas Colônias Indígenas de Fronteira, consoante se verifica do ‘Plano de Integração Indígena’ submetido ao Senhor Ministro de Estado do Interior”. Nesse sentido, opinava “pela manutenção do projeto já existente, sendo certo que a C.I. [Colônia Indígena] do Curuçá será localizada à margem esquerda do rio do mesmo nome, para atrair os grupos Maioruna e Morubo [sic]”.

Em 1972, no âmbito da 1ª DR da Funai, o sertanista Sebastião Amâncio da Costa propôs a criação do “Parque Nacional Indígena do Vale do Javari”, abrangendo a área dos rios Javari, Curuçá, Ituí e Itaquai, como forma de “impedir a escravização e exploração do índio por parte da sociedade envolvente e garantir a posse e o usufruto dos filhos da terra”. Com o início da atuação do órgão indigenista entre os Matsés, a 1ª DR da Funai apresentou, em 1973, um plano de trabalho referente ao prosseguimento da abertura da rodovia Perimetral Norte (BR-307). À época, o trecho inicial dessa estrada entre a cidade de Cruzeiro do Sul (AC) e as proximidades do rio Ipixuna já havia sido implantado, a partir do Juruá, pelo batalhão de engenharia do Exército. Com o fito de assistir a população indígena e

⁷⁵ Em seu relatório, o referido servidor Raimundo Lima aludia à necessidade de proteger os índios contra o “elemento civilizado” que “comumente carrega em sua bagagem ideia pouco recomendável no trato com o índio, notadamente a de espingardeá-lo”: “Muitas vezes, quando um índio é avistado, o recepcionam com chumbo, sem antes procurarem saber o motivo de sua presença. É uma mentalidade infeliz, que perdura há muitos anos. A sua presença de inopino, repetimos, gera o medo inexplicável e, daí, o uso de armas de fogo, lançando a semente de ódio/vingança entre ambos. Há os que espingardeiam os índios e ‘silenciam’, trazendo ad-futurum consequências imprevisíveis, não apenas para eles próprios, como também para os inocentes, vítimas da selvageria daqueles que se dizem civilizados [...]. Essas incursões de civilizados às malocas dos índios, sem outro objetivo que o não de hostilizá-los, devem ser coibidas com energia, porque elas representam apreensão para eles, redundando geralmente em desatinos praticados contra os indígenas. E a Funai só tem conhecimento, infelizmente, quando a ignomínia é consumada. Daí, portanto, a necessidade da Funai voltar suas vistas para essas regiões, a fim de evitar tanto quanto possível, os atentados contra os silvícolas, prevenindo por outro lado, os lamentáveis acontecimentos com os revides, cujos resultados são sempre funestos e maus compreendidos, porque os autores dos crimes contra os índios, sempre fogem à responsabilidade, passando por vítimas indefesas, quando a realidade é outra muito diferente” (Lima op. cit.: 3-6).

permitir, paralelamente, a continuidade da construção da estrada e dos trabalhos de prospecção de petróleo na bacia do rio Jaquirana, a Funai iniciou, em meados de 1973, os trabalhos de atração dos Matsés que ocupavam o igarapé Lobo, instalando no ano seguinte um posto indígena na foz desse afluente do médio Jaquirana, o qual começou a funcionar, todavia, sem qualquer infraestrutura condizente ou recursos materiais e humanos apropriados.

Dentre as cinco frentes de atração organizadas no âmbito da 1ª DR, em 1974, três localizavam-se no Vale do Javari (Rio Javari, Rio Ituí e Rio Curuçá). No entanto, tendo em vista os ataques perpetrados por índios isolados (Korubo) na área do rio Itaquai, o órgão indigenista planejava concentrar seus funcionários em uma “superfrente de atração” que atuaria nessa outra região. Entendiam os funcionários da Funai que a retirada de sertanistas da frente de atração que atuava no Jaquirana não acarretaria riscos, “pois ali existem muitos trabalhadores da Petrobrás, que pesquisam em pontos vizinhos ao território peruano” e, apesar da presença de índios potencialmente hostis na área, não se deveria “esperar um ataque deles aos homens da Petrobrás, porque evitam atritos onde há um grande contingente de pessoas”⁷⁶. Ao que parece, após as visitas efetuadas ao igarapé Lobo em 1973 e 1974 pelo sertanista Sebastião Amâncio do Costa, responsável pela “atração” dos Matsés, a Funai optou por manter um contingente de funcionários reduzido no local. Essa tendência somente foi temporariamente revertida após o conflito entre os próprios Matsés, ocorrido em 1978, que envolveu também parte dos índios estabelecidos no igarapé Choba.

* * *

“Os prejuízos de um indivíduo”, dizia Gadamer (1984: 344), “são, muito mais do que seus juízos, a realidade histórica de seu ser”. Com efeito, o arcabouço de noções e categorias herdadas do passado influencia ativamente a realidade atual e condiciona, até certo ponto, a interpretação do presente. As narrativas e representações sobre o passado – quer sejam entendidas como recurso escasso (Appadurai 1981) ou múltiplice (Cohn 1995) – tornam inteligíveis os contextos de sua ocorrência precisamente por não reduzi-los a uma “singularidade histórica”, visto que, unificando experiências complexas que se passaram em períodos distintos, os *conceitos históricos* guardam a possibilidade de serem utilizados “de maneira generalizante, de construir tipos ou permitir ângulos de vista” (Koselleck 2006: 115). Em função disso, um conceito histórico “não é somente o indicador dos conteúdos compreendidos por ele, é também seu fator. Um conceito abre determinados horizontes, ao mesmo tempo em que atua como limitador das experiências possíveis” (ibid.: 109-110).

⁷⁶ Cf. “Funai altera estratégia de pacificação em áreas onde o índio é mais hostil” (*Jornal do Brasil*, 18.10.1974).

No caso específico do contato interétnico estabelecido por sucessivas frentes de expansão das sociedades nacionais brasileira e peruana com os Matsés (ou antes, Mayoruna) do Vale do Javari, é impossível não realçar o papel-chave desempenhado historicamente pela noção de *selvageria* e por conceitos correlatos pertencentes ao mesmo campo semântico. Com efeito, os indígenas dessa região são qualificados como *selvagens* de forma recorrente ao longo das distintas “épocas” que marcaram o período aqui considerado. Como vimos, os integrantes das comissões de fronteira que devassaram a região referiam-se à “barreira ingente” representada pelas “nações selvagens” e “tribos indômitas” do Javari (supra: 53-57). Por conta disso, no início do período da borracha, postulou-se a necessidade de reversão do “estado de selvageria” imperante, adquirindo relevo a contraposição entre “indígenas ferozes” e “tribos domesticadas” (supra: 70). Com o prosseguimento da exploração gumífera, buscou-se deliberadamente propiciar a superação do “estado de barbárie” por meio da “civilização” dessas populações, compreendendo-se este processo como a evangelização de “infiéis” (supra: 71-72). Tendo em vista os raptos e pilhagens cometidos de forma recorrente na bacia do Javari e áreas próximas, passou-se a avaliar a “ferocidade” manifesta pelos distintos agrupamentos indígenas (supra: 79-84), contrapondo-se aqueles considerados “civilizados”, ou já “domesticados”, com os “índios hostis” que, em seguida, foram vencidos ou “amansados” por meio de correrias e ações militares (supra: 96-97). Por fim, esses “índios bravos” ou “arredios” tiveram que ser “pacificados” por missionários e “atraídos” pela ação governamental (supra: 102-103).

Por certo, as informações aqui coligidas poderiam talvez explicar a notável persistência da *representação* histórica não indígena sobre a *selvageria* dos Mayoruna, dado o ímpeto aguerrido que parece ter marcado, quase invariavelmente, a defesa de seus domínios no Vale do Javari. Sob outro ponto de vista, o desdobramento continuado dessa representação e das clivagens que a acompanham ao longo do tempo exerce uma função precipuamente ideológica, projetando sobre os índios as motivações para o constante *recurso à violência* que marcou a *praxis* histórica não indígena no curso do contato interétnico. Aqui, nada obstante, o interesse principal não está tanto em analisar as características e os meandros dos pré-juízos históricos implícitos na ação e na representação das sociedades nacionais em relação aos Mayoruna mas sim explorar as peculiaridades e o significado de uma espécie de reverso conceitual nativo encarnado, entre os Matsés, pela noção de *valentia*. Veremos nos próximos capítulos como esses índios, em suas narrativas históricas, cultivam de forma endógena sua autoimagem como um povo “valente” (*cuesa*), buscando elucidar o valor de que essa qualidade é revestida internamente e sua diferença em relação às concepções que lhes foram impingidas pelos não índios ao longo do tempo. Esse contraste, de alguma forma, torna

possível uma compreensão mais abrangente da história do contato e da influência das distintas motivações para as relações interétnicas, permitindo-nos enxergar nossa “própria sociedade no espelho dessa alteridade” (Amorim 1988: 19).

Gente Valente: uma Coletânea Matsés
Histórias Indígenas no Vale do Javari (1866-1974)

PARTE II

3. Parâmetros Narrativos

Antes de passar propriamente à apresentação das narrativas matsés, é necessário indicar certos aspectos conceituais, formais, linguísticos e culturais que precisam ser considerados para a adequada apreciação da estrutura e do conteúdo desses relatos. Assim, neste capítulo refiro-me inicialmente ao modo de construção circunstancial da historicidade matsés e ao papel da *tipificação* na percepção de seu passado. Em seguida, faço menção ao contexto performativo e certas características estilísticas das narrativas matsés, com particular destaque para a abundante utilização de *falas citadas* no arranjo de suas práticas retóricas. Abordo, na sequência, os conceitos linguísticos de percepção temporal e o complexo sistema de marcação do tempo e níveis de evidencialidade da língua matsés, contrastando a profusão e o refinamento dos tempos verbais para a remissão ao passado com a parcimônia e simplicidade em relação ao tempo verbal usado para o presente/futuro. Por fim, comento o significado das principais categorias que compõem o versátil sistema de classificação étnica matsés, cujo entendimento será de fundamental importância para a hermenêutica das narrativas apresentadas nos capítulos seguintes.

3.1) Arcabouço de evocações

A concepção histórica matsés emerge a partir de narrativas que são consumadamente circunstanciais. Esse caráter circunstancial pode ser percebido quer no conteúdo retido, a lembrança (*mnēmē*, que constitui o noema), quer no ato da recordação (*anamnēsis*, que constitui a noese), pois (i) a maior parte desses relatos enfoca experiências singulares, cuja eclosão e desenrolar, se não podem ser considerados extraordinários, são sempre definidos de maneira incidental, e (ii) a sua transmissão e memorização ocorre de modo ocasional ou fortuito, sem uma regularidade, motivação ou público predeterminados.

Trata-se, portanto, de um senso histórico construído de forma essencialmente episódica, amparando-se naquilo que se costuma denominar como “narrativas de experiências pessoais” (Labov & Waletzky 1967). Esses relatos podem assumir tanto um caráter estritamente autobiográfico, sendo entendidos então como “narrativas pessoais” no sentido forte da expressão (Rosaldo 1986, Rosenthal 2014), quanto podem, de forma mediatizada, reportar experiências alheias que, um dia, foram contadas pelas pessoas que as vivenciaram e chegaram até o presente transmitidas através de uma cadeia maior ou menor de narradores intermediários (Portelli 1997a, 1997b, 2001). A propriedade (e os desvios) do emprego da noção de *exemplary personal experience narratives* em relação aos Matsés poderá ser melhor circunscrita pela comparação com a atitude em relação ao assunto adotada pelos índios Piro do baixo Urubamba. Considerando a periculosidade dos espíritos de pessoas recentemente falecidas, que precisam ser radicalmente distanciados dos interesses dos vivos, as narrativas de experiências pessoais exemplares são suprimidas pelos Piro como qualquer outra possessão pessoal e não sobrevivem de forma alguma à morte de seus narradores (Gow 2014).¹ Os Matsés, ao contrário, preservam ciosamente essas narrativas de experiências pessoais dos seus antepassados (rememoradas no bojo de outras narrativas articuladas pelos contemporâneos), compondo com elas um acervo que, tomado conjuntamente, perfaz sua história oral. Sua disposição, nesse particular, aproxima-se mais à dos Kalapalo do alto Xingu, para quem a história é “primeiro e principalmente biográfica, visto que os eventos do passado são lembrados como estórias sobre pessoas específicas, nomeadas” (Basso 1995: 295).

A memória social matsés, desse modo, vem a ser constituída pela transmissão repetida das lembranças de determinadas pessoas a um certo número de indivíduos próximos (os *companheiros*, nos termos de Schutz), influenciando assim decisivamente o estabelecimento de evocações e representações histórico-culturais comuns. Embora a expressão “memória social” (Connerton 1999) possa denotar um pleonasmo para Halbwachs (2006), ela não carrega a mesma pressuposição embutida muitas vezes de forma espontânea no conceito de “memória coletiva” de constituir um conjunto de lembranças partilhadas por *todos* os membros de um povo ou comunidade. A análise do material asháninka, por exemplo, demonstrou que, apesar da existência de mitos que parecem ser

¹ A interdição de relatar as “palavras dos vivos” recentemente falecidos também existe entre os Wapixana, que se permitem lembrar, preferencialmente, as “palavras dos antigos”, isto é, de pessoas das quais “não restam memórias personalizadas” (Farage 2003: 117-118). Na sociedade shuar, enquanto as “estórias tradicionais” compõem-se de vários episódios contados em um monólogo, as “estórias de experiências pessoais” constituem um único episódio contado na forma de um diálogo entre o narrador e um “ouvinte-interlocutor” (Hendricks 1990: 14). Por fim, entre os Yanomami, “os anciões contam a crônica histórica dos locais em que viveram, ou a de comunidades contemporâneas que lhes foi relatada, durante falas formais (*hereamu*) ao cair da tarde ou ao amanhecer. Nelas transmitem também, ainda que mais raramente, relatos que herdaram dos discursos de seus ascendentes” (Albert 1992: 161).

compartilhados por todos (ou quase todos) os membros do povo indígena, existe uma tradição oral de narrativas históricas e memórias familiares de abrangência local ou regional que circulam predominantemente naquelas áreas onde se desenrolaram os eventos nelas relatados: “Assim, uma ‘história’ asháninka compartilhada não é inerente ao universo indígena – se por ‘história asháninka’ nos referimos a um discurso comum que registra eventos históricos reconhecidos como compartilhados por *todos* os Asháninka” (Veber 2014: 96). Dito isso, é preciso reconhecer que os Matsés notabilizam-se, exatamente, pela alta consistência (ou densidade) de sua memória social, sustentada pela disseminação do conhecimento sobre um certo conjunto de narrativas históricas fundamentais. Apesar da óbvia influência da individualidade e das experiências subjetivas de cada narrador, existe de fato um repertório comum e motivos recorrentes que são partilhados na construção da imagem sobre os eventos passados. Com efeito, se os atos de rememoração do passado matsés parecem ser altamente circunstanciais, o mesmo não pode ser dito nem do conjunto de narrativas que são conhecidas nem da forma narrativa utilizada para contá-las. Em relação a esse último aspecto, cabe apontar a ampla utilização, como veremos adiante, do recurso à *tipificação* nas narrativas matsés. Para compreender o uso desse conceito na análise dos relatos aqui apresentados será preciso fazer um breve excuro pela fenomenologia social.

De acordo com Alfred Schutz (1964: 14), o protótipo de todas as relações sociais é representado por uma “conexão intersubjetiva de motivos”. As pessoas que participam de um ambiente de comunicação comum são dadas umas às outras como *consócios* de uma comunidade, em cujo interior existe a sensação de haver uma simultaneidade de experiências. O *mundo dos contemporâneos* evocado pela percepção difusa da coexistência no tempo adquire sua verdadeira concretude no *mundo dos companheiros* (ou *consócios* propriamente falando), com os quais partilho um setor comum de espaço. Para além deles, existe o *mundo dos predecessores*, isto é, “um mundo de Outros dos quais eu posso ter conhecimento e cujas ações podem influenciar minha própria vida, mas sobre os quais eu não posso atuar de qualquer maneira”, e o *mundo dos sucessores*, quer dizer, o mundo de Outros a respeito “dos quais eu tenho apenas um vago e inadequado conhecimento, mas sobre os quais eu posso exercer alguma influência por meio das minhas próprias ações” (ibid.: 22-23). Em larga medida, o conhecimento dos predecessores deriva de atos comunicativos de companheiros ou contemporâneos que transmitem suas experiências passadas ou aquelas experiências que lhes foram comunicadas por seus próprios companheiros e contemporâneos. O mundo dos predecessores constitui sempre um “mundo contemporâneo de um Outro” que contém a mesma estratificação interna de estruturas experienciais mais ou menos concretas e anônimas que o meu próprio mundo social contemporâneo (ibid.: 56-59).

A compreensão dos significados do mundo dos predecessores, assim como dos contemporâneos, é alcançada por meio da *tipificação*, uma “síntese de reconhecimento” descrita como o processo de “cristalizar numa lâmina” os significados de uma interseção da minha própria experiência com a de outra pessoa². Assim como minha experiência dos contemporâneos (especialmente de coletividades sociais) é necessariamente mediada por tipificações, apresentando-se como derivativa e indireta, o mesmo ocorre com a apreensão do mundo dos predecessores. Ao tipificar, realiza-se um ato interpretativo, sendo o grau de concretude dos *esquemas de tipificação* “inversamente proporcional ao nível de generalidade daquelas experiências sedimentadas no estoque de conhecimento do qual o esquema é derivado” (Schutz 1964: 49). O contexto de experiência é pautado assim pela totalidade das configurações de significados existentes em um dado momento, que se manifestam em “padrões de sínteses de experiências passadas” (id. 1967a: 76 e 81). A escolha por um determinado “esquema interpretativo”³ é influenciada diretamente pelos “interesses” ou “contextos motivacionais” dos atores (ibid.: 96) e, de fato, a tipificação é produzida em conformidade com as estruturas particulares de relevância que decorrem das zonas de interesses pelas quais os sujeitos são motivados (id. 1966: 121).⁴ Com efeito, meus projetos e ações podem ser orientados pelas ações de meus predecessores só enquanto minha experiência delas torna-se um “motivo-porquê” da minha própria conduta⁵. O sistema de relevâncias e tipificações vigente em uma dada sociedade, desse modo, “transforma ações individuais únicas de seres humanos únicos em funções típicas de papéis sociais típicos, que se originam de motivações típicas e têm como objetivo realizar fins típicos” (id. 1979: 119).

Já se observou que as narrativas históricas indígenas desenvolvem-se, via de regra, por meio de uma *esqueletal structure* (ou *basic plot-schema*) que representa a

² Segundo Ricoeur (2007: 42), “coisas e pessoas não aparecem somente, elas reaparecem como sendo as mesmas; e é de acordo com essa mesmidade de reaparecimento que nos lembramos delas”.

³ Considerando que “os esquemas que nós usamos para a interpretação do mundo dos predecessores necessariamente diferem dos esquemas pelos quais os predecessores interpretaram por si mesmos suas experiências”, todas as “interpretações dos atos comunicativos dos meus predecessores têm um caráter de chance subjetiva”, restando “a significativa tarefa de decidir quais eventos, ações e atos comunicativos selecionar para a interpretação e reconstrução da ‘história’ da realidade total do passado” (Schutz 1964: 61).

⁴ Além de distinguir de modo geral entre relevâncias “intrínsecas” e “impostas”, Schutz (1966: 121-127) especifica os seguintes tipos particulares de relevância: *i*) a *relevância temática* relaciona-se com a capacidade de definir ou identificar temas e situações como estando relacionados com os nossos interesses (“saber o que nos interessa”); *ii*) a *relevância interpretativa* é acionada quando os elementos envolvidos não se apresentam como suficientemente conhecidos e o esforço está voltado para a definição do próprio tema ou situação selecionados a partir da relevância temática (“compreender/explicar o que nos interessa”), e *iii*) a *relevância motivacional* envolve a definição de objetivos ou planos de ação que correspondam adequadamente aos interesses previamente identificados e compreendidos (“agir do modo como nos interessa”).

⁵ Schutz (1964:11) distingue entre o “motivo porquê” (*because motive*), entendido como a razão ou causa que tem como referência o passado (“*terminus a quo*”), e o “motivo para quê” (*in-order-motive*), que corresponde ao objetivo ou propósito da ação e tem como referência o futuro (“*terminus ad quem*”).

sucessão de uma série de *cenários-chave* que organizam ou evocam os esquemas culturais (Ortner 1990). As *situações típicas* socialmente encontradas ao longo da sucessão histórica constituem esquemas culturais que moldam formas de ação, dramas ou cenários, que reaparecem ao longo do tempo, e que ordenam os modos pelos quais as pessoas podem legitimamente se comportar em suas relações sociais. O *esquema cultural* constitui uma hegemônica seleção e congelamento de distintas práticas sociais em uma específica forma narrativa, isto é, os esquemas “representam uma valoração positiva de um particular ordenamento dessas práticas” (ibid.: 63).⁶ Os esquemas fornecem uma orientação, isto é, uma “atitude em relação aos efeitos de uma série de reações passadas” (Bartlett 1932: 208). Conceitualmente falando, os esquemas (*schemata*) seriam compreendidos como “cenários organizados” (*organised settings*) que permitem uma rápida comparação, por meio de padrões em desenvolvimento, da percepção atual com uma síntese das experiências anteriores (ibid.: 201). As narrativas aparecem, desse modo, como uma “reconstrução imaginativa” que é elaborada a partir da “atitude”, ou viés (*bias*), face as experiências passadas que se manifesta por meio desses esquemas ou cenários culturais (Shotter 1990).

Para Schütze (2014), a narração de histórias exige uma competência comunicacional que envolve a capacidade de descrever o desempenho de papéis significativos a partir do entendimento de um sistema simbólico partilhado por todos⁷. Para estabelecer o

⁶ Vale registrar também a possibilidade sempre presente dos *esquemas culturais* apresentarem uma espécie de “descolamento” em relação à realidade que almejam representar. Ao discutir as “propriedades cognitivas do registro da experiência histórica” pelos Yanomami, Albert (1992: 161-162) refere-se à “capacidade de remanência de certas interpretações antigas, que, embora em desuso, se mantêm associadas, na memória coletiva, aos acontecimentos históricos que explicaram. Certos episódios marcantes da história do contato – as epidemias em particular – são sempre evocados no presente segundo a sua interpretação ‘de época’, mesmo que acontecimentos contemporâneos similares recebam uma interpretação diferente. É provável que esse fenômeno de inércia cognitiva se deva a um efeito secundário do método yanomam de memorização dos acontecimentos históricos a partir de sua associação aos nomes dos lugares ocupados quando ocorreram. É possível conceber que uma memória histórica assim construída, na forma de células narrativas articuladas entre si unicamente por um ‘exo-esqueleto’ toponímico (os sítios de um trajeto migratório) constitua um obstáculo cognitivo às interpretações retrospectivas, a descontinuidade dos acontecimentos acarretando a de suas interpretações”.

⁷ Entre as características gerais da narração de histórias, Schütze (2014: 17-21) destaca as seguintes: (a) normalmente, é possível identificar um “portador da história”, isto é, um personagem (ou conjunto de personagens) que atua como paciente e agente contínuo, concatenando os acontecimentos narrados através de transformações processuais de seu estado psíquico e social; (b) ao “narrador da história” – que prototipicamente coincide com o portador ou atua como seu parceiro de interação em, ao menos, algumas das cenas relatadas – é atribuída competência comunicacional para assumir uma plataforma de entendimento comum entre os parceiros interacionais; (c) o transcurso dos acontecimentos precisa ser reconstruído com base na sequência da narrativa, evidenciando-se os interesses e as motivações de tempos passados face a figuras de ação sujeitas às regras básicas do universo cotidiano; (d) a apresentação dos acontecimentos pelo narrador da história é retrospectiva, visto que ele os relata a partir de uma estrutura global que tem uma situação final já conhecida; (e) toda narrativa de histórias (em particular aquelas procedidas de forma oral) contém não só uma figuração de acontecimentos passados, mas também uma mediação implícita desses acontecimentos com “constelações de problemas” no momento da situação da narrativa que são, em tese, relevantes para os parceiros da interação na interpretação da situação atual de vida ou na superação dos problemas interacionais, apresentando algum grau de compartilhamento e generalidade; e (f) pelo fato do narrador selecionar os eventos centrais ou essenciais do fluxo de acontecimentos transcorridos, condensando-os na estrutura global da história, são produzidas certas discrepâncias ou contradições que constituem a “expressão de condições sistêmicas heterônomas da ação

contexto relacional da narrativa é preciso conectar as atividades e elementos do mundo da vida social a suas configurações de sentido e de experiência mais amplas, a partir dos quais adquirem sua importância específica no decorrer da narração da história. Esse contexto, assim, tem por base o “resultado histórico do transcurso dos acontecimentos (em sentido literal ou fictício)”, e é sinalizado pelo narrador como “tema” ou “sentido” geral da narrativa (Schütze 2014: 25). A narração de histórias pressupõe, ainda, a competência de expor o *contexto motivacional* intencional e os nexos de causa e efeito, apresentando explicações causais e prognósticos ao longo do relato (retrospectivo) das ações. No momento de sua atividade discursiva, o narrador precisa reconstruir o transcurso e o entrelaçamento das experiências e acontecimentos expostos, considerando que os atores perseguem determinadas intenções de ação e sofrem os efeitos das ações protagonizadas por outros. A narração de histórias, portanto, pressupõe não só a competência de atribuir efetivamente perspectivas e motivações aos agentes, mas também de “interpretá-las distanciadamente (e isto implica: retrospectivamente), reinterpretá-las analiticamente, apresentando-as e sustentando-as como um entrelaçado sistemático de intenções” (ibid.: 27). Por fim, implica também a competência de avaliar e justificar as ações e motivos dos atores dentro de um *contexto axiológico* que envolve o narrador e o ouvinte na situação discursiva. Isso implica a necessidade de avaliar, legitimar, criticar ou ocultar motivos, bem como desculpar ações ou atitudes dos atores. Nesse sentido, a narração de histórias é compreendida não como uma mera recapitulação de vivências e acontecimentos, mas como uma “reatualização retrospectiva institucionalizada de categorias canônicas da experiência e de valores culturais de uma sociedade” (ibid.: 32).

Percebe-se, no caso matsés, um alto grau de *tipicidade* nas motivações e no comportamento dos personagens na trama de narrativas históricas, que se denota pelas expectativas atribuídas aos mesmos ou pressuposições que o narrador deixa transparecer ao longo do relato. Assim como em outras tradições orais, a tipificação revela-se, dentre outras formas, por meio de estereótipos que se expressam através do uso de expressões consagradas e pela repetição de um mesmo motivo ou episódio em diferentes narrativas. Esses estereótipos narrativos manifestam-se por meio de *imagens* carregadas de significados condensados e *clichês* que simplificam intencionalmente a realidade representada (Vansina 1965: 72-74, 1985: 137-140).⁸ Uma das características das narrativas históricas matsés, assim como de outros povos ameríndios, é o fato da tipificação envolver não somente os personagens individuais (tanto protagonistas quanto antagonistas) mas também as coletividades indígenas

(extranarrativa)” (ibid.).

⁸ Além de narrativas orais, as imagens que traduzem esses estereótipos culturais também se manifestam e são realçadas por outros grupos Pano em determinados rituais indígenas, como demonstrou Kensinger (1995: 53-62) para o caso kaxinawá.

e não indígenas envolvidas. Ao reconstituir o passado, essas narrativas recriam “egos” individuais ou coletivos, trabalhando no caso destes últimos com “identidades pré-construídas” ou “classificações etnicizantes das populações” (Candau 2011: 165). Nesse sentido, algumas das atitudes e valores culturais pressupostos nos processos de tipificação narrativa que acompanham os cenários-chave dos relatos históricos serão tomados, na análise aqui empreendida, como parâmetro para a discussão das bases sobre as quais as identidades étnicas foram – e continuam sendo – construídas pelos Matsés.

3.2) Traços de estilo

Ao contrário da sofisticação por vezes encontrada entre outros povos indígenas da Amazônia (Franchetto 1989; id. 1993; Fausto, Franchetto & Montagnani 2013) e do próprio Vale do Javari (Ruedas 2002, 2013) que distinguem, em filigrana, várias qualidades de discurso oral, prevalece entre os Matsés uma relativa simplicidade na identificação de seus gêneros verbais. A modalidade característica do relato de mitos e narrativas da história oral, entre eles, distingue-se do discurso cotidiano principalmente pelo tempo verbal utilizado, havendo uma fraca disjunção entre esses dois tipos de performance discursiva, que se diferenciam propriamente pelos respectivos conteúdos⁹. Mitos e narrativas históricas são considerados comumente como *matsesën onquete*, “a fala matsés” ou “o falado pelos Matsés”. O gênero desse tipo de fala é claramente distinguido, por outro lado, em relação aos cantos de festa, referidos como *equaque*, e aos cantos (*cuëdëneç*) atribuídos aos espíritos. Outras modalidades de arte verbal matsés incluem ainda os lamentos para prantear (*sedenca*) um defunto e a cantilena usualmente entoada pelas crianças quando se sentem envergonhadas ou injustiçadas. A performance da “fala” (*onquete*) de mitos e narrativas históricas é realizada de maneira informal, geralmente durante a noite e no espaço dos bancos situados junto à porta da casa ou maloca¹⁰. A estilística dessas narrativas inclui, normalmente,

⁹ Uma coleção de narrativas que tenderíamos a considerar mitológicas ou lendárias, por exemplo, foi intitulada “*Matsesën Chiampid*” (ILV 2006), expressão que provém do verbo *chui* (contar) e poderia ser parafraseada como “o que as pessoas contaram” ou, por simplicidade, “contos”. Tal coleção, entretanto, contém um relato (“O encontro dos grupos separados pelo rio”; *ibid.*: 29-34) que, possivelmente, poderia ser entendido como histórico.

¹⁰ O *locus* físico de ocorrência preferencial dessas narrativas já denota, por si só, um espaço eminentemente masculino. A visão histórica articulada pelas mulheres aparece eventualmente através das “vozes femininas” que se encontram subsumidas no corpo de relatos contados por homens. Esse viés varonil (ou “viri-cêntrico”) reflete-se também na amostra que serviu de base para o presente estudo, composta inteiramente por relatos de narradores masculinos.

algumas fórmulas de introdução (como *tantiata chuinu*, ‘escute, vou contar’) e encerramento (como *chiombi*, ‘acabei de falar’, ou *aid ted*, ‘isso é tudo’). Apesar de não haver uma estrutura dialógica estabelecida (inexistindo a figura do interlocutor privilegiado), o seu desenrolar suscita normalmente interesse geral, e é comum haver interpolações, questionamentos ou até mesmo, quando o enredo é conhecido, a antecipação de palavras e expressões de maior efeito dramático ou cômico por parte daqueles que compõem a “plateia”. De fato, os narradores matsés são hábeis em manter desperto o interesse dos ouvintes por meio de uma série de recursos, a exemplo da inserção ocasional de cenas ou episódios de especial relevância na estrutura da história, da apresentação de panoramas prospectivos ou retrospectivos em determinados quadros e da inclusão de termos-chave (expressões ou frases) em algumas sequências narrativas que despertam uma óbvia ressonância, interesse ou curiosidade. Os relatos costumam ser acompanhados por uma “teatralidade” (Camargo 2002) ou aparato gestual compartilhado parcialmente por diversos narradores. Assim, é relativamente frequente, por exemplo, levantar os braços (um deles dobrado e o outro estendido com o dedo indicador apontado) para denotar direção, sinalizar o arremesso da flecha ou o disparo de uma arma de fogo, assim como dar uma palmada oca no lado da coxa para enfatizar o dinamismo da ação e estalar a língua para expressar aprovação ou especial apreciação.

As narrativas históricas matsés reproduzem algumas características formais já identificadas nos diversos gêneros de discurso praticados nas sociedades indígenas das terras baixas sul-americanas (Beier, Michael & Sherzer 2002). Duas características desses gêneros discursivos que se manifestam de forma proeminente nas narrativas matsés são a sua evidencialidade e o seu estilo citacional¹¹. A evidencialidade corresponde à explicitação da fonte da informação contida em um enunciado. Em muitas línguas, ela é codificada por meios gramaticais ou lexicais que indicam se a informação foi obtida de forma direta, por meio de percepção sensorial, ou de maneira indireta, através de um relato ou uma inferência. Embora se reportem à fonte da informação, os evidenciais não se confundem com a avaliação sobre a modalidade epistêmica do discurso, que remete ao grau de comprometimento do falante com a confiabilidade do que é informado. Veremos na próxima seção como a evidencialidade se realiza nas conjugações verbais da língua matsés, bastando por ora registrar que ela se manifesta de muitas outras formas no nível discursivo, consignando regularmente a eventual externalidade da fonte de informação.

O estilo “citacional” das narrativas históricas matsés decorre do abundante uso de falas reportadas (*reported speech*), recurso amplamente utilizado para

¹¹ Ocasionalmente, também se nota a utilização estilística do paralelismo nas narrativas históricas matsés, onde a repetição de certas unidades discursivas serve para frisar a importância de determinados personagens, conceitos ou situações.

representar, no discurso indígena, a agência humana e a subjetividade dos atores. A referência direta a estados e processos mentais ou emocionais, que comparece de forma habitual nas narrativas não indígenas, é tipicamente substituída pela reprodução de falas ou diálogos atribuídos a um ou mais personagens. Assim como ocorre entre os Kalapalo (Basso 1986, 1995), os atores históricos matsés são retratados de modo corrente como engajados em diálogos, nos quais as emoções, as motivações e a própria singularidade dos personagens são traduzidos em falas citadas, em lugar de serem transmitidos por uma descrição direta ou rotulagem de seus sentimentos e razões. À diferença das biografias ocidentais¹², as decisões para agir não nascem da introspecção pessoal, mas são motivadas pela qualidade da interação no campo interpessoal. Desse modo, quase sempre a interpretação dos acontecimentos não se realiza por meio de elocuições ou pensamentos abstratos, mas por meio de eventos “centrados na fala” nos quais as pessoas comentam, validam ou disputam entre si sua compreensão sobre o que efetivamente ocorre, revelando diferentes pontos de vista, agência emocional e mudanças na subjetividade (Langdon 2007: 108).

A preferência pelo uso do termo *quoted speech*, no caso kalapalo, seria justificada pelo entendimento de que as elocuições e diálogos contidos na narrativa reproduzem aquelas palavras “realmente” faladas no passado pelos participantes do evento (Basso 1995: 295).¹³ Os Matsés, por sua vez, empregam uma estratégia para reportar a fala que tem propriedades tanto do discurso direto quanto indireto: enquanto os indiciais (*indexicals*), ou dêiticos, relativos à pessoa, espaço e tempo da fala reportada são mantidos a partir do ponto de vista do falante original, adotando uma forma de discurso direto, a língua permite a realização de paráfrases, subtrações, reconfigurações e interpretações *de re* caracteristicamente associadas com o discurso indireto (Ludwig et al. 2010, Munro et al.

¹² Entre os Yaminawa, a memória biográfica manifesta-se por meio de um estilo de canto conhecido como Yama Yama (denominação talvez relacionada à *yama*, ‘amigo’ e *yamaxta*, ‘finado’), em que os eventos passados da trajetória pessoal (principalmente a lembrança de parentes mortos ou ausentes, a recordação lírica de parceiros sexuais e a rememoração de façanhas guerreiras) são revestidos por um repertório de formas e elementos reconhecidamente padronizado (Carid 2007b). O gênero de autobiografias cantadas conhecidas pelos Yaminawa como Caqui Caqui são altamente formais em conteúdo, expressando-se através de formas discursivas fixas. Na medida em que a fonte de autoridade desses discursos herdados e repetidos não é o seu enunciador atual, o valor autobiográfico desses cantos é meramente indicial. Em vez de representar a reconstrução de uma experiência pessoal genuína, a autobiografia yaminawa manifesta essa experiência de uma forma padronizada tentando moldar um tipo de futuro normativo compartilhado por todos os membros da coletividade (Déléage 2007). Entre os vizinhos Sharanawa, a tradição de autobiografias cantadas (igualmente chamadas Yama Yama) é concebida também como uma imitação rigorosa de uma narrativa padrão e de uma série de substitutos codificados, o que permite não somente formatar o seu conteúdo mas avaliar a sua qualidade estética (id. 2008). De sua parte, as histórias autobiográficas dos Jivaro “jogam uma parte muito importante em construir o regime jivaroano de história”, constituindo “o único tipo de discurso em que a experiência do passado ganha uma forma narrativa” (Taylor 2007: 148; v. também id. 1997, Descola 1993).

¹³ No caso dos Piro, a utilização de falas citadas em narrativas de experiências pessoais exemplares conjuga-se com o verbo *china* infletido pronominalmente (‘ele/ela/eles falaram’), evitando-se a utilização do modo citatório (*quotative mode*), obrigatório em qualquer narração de mitos, que é conjugado com o verbo *gima* sem inflexão pronomial (‘foi dito’) (Gow 2014).

2012: 41).¹⁴ A manutenção do ponto de vista do ato de fala original no uso dos indiciais, que denotam o contexto do enunciado, é definida como uma “persistência de perspectiva” e aplica-se a todas as informações de segunda mão, incluindo citações literais, outros tipos de discurso reportado e inferências sobre eventos passados.

A exceção ao uso de indiciais inalterados em Matsés é encontrada, justamente, na construção altamente especializada do passado narrativo (infra: 130-133) utilizado para relatar a história oral, que permite uma referência indicial direta a eventos para os quais os falantes não possuem conhecimento de primeira mão (Munro et al. op. cit.: 69). O passado narrativo emprega uma função de evidencialidade de “ouvir dizer” na informação sem a alegação de relatar a ocorrência de um único ato de fala, ou seja, o narrador não está realmente reportando discurso, mas transmitindo conhecimento obtido de forma difusa: “Estilisticamente, o passado narrativo é um discurso indireto livre; funcionalmente, ele serve como evidencialidade de ‘ouvir dizer’; enquanto, gramaticalmente, ele contém o único caso de referência indicial direta a eventos não-observados” (ibid.: 70). Em função dessas características, o passado narrativo é uma modalidade discursiva utilizada unicamente pelos membros mais velhos do grupo, pressupondo-se que a informação contida nestas narrativas não é de “segunda mão”, mas constitui parte do conhecimento comum possuído pela coletividade (ibid.).

A despeito da profusão de cláusulas citatórias diretas que perpassa a utilização do passado narrativo sugerir naturalmente que as falas e diálogos reportados representariam – senão na forma, pelo menos no conteúdo – uma lembrança fiel “do que as pessoas disseram”, em outros momentos parece haver uma maior liberdade estilística no desenvolvimento da trama dos relatos matsés. Há, por vezes, alguma incerteza entre o que poderia ser admitido como a reprodução de uma fala ou diálogo presenciado pelo primeiro narrador e a utilização, em certas passagens, da figura de linguagem conhecida como prosopopeia¹⁵. A prosopopeia apresenta várias características do *exemplum* medieval, em que personagens-modelo são idealizados, ou execrados, como paradigmas de ação, sentimentos e valores. Nesses momentos, a retórica presente nas narrativas matsés joga com a *doxa*, quer dizer, com o agregado de opiniões comuns aos membros do grupo que fornece a moldura para

¹⁴ A modalidade de interpretação *de re* é aquela que distingue entre propriedades essenciais e acidentais *do objeto*, enquanto a modalidade *de dicto* é aquela que se aplica à necessidade ou contingência *da proposição*.

¹⁵ A prosopopeia – que toma o nome latino de *sermocinatio* quando ocorre no discurso histórico – é um dispositivo retórico pelo qual alguém representa (“age/fala como”) um ser ausente, inanimado ou até mesmo imaginário. Ela molda-se à imitação da pessoa e/ou à imitação das palavras que seriam (ou teriam sido) enunciadas por uma dada pessoa. Por meio de um “afastamento do orador”, o discurso deste é colocado na boca de outra pessoa, muitas vezes usando as palavras e a maneira de falar característica desta. A prosopopeia é singularmente apropriada para expor o pensamento de adversários como se eles próprios o fizessem (Rocha 2006).

a verossimilhança ou plausibilidade da trama reportada de acordo com premissas subjetivas partilhadas entre o enunciador do relato e seus ouvintes.

A proliferação de falas citadas – certamente, um dos aspectos estilísticos mais complexos na “entextualização” (Bauman & Briggs 1990, Langdon 1999, Silverstein 1996, Tedlock 1983) das narrativas históricas matsés¹⁶ – nem sempre é acompanhada, contudo, por uma identificação precisa do sujeito da enunciação, tornando por vezes enigmática, até mesmo para os falantes nativos, a atribuição específica da autoria de declarações, intencionalidades ou agência nos relatos¹⁷. Ademais, é preciso observar que as narrativas históricas matsés, frequentemente, ressentem-se também da falta de referências para o enquadramento temporal dos acontecimentos reportados. Essa parca informação direta em matéria de marcos temporais é compensada geralmente por uma relativa maior profusão de referências sobre a localização dos eventos, desempenhando a espacialidade um relevante papel na estruturação das narrativas matsés. Como regra, esses relatos desenvolvem-se de forma descontínua, sendo construídos com “fragmentos de recordações” sobre experiências passadas, servindo os topônimos, termos de parentesco e nomes de pessoas como “lembres narrativos” para a enunciação e a compreensão da trama relatada e como “um meio de articular, na mente do ouvinte, as peças do quebra-cabeça histórico” (Basso 2001: 296-299).

3.3) Evidências linguísticas

A língua matsés possui um complexo sistema de marcação do tempo e níveis de evidencialidade (Fleck 2003: 394 et seq.). A primeira característica que chama a atenção nesse sistema é o contraste entre as várias flexões utilizadas para o tempo passado,

¹⁶ Tendo em vista as limitações de meu conhecimento da língua Matsés, optei por não observar de forma estrita o sucessivo encaixamento de níveis discursivos de falas citadas na tradução das narrativas apresentadas nesta tese, preferindo transpor a sentença, sempre que possível, para o discurso indireto a fim de facilitar, inclusive, a compreensão da trama de cada narrativa. Cabe observar também que as unidades de sentido do discurso oral matsés, por razões de espaço, somente são preservadas na transposição interlinear encontrada no *Encarte*, ao final da tese, apresentando-se as respectivas traduções ao longo dos capítulos em texto corrido. Outras características prosódicas das narrativas matsés (como a fala aspirada ou o andamento “enfático monótono”), no entanto, não foram objeto de qualquer marcação específica.

¹⁷ Do ponto de vista estilístico, Schütze (2014: 30) observa que a análise das “histórias de segunda mão” – onde são processadas não as experiências primárias do próprio narrador mas relatos que foram “passados adiante” por meio de um ou mais mediadores – revela a possibilidade da criação de histórias adicionais a título de introdução ou moldura, além de modalizações que atenuem a pretensão de verdade e o elemento avaliativo da história narrada.

cujos marcadores especificam obrigatoriamente o tipo de evidência (fonte de conhecimento) sobre o que é dito, e o reduzido número de marcadores para o tempo presente e o tempo futuro, que são indistinguíveis do ponto de vista morfológico. Os sufixos verbais que marcam o tempo passado sempre indicam se a evidência sobre o narrado foi obtida por meio da experiência direta, se resulta de uma inferência ou se envolve algum tipo de conjectura. Além dos marcadores verbais de evidencialidade, a língua matsés possui outros mecanismos para marcar aspectos da qualidade epistêmica do discurso, como sua confiabilidade e forma de validação¹⁸.

Diferentes sufixos flexionais de tempo-evidencialidade (*tense-evidentiality*) marcam a combinação pontual de um dos três tipos de evidência (experiência direta, inferência e conjectura) com uma das três principais distinções de tempo passado (passado recente, passado distante e passado remoto)¹⁹ ou com o tempo presente/futuro. A análise linguística revela, por outro lado, um fenômeno denominado “duplo tempo” (*double tense*; *ibid.*: 409), que ocorre quando o evento é relatado sem evidências discerníveis ou depois que elas já não são mais perceptíveis (como, por exemplo, rastros apagados). Nesse caso, além dos sufixos (*-ac*, *-nēdac*, *-ampic*, *-nēdampic*) que marcam o ponto de referência temporal de ocorrência do evento (tal como construído pela pessoa que fez a inferência), ou de sua descoberta (quando a evidência resultante é percebida ou está sendo observada), o falante agrega em seguida um dos três sufixos do passado experiencial (*-o*, *-onda* ou *-denne*) para registrar o ponto temporal da descoberta ou do seu relato (quando a sentença é enunciada).

Quadro 17: Marcadores do sistema matsés de tempo e evidência²⁰

TEMPO EVIDÊNCIA	Futuro/ Presente	Passado recente	Passado distante	Passado remoto	Passado narrativo
Experiência	<i>-e</i>	<i>-o</i>	<i>-onda</i>	<i>-denne</i>	-
Inferência	-	<i>-ac</i>	<i>-nēdac</i>	<i>-ampic/-nēdanpic</i>	-
Conjectura	-	<i>-ash</i>	<i>-nēdash</i>	-	-
Mítico/Histórico	-	-	-	-	<i>(-pa)-ac (cadennec)</i>

¹⁸ Para Deutscher (2010: 153), o sistema matsés de evidencialidade seria “o mais elaborado que já foi relatado para qualquer língua”, exigindo uma certa “maestria epistemológica” de seus usuários.

¹⁹ Os eventos passados também podem ser relatados usando cláusulas relativas nominalizadas ao invés de sentenças na voz ativa. Nesse caso, os sufixos nominalizadores utilizados são *-boed*, *-ondaaid*, *-denned*, *-aid*, *-nēdaaid*, *-ampid* e *-nēdampid*, que apresentam correspondência com os marcadores de passado experiencial e passado inferencial mencionados no Quadro 17 (Fleck *op. cit.*: 415). Além de *-boed* (‘nominalizador de passado recente’), a partícula *-bo* (‘antes’) ocorre dentro de sufixos lexicalizados como *-boc* (‘nominalizador de ação recente passada’) e *-boc* (‘passado recente não-esperado’) (*ibid.*: 391).

²⁰ Poder-se-ia cogitar, talvez, promover uma adaptação, introduzindo neste quadro os sufixos *-enda* e *-tsia* na coluna de presente/futuro denotando, respectivamente, inferência e conjectura. Para um recorte distinto na linha do tempo matsés em termos de passado próximo, passado recente e passado remoto, ver Dorigo (2001: 140).

Assim, para expressar uma ação como “os caíditus passaram”, a língua matsés distingue obrigatoriamente situações diversas em conformidade com a inflexão do verbo ‘passar’ (*cuen-*). A título de exemplo, pode-se indicar as seguintes possibilidades linguísticas para relatar o trânsito desses animais que, no vernáculo, seriam todas traduzidas da mesma forma (quer dizer, “passaram”) (Deutscher 2010: 154-155): *a) cuenaccosh*: quando, há pouco tempo, o sujeito descobriu rastros frescos; *b) cuenēdaccosh*: quando, há pouco tempo, o sujeito descobriu rastros antigos; *c) cuenaccondash*: quando, há muito tempo, o sujeito descobriu rastros novos; e *d) cuenēdaccondash*: quando, há muito tempo, o sujeito descobriu rastros antigos. A correspondência normalmente pressuposta entre os sufixos verbais marcadores de passado e o lapso temporal de ocorrência do acontecimento antes do ato da fala é apresentada no quadro abaixo.

Quadro 18: Significado temporal dos marcadores verbais de passado

Sufixo verbal	Significado	Duração
-o	passado recente experiencial	do passado imediato até cerca de um mês atrás
-onda	passado distante experiencial	de um mês até cerca de 50 anos atrás
-denne	passado remoto experiencial	cerca de 50 até 100 anos atrás
-ac	passado recente inferencial	do passado imediato até cerca de um mês atrás
-nēdac	passado distante inferencial	de um mês atrás até a infância do narrador
-ampic/-nēdampic	passado remoto inferencial	antes da infância do narrador
-ash	passado recente conjectural	até cerca de um mês atrás
-nēdash	passado distante/remoto conjectural	mais de um mês atrás

Fonte: Fleck (2003: 399 e 406)

Os conceitos linguísticos que descrevem os períodos de tempo mais importantes do ponto de vista matsés são correspondentes ao ano, mês, dia e intervalos diários. A noção do lapso de tempo correspondente a um ano é indicada pelo termo *seta*, palavra também usada para denominar a estação seca, quando se realiza a broca, derrubada e queima para o plantio de novas roças. O termo *seta* é igualmente utilizado para denominar o tracajá, espécie de quelônio cujos ovos, muito apreciados, são coletados nas praias que aparecem durante o auge da seca anual (junho-setembro). O período aproximado de um mês lunar é indicado pela palavra empregue para o próprio astro noturno, *ushē*. Quando instados a especificar períodos menores, os Matsés costumam contar não propriamente os dias, mas o número de noites correspondentes (as “dormidas”). As horas do período diário são divididas, normalmente, entre o amanhecer (*badiad*), o meio-dia (*ushē cuēmbo*), o meio da tarde (*ushē budac*), o crepúsculo (*inchëshbudtsēc*) e a noite (*inchësh*). Para se referir a algo que ocorreu

anteriormente, os Matsés empregam de forma usual o advérbio *ënden*, cujo significado pode ser ‘cedo’, ‘antes’ ou ‘ontem’. Este advérbio é intensificado, conforme o caso, como *ëndenquimbo*, que pode ser traduzido como “muito tempo antes” ou “antigamente”, e se necessário, como *ëndenquimboshë* (“realmente muito tempo antes”)²¹.

Fleck (2003: 399-406) sugere que a extensão de um mês admitida geralmente pelos falantes para o passado recente (*-o*, *-ac* e *-ash*) possa ser motivada pela duração do ciclo lunar, e que o limite de cinquenta anos para o passado distante (*-onda*) pode ser deduzido do fato de apenas “velhos/as” conjugarem *-denne* (e seu alomorfo *-tenne*) na primeira pessoa. De todo modo, há uma certa variabilidade no ponto de separação envolvido na escolha entre *-o* e *-onda*, ou entre *-ac* e *-nëdac*, que depende do narrador, do contexto e do efeito retórico desejado, entre outros fatores. O sufixo marcador do “passado remoto”, também chamado “passado habitual” (Kneeland 1979: 168-169), entra na composição do “passado narrativo”, também denominado “passado inacessível” (Fleck op. cit.: 424), que é a forma básica utilizada no relato de mitos e descrições históricas. As narrativas mitológicas ou sobre eventos históricos ocorridos antes do nascimento de uma pessoa empregam usualmente uma construção especial que combina morfologia e citação. A forma-padrão utilizada pelos Matsés para reportar fatos do passado mítico ou histórico, ocorridos “muito tempo atrás”, é composta por uma citação direta vazada no presente histórico (*-e*) ou marcada com o sufixo inferencial de passado recente (*-ac*) seguida pela expressão ‘contou’ ou ‘disse’ (*ca* ou *que*) e por um sufixo de passado experiencial ou de conjectura. Embora haja uma considerável liberdade estilística, o passado narrativo costuma ser marcado pelo sufixo *-pa*²² encaixado em uma cláusula citatória com o sufixo *-denne* de passado remoto experiencial, sendo a sentença prototípica nos mitos, assim como em diversas narrativas históricas, finalizada comumente com a expressão *-pac cadennec* (ibid.: 398 e 421-422).

Em contraste com a proliferação dos marcadores de tempo passado, a língua matsés é especialmente parcimoniosa com respeito à indicação do tempo presente e do tempo futuro, os quais, denotados pelos mesmos marcadores morfológicos, são reunidos por

²¹ Para se ter uma ideia das singularidades de experiências temporais entre os povos indígenas sul-americanos, basta mencionar que os Guajá veem o passado como um espaço existencial alternativo que perdura simultaneamente com o presente. Na experiência do sonho e em alguns rituais, a alma não apenas relembra ou testemunha eventos passados, mas pode interagir com eles e com aqueles que deles participaram (Cormier 2003: 128-129). De sua parte, os Piaroa não percebem o tempo como um processo naturalmente linear e progressivo, mas consideram sua natureza como essencialmente contextual. Na historicidade piaroa, o tempo pode “saltar por cima do fluxo de eventos”, fundindo acontecimentos que, de um ponto de vista linear, pertencem a períodos históricos diferentes, podendo “fragmentar-se e recombinar-se em novas configurações. O futuro pode até alterar os eventos passados” (Overing 1995: 130). Para os Makuna, a consciência histórica e o devir do tempo passam por um processo dialético de construção da realidade ancorado em concepções e curas xamânicas (Cayón 2012: 253-254).

²² Sobre o sufixo enfático ou intensificador *-pa*, regularmente usado nos textos míticos e históricos, ver também Kneeland (2008).

Fleck (ibid.: 426 et seq.) sob a rubrica de “não-passado”. Com efeito, os sufixos verbais *-e* e *-enda* indicam tanto eventos futuros como aqueles que acontecem no presente. O sufixo *-e* denota evidência apenas quando se refere a eventos “em andamento”, isto é, que podem ser narrados tomando como orientação o tempo presente-progressivo (*present-progressive tense aspect*). Nesse caso, o sufixo *-e* indica que o evento, a percepção do evento e o relato sobre o evento são todos simultâneos (ibid.: 403). Por sua vez, o sufixo *-enda* indica, quando usado na primeira pessoa, que o falante pretende realizar uma ação mas deseja esclarecer isso antes com o ouvinte. Quando usado na segunda ou terceira pessoa, *-enda* refere-se ao tempo futuro, geralmente com uma certa nota de incerteza (ibid.: 428-429). Um terceiro sufixo marcador do “não-passado” é *-tsia*, o qual denota o aspecto condicional. Ainda que, na maioria das vezes, *-tsia* seja usado para referir eventos futuros, pode ser empregue igualmente para ações no tempo presente (ibid.: 426-430). Por fim, uma última flexão de tempo “não-passado” é denotada pelo sufixo *-nu*, o qual expressa intencionalidade, sendo largamente utilizado para expressar o propósito de uma ação futura (Dorigo 2001: 140). Mais raramente, quando segue a partícula *-bo*, este sufixo (transformado por eufonia em *-no*) pode expressar a idéia de ‘agora’, quer dizer, de uma intenção a ser realizada neste exato momento.

3.4) Alteridade graduada

Como a maior parte dos demais povos da família linguística Pano, os Matsés possuem uma classificação identitária tripartite dos grupos humanos. Longe de fundar uma disjunção radical entre as categorias que o compõem, este sistema classificatório está baseado na transição graduada entre elas, abarcando zonas de sobreposição entre os seus distintos componentes. As categorias utilizadas pelos Matsés na designação de diferentes tipos de unidades sociais correspondem a conceitos que poderíamos enunciar como “nós” (*matses*), “outros como nós” (*matses utsi* ou *mayu*) e “outros” (*chotac*). Ainda que limitada pelo contexto de referência, a forma de definição de cada uma dessas classes permite uma peculiar maleabilidade na classificação de grupos concretos.

O campo semântico correspondente ao conceito de “nós” é denotado pelo termo *matses*, cuja tradução genérica é “pessoa”, “gente”, “ser humano”. Nesta acepção, o significado de *matses* contrapõe-se ao domínio das “não pessoas”, isto é, aos habitantes do mundo da natureza (plantas, animais etc.) e da sobrenatureza (espíritos). Até mesmo os não

índios são considerados, nesta acepção, *matses*. Em um sentido diferente, *matses* pode significar o grupo de parentesco, coletivo que correspondia em grande medida, no passado, ao agrupamento de residência. Assim, uma pessoa pode se referir a sua própria parentela utilizando a expressão “minha gente” (*cun matses*), contrapondo-a, por exemplo, à “gente dele” (*aton matses*). A locução *cun matsesado* (agregando-se ao termo o coletivizador *-ado*) designa idealmente o conjunto de famílias ocupantes de uma determinada casa comunal (maloca), incluindo também, em seu sentido pleno, parentes consanguíneos incorporados por laços de aliança a outros grupos locais. No domínio do parentesco, o termo *matses* também é usado tecnicamente para designar parentes distantes classificados como ‘tio cruzado’, reservando-se preferencialmente o termo *cucu* para a relação com os efetivos ‘irmão da mãe’ e ‘marido da irmã do pai’. A palavra *matses* também é usada, enfim, em contextos de autorreferência para denotar o grupo étnico, a coletividade social que partilha a mesma língua e outros marcadores identitários distintivos.

Mayu é o termo empregue pelos Matsés para se referirem, de modo geral, a outros grupos ameríndios. Esta palavra nativa poderia talvez explicar a disseminação do etnônimo Mayo e seus correlatos na região do Vale do Javari. De fato, diversos integrantes letrados do grupo, quando instados a isso, escrevem seus “sobrenomes” como *Mayuruna*²³. Na maioria das vezes, o termo *mayu* é intercambiável com a expressão composta *matses utsi*, igualmente utilizada em referência a outros grupos indígenas e cujo significado literal é “outra gente”, “outro povo”. A alteridade expressa pela palavra *utsi* é, em todo caso, bastante singular, dado que somente adquire sentido se houver, concomitantemente, algum grau de identidade. A expressão “outra casa” (*shubu utsi*), por exemplo, pode ser usada tanto em relação a uma residência semelhante àquela ocupada por minha família (*outra* no sentido de “além de”) quanto a uma construção completamente distinta (*outra* no sentido de “diversa”). Essa combinação peculiar de identidade e diferença também se manifesta no uso de *utsi* na terminologia de parentesco. Precedido por um genitivo, o termo refere-se aos germanos de um dado indivíduo, a exemplo de *cun utsi* (‘meu outro’, isto é, ‘meu irmão’) ou *min utsi* (‘seu irmão’). O emprego de *utsi*, nesse contexto, reforça a igualdade entre *outros* que partilham a *mesma* posição social e, costumeiramente, até o *mesmo* nome²⁴. Essa mescla (“diferentes iguais”) também é realçada na nomenclatura de parentesco quando *utsi* modifica as palavras para pai (*papa*) e para mãe (*tita*), compondo então os termos utilizados para ‘irmão do pai’

²³ Tal particularidade também poderia ser creditada à influência dos agentes da Funai e membros da União dos Povos Indígenas do Vale do Javari (Univaja), que pronunciam e grafam dessa forma o nome forâneo utilizado para o grupo.

²⁴ Nesse caso, o uso de *utsi* tem por efeito, inclusive, o escamoteamento da diferença etária implicada em termos de parentesco que poderiam ser alternativamente utilizados, como *buchi* (‘irmão maior’) ou *mashcu* e *tsidionquid*, (‘irmão menor’).

(*papa utsi*) e ‘irmã da mãe’ (*tita utsi*). A expressão *matses utsi*, portanto, guarda uma polissemia básica que permite por certo sua tradução como “outra pessoa” ou “outro povo”, porém com uma inflexão de significado específica a indicar “gente diferente semelhante a nós”. Ainda que a expressão *matses utsi* seja intercambiável para todos os efeitos com o termo *mayu*, parece haver uma certa preferência pelo uso da primeira para denotar povos indígenas que falam línguas mais ou menos inteligíveis (integrantes da família Pano e especialmente do seu subconjunto setentrional) e do segundo para grupos indígenas cuja língua apresenta uma maior diferenciação. Mas isso nem sempre é assim, e pode-se escutar o termo *mayu* também aplicado para índios de fala semelhante²⁵. Outrossim, *mayu* é a denominação genérica empregue quase invariavelmente, no presente, aos grupos que permanecem em isolamento voluntário e são chamados, no linguajar regional, de “índios bravos”. Consta, na realidade, que teria existido um povo indígena que poderia ser identificado, no passado, como os “Mayu originais” (Fleck 2007b, Matos 2014: 11), a partir do qual essa denominação teria se estendido aos demais *matses utsi*. Como veremos adiante (infra: 162-168), várias das narrativas constantes em Jiménez, Jiménez & Fleck (2014: 111-153) tratam da guerra empreendida pelos Matsés, no final do século XIX, contra esses “legítimos Mayu” (*mayumbo*), quer dizer, “aqueles cuja tribo chamava-se precisamente Mayu” (ibid.: 112).

No sistema classificatório matsés, o polo da genuína alteridade social é referido por meio do termo *chotac*, que – pela carência de melhor alternativa – traduzimos aqui como “estrangeiro”, “não índio” ou “branco”. A etimologia da palavra é obscura, mas poderia ser tentativamente decomposta como uma combinação da raiz ‘vir’ (*cho-*) com o sufixo verbal de ação não presenciada (*-ac*), significando algo próximo a “aqueles que vieram”. Os índios normalmente negam esse tipo de especulação e, quando perguntados a respeito, dizem que a palavra remete simplesmente a brasileiros, peruanos e não índios de modo geral. A palavra *chotac* é absolutamente singular, não sendo conhecidos até o momento cognatos na língua de outros povos da família Pano. Estes últimos têm por praxe denominar os não índios com o termo *nawa*, estendendo seu significado, eventualmente, aos integrantes de outras “grandes civilizações” como os Incas. *Nawa* (ou variantes como *nahua*, *naua*, *dawa* etc.) também é uma partícula embutida no etnônimo atribuído a diversos grupos Pano (a exemplo de *Isconahua*, *Kapanawa*, *Kaxinawa*, *Poyanawa*, *Shanenawa* e *Yawanawa*), assim como na denominação de metades (*Dawa*, entre os *Yaminawa*) e seções matrilineares que recortam o interior de povos dessa família (como as seções *Varinawa/bo*, *Kamanawa/bo*, *Waninawa/bo*, *Numanawa/bo* etc., encontradas entre os Marubo e Katukina).

²⁵ De acordo com Jiménez, Jiménez & Fleck (2014: 112), “os Matsés chamam ‘mayu’ a todos os nativos de outras tribos” (*matses utsibo matsesën mayu capec*). Segundo Mayuruna (2014: 31), a palavra *mayu*, na língua matsés, “significa outro povo ou etnia, independentemente o tronco linguístico”.

Portanto, no âmbito dos povos Pano o termo *nawa* guarda certa ambiguidade por ser utilizado como designação dos verdadeiramente “outros” (não índios), mas integrar, de alguma forma, o polo da identidade ao compor a referência para povos semelhantes ou subgrupos internos. Ainda que a palavra *naua* com o significado de “não-índio” seja conhecida por vários Matsés, especialmente pelos mais velhos, o seu uso é considerado um arcaísmo e somente de forma ocasional chega a integrar a conversação cotidiana. Por outro lado, é de se observar que embora o termo *chotac* seja usado corriqueiramente no dia-a-dia, nem sempre comparece de forma explícita em narrativas históricas. Nesse tipo de discurso é comum, por vezes, o termo ser substituído por *dada* (“homem”), que passa a compor expressões padronizadas como “os homens vieram” (*dada chosh*) para denotar a chegada dos não índios (ou, diversamente, dos integrantes de outros povos indígenas). É preciso reter apenas que a incorporação de cativos à sociedade Matsés, facilitada pela proximidade linguística e social da maior parte de seus vizinhos, foi de fato propiciada culturalmente pela sobreposição parcial entre os polos de identidade e alteridade veiculada pelo sistema nativo de classificação dos grupos étnicos.

4. Liames Autóctones

4.1) *Pano das bordas*

Uma das características marcantes da família linguística Pano, sobre a qual já se chamou a atenção, reside no “contraste entre sua homogeneidade linguística, territorial e cultural”, tomada de forma global, e a “atomização extrema” dos grupos que a compõem quando considerados individualmente (Erikson 1986: 186). As inúmeras denominações indígenas arroladas pelas fontes antigas seriam, na verdade, um reflexo da extrema fragmentação étnica no interior desse conjunto linguístico. De fato, todo estudo sobre a família Pano acaba se deparando com o “problema da identificação de seus constituintes”, pois certos “grupos portam injustamente o mesmo nome quando são diferentes, ao passo que outros são distinguidos enquanto se reconhecem como semelhantes” (Keifenheim 1990: 80). A dificuldade na demarcação de limites precisos entre alguns dos grupos integrantes desse conjunto adviria, especialmente, da circunstância de possuírem uma “classificação graduada da alteridade” (Deshayes & Keifenheim 2003, Keifenheim 1992, Verswijver 1987: 25-28).

Os complexos mecanismos identitários que vigoram entre os Pano – em que cada grupo parece “pronto a exagerar suas diferenças internas para sublinhar a sua semelhança com grupos vizinhos” – estariam pautados pela incorporação de uma “alteridade constitutiva”, defrontando-se o etnólogo com uma pleora de designações “vaporosas” que se mostram tanto mais inclusivas quanto mais exprimem a “permeabilidade conceitual de fronteiras étnicas” (Erikson 1993: 49-50). A aparente atomização das unidades sociais nessa área, no entanto, seria por si só um dos fatores agregadores essenciais na medida em que, não podendo cada uma delas fechar-se em si mesma, estaria obrigada à relação com outras unidades do mesmo conjunto. Enfatizando fortemente o âmbito local, os Pano tornariam “inevitável a constituição, ainda que simbólica, de uma ordem necessariamente supra-local”, concluindo-se que “a fragmentação intensa, longe de ser um obstáculo para a homogeneidade,

constitui, talvez, o seu motor essencial” (ibid.: 51). Em última instância, a “coesão Pano” seria alcançada por intermédio de relações guerreiras, sendo a guerra usada como o “meio preferido de comunicação entre seus diversos componentes”, servindo para aproximar e unir os diversos grupos visto que, afinal, “não se trata tanto de destruir o adversário quanto de assimilá-lo” (ibid.)¹.

Os Matsés são considerados um exemplo cabal dessa tendência à constituição do “eu” pelo “outro”, destacando-se exatamente devido à amplitude adquirida pelo processo de absorção de indivíduos pertencentes originalmente a uma pluralidade de grupos vizinhos, que se manifestou especialmente na “fagocitose” de outros grupos pano. Já foi dito que o fato das incursões e ataques matsés serem dirigidos predominantemente a povos Pano, entre os quais se obtinha a maior parte das mulheres raptadas, refletiria uma predileção sociológica por cativos da mesma cepa (Erikson 2004: 8). Efetivamente, é inegável que houvesse uma maior facilidade na incorporação de cativos pertencentes a grupos próximos do ponto de vista linguístico e cultural, tornando-se menos ásperas as acomodações exigidas pelo rapto quando diluídas em semelhanças encontradas no nível pan-pano da região. Cabe lembrar igualmente, no entanto, que os Matsés nunca titubearam em capturar mulheres e crianças indígenas pertencentes a povos de outras famílias linguísticas ou mesmo integrantes das sociedades não indígenas envolventes. Destarte, a clara preponderância dos cativos de fala pano entre eles poderia ser melhor correlacionada, em princípio, ao fato da quase totalidade dos povos indígenas existentes nas bordas do território matsés pertencerem à mesma família linguística.

Sem descurar em nenhum momento da pervasiva importância e intensidade das relações guerreiras entre os Matsés e seus vizinhos de fala pano, caberia considerar se o privilégio concedido à guerra como meio preferencial de intercâmbio entre eles não viria obscurecer, por outro lado, formas diversas de relacionamento que também teriam papel destacado como mecanismo de coesão entre os agrupamentos dessa área etnográfica². Refiro-me aqui não apenas às trocas matrimoniais realizadas dentro de dinâmicas mais regulares de atualização da afinidade, mas também a formas de convivência que têm na cooperação econômica, na comensalidade, na visitação e na participação comum em festas e rituais um vórtice de socialidade. Lévi-Strauss (1976: 338) já havia afirmado que

¹ No mesmo sentido, Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro (1985: 201) já diziam que, na vingança tupinambá, “não é o resgate da memória dos mortos do grupo que está em jogo, mas a persistência de uma relação com os inimigos”.

² De uma perspectiva crítica, Matos (2012: 14) sustenta que, em vez de fomentar “uma coesão supralocal favorecida por uma suposta ‘belicosidade preferencial’, a guerra matses esfacelava a possibilidade da constituição de uma totalidade social com fronteiras definidas”. Para uma discussão acerca das múltiplas formas de produção da sociabilidade e enquadramento da alteridade no caso kaxinawá, ver McCallum (1998).

“os conflitos guerreiros e as trocas econômicas não constituem unicamente, na América do Sul, dois tipos de relações coexistentes, mas antes dois aspectos, opostos e indissolúveis, de um único e mesmo processo social”³. Veremos adiante como o convívio (pacífico) e o conflito (guerreiro) conjugam-se e alternam-se nos relatos matsés, oferecendo uma imagem prismática do gradiente de relações sociais que perpassaram os laços históricos entre distintos agrupamentos étnicos dessa região.

Nas narrativas que serão apresentadas neste e nos próximos capítulos, há menção a uma série de “povos” indígenas (alguns dos quais, em princípio, reconheciam-se igualmente como *matses*) que, entretanto, nem sempre são facilmente correlacionados com as “etnias” atualmente conhecidas. A fim de fornecer uma visão mais ampla dessa área etnográfica e, ao mesmo tempo, ilustrar uma das modalidades preferenciais de relações “intertribais” no seu interior, esboçamos a seguir algumas notas sobre o contato dos Matsés com parte dos Pano circunvizinhos (identificados por meio dos rótulos ou gentílicos que se estabilizaram no atual cenário interétnico) com os quais eles, tanto quanto se saiba, mantiveram algum tipo de intercâmbio guerreiro durante o século XX⁴:

a) *Korubo*: Diversos grupos étnicos semelhantes a que se atribui esta denominação são encontrados em uma vasta área entre os rios Quixito e Jutai, concentrando-se especialmente no interflúvio Ituí/Itaquai. Desde 1996, ocorreu o contato com três “parcialidades” korubo (somando hoje 83 índios), cujos integrantes foram aldeados inicialmente pela Funai no igarapé Quebrado e, posteriormente, transferiram-se para outras áreas na margem esquerda do baixo Ituí. Estima-se haver ainda cerca de 300 índios Korubo

³ A concepção de Lévi-Strauss foi criticada por Clastres, para quem o estruturalista-mor “confunde a troca fundadora da sociedade humana em geral e a troca como modo de relação entre grupos diferentes”. Para Clastres (2004), “a guerra é uma estrutura da sociedade primitiva e não o fracasso acidental de uma troca malsucedida”, representando, em vez disso, a causa e o meio de realização da “vontade sociológica” de fragmentação do “ser social primitivo”, o qual seria regido, de forma imanente, por uma lógica centrífuga de cisão, dispersão e atomização. Por meio de um “estado de guerra permanente”, cada comunidade indígena afirmar-se-ia como uma “neomônada” dotada de unidade e totalidade frente a “outras aldeias, tribos ou bandos”, já que, para cada grupo local, “todos os Outros são Estrangeiros”, fortalecendo a “convicção de sua identidade como Nós autônomo” (ibid.: 176-177). Entretanto, ao considerar a complexidade de algumas formações nativas pré-colombianas, os estudos recentes têm contradito certas pressuposições relacionadas ao atomismo sociopolítico, singeleza econômica e organização interna indivisa que se refletem no conceito de “sociedade primitiva” destilado na obra de Clastres (Roosevelt 1992: 71-72, Carneiro 2007) ou até mesmo sugerido que a guerra ameríndia poderia ser entendida como uma “modalidade de troca” envolvendo um “intercâmbio de energia” (Chaumeil 1985). Ao refletir sobre a teoria de Clastres tomando o modelo de socialidade presente nas narrativas de pacificação e festas multicomunitárias guianenses, Gabriel Coutinho (2011: 848-849) observa que “a troca aparece como forma de incorporação do outro, de agenciamento e manutenção das diferenças, importante não só para o estabelecimento de relações com outros, mas, sobretudo, como um ato definidor da condição humana plenamente socializada”. Como instrumentos da política ameríndia, as trocas não comerciais seriam, nesse contexto, não apenas a expressão e o meio de um ideal pacífico, mas retirariam sua força, justamente, da “memória das guerras que carregam com elas” (ibid.).

⁴ Além dos povos em questão são agregadas informações sobre outros três “grupos” (Dēmushbo, Mayu e Pisabo) que são considerados extintos ou têm sua localização desconhecida na atualidade, e cujo pertencimento à família Pano, no caso dos dois últimos, é negado ou ignorado.

em isolamento voluntário no interior da terra indígena Vale do Javari. Aparentemente, poderiam ser pertencentes a um subgrupo Korubo das mulheres *Chancuëshbo* (‘gente do tucano’) raptadas pelos Matsés e incorporadas hoje à população do grupo no Peru, uma delas residente na aldeia Nuevo San Juan (Fleck & Ferreira 2004). A comparação lexical demonstrou uma coincidência de 90% entre um pequeno vocabulário fornecido por essas falantes *chancuëshbo* e a língua korubo (tal como reproduzida pelos Matsés). Segundo uma dessas mulheres, por volta de 1930 os *Chancuëshbo* separaram-se em duas facções devido a uma disputa interna, estabelecendo-se aquela à qual pertenciam em um afluente da margem direita do rio Ituí. Cerca de vinte anos depois, os Matsés promoveram três ataques que praticamente exterminaram essa facção, tomando cinco mulheres do grupo. A facção remanescente constituiria, presumivelmente, os atuais Korubo (Fleck & Voss 2006: 339).⁵

b) *Kulina*: Grupo originário dos igarapés Pedro Lopes, São Salvador e Todos os Santos, afluentes da margem direita do médio Curuçá, cujos integrantes ocupam atualmente uma área localizada a jusante no curso do próprio rio Curuçá e outra na margem direita do baixo Javari, junto ao igarapé Campina. Os *Kulina* foram quase exterminados por força de uma série de ataques promovidos pelos Matsés ao longo do século XX. Um levantamento demográfico realizado em 1978 encontrou apenas 29 *Kulina* de fala Pano (Melatti 1981: 112), sendo a atual população de 144 índios, informada em 2013 pela Secretaria de Saúde Indígena (Sesai) do Ministério da Saúde, composta em grande parte por não índios agregados ao grupo através de casamentos e pelos filhos dessas uniões interétnicas. No século passado, os Matsés perpetraram ataques aos *Kulina* do Curuçá em mais de uma ocasião, tendo acometido esse grupo *circa* 1940 (Fleck 2007a: 157) e na década de 1960. Em 1991/92, diversos *Kulina* capturados no último ataque – várias mulheres e alguns poucos homens (trazidos meninos) – ainda viviam na aldeia 31. Quando visitei a aldeia Campina, em 1992, os *Kulina* referiam-se aos Matsés do Lameirão como “assassinos”, pois parte dos homens dessa comunidade havia participado de ataques ao grupo, décadas atrás, na bacia do Curuçá. Os índios *Kulina* podem ser identificados ao grupo por vezes mencionado na literatura como *Capishto* (‘grilos’), sendo que, no presente, vários ostentam como “sobrenome de contato” o termo *Capistana*. De acordo com Villarejo (1979: 186), “os Mayoruna nos falam da tribo dos grilos ou *capishto*, que dizem ser muito numerosa e bravia, ‘com bruxos, sabem que vai chegar alguém, matam’; esses Grilos habitam, segundo eles, as cabeceiras do

⁵ Conde (2007) traz alguns textos bilíngues com o relato de jovens matsés sobre a experiência de trabalho no posto de vigilância do rio Quixito, integrante da Frente de Proteção Etnoambiental Vale do Javari da Funai e encarregado da fiscalização do território dos índios Korubo. Segundo um deles, “tem muito isolado na Terra Indígena, como Korubo e Maia”, considerando de modo reflexivo que “o índio isolado não conhece o branco e mata o branco porque não quer doença, não quer morrer. Antigamente o índio queria matar e agora está bom. Antes, quando o matsés era isolado tinha muita cultura, fazia cultura e agora todo mundo esqueceu” (id.: 40-41).

igarapé Soledad, abaixo de Angamos”. Com efeito, ao se realizar o contato com os Matsés, constatou-se que a maioria das mulheres raptadas pertencia “a grupos pano do Brasil, tais como os Capishto (Capishtana)” (Ribeiro & Wise 1978: 139).⁶

c) *Matis*: Grupo que, desde o contato, em 1975/76, tem ocupado a calha e afluentes do médio rio Ituí, somando hoje 411 pessoas (Sesai/2013). Assim como os Matsés, os Matis também integram o subgrupo setentrional da família Pano e utilizam o termo *matses* (‘gente’) em contextos de autorreferência como povo. Além dos ataques reportados a subgrupos korubo⁷, os Matis informam que, no passado, capturaram uma mulher do grupo denominado *Tsauesbo* (‘gente do tatu’) que, incorporada a sua população, tornou-se avó do líder de uma de suas aldeias contemporâneas. Os *Tsauesbo* residiriam na região a oeste do território matis, muito provavelmente na bacia do Curuçá, e são explicitamente identificados por eles com os atuais Matsés, que têm o tatu (*tsaues*) entre suas caças prediletas, enquanto os Matis não o consomem (Arisi 2007: 106-107, Erikson 1999: 112-113).

d) *Marubo*: Grupo que ocupa os cursos alto e médio dos rios Curuçá e Ituí, cuja população soma atualmente 1.846 índios (Sesai/2013). Uma fração desses índios também era encontrada, no início do século XX, na zona do rio Batã, afluente do alto Jaquirana, para onde tinha sido atraída, provavelmente, pela possibilidade de trabalhar junto

⁶ A partir de informações prestadas pelos Matsés peruanos e entrevistas com alguns Kulina que residem na cidade de Tabatinga, Fleck (2007a) afirma a existência de três subgrupos kulina em meados do século XX, que nomeia como Kapishtana, Mawi e Chema. Os Mawi teriam se separado dos Kapishtana após uma disputa ocorrida entre 1920 e 1930, passando o primeiro subgrupo a habitar o igarapé São Salvador e o segundo, o igarapé Pedro Lopes. Essa disputa parece ter ocorrido entre dois grupos que habitavam originalmente o igarapé São Salvador (Melatti 1981: 113). Os Chema ocupariam um afluente da margem esquerda do médio Curuçá não identificado por Fleck, mas que podemos razoavelmente supor – com base nas informações da população regional e nos registros da Funai sobre a presença de índios isolados – tratar-se do igarapé Flecheira. Ainda segundo Villarejo (1979: 186), “os Mayoruna nos falam de outras tribos que eles têm exterminado, tais como os *cumala*, *shapaja* e *pinshe*”. Efetivamente, uma denominação secundária utilizada pelos Matsés para os índios chamados *Capishto* seria *Tonnadbo*, isto é, ‘gente da árvore frutífera *tonnad*’, sendo a fruta em causa (*Iryanthera tricornis*, que os matsés não comem) denominada *cumala* em espanhol e ucuuba em português (Fleck 2007a: 158). Quanto ao grupo referido por Villarejo como *Shapaja* (nome espanhol da palmeira *Scheelea butyracea*, conhecida em português como jaci ou aricuri, e pelos Matsés como *budéd* ou *shēbin*), tratar-se-ia, possivelmente, do povo referido pelos Matsés como *Shēbimbo* (porque comiam os frutos dessa palmeira) ou *Paud Usunquid* (porque usavam nas orelhas adornos feitos com partes do caramujo de água doce chamado *paud*). Por fim, *Pinshe* (nome regional para o tucano no departamento de Loreto) poderia corresponder ao grupo chamado pelos Matsés como *Chančuēshbo* (‘gente do tucano’) (ibid.). Caberia conjecturar se algum desses grupos não poderia ser relacionado aos chamados Mayá, grupo isolado, possivelmente falante de uma língua pano, que habita a região do alto rio Quixito (afluente do baixo Itaquai cujas cabeceiras situam-se entre as bacias dos rios Ituí e Curuçá) (Coutinho 1998: 80-82; Melatti 1981: 103-109).

⁷ Os Matis contam que, muito tempo atrás (*ēnden kimon*), quatro homens e uma mulher resolveram “buscar mulher, porque não tinha mais mulher para casar com os Matis”, tendo retornado trazendo duas meninas Korubo, ambas chamadas Mênke (Arisi 2007: 76). Segundo os Matis, esse grupo subiu o rio Coari até a sua forquilha (provavelmente na confluência com o Coarizinho) para “pegar filha de outro índio”: “Flecharam muito, mataram muito, pegaram para casar com Matis. Ai, misturado” (id. 2012: 24). Em 2012, os Matis estabeleceram uma aldeia no rio Coari, afluente direito do Ituí, e uma outra no alto curso do rio Branco, afluente esquerdo do médio Itaquai. Essa realocação não foi aceita pelos Korubo em isolamento voluntário que habitam a área do interflúvio Ituí/Itaquai, ocasionando um conflito, no final de 2014, em que morreram dois Matis e um número estimado entre oito e quinze Korubo (Arisi & Milanez 2017).

com um padrão seringalista. Os Marubo possuem o mesmo padrão de tatuagem facial que os Matsés, com a diferença de que não tatuam a linha abaixo do lábio inferior, e sim escurecem ambos os lábios da pessoa, sendo por isso conhecidos por estes como (gente dos) “lábios negros” (*ëcbid chëshë*). Por volta de 1933, os Marubo do igarapé Maronal, no alto Curuçá, entraram em conflito com os Mayo (tratando-se provavelmente dos Matsés) que moravam “para as bandas do Amburus”, carregando as mulheres e matando os homens que trabalhavam com um padrão seringalista estabelecido pouco acima desse afluente da margem esquerda do alto Curuçá (Montagner Melatti & Melatti 1975: 12). No início da década de 1960, os Matsés raptaram três mulheres marubo no igarapé Santa Clara, afluente direito do alto Curuçá. Em retaliação, os Marubo municiaram-se com armas de fogo no seringal Boa Fé (situado na foz do rio Ipixuna, afluente esquerdo do Juruá) e, após perseguir os Matsés – a quem denominam *Mokanawa* (‘povo fruta pão’) ou *Chinonawavo* (‘povo macaco-prego’) –, mataram quatorze integrantes deste grupo (Welper 2009: 87 e 127-128). Por conta desse episódio, os Matsés brasileiros ainda consideravam os Marubo, no princípio da década de 1990, como o seu mais formidável oponente indígena no Vale do Javari.

e) *Isconahua*: Grupo possivelmente vinculado aos antigos índios Remo que as fontes etno-históricas localizam na região a leste do médio Ucayali. Os Isconahua em isolamento voluntário seguem habitando a região das cabeceiras dos rios Abujao, Utuquinia e Callería, na faixa fronteira entre o Peru e o estado do Acre. Quando uma fração do grupo foi contatada, em 1959, os Isconahua reportaram ter sofrido ataques de índios ocupantes da zona ao norte de seu território que denominavam *Michanahua* (‘gente má’) ou *Pimisnahua* (‘gente canibal’), os quais foram identificados, em princípio, com os chamados Mayoruna (Whitton, Greene & Momsen 1964: 101 e 111). Por volta de 1942, um subgrupo isconahua denominado *Inu* (‘onça’) teria sido exterminado pelos Michanahua, sendo estes últimos, por sua vez, dizimados pouco tempo depois pelos brasileiros (ibid.: 102). Antes disso, alguns *Punhamumanaua* já haviam sido encontrados na boca do rio Ubuya, afluente do alto Tapiche, os quais diziam ter chegado à região vindos das cabeceiras do rio Blanco, onde tinham sido perseguidos pelos índios *Mayu*: “Diziam que a tribu delles, que em tradução significa ‘tribo da onça’, foi muito numerosa, mas é actualmente exterminada pelos ferozes Mayus” (Oppenheim 1936: 152-153)

f) *Nukini*: Grupo também relacionado aos antigos Remo que habita, no presente, afluentes do rio Moa, no estado do Acre, somando 613 pessoas (Sesai/2013). No princípio do século XX, dizia-se que os “Remo selvagens” achavam-se, no Jaquirana, ocupando a zona dos rios Black e Batan. Consta que os Nukini estariam divididos em grupos de descendência denominados *Paribakevo*, procedentes do rio Tapiche, e *Ronobakevo*,

procedentes do alto Jaquirana. Nessa última região, índios que se autodenominavam *Nucuiuy*, possuidores de um grande aldeamento no rio Batã “até época não muito remota”, estavam reduzidos, em 1926, a pequenos núcleos em Contas, San Pablo e nas terras que separam a bacia do Jaquirana das vertentes do rio Ipixuna (Carvalho 1931: 252-253). Na década seguinte, os Nukini foram noticiados no Paraná da República e igarapé Ramon, afluentes do rio Moa, tendo o agrupamento do Jaquirana emigrado para o vale do rio Tapiche (Oppenheim 1936: 151). Segundo Montagner Melatti (1977), além de serem inimigos dos Kapanawa e dos Shipibo, os Nukini “brigavam com os Mayo, do rio Javari e com os Kapatxo, do divisor da Serra do Moa”. Eles “roubavam mulheres e tiravam a cabeça dos inimigos”, que eram colocadas em galhos de árvores (ibid.). De acordo com Levinho (1984), os Nukini mais velhos contavam que, quando foram atacados por caucheiros peruanos, “uma parte do grupo fugiu para a serra do Moa, enquanto a outra permaneceu no Jaquirana, trabalhando nos cauchais”⁸.

g) *Kapanawa*: Grupo que ocupa o alto curso dos rios Tapiche, Blanco e Buncuya, e cuja população, em 2007, somava 384 pessoas (Dourojeanni 2013: 71). Exploradores que percorreram o Ucayali no início do século XIX registraram que os Mayoruna viviam em “constante guerra” com os Kapanawa (Smyth & Lowe 1836: 225). Em alguns documentos, os Kapanawa parecem ser confundidos com os Mayoruna, pois são citados em territórios onde estes últimos depois vieram a ser encontrados. No primeiro terço do século XX, dizia-se que os Kapanawa habitavam, no Peru, as cabeceiras de pequenos cursos d'água entre o Javari e o Alacran, afluente da margem direita do Ucayali (Grubb 1927: 83-84). Oppenheim (op. cit.: 152) os encontraria em vários aldeamentos no rio Tapiche, da cachoeira do Bombo até o rio Capanawa. Como vimos anteriormente (supra: 75), houve um conflito significativo, por volta de 1914, entre trinta famílias kapanawa oriundas do igarapé Umaitá, afluente do alto Tapiche, com os “Mayoruna” que, com seus ataques, impediam a exploração do caucho e seringa no rio Blanco. Aproximadamente em 1940, os Matsés raptaram mulheres kapanawa no médio Tapiche e provocaram, em 1952, o deslocamento de parte dos Kapanawa que remanesciam no alto rio Blanco para a região a jusante neste mesmo curso d'água.

h) *Dēmushbo*: De acordo com a classificação linguística proposta por Fleck (2013: 11), os Dēmushbo estariam inseridos, junto com os Matsés e os Kulina, dentro do “subgrupo Matsés”, integrante do “grupo Mayo” (considerando-se este último como uma

⁸ A tatuagem de uma velha Nukini era composta, na década de 1970, por cinco linhas horizontais do canto da boca até o lóbulo da orelha, em ambos os lados do rosto, com uma linha em zig-zag preenchendo o espaço entre duas linhas vizinhas, além de um linha pontilhada em ambas as faces e outras seis linhas verticais cobrindo a região do queixo (Montagner Melatti 1977).

das duas divisões do “ramo Mayoruna” da família Pano)⁹. Em suas narrativas, os Matsés denominam como *Dēmushbo* (‘gente de bigode no nariz’) um grupo indígena (hoje extinto) cujos integrantes, tanto homens como mulheres, tinham o costume de inserir, como adorno facial, filetes de palmeira em ambos os lados das asas nasais. O relato sobre o rapto de mulheres *dēmushbo* perpetrado pelos Matsés – transcrito em Fleck (2003: 1228-1257), que os considera um grupo “estritamente relacionado” – sugere que residiriam na região a leste do Curuçá, talvez na zona interfluvial entre este rio e o Ituí. Além disso, cabe ressaltar que os *Dēmushbo* possuíam, nesse relato, um conjunto de nomes pessoais (Uaqui, Bina, Dunu, Tudu, Tumi, Chema, Dësi, Tupa etc.) idênticos aos encontrados entre os Matsés. Vale observar, por outro lado, que os mesmos nomes pessoais são igualmente utilizados pelos Matis, entre os quais homens e mulheres também portam adornos faciais que se parecem com “bigode no nariz”¹⁰.

i) *Mayu*: Grupo que, segundo as narrativas matsés, teria sido desalojado por eles através de sucessivos ataques realizados no período de 1885 a 1900, primeiro do igarapé Choba para o rio Gálvez, e daí para as cabeceiras do rio Alemán, afluente do baixo Ucayali, onde teria sido exterminado (Jiménez, Jiménez & Fleck 2014: 190). Tratar-se-ia aqui, como já indicado anteriormente (supra: 132) dos *Mayu* (ou *Mayo*) “originais”, hoje extintos, que teriam pertencido à família linguística Aruak (Fleck 2007b). Por informações esparsas, e às vezes contraditórias, presume-se também que um grupo indígena denominado Mayo tenha ocupado a região das cabeceiras do rio Yavarí Mirín. De acordo com Ribeiro & Wise (1978: 138), “os Mayoruna dizem que mataram a todos os Mayo, mas há algumas indicações sobre um grupo que ainda existe próximo ao território mayoruna. Uriarte os denomina *Capishto* e indica que parecem ocupar a zona entre o baixo Javari e o rio Sta. Rosa”.

j) *Pisabo*: Grupo presumivelmente localizado entre os rios Tapiche e Blanco, também chamado Pisahua ou Pisagua (Frawley 2003: 234). Para Villarejo (1959: 146-147), os Pisabo seriam um grupo Pano pertencente ao subconjunto *nahua* que, ombreados pelos Marubo, teriam supostamente “escravizado os Mayo e Mayoruna”. No entanto, segundo Grubb (1927: 83-84), os Mayoruna do rio Gálvez é que estariam divididos em duas pequenas “subtribos”, que ele denomina Marubo e Pisabu. Por sua vez, um informante de Krokoszyński (2007: 47) afirma que os Mayoruna, na realidade, seriam chamados Pisabo pelos Kapanawa, tendo sido objeto de ataques realizados por não índios no alto Tapiche durante o século XX.

⁹ Cabe observar que esta classificação diverge um pouco daquela apresentada anteriormente pelo mesmo autor (Fleck 2007a: 140, *id.* 2010: 29-31). Baseando-se em dados de Harriet Fields, Erikson (1994: 15) afirma que, “quando os meninos Matsés brincam de guerra, seus inimigos imaginários são os *Demushbo* (nome que eles dão aos Remo) em vez dos Mayo”, que seriam um pouco “menos diferentes do que aqueles”.

¹⁰ Como se verá (*infra*: 163 et seq.), *Dēmushbo* também é a denominação atribuída pelos Matsés ao grupo indígena cujos integrantes são por eles considerados como seus principais predecessores no Vale do Javari.

Afora as sociedades indígenas acima nomeadas, certamente outros grupos Pano foram exterminados ou afugentados das bordas do território matsés em função dos ataques sistematicamente promovidos por este grupo ao longo do século XX. De qualquer modo, além dos povos da família Pano, os Matsés (ou seus presumíveis ascendentes) confrontaram-se também ocasionalmente com grupos não-Pano, a exemplo dos Yagua (família Peba-Yagua), Tikuna (língua isolada) e Kanamari (família Katukina). Há menção, por exemplo, à guerra travada pelos índios Yagua contra os Mayoruna da margem direita do Amazonas, entre 1850 e 1880, durante a qual os últimos teriam recebido o auxílio dos Tikuna. Irritados com uma suposta prática de feitiçaria dos Mayoruna, alguns clãs yagua teriam se aliado contra eles, sendo repelidos pelos mesmos, contudo, para margem setentrional do grande rio (Chaumeil 1981: 50-51). A memória dessa inimizade reflete-se no mito de criação yagua, em que os gêmeos demiurgos golpeiam uma peneira no solo, da qual brotam os Matsés, que são considerados “selvagens feitiçeiros” (Chaumeil & Chaumeil 1984: 26). Como veremos adiante (infra: 279-280), na segunda metade do século XX, os Matsés promoveram a captura de mulheres em comunidades yagua na região dos rios Tamshiyacu e Yavarí Mirín¹¹.

Por sua vez, viajantes que percorreram o Amazonas/Solimões em meados do século XIX reportaram que os Tikuna viviam em contínua guerra com os Mayoruna, conjunto étnico que lhes causava seguidos prejuízos (Coutinho 1993: 123-124 e 183). A enorme depopulação sofrida pelos Omágua (Cambeba) que viviam nas margens e ilhas do Amazonas permitiu aos Tikuna aproximar-se da calha do grande rio e, assim, multiplicar seus contatos com os Mayoruna, registrando-se enfrentamentos guerreiros entre os dois grupos na luta pela conquista do território “liberado”. Dados os embates pelo novo território, os Tikuna adotaram o termo *Maiyu* (ou *Mayu*) para designar os grupos étnicos “inimigos” que habitavam a margem direita do Amazonas, os quais, a despeito de eventuais alianças, eram considerados “índios selvagens” (Goulard 1994: 327-328 e 335-337; Chaumeil 1996: 386).¹² Recorde-se, por fim, a menção feita por Alviano (1957: 59-60) de que os chamados Magirona teriam passado do Javari ao rio Jandiatuba, onde guerrearam longamente

¹¹ De todo modo, cabe apontar que, após serem levados pela Funai para o seringal Lameirão, alguns Matsés transferiram-se no final da década de 1980 para a margem esquerda do baixo Javari, estabelecendo-se na localidade Jurará, onde os Yagua, segundo Chaumeil (1981: 155), já tinham se fixado em 1940/42.

¹² Um dos relatos publicados por Jiménez, Jiménez & Fleck (2014: 166-167) aponta a presença de índios denominados Piaquina, bastante numerosos, na bacia do rio Yavarí Mirín, cogitando se acaso não seriam eles os atuais Tikuna. Segundo o relato, ao se deparar com os Matsés, os Piaquina teriam fugido disparando tiros de escopeta, deixando para trás muitos terçados. Meus próprios dados dão conta da menção a índios chamados Tauaquina nas narrativas matsés. Anonby & Holbrook (2010: 13) afirmam – sem que se saiba a fonte ou a procedência da informação – que os Matsés do Brasil capturaram uma mulher tikuna em um “ataque de roubo de esposas”. Quando os índios foram acometidos por doenças, ela os teria levado até as proximidades do pelotão de Palmeiras do Javari para obter ajuda, conseguindo que um militar trouxesse medicamentos até onde os índios se encontravam.

contra os Kanamari do rio Jutai por causa das tartarugas, sucumbindo enfim devido à superioridade numérica dos adversários.

4.2) *Gente estranha*

Além dos relatos em que o conteúdo histórico propriamente dito aflora em primeiro plano, os Matsés também possuem narrativas que compõem um rico fabulário de tipos humanos que são contrastados com os próprios Matsés e seu modo de vida, trazendo a lume o reverso de comportamentos culturalmente aceitáveis. Ao focar as diferenças, essas narrativas acabam por reforçar aspectos relevantes para a construção da própria identidade matsés. Vários desses povos recebem denominações “animalizadas”, a exemplo dos *Shëcten Amëbo* (‘gente queixada’), conhecidos por suas cabeças compridas, *Tsisebo* (‘gente coati-puru’), comedores de minhocas assadas em pratos de barro, e *Cuesban* (‘gente morcego’), possuidores de pajés que tinham “grande entendimento”. Outros grupos que existiam “antigamente” (*ënden*) possuíam características aberrantes, a exemplo dos *Incuenta Choquid* (‘gente com rabo’), cujas mulheres buscavam água não exatamente na margem dos igarapés, mas no meio deles, que alcançavam penduradas por suas caudas. Diz-se que os homens pertencentes a esse grupo tomavam a infusão das raspas do cipó *chimu* com o longo rabo enrolado ao redor do pescoço¹³. Entre outros povos estranhos encontrava-se aquele formado exclusivamente por homens (*dada uidquioquid*) e o composto somente por mulheres (*chido uidquioquid*). O relato abaixo diz respeito a este último.

O povo de mulheres

(Havia) somente mulheres, as mulheres seguravam a zarabatana (*bushcate*) para matar macaco-barrigudo. Ao entrar (na maloca) onde só havia mulheres, (viu que) a velha estava (fazendo caixuma de milho) no pilão. Outra velha fazia uma panela de barro e as novas eram caçadoras de macaco-barrigudo. As mulheres flechavam macaco-barrigudo dessa forma. Depois de dormir, ao amanhecer a mulher chamou o Matsés: – “Primo (*caniua*), vamos matar barrigudo!” A mulher mesmo falava primo. Depois de ir, andaram longe e no meio da tarde falou: – “Não tem (macaco), vamos voltar”. Estavam voltando quando a mulher sentou-se dessa forma dizendo: – “Espere, me cansei”. Quando sentaram

¹³ Alguns desses povos extraordinários presentes nas narrativas matsés são também mencionados pelos Matis, que se referem àqueles detentores de epítetos zoológicos, como *Kapishto* (‘grilo’), *Kuesbanbo* (‘morcego’), *Txanpibo* (‘lagosta’), *Bissinbo* (‘abelha’), *Xaëbo* (‘tamanduá’), *Tsawësbo* (‘tatu’) e *Kamunbo* (‘onça’). Outros seriam portadores de características extraordinárias, a exemplo dos *Txipurapobo*, que tinham os corpos agigantados, *Inaiabo*, possuidores de rabo, e *Txenkerebo*, que falavam como bichos e moravam a jusante (Arisi 2012: 25-26).

para descansar, o homem Matsés pegou-a e disse que queria fazer sexo. O que tinha dito, “vamos flechar”, agora falava “vamos fazer sexo”. Depois dele dizer (isso), a mulher levantou-se e correu. Entrando de novo na maloca ele viu o pequeno cipó chamado *chimu*. Esse (cipó) você não viu, os meus (parentes) velhos falecidos tomavam (a infusão). Estava sentado quando o Matsés que tinha ido (por outro caminho) chegou trazendo dois barrigudos. – “O que tinha dito ‘vamos flechar’ queria só fazer sexo (disse a mulher). Se meus primos ficarem pensando assim (somente em fazer sexo), nunca vão matar macacos”. Então, a velha pelou (o macaco), uma velhinha, a mãe velha. Depois de cozinhar, comeram à noite e conversaram sentados. As mulheres, de noite, (estavam) sentadas nos bancos. – “Vamos dormir”, disse. Então, (a mulher) falou assim: – “Primo, venha ficar junto (na maloca)”. Depois de dizer “vamos dormir” para aquele que tinha falado “vamos flechar barrigudo”, as mulheres adormeceram.

Bai (*Bushësh*), aldeia Lobo, 21.11.1991.

A característica mais extraordinária desse povo feminino, evidentemente, estava na caça praticada pelas jovens mulheres. Enquanto as velhas engajavam-se em ocupações próprias de seu gênero (isto é, a fabricação de cerâmica e o uso do pilão para a produção de bebidas), as mais novas são retratadas como caçadoras de macaco-barrigudo com o uso de zarabatanas. O macaco-barrigudo é um alvo emblemático para os caçadores matsés, uma iguaria saborosa associada à gordura (*bēchi*) que representa, junto com a preguiça, uma das espécies animais cuja obtenção e consumo são investidos de maior carga simbólica na autoimagem do grupo. A narrativa sugere implicitamente haver o consumo de *chimu* por essas jovens caçadoras, uma bebida estimulante feita com a infusão da casca raspada de um tipo de cipó (não identificado do ponto de vista botânico)¹⁴. Outro aspecto incomum, que chega a provocar o comentário do narrador, é o uso do termo de parentesco *caniua* (‘primo cruzado mais novo’), o qual, normalmente, seria utilizado apenas entre homens. A inversão do comportamento esperado também ocorre pela recusa da jovem caçadora em manter relações sexuais, o que seria um fato bastante previsível numa situação envolvendo um homem e uma mulher sozinhos na floresta. Embora essa negativa possa ser correlacionada à intrigante auto-suficiência feminina neste grupo, também encontra amparo em crenças matsés que, em determinadas circunstâncias, vinculam a abstenção sexual ao sucesso na caça¹⁵.

¹⁴ O consumo de *chimu* foi abandonado pelos Matsés há uma ou duas gerações mas ainda é realizado entre os seus vizinhos Matis, onde a bebida, que aguça a percepção e habilidade cinegética, é compartilhada por grupos masculinos durante a madrugada, antes da saída para a atividade venatória. Na ocasião em que pude compartilhar essa bebida estimulante com os Matis da aldeia Beija-Flor (por eles chamada *tachic*), os homens reuniram-se no espaço central da maloca, ralando o cipó sobre uma esteira e juntando as raspas à água em uma pequena cuia, espremendo a mistura para extrair o sumo de tonalidade marrom-avermelhada. A letra de um dos cantos entoados antes do amanhecer, depois de todos terem tomado várias cuias da infusão, evocava expressamente a onça. Sobre o consumo de *tachic* pelos Matis, consultar Arisi (2011: 244-245).

¹⁵ No canto *saiti* “Pedindo machado ao Inca”, os Marubo referem-se igualmente a um “Povo das Mulheres” (*aïvo nawa*), que são descritas como “todas barbadas” e “misturadas” (*ōsiya*), e apesar da pontaria certa, demonstrada ao flechar araras no alto de um pé de açaí, revelam-se libertinas insaciáveis que desejam fazer sexo a todo momento do dia e da noite (Cesarino 2013: 288-291).

Um outro povo mencionado em narrativas matsés é aquele alcunhado *Paë* ('fortes')¹⁶, que são igualmente denominados *Korubo* (*codubo*) sem que isto implique uma correlação necessária com os índios em isolamento voluntário que habitam no presente o território centrado no interflúvio Ituí/Itaquai. Os *Paë* possuíam “mulheres grandes” e eram tidos como “comedores de macaco-de-cheiro”, uma das menores espécies de primatas da Amazônia. Em um dos relatos sobre esse povo, os homens *Paë* chamam os visitantes Matsés para caçar macaco-barrigudo mas acabam se deparando, como num anti-clímax, com sua caça predileta. O diminuto tamanho da presa e os grosseiros costumes dos anfitriões são ironizados no comentário, que finaliza a narrativa, de que cada um pegou um macaco inteiro para comer. Uma outra narrativa sobre essa gente é a que segue.

Paë: Os Fortes

Depois de ter visto aquela (outra gente), disse que visitou os comedores de macaco-de-cheiro, os chamados *Korubo* (*codubo*). Aqueles comedores de macacos-de-cheiro reuniam-se rio abaixo. Realmente comiam inteiros os macacos-de-cheiro, depois de matar muitos. Será que os estrangeiros (*chotac*) amansaram aqueles Fortes (*Paë*) que existiam rio abaixo? Havia os *Paë*; sua roça era desse tamanhinho, sua roça era pequena. Seriam talvez *Kanamari*? Então (falou): – “Me dê comida, quero comer!” – “Não tem!”, (respondeu). – “Será que você olhou dentro da roça?” – “Não tem”. Poderiam ter comido tudo de uma única vez. – “Falhei em roubar um outro machado”, disse. [...] Aqueles (nossos antepassados) falecidos tomavam caçuma de milho ao visitar (outras malocas). Contou que depois de ter colocado caçuma de milho (junto aos pés de *Paë*, este perguntou:) – “É aquele (milho) mesmo? É aquele mesmo que está ali pendurado?” (O Matsés respondeu:) – “É aquele mesmo, feito caçuma”. Depois de entrar e se sentar, (o outro) falou: – “É feito caçuma. Esta (caçuma) aqui é feita com aquele (milho) do grão gordo, é ele”, contou assim. Então disse que colocou o milho no cocho do cipó *chimu*. Ali mesmo comeu muito (o *Paë*). Contou que, como a comida não acabava, comeu de novo, e de novo, e de novo na madrugada. Ainda no escuro, comia milho. Depois de ir primeiro, contava (em sua maloca). – “Comeu cedo?” – “Sim, comi o que ainda não tinha comido. Comi cedo dentro da maloca, ainda escuro. Ainda havia milho pendurado”, disse o *Paë*. [...] Como seria aquele *Paë* antigamente? Só sabemos o que ouvimos contar dele. Aonde ele estará (agora)? (Os antigos) diziam que havia muitos lá para baixo (no rio).

Tumi (*Siasio*), aldeia Lobo, 12.01.1991.

A antiguidade do relato acima pode ser deduzida pela utilização de arcaísmos, como a palavra empregue para designar os machados de pedra (*duë*) e o termo usado para a caçuma de milho (*tsibëd*) que os antigos Matsés, hoje falecidos (*tsusedpabo*), tomavam ao visitar outras malocas. Ao contrário do “povo de mulheres”, em que há uma espécie de exorbitância das funções masculinas, ali assumidas pelo sexo oposto, os *Paë* apresentam um certo déficit, em relação ao ideal matsés, no desempenho das atividades de subsistência pelos homens. Assim, uma característica apontada nos relatos sobre os *Paë* é o

¹⁶ Além de ‘forte’, o termo *paë* também poderia ser traduzido, alternativamente, como ‘enérgico’, ‘doloroso’, ‘punçante’ ou ‘venenoso’.

fato de plantarem roças diminutas, indagando-se de forma mordaz, na narrativa acima, se acaso não seriam índios Kanamari (povo da família linguística Katukina que, segundo os Matsés, costuma possuir roçados extremamente pequenos)¹⁷. Tal peculiaridade é realçada no diálogo em que o visitante pede mais comida e os anfitriões afirmam que não há, o que provoca a reflexão sobre se teriam consumido todas as provisões existentes nas suas plantações. Na situação inversa, em que o Paë visita a maloca matsés, a sua “fome” também é realçada pelo consumo repetido do milho durante a madrugada, uma atitude claramente antissocial e contrária aos costumes geralmente adotados na partilha de alimentos¹⁸. Ambos os relatos que colhemos sobre este povo mencionam a caça realizada em conjunto com os Matsés. Em um trecho omitido na tradução daquele acima apresentado, elencam-se como presas a arraia, o jacaré e a paca, animais encontrados tipicamente no ambiente aquático ou ribeirinho, o que sugere terem sido abatidos pelo índio Paë durante uma viagem fluvial realizada em conjunto com suas três filhas e o cunhado ou genro matsés. Como os Paë não têm sido mais encontrados atualmente, o relato questiona-se sobre o destino desse povo, indagando a respeito de sua exata localização nas terras a jusante e conjecturando que talvez tivessem sido “amansados” (*tsidmebunnepashe*) pelos não índios.

4.3) *Vínculos incertos*

Depreende-se dos relatos matsés que havia, em princípio, algum tipo de abertura para o estabelecimento de alianças com os agrupamentos classificados como *matses utsi* ou *mayu*, fato que se traduzia na possível realização de visitas ocasionais a esse tipo de “outra gente”. Por vezes, esses outros agrupamentos indígenas são explicitamente elogiados por características idealizadas entre os próprios Matsés. É o caso, por exemplo, da consecução de práticas corporais dolorosas, a exigir certa bravura de quem as realiza, com a finalidade de adquirir qualidades enérgicas, melhorar a pontaria e aumentar a eficácia dos caçadores. Com esse objetivo, diz-se que alguns *mayu* abstinham-se do consumo de água por períodos

¹⁷ Como demonstra Costa (2009), os Kanamari, pertencentes à família Katukina, não se encaixam propriamente falando nos modelos prevalentes sobre “regressão agrícola”, mas sofrem, de modo geral, com o preconceito e a discriminação por parte dos não índios e demais povos indígenas do Vale do Javari, todos falantes de línguas pano (id. 2006).

¹⁸ Possíveis diferenças quanto a etiqueta ou apreciação gastronômica são ainda sugeridas no mesmo relato (em trechos não reproduzidos acima) pela menção a receitas culinárias de preparação da banana em conformidade com a espécie de macaco consumido.

prolongados, deixavam-se ferrar por cabas (*madin*), batiam-se com urtiga (*chushante*) e sopravam em suas narinas a secreção da rã arborícola conhecida como *daucaid* (*Phyllomedusa bicolor*, também chamada *acate* ou *campuc*). Conta-se que, fazendo assim, os *mayu* “flechavam sem errar”, matando tal quantidade de macacos adultos que, ao final, restava apenas o lamento dos filhotes. Entre os Matsés, o costume de soprar *daucaid* nas narinas era praticado pelos antigos pajés, persistindo no presente a prática disseminada da aplicação intradérmica dessa mesma secreção por meio da chamada “injeção de sapo”. Alguns *mayu* são ainda elogiados pela qualidade das flechas fabricadas, característica própria a respeito da qual os próprios Matsés têm um grande orgulho. Comenta-se que as flechas de alguns dos grupos identificados como *mayu*, fabricadas com penas de gavião, “não tinham sujeira” pois eram guardadas em invólucros feitos da entrecasca de amapá (*shupud*). Essa árvore também fornecia o “leite” utilizado para fixar e dar o acabamento, junto com o breu, na emplumação do artefato.

A ambivalência das relações sociais que se estabeleciam inicialmente com “outras pessoas”, integrantes de malocas ou povos diferentes, era responsável por uma série de precauções que deviam ser seguidas durante as visitas que a elas se realizavam. Um dos maiores temores nessas ocasiões era, evidentemente, a possibilidade de sofrer agressões mágicas. Acreditava-se que uma das modalidades mais comuns desse tipo de agressão podia ser veiculada pelo ato de “soprar” (*shunca*) uma pessoa, suas substâncias orgânicas ou matéria que houvesse mantido contato prolongado com ela. Assim, os visitantes adotavam uma série de cautelas nessas oportunidades, entre as quais a de não deixar restos do mingau ou da caiçuma que houvessem tomado; não permitir que as crianças ficassem muito próximas dos *mayu*, já que estes poderiam arrancar furtivamente mechas do cabelo das mesmas; além de tomar cuidado especial com substâncias excretadas pelo corpo, particularmente com as fezes e a urina. Recomendava-se aos visitantes que procurassem urinar no mesmo local em que antes houvesse urinado algum *mayu* ou, conforme o caso, procurasse defecar no meio da água, evitando assim que os anfitriões provocassem diarreia na pessoa ao se apoderar do excremento e soprá-lo.

A costumeira incivilidade por parte dos *mayu* é destacada na narrativa abaixo, que relata a visita a uma maloca, localizada possivelmente no alto rio Ituí, onde residiam os parentes do genro (i.e., ‘marido da filha’) de um Matsés. As eventuais relações de aliança entre os grupos envolvidos são constantemente postas em questão, indagando-se sobre a índole boa ou má dos anfitriões que poderiam vir a “tomar (nossas) mulheres”. A tensão embutida nas relações com essa “outra gente” é sugerida, na saída, pela lembrança à necessidade de levar mais flechas, pela recomendação para manter vigilância sobre as

mulheres do próprio grupo durante a estada, e ainda pelo temor manifesto de sofrer uma agressão mágica por meio do “sopro”. A falta de etiqueta dessa outra gente é frisada pela avidez sexual dos *mayu*, que buscam o relacionamento amoroso com as visitantes antes mesmo de lhes oferecer comida. Esse comportamento é censurado pela mulher matsés, que contrasta esse proceder com aquele dos legítimos afins (*bëmbuedo*) em sua própria maloca.

Visita aos Mayu

Os Matsés tinham sido tomados (por outra gente), tinham sido tomados por outros índios (*mayu*) com lanças. O marido da filha (disse): – “Sogro velho (*cucusio*), minha gente ainda não ficou boa (continua valente)”. – “Isso é ruim”, disse (o sogro). Este outro (disse): – “Vou levar outras flechas”. – “Tem que deixar as lanças juntas aqui mesmo nessa árvore. Seria bom dizer para todos os visitantes (não carregarem estas lanças)” [...]. Então, depois de cortar (sorva), encontraram o *mayu* que tomou deles. – “Você não é bom”, (disse) o marido de sua filha: “Você não vai ficar bom! Minha gente fazia (os outros) ficarem ruins (bravos). (Por acaso) você é bom (tomando os outros desse jeito)?” Aquele que tinha dito “você vai ficar bravo junto com sua gente” flechou antigamente dessa forma. Ao ver minha sobrinha (*cun ta*)¹⁹, disse: – “Mulheres, sentem pertinho de mim. Os outros índios são ruins, (não têm vergonha)”. (Falou para) a tia velha (*nachi acho*) dele: – “Tia, sente aqui!”. Dizendo isso, depois de ter vindo ver novamente, sentou lá no toco do pau. Então, lá mesmo os dois fizeram sexo. Depois de dizer “sente aqui mesmo”, viu a vulva dessa forma. (Exclamou) “*eee*”, olhando a vulva dessa forma. Sentada assim junto do pé da árvore, outro daqueles que tinham vindo (da outra maloca) teve relações sexuais (com ela). – “Meus companheiros (*bëmbuedo*) nunca mexeram assim comigo”, (disse ela). Por isso (o Matsés falava): – “Não durma dentro (da casa). Aqui mesmo junto de mim fique sentada”. Tendo dito isso entraram dentro da casa do *mayu*. Dessa maneira, sem alimentar (os visitantes) os *mayu* faziam sexo. A velha Matsés no lugar do *mayu* não dormiu antigamente, saiu e dormiu longe. Dentro da casa do *mayu* não dormiu, (porque) poderia soprar.

Bai (*Bushësh*), aldeia Lobo, 25.12.1991.

Várias das precauções, já comentadas, que deveriam ser adotadas durante a visita aos *mayu* constam também no corpo de um relato a respeito da visita conjunta realizada por alguns Dëmushbo e Camumbo (infra: 160-161) a uma maloca Marubo, destacando-se aí os cuidados para não ser embruxado pelo canto a partir dos restos de comida e de substâncias corporais como cabelo, fezes e urina (Jiménez, Jiménez & Fleck 2014: 50-52). Na narrativa aqui reproduzida, ocupa lugar destacado a efetivação do relacionamento sexual entre os visitantes e os *mayu*. Em determinado momento, estes últimos são significativamente comparados, e contrastados, por uma das visitantes com os *bëmbuedo* de sua própria maloca, palavra cujo significado equivaleria, em alguns contextos, ao conceito de “homens afins de sua família”, podendo ser substituída pelo termo *mëntadobo*, quer dizer, ao conjunto de seus primos cruzados (*mëntado*, ‘primo cruzado’; *-bo*, pluralizador).

¹⁹ No contexto do relato, o termo *cun ta* (literalmente, ‘minha mãe’) constitui, possivelmente, uma abreviação de *cun titampi* (‘minha sobrinha’).

Por óbvio, o temor inspirado pelos *mayu* era, em boa medida, plenamente justificado, dada a frequência que o encontro com membros desses outros grupos indígenas degenerava para o conflito aberto. Existe uma miríade de narrativas que tratam dos ataques e mortes perpetrados pelos *mayu*, ou a eles cominados. Aquela apresentada abaixo narra o fim trágico de um ataque inesperado dos *mayu* a um grupo de famílias matsés que se entretinha tirando ovos de tracajá à beira do rio Jaquirana. Dada a conhecida abundância de praias e quelônios no alto curso deste rio, é compreensível que a ocupação dessa área na época da vazante fosse disputada por grupos indígenas que guardavam provavelmente uma maior distância entre si durante o restante do ciclo anual. O relato menciona que o morador de uma maloca localizada a jusante tinha sido convidado por um certo Dada Cuesa (isto é, ‘Homem Valente’) para ensinar a respeito dos remédios do mato²⁰. Quando aquele chegou à maloca, em pleno tempo de seca, foi convidado por Dasheshio para acampar nas praias no Jaquirana a fim de comer ovos de tracajá. Porém, índios de outro grupo (não nomeado na narrativa) também tinham decidido realizar a mesma atividade de coleta sazonal no alto Jaquirana, o que fez com que os Matsés que acompanhavam o alto e gordo Dasheshio fossem atacados e mortos pelos *mayu* à margem do rio.

Nas praias do Jaquirana

Para mostrar os remédios, o chamado *Dada Cuesa* (Homem Valente), o velho que tinha o nome de *Nacuasio*, (foi buscar *Dashe*). [...] – “O meu cunhado (*Dada Cuesa*) foi buscar o meu tio *Dashesio*”, contou. (*Dashesio* veio) junto com a mulher dele e duas filhas. Então, enquanto andava olhando (aprendendo) o remédio para fechar a mulher (e ela não ter filhos), e também o remédio para dente de mulher, outros índios (*mayu*) flecharam. Neste mesmo (rio) *Jaquirana* (*actiamë*), ao arrancar (ovos de) tracajá, o outro índio flechou (a mulher) junto com o marido (dela). A roupa que tinha o chamado *Dashe*, o outro índio vestiu. (Aconteceu depois de terem) conversado, falando: – “Vamos arrancar (ovos de) tracajá”. O velho falava dessa forma: – “Filho, vamos arrancar (ovos de) tracajá junto com suas crianças”. Contou que meu tio chamado *Dashesio* falou (assim). O meu tio chamado *Dashesio* tinha chamado para arrancar ovos de tracajá, então os *mayu* flecharam antigamente. Aquele assim falava: – “Oh, os homens estão assoviando ali. Parecia um passarinho assoviando daquele lado”. Então, enquanto o pai foi ver (ovos de) tracajá, (a mulher chamada) *Bëso Macho* começou a cozinhar (os ovos de) tracajá (já conseguidos) na praia rasa. (Enquanto) *Bëso Macho* colocava (os ovos de) tracajá na água, o marido e (outros) filhos passaram adiante para ver. Meu primo que tinha um tornozelo (grande) assim, ficou ali junto com a mãe velha que cozinhasse. Então, (percebendo a chegada dos *mayu*, a velha) falou: – “Filho, os homens (de outra gente) vieram”. Disse que (ela) caiu morta desse jeito, (depois de falar isso). (Aquele) que era do tamanho deste meu neto aqui na rede, gritou de lá *yo yo yo*. Arracaram a lança do corpo e foram. – “Meu pai (também) gritou *yo yo*”, contou. – “Oh, você é uma criança, lá está um homem”. Dizia que ninguém via a lança, (quando os *mayu*) traspassavam. – “Meu primo gritou para avisar”, contou. Aonde tinham matado dessa forma, o chamado *Cocha* (filho

²⁰ O homem chamado *Dada Cuesa* (cujo verdadeiro nome era *Nacua*) veio a se tornar avô de *Nacua* (*Mutiró*), falecido líder da aldeia Lobo que tinha cerca de oitenta anos em 1991/92, podendo-se estimar grosseiramente, por conta disso, que os acontecimentos reportados na narrativa passaram-se no final do século XIX. Outra narrativa sobre os mesmos eventos envolvendo *Nacua*, *Dashe* e os *Mayu* é fornecida por Matos (2014: 240-241).

de *Dashesio*) não queria ser morto. Ele segurou num pau (para subir no barranco do rio mas) caiu e o feriram (com a lança). O filho de meu tio, meu primo chamado *Cocha*, o outro índio furou (com lança). – “Sim, arrancando (ovos de) tracajá, ao segurar um pau da terra firme, (*Cocha*) caiu e foi ferido”, disse. Ao ouvir dizer que os outros índios mataram dessa forma, o filho dele veio avisar (na maloca). Depois de procurar, oh!, (encontraram os corpos) jogados na areia. O filho dele que tinha sido ferido conseguiu fugir. Vinham seguindo pelo rio desse modo. Os (corpos dos) velhos falecidos estavam jogados. As onças queimavam muito. – “Sim, muitas onças estavam perto, do tamanho de um cachorro. Os homens (tinham) as suas onças”, disse. *Ta ta ta ta...* – “O que pode ser isso?” As onças (faziam um barulho assim). Oh, tinham tirado a pele de todos. Vieram junto com as onças deles. Junto das onças enterraram de verdade, as cabeças estavam penduradas (em um pau). (As onças rondavam) como se falassem “quem te matou, vá (também) matar”. – “Junto com ele, (enterraram) a mulher com quem fazia sexo”, dessa forma contou. De novo, dentro da casa fez *ta ta ta*. Dessa forma contou o meu primo: – “Faziam dessa forma por aqui! Aqui neste *Jaquirana* faziam assim”.

Tumi (*Siasio*), aldeia Lobo, 12.01.1992.

Como outros povos de língua Pano, os Matsés apreciam bastante o consumo de ovos de tracajá, iguaria coletada em grande número após a desova das fêmeas nas praias que surgem, no período da seca, à margem dos principais rios do Vale do Javari. Apesar de a narrativa não mencionar se havia um motivo específico, além do temor natural, para o ataque efetuado pelos *mayu*, pode-se estimar o grau de antagonismo entre os grupos envolvidos pelas menções à decapitação e despelamento de inimigos mortos, ocorrências que são registradas quase sempre como signo de ferocidade e malquerença radical. Ao observar que os corpos estavam “despelados” (*bishucanec*), o relato lança a suspeita de que houvesse ocorrido algum tipo de antropofagia guerreira (contrastada, por implicação, com o costumeiro endocanibalismo funerário). Também é significativa, no caso, a menção à presença de onças (*bēdi*) rondando o local onde se encontravam jogados os corpos, que servem como substituto narrativo para os espíritos (*podobitsi*) dos falecidos. Estes mesmos espíritos-onças incentivam veementemente seus parentes vivos a retaliar as mortes sofridas, encorajando-os a promover a vindita contra os *mayu*.

Toda a ambivalência das relações guerreiras com os chamados *mayu* está sintetizada no fragmento autobiográfico apresentado abaixo, no qual o narrador declara-se neto de uma índia não-Matsés²¹. Essa ancestralidade é atribuída ao fato dos “antigos” (*buchiadbo*) terem sido “maus”, exterminando sem piedade malocas inteiras de outros índios em suas andanças. Busca-se atenuar o incômodo hodierno dessa admissão comparando-a com a falta de bondade de soldados brasileiros e peruanos e explicando-a como o despique acarretado por ofensas passadas, já que estas pressupõem a necessidade da desforra ou

²¹ Segundo Matos (2012: 2), “apesar das cativas terem sido incorporadas às famílias como esposas e ‘amansadas’ (*queneua*) – através do aprendizado dos hábitos e da língua matses e da aplicação da tatuagem facial – a memória de sua origem estrangeira não foi apagada. Assim, muitas vezes se escuta algum matses dizer em determinados contextos que é *mayu*, por exemplo, pois sua mãe ou sua avó era *mayu* capturada”.

vingança (*cuid-*; ‘retribuição’, ‘retaliação’). No caso em pauta, aproveitado-se da momentânea ausência da maioria dos moradores de uma maloca que tinham ido tirar ovos nas praias do Jaquirana, os *mayu* praticaram traiçoeiramente um ataque contra aqueles que haviam permanecido, levando as cabeças dos mortos. Para vingar este ataque, os Matsés cercaram seguidamente duas malocas formadas por grupos não-Matsés, acabando com suas roças e flechando a maior parte de seus moradores. Ademais, como parte dessa retaliação os Matsés capturaram mulheres, que depois – como costumava ser a praxe nesses casos – foram incorporadas em seu próprio grupo por meio do casamento.

Neto de Mayu

Sou nascido de uma (índia) *Mayu* capturada. Nasci de uma (pessoa) capturada. Minha avó era uma *mayu* (índia não-Matsés). Meus parentes antigos (*buchiadbo*) eram maus. Terminavam com povos. Diziam que terminavam com povos ao passar. Acabavam realmente com povos ao passar antigamente. Ao voltarem, (as malocas) nas roças por onde passavam ficavam vazias. Meus avôs terminavam com os *mayu* ao passar. Não matavam para comer; jogavam fora (depois de matar) a outra gente deles (*aton matses utsi*). Será que sua gente foi realmente boa? Os *soldados* são bons realmente? Assim, desse jeito (era minha gente)! (Isso foi) antes, meus parentes antigos foram assim antigamente. Eu não cheguei a ver, assim meu pai contou. Ao tomar minha avó, antigamente, acabaram com duas malocas de índios *Mayu*. Depois de cortar suas roças, depois de terminar sua comida, acabaram com os *Mayu* usando flecha, flechando. Enquanto (os Matsés) não estavam, os *Mayu* medrosos fizeram assim: querendo (tirar) cabeças (atacaram) com lanças e flecharam. Tomando as cabeças, os *Mayu* mataram (com lanças). Enquanto os Matsés estavam tirando ovos de tracajá, os *Mayu* vieram (à maloca) e tiraram as cabeças. Depois de ferirem (com lança), cortaram as cabeças; então, por várias vezes (os traspassaram). Depois dos outros índios (*matses utsi*) tomarem as flechas, depois de tomarem as flechas dos meus parentes (*buchiadbo*) (antigos) enquanto não estavam (na maloca). Estando os *Mayu* na sua roça, (os Matsés) acabaram com eles, ao tomar minha avó, antigamente. Desta (mulher) capturada minha mãe foi nascida; e de minha mãe eu sou nascido. Eu, um neto de *Mayu*. Meu avô foi Matsés. Meu avô eu não conheci, (sei porque) assim meu pai contou. Depois de ser contado, (assim) terminei de contar.

Bai (*Bushësh*), aldeia Lobo, 21.11.1991.

Além de ataques a grupos claramente identificados como *mayu*, como o lembrado no relato acima, há narrativas que tratam da inimizade ou desavenças com integrantes de outros agrupamentos indígenas cuja proximidade ou distância sociocultural em relação aos Matsés não chega a ser colocada em primeiro plano. Um desses relatos é aquele que narra o conflito ocorrido durante uma festa da qual participaram os chamados Canelas-Finas (*Uënuishpobo*), denominação intercambiada, ao final, por Jacu (*Cuëbu*). Em princípio, os chamados Cuëbu ou Uënuishpobo poderiam ser integrantes quer de outras malocas ou grupos locais matsés (aos quais estaria sendo atribuído um apodo jocoso ou depreciativo), quer de outros grupos étnicos (*matses utsi*) que guardassem uma proximidade suficiente para a realização de festas em comum. No passado remoto, diz a narrativa, “havia muitos dos

chamados canelas-finas” (*uënuishpobo caid dadpen yaccondash*), grupo formado por homens tão baixos que sempre precisavam de trepadouros para alcançar o tronco das árvores, acima das sacupemas, na derrubada das roças. Pelo fato de serem “pequeninhos”, diz-se que se poderia presumir incautamente não haver necessidade de sentir medo das lanças dos homens desse povo. Porém, a ideia de “brincar” ou tomar banho na companhia das bonitas mulheres Cuëbu, cujo riso é decantado, acaba se mostrando um ato estouvado pelo curso dos acontecimentos que constituem o centro do relato abaixo apresentado²².

A história propriamente dita inicia-se com a chegada dos Cuëbu na maloca onde se realizava a festa conhecida como *macun aquec*. Acercando-se, observam uma mulher bonita que, depois de carregar água, comenta que seus afins (*bëmbuedo*) teriam, medrosos, deixado a casa ao vê-los chegando. Com efeito, um dos visitantes vinha trazendo de modo furtivo uma zarabatana (*shauí*), mencionando-se também o fato de haver escondido astuciosamente a barba (*cuibu*), ornato facial geralmente tomado como signo de bravura. No caminho, ao encontrar alguns moradores da maloca onde se realizava a festa, procuram simular respeito com o uso do vocativo “papai” (*papa*). Os moradores, que vinham em sentido contrário, deixam-nos prosseguir mas dão a volta e retornam à maloca para avisar que “os homens vieram”. Põem-se, então, a contar que aqueles “homens pequenos” tinham começado o conflito, anteriormente, ao flechar de forma traiçoeira esperando escondidos pelo caminho. Após se certificarem de que haviam realmente encontrado esses mesmos homens, os velhos presentes na maloca põem-se a decidir o que fazer, cada qual trazendo diversos sopradores (*dëmuante*) de rapé, feitos de ossos ou tabocas, pendurados no pescoço.

Na efervescência da festa, é compreensível que os ânimos estivessem exaltados, ocorrendo uma confusão justamente no momento em que os visitantes adentravam a maloca. Ao ser imprensado por aqueles que vinham entrando, o chamado Shuita Chësh termina esbarrando em outros e sendo empurrado por Mastaca contra o esteio da casa, contundindo uma de suas costelas. O incidente provoca o início de uma longa arenga dirigida por Mastaca aos recém-chegados na presença dos demais visitantes. Enquanto isso, outros participantes da festa (um dos quais tinha sido capturado, no passado, pelos anfitriões) procuravam entender-se com eles formulando as perguntas de praxe sobre nomes pessoais e detalhes da composição familiar, apropriadas para a situação de pessoas que se encontram pela primeira vez. Como a rezinga de Mastaca prosseguia, alguns Cuëbu acabam por se irritar e anunciam sua retirada. Porém, o incidente não termina bem e, em desforra pela humilhação, os visitantes retornam em seguida e partem carregando a força uma jovem da maloca anfitriã.

²² Em outra versão da mesma história, contada por Nacuá (Mutiró), agrega-se que os Matsés que fizeram sexo com as mulheres *Cuëbu* acabaram morrendo por que os homens daquele grupo eram poderosos pajés.

Arenga na festa

Outros tomavam (mingau) na festa. Depois de entrar (na maloca em que faziam) a festa do mingau (*macun aquec*), que ficava distante, os que tinham vindo de longe, ouvindo que iriam matá-los, empurraram. Enquanto todos entravam (na maloca), o chamado *Shuïta Chësh* empurrou o chamado *Mastaca*. Disse: – “Meus filhos vieram capturando (as pessoas de outras malocas), tomando depois de perseguir”. Como outros vinham atrás entrando na casa, os que seguiam na frente iam sendo imprensados. Disse que (ele quase) quebrou a costela quando foi empurrado. Aquele que tinha empurrado contou que disse: – “Oh, meu espírito quase se foi dessa forma. Fiquei sentado lá longe enquanto aqueles empurravam, batendo nos homens (*dada*). Fiquei sentado dessa forma enquanto aqueles homens empurravam”. Aquele (homem) sentado não estava vendo (e pensava): “Os homens me pegariam junto com meu pai e nos matariam”. (Enquanto isso *Mastaca* falava:) – “Será que você vai ver a clareira (*sebad*) (dos espíritos) junto do tapiri daqueles que se espalharam? Se você visse isso ficaria chorando, depois de serem mortos pelos (nossos) homens. Se depois visse a clareira do tapiri (queimado), choraria”, falando assim *Mastaca* arengou. Era a primeira vez que viam o pessoal daquela outra roça e arengou dessa forma. Oh, (embora) aquele ali bradasse dessa forma, os que vieram de longe não falaram em se vingar. O (chamado) *Mastaca* ralhou: – “Eu sou homem valente (*dada cuesa*)!” Falou isso! Ralhou dessa forma quando havia muita gente ali. O (chamado) *Mastaca* arengou: – “Aviso (a vocês que) ainda há rapé”. (Outro perguntou) – “Oh, então será que vamos cantar?” (*Mastaca* respondeu-lhe:) – “Sentados no pau (os papagaios) ficam conversando *ba ba ba*. Mas os meus velhos não ficam assim (como papagaios)”. Os que viviam longe estavam agora sentados ali e (um dos moradores chamou): – “Venham aqui, vocês que são os filhos dos meus primos (distantes) (*cun dadan bacuëbo*). Venha sentar aqui do meu lado”. (O visitante) pegou na mão dele e estava muito suada: – “Não me bote doença!” – “Não! Vocês são filhos dos meus primos (distantes), como vou ficar com raiva?”, disse. Falava aquele que tinha sido realmente tomado (por rapto): – “Quem era seu pai?” – “*Bina*”. Junto com ele, (outro) saiu (pensando) em ter sexo com uma mulher (deitado) na rede atada nas árvores. – “E sua mãe?” – “É *Unan*”. A mãe dele estava sentada atrás, logo atrás dele ali mesmo. Então, depois de tirar o brinco (da orelha), estava sentado limpando. Disse para fazer assim: – “Nós vamos juntos com seus tios (distantes) (*bo*). Chame para irmos junto com seus irmãos. Vocês são filhos dos meus primos (distantes)”. (O que estava junto com ele, (saiu pensando em) fazer sexo com uma mulher numa rede amarrada nas árvores. Disse que levou um pau em brasa pendurado nas costas (para iluminar o caminho). – “E quais outros (residem em sua maloca)?” – “Haviam os meus cunhados”. Então, (enquanto) aqueles se entendiam, (*Mastaca* continuava a falar): – “Só têm (flecha com) pena de passarinho preto. Se eu (quiser) comer carne vou ter que esperar muito. Se for chamar para matar um porquinho, (eles) vão dizer ‘não, os (espíritos dos) macacos-pretos são maus’”, falava fortemente assim sentado. Enquanto aquele falava, (os que estavam) cortando lenha (ao ouvir sobre o) porquinho, (disseram): – “Espere aí, vou querer escutar o que ele está falando aí dentro (na maloca)”. Os que vieram de longe falaram (então) desse jeito: – “Você parece um porquinho jogado no meio da casa. Nossos homens falaram para deixarmos (vocês)”. Dessa forma disse que falou aquele que tinha vindo de longe. Então os que tinham vindo junto com ele foram saindo e circundando de novo. E tão rápido como tinham ido, voltaram enquanto os outros ainda estavam sentados, vindo de novo gritando. Vieram de novo gritando, iluminando com uma vela (de breu). – “Cadê *Shiëdë*?” Disse que em troca, (por não encontrá-la), pegou a filha de *Shiëdë*, a filha dela. A gente dele (*aton matses*) roubou a filha dela, prendendo pelo sovaco. Assim, estando fora, perto da entrada da casa (outro chegou atrás): – “Eu mesmo estou com raiva (de vocês), vocês não vão carregar minha mulher não!” Saltando, tomou a mulher do nosso titio, oh. Então (os outros) tomaram (de novo), e dizendo “vou levar (comigo)”, o (futuro) esposo pegou. Dessa forma tomaram (a mulher) aqueles vindos de rio abaixo. Para baixo havia muitos homens (guerreiros) antigamente. Onde estarão eles agora? A gente dele ficava por ali e, na mesma margem, havia longe muitos (outros) homens (valentes).

Do ponto de vista estilístico, uma das características mais notáveis do relato *Arenga na festa*, assim como de outras histórias matsés, está na interpolação de cenas narrativas que versam sobre a ação de determinado sujeito por cenas ou diálogos envolvendo personagens distintos, compondo a ideia de simultaneidade de eventos pela justaposição entre dois ou mais focos descritivos. A forma narrativa utilizada neste relato confirma plenamente o fato dos relatos ameríndios, em geral, serem compostos por “eventos críticos” que apresentam estratégias para manifestar emoções e formular motivações. Esses eventos são *centrados na fala*, “uma vez que são apresentados como diálogos, usando a fala citada como um dispositivo que apresenta as interações comunicativas” (Langdon 2007: 26-27). Deveras, o relato está embebido pela vívida excitação e temor provocados pelo encontro com *outra gente* no ambiente da festa do mingau (*macun aquec*), em que a hospitalidade aos visitantes pode subitamente dar lugar à eclosão da discórdia e sua expressão final no rapto de mulheres. Isso se traduz na profusão de curtos diálogos paralelos que se contrapõem ao longo discurso proferido por Mastaca, apresentado em divisas de alto teor etnocêntrico.

Domina completamente o relato todo um conjunto de alusões e imagens que constroem e sustentam o *ethos* altivo, guerreiro e caçador do povo Matsés. Assim, a confusão inicial na entrada da casa decorre, em grande parte, da apreensão geral provocada pela má reputação atribuída aos visitantes. De sua parte, ruminando os pensamentos sentado no banco da entrada, Shuita Chësh teme ser morto, junto com o pai, pelos anfitriões. A memorável arenga dirigida aos Cuëbu por Mastaca – que se qualifica narrativamente, de forma categórica, como “homem valente” (*dada cuesa*) – abre-se com uma menção ao choro causado por ataques de sua gente, que reduziam outras malocas a meras clareiras de tapiri onde abundavam os espíritos dos mortos. No momento em que é aparteado para dar prosseguimento aos cantos da festa, em vez de continuar “falando como papagaio”, Mastaca retruca com duras palavras, ameaçando inclusive agredir fazendo uso do rapé. O ponto nevrálgico da discórdia desenvolve-se em torno às associações culturais da caça com qualidades como coragem e diligência. Assim, a habilidade venatória dos visitantes é menosprezada por Mastaca, que desdenha das flechas emplumadas com penas de passarinho preto, prevendo uma longa espera antes de poder degustar as caças por elas abatidas. Seu comentário irônico sobre a presumida desculpa utilizada para não caçar porquinhos (ou seja, o medo da retaliação mágica dos macacos-pretos) é rebatido pelos visitantes ao compará-lo a um porquinho atado grunhindo no chão. Em um final previsível (não reproduzido no trecho aqui apresentado), o relato termina narrando a desforra cobrada posteriormente pelos Cuëbu,

povo de numerosos guerreiros (*dada dadempa*), que vieram pelo igarapé acima, em avantajado número, flechando os oponentes: “Os Jacus tinham muitos homens valentes; antes havia muito daquela gente” (*cuëbu dada dadempa iccondash aid matses dadpenquio iquec quepacdennecc*).

4.4) Antepassados notáveis

Como pano de fundo de várias passagens contidas nas narrativas matsés identifica-se prontamente o lugar-comum cultural relativo à valentia dos “antigos”²³. Ser valente está associado quase intrinsecamente a características como *sinan* (conceito que, além de traduzir as ideias de “força” e “energia”, refere-se também à habilidade na caça e boa pontaria) e *dayac* (que expressa a qualidade do homem “forte e bom trabalhador”, tipicamente aplicada àquele que possui grandes roçados)²⁴. No dia a dia, muitas vezes os Matsés observam que seus enérgicos predecessores foram “homens valentes” (*dada cuesa*), querendo com isso dizer, em particular, que “não tinham medo” (*dacuëdenquio iccondash*). Por não ter medo é que podiam atacar outros povos indígenas, ou os estrangeiros e, matando, conseguir mulheres. Esse comportamento é contraposto, em algumas narrativas, à conduta dos *mayu*, tidos como medrosos ou covardes (*chishpi*). A qualificação de si mesmos pautada pelo valor central da valentia, no entanto, convive com outra que, sem evocar necessariamente uma negatividade moral, traduz uma perspectiva mais sóbria, admitindo o fato dos antigos Matsés terem sido “maus” (*icsambo*). Essa constatação manifesta-se especialmente no relato *Neto de Mayu*, quando se evoca as malocas e roças totalmente desertas devido à ação dos Matsés, que extinguíam (*ues-*, ‘acabavam’) povos inteiros em sua passagem. Nesse particular, merece ser considerada, inclusive por seu caráter paradigmático, a guerra de guerrilhas empreendida pelos antepassados dos Matsés contra o grupo chamado exatamente Mayu, isto é, aqueles identificados como os “legítimos *mayu*” (*mayumbo*), a partir dos quais essa denominação teria se estendido, como categoria, aos demais *matses utsi*. Antes disso, porém, é preciso situar

²³ A expressão kaxinawá vertida em Camargo & Villar (2013: 28) como “nossos antepassados” (*nukun xenipabu*) tem, na verdade, o significado literal de “nossos velhos”.

²⁴ As qualidades expressas pelas ideias de *sinan* e *dayac* podem ser transmitidas de um homem a outro por meio da aplicação da chamada injeção de sapo (*campu*) ou do sopro do rapé. O significado desses conceitos é complementado, de certa forma, pelas noções de força ou potência expressas pelos termos *paë* e *uidën*, utilizando-se o primeiro, por exemplo, para se referir a um “rapé forte” (*nënën paëmbu*) e o segundo em relação a um homem de grande robustez e vigor físico (*dada uidënquio*).

como os Matsés “aparecem” na história, quer dizer, qual é a gênese étnica reportada para o passado matsés.

É sintomático, para dizer o mínimo, que os Matsés retratem a origem de sua diferenciação frente a “outros Matsés” (*matses utsi*) como resultado da separação ancestral entre subgrupos antes integrantes de um mesmo conjunto. Assim, o mito conta que os antepassados dos Matsés (‘minha gente’, *cun matses*) faziam a travessia de um grande rio (*acte amë*) utilizando como ponte uma enorme sucuri (*uampanmës*, termo traduzido como “monstro do rio” na versão publicada pelo SIL [ILV 2006: 25-28])²⁵. Ao chegar à margem, começavam a arrojear carne moqueada à água e a cantar (*cuëdën*), fazendo com que a sucuri boiasse, formando com seu lombo uma ponte que usavam para atravessar de uma margem para a outra. Uma vez, contudo, uma mulher menstruada desobedeceu o seu marido e cruzou a ponte-sucuri antes dele e de outros, fazendo com que a grande cobra, enojada, afundasse: “Nesse instante, a metade da gente que estava num dos lados do rio ficou ali, e a outra metade do outro lado” (id.: 173). Como a sucuri não voltasse a aparecer, ignorando os cantos e pedaços de carne moqueada lançados novamente ao rio, e como também passasse a sabotar os intentos de se reunirem novamente, furando os cochos de paxiúba que fabricavam para realizar a travessia, os que tinham ficado neste lado do rio falaram para os que estavam na margem oposta: “Tomem as mulheres que cruzaram o rio como suas mulheres, e nós tomaremos as que ficaram neste lado” (id.: 173-174). Por isso, diz o relato, “alguns ficaram [*quenén*] no outro lado do rio, transformando-se em um grupo de gente diferente [*matses utsi*], enquanto os outros [*utsibo*] ficaram [*quenén*] deste lado sem poder passar” (id.: 174).

Tratando já de um período que tenderíamos a considerar como históricos, os relatos dizem que, “há muito tempo, os antepassados dos Matsés” eram aqueles “chamados Dëmushbo” (*Matsesën tsusedpabon, Dëmushbo caidën*) (Jiménez, Jiménez & Fleck 2014: 63).²⁶ Nessa época, tanto homens como mulheres portavam adornos em ambos os

²⁵ Tal mito reproduz em suas linhas gerais aquele contado por outros povos Pano vizinhos sobre a ponte-jacaré (Melatti 1986: 70). Entre os Nahua, segundo Feather (2010: 65), embora os relatos de pessoas há muito falecidas também sejam chamados, assim como os mitos, de “histórias dos povos antigos”, isso não significa que os indígenas confundam os dois tipos de gêneros narrativos. Sobre a distinção de narrativas míticas e históricas entre os Katukina, ver Deturche (2012).

²⁶ A “qualidade fractal” das denominações étnicas encontradas entre os Pano teria origem nessa “capacidade cumulativa” que permitiria uma pessoa invocar, sem contradição, distintas identidades sociais dependendo da ocasião ou do propósito incidental: “Assim, dependendo do contexto, um indivíduo pode se definir ora como Yaminahua (num sentido mais geral ou para opor-se aos brancos, por exemplo), ora como Amahuaca (porque algum ascendente direto o fosse), ora como Baxunahua por parte de pai, ora como Txitonahua, porque um outro homem, por exemplo, manteve relações com sua mãe durante a gravidez. Não é raro também alguém enumerar vários desses nomes-vínculo conjuntamente. De fato, sempre me chamou a atenção o prazer especial com que meus interlocutores faziam referência a essa diversidade nominal. A breve enumeração das pessoas consideradas não misturadas era feita ou muito rápido, mencionando apenas quatro ou cinco pessoas, como se a lista não tivesse opção de se alargar e se esgotasse em um número reduzido remarcado pela prontidão de seu fechamento, ou em tempo lento e espaçado, com voz grave, como se custasse muito achá-las entre todas aquelas que têm algum grau de mistura. Já os misturados eram contados com fruição: rapidamente e com impaciência, para

lados do nariz (*dēmush*), feitos provavelmente com finas hastes de paxiúba (sendo tal costume posteriormente abandonado pelos homens matsés, que passaram a inserir filetes de patauá acima do lábio superior). Naquele tempo, os antepassados (*tsusedpabo*) dos Matsés visitavam constantemente “outros *matses*”. Certa vez, dois Dēmushbo pararam à beira de um roçado que estava sendo derrubado pelos Camumbo (“gente da onça”)²⁷ e, após amarrar cipó títica na cintura, começaram a “comer rapé” preparando-se para “embruxá-los”. Depois de serem descobertos, um deles, apesar de ser coxo (e por isso apelidado Taë Nibēdtsēcquid), conseguiu fugir e o outro foi capturado, sendo levado para a maloca camumbo, onde fizeram-no tomar mingau grosso de banana a fim de “adoçar seu peito” (isto é, neutralizar seu “amargor” ou poder mágico). Depois de fugir e ser recapturado, ele conduziu seus captores até a maloca dēmushbo, onde os Camumbo foram recebidos amistosamente, passando os dois grupos, desde então, a se visitar constantemente. Quando os Dēmushbo “juntaram-se” (*tsid-*) dessa forma com os Camumbo, “acostumaram-se” (*quen-*) com eles naquele tempo (*dēmushbobēd tsideuededash quenenshun nac cadennec*), aprendendo então os seus cantos (apesar de pequenas diferenças entre os dois idiomas)²⁸ e o uso do arco e flecha (o que acarretou, depois, o abandono da zarabatana, *shau*) (ibid.: 20-27).

A versão do relato sobre o “encontro com os Camumbo” publicada pelas missionárias do SIL também afirma que os antepassados (*mēdimbo*) dos Matsés ficaram conhecidos como “gente de bigodes no nariz” pelo uso do adorno *dēmush* (ILV 2006a: 29-34). Segundo essa narrativa, dois Dēmushbo estavam igualmente à beira de um roçado preparando-se para soprar um feitiço sobre os Camumbo quando foram surpreendidos por um membro desse grupo, o qual, apesar de ser coxo, consegue agarrar um deles com a ajuda de seus patrícios (*bocuedpa*). Ao chegar à maloca dos Camumbo, alguns ameaçam matá-lo, mas acabam por descobrir que tem o mesmo nome de seu captor, Binin²⁹. Com base nessa equivalência de nomes, o pai do captor o equipara a seu filho e pede-lhe que não coloque feitiço soprando tabaco sobre eles (*nēnēn bushcannush nendac*). O Dēmushbo declara que apenas tinha vindo visitá-los, já que sua gente era aquela que, no passado, havia cruzado o rio sobre a sucuri gigante, enquanto os Camumbo seriam aqueles que “ficaram deste lado do rio”. Com base neste argumento mitológico, os Camumbo o reconhecem “como parte de nós” (*con*

deixar um ‘etcétera’ implícito na acelerada concatenação dos nomes, ou vagarosamente, para melhor sublinhar e desfrutar, por alguns instantes pelo menos, da multiplicidade aparentemente incomensurável da lista” (Carid 2009: 237).

²⁷ Apesar da homonímia na tradução, o nome Camumbo (atribuído porque, possivelmente, usassem colares de dentes de onça) não coincide com o termo usado para a metade (*tēbo*) interna matsés denominada *bēdibo* (‘onças’).

²⁸ Os cantos entoados pelos Camumbo na cerimônia dos “espíritos cantores” seriam “os mesmos” escutados depois entre os Capihto (identificados com os Kulina do rio Curuçá) (Jiménez, Jiménez & Fleck 2014: 60-61).

²⁹ Devendo-se observar que os atuais Matsés não incluem *Binin* entre os seus “nomes verdadeiros”.

musuc mibi nec) mas, por precaução, também o fazem beber mingau grosso de banana madura para “adoçá-lo”. Em ambas as versões, o Dēmushbo (*a*) tenta escapar mas é recapturado ainda durante a noite, (*b*) procura sem sucesso desviar os Camumbo do caminho que conduzia à maloca de seu grupo quando estes o forçam a mostrá-lo, e (*c*) recupera brevemente o soprador (*sedunte*) de rapé que havia escondido no oco de uma árvore (*chuda*), que lhe é retirado em seguida pelos Camumbo após ele provar o seu poder ao soprá-lo, na variante publicada pelo SIL, fazendo balançar à distância a folha da palmeira murmuru. Ao entrarem na maloca dos Dēmushbo, a narrativa registra a impressão dos Camumbo, antes de retornarem a sua maloca, de que as mulheres de seus ‘primos’ (*dada*) eram muito bonitas (*bēdapambocpaic*).

A partir daí, os Dēmushbo e os Camumbo passaram juntos a “flechar” outros grupos, como os chamados Matsu Cuëshën (aqueles que se defendiam atirando ‘pedaços de panelas de barro’), ou visitar conjuntamente outros *matses utsi*, como os chamados Din Tsimacquid (aqueles que ‘envolviam a parte posterior da flecha com fios de tucum’) e os Marubo (*madubo*). Numa visita realizada a esses últimos, os Marubo potencializam a habilidade cinegética de dois jovens Dēmushbo durante um ritual em que cantam, sopram-lhes veneno de sapo (*acate*) nas narinas e fustigam-lhes as axilas com urtiga (Jiménez, Jiménez & Fleck 2014: 44-58). Apesar dessas boas relações, um dos Dēmushbo terminou embruxando um homem Camumbo, fazendo com que, em vingança, os Camumbo flechassem um dos Dēmushbo. Ao ser comunicado que um Dēmushbo “dormia junto” com sua esposa, um dos Camumbo teria avisado que “devemos pensar nas mulheres quando pensamos nas flechas que afiamos”, inquirindo ainda retoricamente: “Onde está a mulher que dormiu comigo, aquela que você deveria ter agarrado quando vocês mataram o seu marido?” (ibid.: 67). Então, os Dēmushbo separaram-se (*cuësh-*), deixando de visitar (*isednannenquio yanec*) os Camumbo³⁰. No entanto, ao se ver alvo de ataques mágicos por parte de outros agrupamentos indígenas após essa separação, os Dēmushbo (isto é, os Matsés) migraram para a região do Jaquirana (nas proximidades da colocação Santa Sofia), estabelecendo comunidades em ambas as margens, cujos integrantes visitavam-se (*isednanac*) continuamente (ibid.: 72). Quando estavam aí, começaram a ser mortos pelos *chotac* (não índios) que subiam este rio, deliberando, por conta disso, afastar-se das margens do Jaquirana: nesse ponto, precisamente, definiu-se a sina dos Mayu.

³⁰ Muito tempo depois de terem se separado, os Camumbo resolveram visitar os Dēmushbo com a intenção de matar Shushupe (Cacmushsio), um dos mais destacados heróis das narrativas matsés. O relato enfatiza a estranheza dos Dēmushbo por essa visita “sem razão” e o medo infundido nos Camumbo pela aparição inopinada do destemido Shushupe (Jiménez, Jiménez & Fleck op. cit.: 83-88).

O extermínio dos Mayu é uma verdadeira saga cujos episódios se contam em sucessivas narrativas, constantes na obra *Matses Icampid* (Jiménez, Jiménez & Fleck 2014: 112-156), cobrindo o período de 1885 a 1900. Segundo os relatos disponíveis, ao abandonar as proximidades do Jaquirana, em cujas praias costumavam consumir ovos de tracajá, os Matsés desalojaram os Mayu do igarapé Choba, passando a fazer roça nas vizinhanças deste curso d'água e do igarapé Añushiyacu. Quando estavam vivendo aí, os “finados” (*mëdimbo*) encontraram as roças dos Mayu e passaram a comer sua macaxeira “sem avisar os donos”. Ao se deparar com duas mulheres matsés (“que tinham tatuagens bonitas em suas caras”) colhendo sua macaxeira, os Mayu mataram-nas com lanças (pois tampouco conheciam o uso do arco e flecha), deixando seus corpos decapitados e levando as cabeças. Tratavam-se da esposa e da mãe de Dunu (Tsiacquetsëcquid), homem matsés que, ao saber do fato, segue o rastro dos Mayu com alguns companheiros, conseguindo flechar boa parte deles quando derrubavam árvores para fazer um tapiri. Usando o artifício da prosopopeia (supra: 129), ou baseado talvez no testemunho de alguma mulher mayu posteriormente capturada, o relato afirma que, quando os sobreviventes chegaram em sua maloca, teriam recordado o comentário dos antigos Mayu, já falecidos, de que os *Ombo*³¹ (isto é, os Matsés) seguiam flechando sem parar quando “começam a flechar”. Em relação a isso, o narrador observa que, como os antepassados dos Matsés (*tsusedpaboen matses*) não utilizavam flechas antes que os Camumbo os ensinassem a usá-las, talvez os Mayu estivessem confundindo “os Matsés com os antepassados dos Camumbo que haviam flechado sua gente muitíssimo tempo atrás” (ibid.: 119). De qualquer modo, acossados então pelos Matsés, os Mayu teriam fugido para o rumo do ocidente.

Nessa época, já existiam dois ou mais grupos locais matsés ocupando territórios contíguos. O grupo que tinha atacado os Mayu era liderado por Bai, enquanto “o grande Dashe” (*Dashesio*) morava com seus irmãos em uma outra maloca depois de “terem se separado há muito tempo” (*cuësh-cuëshëdash iuecquio iccuenniac caundash*) e já “não viverem junto com seus patrícios” (*aton matsesadobëd tsidash iquenquio yec*) (ibid.: 120). Quando os moradores da maloca de Dashe souberam que Bai e seus companheiros tinham matado os Mayu, encheram-se de despeito. Ēpë, um dos irmãos de Dashe, caracterizado como “aquele que sempre queria matar os outros”, propôs a ele insistentemente que fossem atacar a gente de Bai. Dashe, porém, retrucou dizendo que não tinha vontade de matar os Matsés (*matses actiapi*), deliberando visitar Bai para ir, junto com ele, flechar os Mayu. Cantando, eles aproximaram-se da casa de Bai, que recebeu os visitantes, como de costume, partilhando

³¹ *Ombo* significa, na língua matsés, “guerreiro valente e feroz”, “matsés legítimo” ou “matsés de sangue puro” (Fleck, Uaqui & Jiménez 2012: 155).

o alimento nos bancos junto à porta da maloca. Ępě, contudo, permaneceu de pé, “pisando forte com as pernas abertas, porque temia comer comida envenenada”, somente aceitando beber o mingau grosso feito por uma das mulheres de Bai que também era sua sobrinha (*titampi*). Como se considerava um “homem muito valente” (*dadambo*) e era muito colérico (*chieshēmēnquid*), pediram-no que lhes soprasse rapé, o que ele fez, depositando em seguida, com franca descortesia, o soprador (*sedunte*) no chão (em vez de devolvê-lo aos anfitriões). Cheio de afetação e temendo que o pudessem envenenar (*niuanushe*), Ępě preferiu não dormir na maloca de Bai junto com Dashe, erguendo um abrigo provisório (*běste*) no aceiro de roça, aonde passou a noite com alguns companheiros.

No dia seguinte, todos partiram para flechar os Mayu. Ao encontrar o caminho, fizeram um velho Dēmushbo “desmaiar para prognosticar o futuro” (*pashnanquin tantiaquid pashnanmiac*). O espírito ou alma (*mayan*) que ele fez baixar em transe (*pashnanquiděn budmiaid*), falando “desde a cumeeira”, avisou que, depois de matar os Mayu, os Matsés deveriam fugir como se fossem jacamins (quer dizer, sem parar) (ibid.: 124-126). Chegando nas imediações da maloca mayu, os Matsés promoveram um cerco ao seu redor, esperando atocaiados junto a cada uma das portas. Combinando entre si a quem caberia a prioridade de matar os Mayu, dado que alguns já o haviam feito anteriormente, tocou a Dashe disparar a primeira flecha quando um deles saísse da maloca, tendo logrado, no seu momento, abater dois moradores que “tinham barbas compridas” (*nua cuibu cuidiadquid*). Enquanto os Matsés que viviam com Bai matavam outros Mayu, Ępě e seus companheiros portaram-se de modo covarde (*chishpi*). Após capturar uma mulher mayu adulta que não tinha seios (a qual já havia conseguido escapar depois de raptada anteriormente), os Matsés partiram carregando cestos cheios de milho dos Mayu, parando para dormir no caminho, o que contrariava a orientação dada pela alma (*mayan*) consultada antes do ataque. Devido a isso, são alcançados pelos Mayu que, traspassando um deles com lança, conseguem recuperar a mulher raptada. O restante dos Matsés acaba escafedendo-se do local, assustados com o barulho feito pelos oponentes, que arrastavam folhas de patauá para confundi-los. Na volta, enquanto Dashe e Bai detêm-se na maloca deste último, Ępě passa direto para sua casa, entoando cantos de “mau agouro” (*dachiec*)³².

³² O aniquilamento dos Mayu prosseguiu ao longo de uma série de episódios. Depois de muito tempo do ataque acima relatado, Dashesio, Ępě, Quibi-quibisio e Shushupe partiram novamente para flechar os Mayu, causando uma nova mortandade entre eles (Jiménez, Jiménez & Fleck op. cit.: 133-135). Em outra ocasião, os Matsés sitiaram diversos Mayu no meio de uma grande roça, logrando dispersá-los com o disparo de uma flecha e matando um bocado deles enquanto os mesmos arremessavam suas lanças a esmo (ibid.: 136-137). Novamente, quando os Mayu estavam vivendo junto a um lago à margem do rio Gálvez, os Matsés assaltaram sua maloca, flechando vários daqueles que tinham procurado fugir jogando-se no lago (ibid.: 149-151). Outra vez, Shushupe agarrou uma *mayu* que saiu à noite da maloca para urinar e, quando seus patrícios acorreram ao ouvir os gritos, foram flechados pelos Matsés, ficando entre os mortos o pai da mesma mulher, possuidor de uma “barba muito comprida” (ibid.: 140). Recorda-se também que, nesse tempo que os Matsés estavam “acabando” com os Mayu,

Os ataques aos Mayu parecem ter se tornado mais frequentes quando os Matsés deliberaram não mais “desperdiçar as mulheres” (*chido mëyambenoc*). Em um discurso inflamado, o Matsés alcunhado Nisi Icsan Actsaid instou o grupo a “capturar as mulheres” com a seguinte justificativa: “Estamos vivendo sem mulheres porque os não índios (*chotac*) as roubaram de nós. Vocês flecharão todas as mulheres dos Mayu apesar de que não terem esposas? Estive infeliz durante muito tempo! Temos que tentar capturar mulheres!” (ibid.: 138). A conclamação parece ter atingido seu objetivo, passando os “parentes falecidos” (*mëdimbo*) a trazer as “mulheres bonitas” dos Mayu, arrolando-se pelo menos onze delas, com sua respectiva descendência, que foram incorporadas à população matsés (ibid.: 140-148). Uma delas, alcunhada Dannëntsëcquid, reportou os conflitos internos que, dentro dessa conjuntura, surgiram entre os Mayu. Segundo ela, um velho mayu “veio avisar na maloca onde viviam meus parentes, a quem ele sempre vinha visitar”, que os *Ombo* (quer dizer, os Matsés) tinham promovido um novo ataque, queixando-se de que os Mayu tinham “começado” a guerra “por si mesmos”, isto é, “por não olhar bem” ao matar as mulheres matsés, estando agora ameaçados de “não viver mais”. Ao escutar isso, um dos moradores da maloca de Dannëntsëcquid indignou-se com o velho, que vinha causar estupor quando, na realidade, os homens de sua maloca é que tinham começado a guerra. Então, sem pestanejar, tomou a lança que o velho trazia e com ela mesma o traspassou, matando-o de imediato. Isto ocorreu nas cabeceiras do rio Alemán, afluente do baixo Ucayali, quando os Mayu já se encontravam bastante reduzidos devido aos ataques matsés. Apesar de esconderem seus caminhos com medo, tapando-os com folhas depois de semear as roças, esses Mayu foram descobertos pelos Matsés, que “acabaram” com os habitantes das duas malocas (*shubu dapa*) existentes na região (ibid.: 154-156).

As múltiplas relações guerreiras vigentes entre os diversos agrupamentos indígenas dessa área são reveladas ainda pelo testemunho de uma mulher Mayu que, capturada pelos Matsés, dizia que seus patrícios tinham “acabado” com os Shaëbo (‘gente do tamanduá’) que habitavam o igarapé Soledad (afluente, não identificado, da margem esquerda do rio Javari que desemboca a jusante de Angamos)³³. Embora os dois grupos tivessem tatuagens faciais idênticas, consideravam-se como antagônicos, sendo dito que os Mayu confeccionavam os seus raladores do cipó *chimu* com os dentes de índios Shaëbo: “Depois de arrancar seus dentes, quando os matavam, ralavam o cipó *chimu*” (ibid.: 158). Certa vez, quando os Matsés andavam com suas mulheres procurando os Mayu,

flechando-os e capturando suas mulheres, os estrangeiros vinham algumas vezes e, atacando-os, levavam as mulheres *mayu* que os Matsés tinham raptado (ibid.: 245).

³³ Como visto anteriormente (supra: 141), o igarapé Soledad foi apontado pelos informantes de Villarejo como habitado pelos chamados Capishto.

acabaram se deparando com os Shaëbo. Ao mesmo tempo, os Shaëbo supuseram que os Matsés fossem os Mayu. Enquanto parte dos Matsés começou a perseguir os Shaëbo, flechando-os, um velho chamado Dēmash dedicou-se a derrubar as esteiras que delimitavam os espaços familiares da maloca por eles habitada. Nisso, viu um homem shaëbo que tinha se escondido no interior da casa e, temendo por sua vida, fugiu. O relato menciona que “o Shaëbo era um homem muito valente” (*dada cuesambo Shaëbo nepac*) e, depois de ir ao encaço do velho, matou-o com uma lança. Quando os Matsés voltaram e viram o que tinha acontecido, enraivecera-se (*nēish-*) de tal forma que mataram não somente o destemido e solitário shaëbo mas também todas as mulheres do mesmo grupo que haviam capturado (ibid.: 164). De fato, em uma passagem do relato *Para tomar mulheres* (infra: 264), o narrador afirma que, “quando os velhos se enojavam com raiva, matavam antigamente até as meninas novas”.

Essa copiosidade de antagonismos étnicos acabou por produzir uma redundância prática e simbólica com alto grau de tipificação social e narrativa. A ação desse processo tipificador nos atos de rememoração da história oral matsés pode ser percebida, por exemplo, no relato *Embate no Gálvez*, onde se narra, elipticamente, a mesma vingança descrita em “Quando os Matsés começaram a matar os Mayu” e “Quando foram flechar os Mayu outra vez” (Jiménez, Jiménez & Fleck 2014: 112-119 e 120-132). Trata-se, em suma, do início do longo conflito com os Mayu motivado pelo assassinato e decapitação de duas mulheres matsés, não ficando claro na versão aqui reproduzida, relatada por Bai (Bushësh), o fato de estarem colhendo macaxeira em uma roça cultivada pelos membros daquele outro grupo. Os protagonistas desta versão, que lideram a retaliação aos Mayu, são denominados Siasio e Bushësh, deprendendo-se pelo desenrolar da trama que este último (tratado como “meu companheiro”, *cun masio*) é o mesmo Bai nomeado nos relatos de Manuel Tumi Jiménez.

Apesar das diferenças entre os relatos de um e outro narrador, pode-se reconhecer a permanência dos seguintes elementos fundamentais na trama narrativa: (i) o começo da desavença é marcado pelo assassinato de duas mulheres matsés (identificadas como tendo a relação de sogra e nora entre si), cujos corpos são encontrados decapitados no meio da roça; (ii) há menção expressa à antropofagia guerreira para a qual se preparavam os *mayu*, que são surpreendidos cozinhando partes do corpo das mulheres; (iii) decanta-se o ânimo combativo dos Matsés (que, ao começar a flechar, “não paravam” mais) e a vantagem tática obtida pelo emprego do arco e flecha, o que teria possibilitado o seu predomínio sobre os povos vizinhos; (iv) a consulta mágica para conhecer o prognóstico da batalha é descrita de forma pormenorizada, registrando-se o pedido para a sinalização do caminho a ser seguido e a

recomendação para que, após efetuado o ataque, procurassem fugir “sem parar”; (v) menciona-se que, após a primeira batalha travada com os *mayu* (em que os Matsés teriam sido flechados, na versão de Tumi, ou traspassados com lanças, na versão de Bai), parte destes teria conseguido fugir por um varadouro largo para avisar os demais que se encontravam na maloca do grupo; e (vi) ambas as versões registram o interesse dos Matsés pelo milho dos Mayu: na versão de Tumi os Matsés fogem carregando cestos cheios de milho, enquanto na versão de Bai eles se detêm ao passar por uma roça, onde encontram uma variedade escura de milho que, apesar do peso, fazem questão de levar consigo depois de amarrá-los com sua própria palha.

Ambas as versões referem-se à consulta xamânica para conhecer os presságios sobre a batalha iminente, reportando a manifestação de uma alma (ou espírito, referido como *mayan* por Tumi e como *podobitsi* por Bai) obtida por intermédio de um pajé (*nēnē choquid*) ou de um “conhecedor” (*tantiaquid*) que sabia entrar em transe (‘desmaiar’, *pashna-*). Na variante de Tumi, ao serem advertidos de que um “Mayu valente” (*mayu cuesa*) aguardava-os no meio do varadouro, pedem à alma que coloque “pedacinhos de paus quebrados” (*cuēte chishpi*) e outros sinais para indicar o caminho; na variante de Bai, esse papel é desempenhado por “pauzinhos curtos” (*cuēte bushcu*) ou pedaços de carvão (*cuēte tsitsu*) colocados na bifurcação da trilha. Nessa última versão, o canto do nambu é interpretado como um sinal promissor para o ataque, alertando-se repetidamente para o fato da empreitada não ser “nada fácil”. Aconselha-se aos atacantes que fiquem de tocaia para matar o “*mayu sozinho*” e que fujam correndo (sem parar) como os jacamins (sendo este pássaro referido pelo espírito por meio do termo *bushcudu*, ao invés de *mando*, como é mais usual no dia a dia). A não observância dessa recomendação é que teria levado os *mayu* a alcançá-los, matando vários Matsés em uma restinga próxima ao Gálvez (na versão de Bai) ou ferindo um deles e recuperando a mulher capturada (na versão de Tumi). Na variante contada por Bai, os Matsés recebem um estímulo adicional para realizar o ataque aos *mayu* pela possibilidade de roubar os terçados já então conseguidos por estes. Por fim, essa versão também registra que era por meio de uma indispensável preparação para o ataque, que incluía a performance de cantos pelos guerreiros, que os homens “conseguiram coragem antes de matar”, ficando “como se fossem onças” junto de suas lanças.

Embate no Gálvez

(Há muito tempo) contavam que algumas mulheres foram arrancar *yuca* (macaxeira) ao amanhecer. Depois de terem ido longe com seus filhos, seguindo depois (foi que) viram (as mortas). Disse que (a mulher estava) junto com sua nora, (usando) diademas (do talo) de murmuru. Então, depois de ver e retornar, chegaram dentro (da maloca) e contaram (para os demais). – “Os outros índios (*mayu*) mataram!” Ao dizer isso, (os outros) foram

ver, (encontrando os corpos) jogados sem as cabeças. (A mulher) e a nora dela estavam com as cabeças cortadas. Então, seguindo as pegadas, encontraram aqueles (outros índios) cozinhando ali, os pés jogados. Estavam comendo as pessoas (*matses*). Comiam as pessoas antigamente. Como nós mesmos, falavam que comiam. Será que você realmente comeria assim? Começando a flechar assim, não paravam antigamente. Ficavam apenas as roças dos *mayu*, a pupunha deles estragando enquanto (os Matsés) fugiam. – “Vamos tomar nossas mulheres”, diziam antigamente. Os que tinham falado em flechar outros índios (*mayu*) foram antigamente. Minha gente (vivia antigamente) lá do lado do rio Gálvez. Havia pajés (*nēnē choquid*) antigamente. Então (os pajés falavam): – “Vamos saber se os homens vão matar!” Dizendo isso, no início da noite um nambu piava *shon shon*. – “Está dizendo *shon shon*, vão morrer!” Então o espírito do *mayu* (falava): – “Vou comer a barriga!” O espírito do *mayu* bradava (assim), falando verdadeiramente! Então (perguntavam): – “Será que vamos (conseguir) matar os homens?” Dizendo assim (escutavam): – “Sim, vocês podem matar, mas não vai ser fácil”. Assim ficavam os homens, como se fossem onças. Ficavam junto das lanças. Dessa forma conseguiam coragem antes de matar. – “Faça trazer aquele que levou minha mulher”. Então (falavam): – “Não vai ser fácil. Lá só vão nascer *mayu*, os filhos da tua barriga encolhida, os nascidos da tua barriga encolhida”. Falando assim, (agourava): – “Coloque um pau no caminho daquele que está com sua mulher”. Diziam antigamente: – “Vou ficar chorando (por sua sorte)”. Falando (assim), os velhos contavam (isso). Dessa forma (perguntavam): – “Será que vou (conseguir) matar?” – “Você mataria? Se fugisse como um jacamim você conseguiria. Pegue um terçado! (Fazendo isso), aquele (*mayu*) sozinho você esperaria assim. O que te digo é para você trazer apenas um desses, você tem que esperar para matar um sozinho. Logo que matarem ele, tem que correr que nem jacamim”, dizendo (assim) os velhos contaram isso. Assim, aqueles a quem tinham dito “peguem terçados” seguiram o caminho ao amanhecer. Seguindo o caminho, (pararam para) esperar um pouco (vigiando): – “(O pajé) avisou que os homens são perigosos”. Meu companheiro falou de costas “vou me deitar (na rede)”, disse *Siasio*. Meu cunhado contou assim, o chamado *Siasio* [...]. Esses (parentes) estavam vigiando quando os *mayu* vieram. Enquanto golpeavam (um deles com lança), o outro (*mayu*) fugiu: – “Está indo, está indo...”. Traspassaram (os *mayu*) com lanças antigamente. Enquanto feriam este, um pouco adiante outro fugiu para avisar os demais. Viram que o outro correu, fugindo pelo varadouro. Seguindo o rastro daquele que tinha corrido, encontraram longe um caminho largo. Passaram por uma roça nova onde tinha milho pendurado. Continuaram seguindo depois de ver a roça grande onde havia milho dependurado. Seguiram por uma bifurcação do caminho grande, onde havia um pau curto (sinalizando). Então, depois de procurar os homens na terra alta, voltaram para trás. Realmente vieram com meu falecido (*mēdimbo*) xará (*daēduadquid*) (*Bai*) seguindo na frente. – “Meu companheiro veio encabeçando (os demais), chamavam ele de ‘meu companheiro’ (*cun masio*)”, disse *Siasio*: “Meu companheiro veio pelo pé das árvores (no meio da mata)”. *Siasio* contou (assim) antigamente, dizendo os velhos contaram. Subindo eles pegaram alguns poucos (milhos) amarrados. Meu xará falecido contou antigamente que era um milho (do tipo) escuro. Meu xará (*Bai*) enfiou aqui, escondido atrás do tronco. Então os (parentes) falecidos (perguntaram): – “O que será isso que (plantaram) espalhado?” (O primeiro deles) pegou (um pouco) para plantar, enquanto o outro pegou muito. Amarrando aquelas (espigas) que estavam jogadas, foram pelo meio do roçado. Ficou um pouco pesado depois de amarrar (o milho) já crescido. Prosseguiram levando (o milho) um pouco pesado, (pois) o dono já vinha. O rio *Gálvez* (*Chēshē*) estava cheio e, com a restinga alagada, vieram nadando pelo igapó. Então aquele outro que tinha entendimento, veio na frente com o terçado conseguido. Subiram para a restinga. – “Fique aí atrás da árvore”, falou meu companheiro para *Siasio*. (*Siasio*) escondia-se atrás das costas do companheiro. Então (falou): – “Escute (os *mayu*) pulando no igapó cheio que acabamos de passar! Estão vindo dali, são eles!” Assim, subiram novamente para a restinga e esconderam-se atrás das árvores. Desde a boca do rio (escutaram) *a a a*. Gritavam *o o o*. (Os *mayu*) flecharam todos (aqueles que vinham atrás carregando o milho). (Agora) só havia aqueles dois (*Siasio* e *cun masio*) de grande entendimento. Realmente (os corpos) não tinham as cabeças, (os *mayu*) tinham levado as cabeças e jogado (os corpos). Ao ver que, matando ali, tinham

levado as cabeças e jogado os corpos, depois de conseguir flechas (os Matsés) acabaram (com os *mayu*) antigamente. (Os *mayu*) fizeram isso antes, quando (os Matsés) não tinham flechas. Quando (os Matsés) não tinham flechas, (os *mayu*) foram cortando as cabeças dessa forma antigamente. Depois de conseguir flechas, (os Matsés) acabaram (com eles). Depois de conseguirem flechas, (os *mayu*) tiveram medo. Antigamente, também os traspassavam segurando lanças.

Bai (*Bushësh*), aldeia Lobo, 21.11.1991.

Ao chegar a esse ponto do relato, aqui intitulado *Embate no Gálvez*, o narrador encaixou, sem solução de continuidade em sua fala, uma narrativa distinta que versa sobre um *Entrevero com os Marubo*. A junção dos dois relatos foi possibilitada, ao que parece, pelo fato dos protagonistas matsés serem os mesmos e também, por outro lado, devido à virtualidade adquirida pelo termo *mayu*, que a partir da paradigmática guerra de extermínio contra o grupo denominado *Mayu*, estendeu-se, como categoria, a outros agrupamentos considerados *matses utsi*. Neste caso, os “outros Matsés” envolvidos são denominados *Marubo (madubo)* e, apesar da coincidência de nomes, depreende-se que não se trata, em princípio, do mesmo povo indígena conhecido hoje como *Marubo* no Vale do Javari, mas de um grupo distinto que, tal como os *Mayu*, também habitava a bacia do rio Gálvez. Os *Marubo* são caracterizados como um povo que falava “a mesma língua” dos Matsés, sendo igualmente composto por valorosos guerreiros (*dadambo*, literalmente ‘grandes homens’). A narrativa deixa transparecer o ineditismo do contato entre os dois grupos ao dizer que “os homens que nunca tinham sido vistos, estavam agora aparecendo”. Numa curiosa inversão complementar em relação aos antigos *Dēmushbo* (que portavam, tanto homens como mulheres, o adorno do nariz, supra: 160), entre os *Marubo* homens e mulheres usavam o adorno inserido acima do lábio superior (*ēctabēdte*). Vale registrar que, à época do contato com a *Funai*, os homens matsés usavam o *ēctabēdte* e as mulheres o *dēmush*³⁴.

Entrevero com os Marubo

Assim como eles, meu falecido xará (*mēdimbo daēduaquid*) comeu pupunha realmente em outras roças, na mesma distância da (aldeia) 31. Lá comeu. Ao acabar aquelas (pupunhas) que tinham parado para comer, meu companheiro disse: – “Vamos ver outra roça para comer! Vamos ver”. Ao falar isso, *Siasio* disse: – “Vamos!” Foram seguindo. Enforcaram uma preguiça e seguiram pelo caminho velho. Escondendo a preguiça enforcada atrás de um pau, seguiram, encontrando (outro) caminho ao passar, era um varadouro antigo. Depois de encontrarem o caminho antigo, seguiram e ouviram (os outros) conversar: – “Os homens comeram muito tempo, (estão acabando com nossa pupunha)”. Meu companheiro disse: – “Vou olhar que tipo (de gente) é esta”. Conversavam e bem ali (ouveu-se) a queda (do cacho de pupunha). – “Me dê a correia (de envira)!” Ah, era a mesma língua dos Matsés: “Me dê a correia (para carregar o cacho de

³⁴ Outros grupos não-matsés usavam no septo nasal o adorno denominado *dēshpin*, fabricado a partir da concha de um caracol aquático (Fleck, Uaqui & Jiménez 2012: 100; Fields & Wise 1976: 16). Segundo o testemunho do velho *Nacua (Mutiró)*, hoje falecido, os homens do povo indígena ao qual pertencia sua mãe – capturada no rio Gálvez por seu pai (que a “tomou matando” os membros de seu grupo) – traziam quatro ‘espinhos’ (*pinchuc*) nas faces e outros dois no queixo, além de uma pena do rabo de arara em cada lado do lábio superior.

pupunha)”. Mesmo sem vê-los, (disse): – “São os homens (*dada*). Vá por aqui para ver os homens”. “Quando meu companheiro disse ‘vá!’, então eu fui. Quando meu companheiro falou ‘vá por aqui’, eu fui por aqui”, disse *Siasio*. – “São guerreiros (*dadambo*) assim como nós. Vou vê-los agora!” Foi ao encontro deles. (Os homens) queriam correr. – “Você vai terminar (de tirar pupunha)?”, (perguntou). Queriam correr. – “Depois de tirar a pupunha, vamos comer”, disseram os *Marubo* (*madubo*). Até as mulheres dos chamados *Marubo* tinham enfiado o ornamento (de filetes de patauá) (*ēctabēdte*) aqui acima do lábio. Até mesmo as mulheres dos chamados *Marubo* possuíam o ornamento (de filetes de patauá) enfiado acima do lábio. Então, depois de derrubar pupunha, realmente comeram, conversando naquele lugar. – “Espere, quero conseguir pupunha para você. Espere só, vamos ver (minha casa)”, disseram os *Marubo*, os chamados *Marubo*. Então, aqueles mesmos (*Marubo*) foram seguindo, (acompanhando) os Matsés. (Encontraram) a preguiça que tinham deixado (escondida). – “Pegue”, disse (falando com os *Marubo*), “quero conseguir outra dessas”. – “Sim”. Dentro da casa, (os *Marubo*) conseguiram outros (tipos de caça). Enquanto alguns regressavam (para a maloca deles), outros foram junto com os Matsés. Os homens que nunca tinham sido vistos, agora estavam aparecendo. Então, depois de dormir ali, (os *Marubo*) vieram (para a casa deles) seguidos pelos Matsés. Enquanto outros olhavam, depois de comer pupunha, foram derrubar a (mata para fazer) roça. Ao começar, comeram junto com eles sua comida. Então, depois de comer assim e estar juntos (*samēd*), os Matsés não (falaram) em se juntar com os chamados *Marubo*. – “As pessoas (*matses*) comem os meus cachorros dados. Poxa, os *Marubo* são parecidos com homens brancos, estão acostumados a comer. A terra branca revolta eu vi (sonhando)”. Assim falou *Muda*, o chamado *Muda*. Falou como se fosse um Matsés, como se fosse a gente (*matses*) deles: – “Vou matar vocês”. Logo depois de dizer (isso) pegou o machado dele. Depois de dizer isso, o chamado *Muda* passou veneno na ponta (da lança). Disse que logo adiante (*Muda*) embrulhou (a ponta da lança com veneno). – “Vou ver”, (disse) *Siasio*. Logo adiante, (*Muda*) embrulhou com veneno. Os velhos contavam que antigamente embrulhavam (a ponta das lanças) com veneno. Então, depois de embrulhar (a lança) dessa forma estava sentado (junto com) aquela que não tinha seios, a (mocinha) realmente (ainda) não tinha seios. – “Quando os fizer fugir, não vá furar as mulheres!” Depois de ouvir (o *Marubo* dizer) “vou matar vocês”, as mulheres abandonaram o lugar. “Depois de ter comido sua pupunha, a sua comida, talvez você quisesse me matar”, (pensando assim) disse que (*Muda*) pegou a mulher (*Marubo*) e se separou. Depois de conversar pela manhã, o chamado *Muda* tinha embrulhado (a lança) com veneno. Quando amanheceu, (meu companheiro) conversou: – “Sonhei que meus cachorros matavam uma anta. Fomos com seus cachorros matar o corpo escuro (de uma anta)”. Ao ouvir isso, os *Marubo* entenderam que (os Matsés) estavam falando em comer (daquela forma) junto com os estrangeiros (*naua*). – “Vá carregando a rede para (dormir onde vamos) espocar (ovo de tracajá)”, dessa forma os velhos conversaram. – “Oh, depois de tirar e espocar (ovos) de tracajá, vamos comer”. Ah, todos (os *Marubo*) haviam saído, somente tinha ficado um (homem) barbudo na sua rede. Depois de não haver mais ninguém ali, (os Matsés) conversaram com ele, falando: – “Vamos arrancar *yuca* (macaxeira) para acompanhar (os ovos de tracajá)! Vamos com esse tanto (de pessoas) arrancar *yuca* (macaxeira) para acompanhar (os ovos)”. Dizendo isso, levaram (cestos). Levaram dessa forma (cestos) para arrancar *yuca* (macaxeira). Foram todos. As mulheres foram partir (lenha) dizendo “vou comer”. Estes tantos foram arrancar *yuca* (macaxeira). Depois de arrancar *yuca* (macaxeira) e colocar dentro dos cestos, duas (mulheres falaram): – “Vão (vocês), nós vamos esperar! Enquanto (vocês) se banham, vamos esperar”. (Uma delas carregava) o bebê que tinha parido, uma criança deste tamanho. (As pessoas) estavam vindo, estavam vindo e (aquelas) outras duas (já) tinham ido. Foram seguindo e mostrando (para que) vissem (remédios do mato). – “Este é o dito remédio de pé do cujubim (*cushun taē*) que pegavam antigamente (para curar crianças pequenas)”, disse. Seguindo, aqueles atravessaram a praia (de um igarapé) grande. O que *Muda* tinha preparado há pouco estava ali, a ponta da lança aparecendo atrás da sacupema da árvore. [...] (*Muda* contou:) – “Vi minha lança assim atrás do pau, a lança com veneno colocado na ponta”. Ao entrar no caminho para pegar (a lança), (o *Marubo*) virou-se e o viu. – “Minhas lanças estão no pé da árvore” (comentou). (A lança dele) era deste tamanho e

estava enfiada na pé da árvore com o veneno colocado na ponta. Logo ali atravessaram o igarapezinho e desceram para a areia. Então foram seguindo assim (carregando o cesto preso à testa pela correia de envira), descendo deste lado. Então foram descer dessa forma. – “Por qual lado (você) vai descer? Faça assim (desça virado para o barranco)!” – “Sim!” Então, quando (o outro) descia de costas, traspassou o coração dele com a lança. A lança quebrou-se bem aqui (fazendo) *tsaquis*. (O outro) galgou a margem oposta e parou. – “Você me matou? Você realmente me matou?”, (indagou o *Marubo*). – “Sim, (matei apesar de) você ter dado de comer para minha gente muito bem, de nos ter dado alimento dessa forma”, disse meu companheiro. – “Você me matou assim, mas deixe meu filho ir. Não mate meu filho como você fez (comigo)”, disse o *Marubo*. Então, correu para se vingar procurando (os *Matsés*) com o terçado na mão, mas ficou mole quando o veneno apodreceu (dentro dele). O filho dele tinha muitas miçangas no peito. (Logo,) o menino que estava ali correu. Então ele (o *Marubo*) correu sem sentido segurando o terçado na mão. O veneno talvez tivesse apodrecido. – “Vou revidar”, oh, caiu (sentado). Oh, (meu companheiro) foi dizer aos (outros) dois (*Matsés*). Seguiu, seguiu e escutou (outros *Marubo*) conversando ali perto. Estavam parados tirando larvas dos cachorros. – “(O cesto) está pesado”, disse (mentindo) o velho. Então, aproximando-se assim e, (fingindo) olhar enquanto (o *Marubo*) tirava as larvas do cachorro, traspassou-o (também), *tic!* Enquanto tirava as larvas dos cachorros, ele traspassou-lhe o coração. Então, (quando o outro correu) para o meio do igarapé (fazendo) *chou chou*, foi lá e (lanceou também), *tic!!* Oh! – “Meu companheiro golpeou, tirando a lança (do peito com um barulho parecido) com *nedes*”, contou *Siasio*. Para avisar que estes tinham sido mortos, o menino fugiu por outro caminho, indo longe contar para os muitos (outros) homens (do povo) deles. Seguiram, seguiram, oh, as mulheres conversavam. Enquanto as mulheres falavam, entraram. Tinha uma cabeça de anta colocada ali (para comer). Ao entrar, viu (um dos moradores) ajeitar o adorno do lábio (*ëctabëdte*) (enquanto comiam) a cabeça de anta, e então (acometeram mais uma vez), *tic!* – “O homem você mesmo já matou e eu cortei o seio da mulher”, disse *Siasio*. Então a mulher (de *Muda*) fugiu, foi afugentada por ele. – “Quando (os *Marubo*) vierem, depois de saber que vocês mataram, vou bater na sacupema”, disse o chamado *Muda*: “Ao saber da lança envenenada, eles dirão ‘vou matar vocês’ e, (quando vierem), baterei na sacupema”. Então, (meu companheiro esperou) em um lugar aberto, junto apenas do chamado *Siasio*, somente aqueles dois, sem que ninguém os visse. Apenas aqueles dois estavam longe, no mato. Todas as pessoas (*matses*) tinham abandonado a casa grande. Desde lá, todos tinham vindo visitar, entrando na casa no meio do roçado e comendo anta. Disse (assim): – “Quando estiverem entrando (na casa) onde flecharam a anta, baterei na sacupema para dizer ‘estão indo’. Escutem, vou avisar: para dizer ‘estão indo’ baterei (na sacupema)”. Os homens tinham feito assim: depois de vir, comeram esta (anta) e beberam mingau. Do mesmo modo, (os outros) vieram de lá pelo meio do caminho. Quando aqueles comiam anta, no fundo da roça (bateu na sacupema) *tic, tic, tic...* Ah! Foi ele quem avisou realmente, batendo na sacupema avisou (que comiam) a anta. Depois dele avisar “vinguem-se junto com o (homem) alto”, eles falaram: – “Vamos nos vingar!”. Dentro da casa estava o (homem) barbudo, o pajé. – “Onde está *Bushësh*? *Bushësh* está por aqui?” – “Não sei! Era meu parente (*matses*)? Não tenho visto minha gente (*matses*)”. – “Onde está *Bushësh*?” – “Ele não é meu parente!” Olhava no lugar que viviam: – “Onde está *Bushësh*?” Aquele que tinha colocado veneno (na lança) estava sentado. O chamado *Muda* estava sentado na porta, o que tinha batido na sacupema. “Então, ao ouvir a sacupema, meu companheiro mudou-se”, disse *Siasio*. Disse que os que tinham fugido estavam em fila no lugar onde (se costuma) sentar na casa. Aqueles sentados nos bancos de madeira ficaram esperando. Aquele que tinha vindo (até a casa) começou (a ralar): – “Vou matar todos!” Os que tinham vindo separaram-se. Os outros foram, separando-se daquele que tinha a barba grande. “Aqui desse lado meu companheiro mudou-se”, disse. Fizeram uma (nova) casa com alguns poucos cativos (*iuá*). Fizeram uma (casinha) pequena aqui pertinho, com a ajuda de cativos. Depois de cercar a casa com jarina, escutaram (o pássaro cançã avisando), *tatatau tatau*. Mostrava que ia chegar gente de lá, *ta ta tau*. “Dormi depois que o (pássaro) cançã tinha mostrado desse jeito, *ta ta tau*”, disse *Siasio*. – “Tenho sono, durma!” – “Não estou com sono, durma você!””, disse o

outro. Deitado na rede escutou baixinho *te tes*, como se tivesse forçado a (esteira da) porta devagar. (Empurrou) devagarinho e parou; de novo e parou; de novo e parou. Então cutucou *Siasio*, que dormia na rede. Dormia calmamente. (Ao despertar), contou a ele: – “O homem está abrindo (a esteira), vou pegá-lo. Então, quando eu pegá-lo, saindo fora, ilumine atizando o fogo”. Estava falando em atizar o fogo, e (*Siasio*) ainda despertava: – “O que?” Então ficou lá perto da abertura da porta, no meio da casa. No meio da casinha, devagarzinho foi abrindo e fazendo (o som) *te tes*. Parou um pouquinho e (depois) continuou a abrir, oh! Enquanto (alguém) levantava (a esteira), aqui no meio do escuro esperou. – “*Eee...*”, (o homem) chorou ao ser pego. Então falou: – “Eu peguei o homem, peguei o homem. (Ilumine com) o fogo, espalhando a brasa! (Traga) junto um pau desse jeito! Peguei o homem!” (Então *Siasio* pegou) um pedaço de taboca e (carregou) para junto da mata, onde estava escuro. – “(Cuidado,), sou eu, sou eu! Trouxe?” – “Sim, está ali”. Partiu um pedacinho de taboca deste tamanho *tu tu tu* e (enfiou) *e e e...* Forrando o interior, enfiaram os paus em brasa dentro de um pote e fugiram. Lá não dormiram (mais). Correndo para longe aqueles dois fugiram, vieram depois de matar o outro e encontraram (alguém). – “Quem foi que mataram? Vá ver! Mataram! Veja quem foi!” Dizendo isso, o outro *Matsés* foi. Então ao ver e saber (quem era), chorou realmente. Choraram na casa dele. Ao escutar que choravam, entrou na casa e viu que já não existia mais aquele que tinha a barba grande. (Agora) havia apenas aqueles de barba rala. (Aquele que) queria matá-los com veneno. Então: – “Espere aí, vamos saber! Ele foi o primeiro a subir (na árvore) para tirar breu e caiu. ‘Venha!’, disse”. Dessa forma contou aquele que o tinha matado. Mataram aquele que tinha barba grande, depois de pegar no escuro. Assim mesmo a outra gente (*matses utsi*) deles matava antigamente. A outra gente deles, os *mayu* cantavam (jogando feitiço). Antigamente, eles matavam mesmo aqueles que não conheciam.

Bai (*Bushësh*), aldeia Lobo, 21.11.1991.

Do mesmo modo como ocorre na versão do conflito com os *Mayu* narrada por Manuel Tumi Jiménez, a origem do embate com os *Marubo* no relato de *Bai* (*Bushësh*) reside no consumo das provisões (no caso, pupunhas) de roçados alheios. Depreende-se que, em suas andanças, os *Matsés* tivessem se deparado com a roça velha de outro grupo indígena e começado a comer as pupunhas aí existentes. Os dois protagonistas da narrativa, *Siasio* e *Bai* (cujo apelido era *Bushësh*, embora seja preferencialmente referido ao longo do relato como ‘meu companheiro’, *cun masio*) conseguem enforcar uma preguiça para comer junto com as pupunhas e, ao retornar, deparam-se com os presumíveis donos do roçado (identificados depois como *Marubo*). Escondidos, eles escutam a queda de um cacho de pupunha e um dos *Marubo* pedir uma correia (*dete*) para carregá-lo, percebendo tratar-se da “mesma língua dos *Matsés*”. Constatando que alguém mais estava usufruindo do pupunhal, os *Marubo* comentam entre si que “os homens comeram muito tempo” (como se dissessem “estão acabando com nossa pupunha”). Depois de constatar que esses indígenas também eram “guerreiros assim como nós” (*dadambo neque noqui padquidquidi nec*), *Bushësh* vai ao encontro deles, o que os deixa, a princípio, atônitos (“queriam correr”). Ele pergunta apenas se vão terminar de colher a pupunha, respondendo os *Marubo* que, depois de tirada, iriam comê-la junto com ele. Após conversarem um pouco, os *Marubo* convidam os *Matsés* para conhecerem sua maloca. Depois de dormir com os *Matsés* no que seria, provavelmente, um

abrigo temporário, os Marubo seguem com eles no dia seguinte para sua maloca, onde os membros de ambos os grupos alimentam-se conjuntamente.

Embora estivessem juntos (*samēd*) e “começado” (*taē*) adequadamente suas relações étnicas partilhando comida, os Matsés não quiseram “se juntar” aos Marubo. Devido às comunicações truncadas em torno a um sonho com cachorros e um convite para flechar antas, os Marubo consideraram que os Matsés estivessem comparando-os a não índios (referidos pelo arcaísmo *naua*, e não pelo termo *chotac*). Ao ouvir um Marubo dizer que iria matá-los por terem comido sua pupunha sem qualquer aviso, os Matsés deliberaram separar-se daqueles, recomendando não ferir as mulheres quando os fizessem fugir. Para isso, contam com o auxílio do indígena chamado Muda que pertencia, ao que parece, a um terceiro agrupamento indígena. A narrativa sugere que, por conta de alguma desavença, Muda teria tomado sua mulher e “se separado” (*cuëshēd*) dos Marubo com a “gente dele” (*aton matses*)³⁵. É Muda quem, no relato, junta-se temporariamente aos Matsés para atacar os Marubo, untando a ponta de sua lança com veneno (*nēnē shēcbiun*) e escondendo-a junto à sacupema de uma árvore próxima ao caminho. Depois de grande parte dos homens Marubo terem saído para derrubar uma roça nova e arrancar ovos de tracajá, os Matsés convidam algumas mulheres (o relato menciona expressamente duas, uma delas mãe de uma criança pequena) e poucos homens desse grupo para arrancar macaxeira a fim de, supostamente, acompanhar aquela iguaria culinária. As mulheres animam-se com a ideia e, enquanto umas saem para buscar lenha, outras pegam cestos e seguem para a roça a fim de conseguir o tubérculo. Depois de se banharem, os Marubo vinham, no retorno, mostrando os remédios do mato de que eram conhecedores (a exemplo do remédio “pé do cujubim”, que usavam para curar crianças pequenas).

Seguindo pelo caminho, chegam ao ponto onde Muda tinha escondido a lança envenenada e, quando este, ao entrar na mata para apanhá-la, é flagrado por um Marubo que volteia a cabeça, procura aparentar casualidade ou indiferença dizendo apenas “minha lança está no pé da árvore”. Ao descer o terreno para atravessar um pequeno igarapé, Bushësh sugere ao homem marubo que vinha carregando o cesto de macaxeiras à testa (como transportado, em geral, pelas mulheres matsés) para que descesse de costas, voltado em direção ao barranco. Quando este chega embaixo dessa maneira na beira do igarapé, aquele o surpreende, traspassando seu coração com uma lança. Completamente pasmo com o que tinha ocorrido (“você realmente me matou?”) – já que, como o próprio Matsés admite, os Marubo

³⁵ Em outra versão do mesmo relato registrada por João Erê Mayuruna sob o título “Ēnden Icampid Matsesēn Txied Nec”, sugere-se que o agrupamento indígena liderado por Muda constituiria uma porção (*musuc*) que teria se separado do restante de “nossa gente” (*nuquin matsés quio quiondash nuqui musucquio adac cadem neque tantia quiomdash*) (CTI 2005:10).

tinham se portado devidamente dando-lhes de comer – o homem marubo ainda teve forças de implorar para que seu filho fosse poupado (dizendo “não mate meu filho como você fez comigo”). Ao ver o que tinha acontecido, o pequeno, que portava vários colares de contas no peito (*casëdo dadpen payubued*), trata logo de escapar para avisar os demais Marubo. Seu pai toma um terçado para tentar se vingar mas o veneno começa a “apodrecer” dentro de seu organismo e ele desfalece.

Passando adiante, Bushësh encontra outros dois homens marubo que se entretinham tirando larvas de um cachorro. Reclamando do peso, ele deposita a macaxeira no solo e, depois de fingir observá-los por um momento, trata de matá-los também com sua lança. Os Matsés seguem até encontrar uma casa, presumivelmente do agrupamento a que pertencia Muda, onde alguns Marubo consumiam uma anta que fora flechada (referindo-se o relato ao movimento que efetuavam, ao se alimentar, para ajeitar os filetes do adorno inserido acima do lábio superior). Depois de novamente matar os Marubo nesse local, Bushësh e Siasio apartam-se para uma pequena casa situada a pouca distância na floresta (talvez cumprindo algum tipo de reclusão ritual, embora o relato seja silente quanto a este pormenor). Calculando que o restante dos Marubo, ao tomar conhecimento das mortes, viriam em busca da vingança, Muda promete avisar os Matsés sobre a chegada dos oponentes batendo na sacupema de uma árvore. Efetivamente, os Marubo chegam à casa, na qual residia um pajé (*nënë choquid*) barbudo, procurando de modo conspícuo pelo atacante: – “Onde está Bushësh? Bushësh está por aqui?” Os ocupantes da casa, no entanto, desconversam afirmando não ter conhecimento de seu paradeiro, alegando que não o viam há muito tempo e negando de modo matreiro que Bushësh fosse seu parente (*cun matses penquio niondash*). Os Marubo ficam irritados e prometem matar a todos os que ali se encontravam, entre os quais estava Muda, que havia batido na sacupema e sentara-se junto com os demais nos bancos próximos à entrada da maloca.

Efetivamente, depois de ouvir a batida na sacupema, Bushësh e Siasio deliberam afastar-se um pouco mais e constroem, com a ajuda de alguns cativos (*iua*), um novo abrigo provisório usando palha de jarina. Ao anoitecer, escutam o canto do pássaro cançã avisando sobre a chegada de alguma pessoa. Enquanto Siasio cochilava, Bushësh escuta o barulho de alguém levantando devagar a esteira que tampava a entrada. Ele desperta Siasio e avisa que esperará no meio da casa para pegar o intruso, pedindo que o companheiro ilumine com o fogo. Quando o desconhecido entra na casa, Bushësh o agarra e consegue matá-lo com um pedaço de taboca afiada, fugindo depois com Siasio durante a noite, iluminando o caminho com brasas colocadas dentro de um pote. Pouco depois, escutam o choro ritual vindo da maloca, tomando conhecimento de que o homem que Bushësh havia

matado na escuridão era, na verdade, o pajé barbudo da casa de Muda: “Ao escutar que choravam, entrou na casa e viu que já não existia mais aquele que tinha a barba grande. (Agora) havia apenas aqueles de barba rala”. Especulando sobre a *causa mortis*, o relato diz que aquele que o havia matado (*aquid*) sugerira, de modo falsamente presuntivo, que o óbito teria sido provocado pelo uso de veneno (*nēnē*) ou feitiçaria, alegando-se de modo dúbio que o pajé falecera após cair acidentalmente de uma árvore que teria escalado para extrair breu. A narrativa conclui de forma fatalista afirmando que “matavam dessa forma antigamente a outra gente deles” (*adquido accabimbuen aton matses utsibi acpac cadennec*), pois “os *mayu* cantavam (jogando feitiço) sobre a outra gente deles” (*aton matses utsibic mayun equecac*).

Um achado que se evidencia a partir desses relatos e da breve recapitulação da história antiga dos Matsés, antes apresentada, diz respeito à noção de ancestralidade. Apesar da intensa “mistura” ou “mestiçagem intertribal” (envolvendo “povos” como Dēmushbo, Camumbo, Marubo, Mayu, Shaëbo etc.), os Matsés não vacilam em identificar, inclusive nominalmente, aqueles que consideram seus mais notórios antepassados. Remontando cerca de cinco gerações ao longo de um século e meio – já que, de acordo com a datação estabelecida em Jiménez, Jiménez & Fleck (2014), a narrativa mais antiga sobre os Dēmushbo trata de eventos ocorridos por volta de 1860 –, a memória social matsés consegue reconhecer de forma bastante precisa, em meio ao emaranhado de relações genealógicas unindo grupos diversos, a importância de determinados predecessores para a sobrevivência e continuidade histórica do grupo. Essa constatação não deixa de ser significativa, haja vista o intenso debate sobre a noção de ancestralidade na etnologia das terras baixas sul-americanas (Mouriès 2014). Especificamente na Amazônia, têm sido apontados fenômenos como a “amnésia genealógica” e a “separação ontológica entre vivos e mortos” que indicariam um padrão de ruptura mais do que continuidade intergeracional. Em muitos casos, o esquecimento dos mortos recentes convive com a remissão a um conjunto de antepassados cuja existência se admite de modo anônimo e plural, isto é, como grupo indefinido de predecessores históricos.

A etnologia amazônica aponta comumente a falta de profundidade da memória genealógica³⁶, a exiguidade e aparente simplicidade de muitos rituais funerários e a ausência de qualquer coisa que lembre um culto aos ancestrais (Taylor 1993: 653). Em vez de enfatizar uma continuidade com seus ancestrais e a preservação de sua memória, muitas

³⁶ Há, por certo, exceções a essa tendência regional: no Noroeste Amazônico, por exemplo, embora o cálculo genealógico não remonte muitas gerações ascendentes, possui uma relevância evidente. Assim, entre os Makuna, “cada clã está conformado por várias patrinhagens, nas quais os descendentes podem estabelecer conexões geracionais claras com um antepassado, vivo ou morto, não mais além de seis ou sete gerações, momento em que os indivíduos entram no eterno e atemporal mundo dos ancestrais” (Cayón 2010: 116-117). Sobre a temporalidade makuna, consultar Cayón (2012).

sociedades das terras baixas sul-americanas parecem dispendir um tempo considerável em esquecer os nomes e feitos de seus mortos e enfatizar sua distância em relação ao mundo dos vivos. O que parece ser peculiar em muitas sociedades amazônicas é a ênfase na “descontinuidade radical” entre vivos e mortos, considerando estes últimos como uma espécie de *altered egos* vinculados aos primeiros por uma complexa teia de interação. Transformando seus mortos em paradigmas de *sociological foreignness*, os grupos amazônicos enfatizam a relação com essa alteridade, antes que o destino do morto propriamente falando. Assim, os mortos são frequentemente usados pra construir modelos alternativos baseados em valores ausentes ou estranhos à organização social dos vivos (ibid.: 654). Em alguns casos, como entre os Pano meridionais, considerando a larga incorporação de cativos de outros grupos (infra: 202-203), “os antigos não são imaginados como um bloco solidário de ancestrais, mas como uma diversidade incontrolável de eventuais inimigos” (Calavia 2005: 42-43).

Entre os Matis, para tomar um exemplo bastante próximo aos Matsés do ponto de vista cultural e geográfico, os espíritos *mariwin* são associados à categoria *tsusi* e estão “intimamente associados à morte, aos tempos antigos, e à perpetuação das identidades coletivas por meio da imitação de progenitores altamente respeitados” (Erikson 2007: 232). A ligação dos *mariwin* com o passado e com os ascendentes (*darasibo*) é denotada, por exemplo, pelo fato desses espíritos frequentarem costumeiramente o sítio de roças abandonadas, quer dizer, os lugares ocupados pelas antigas gerações. No entanto, apesar do aparente preenchimento dos requisitos para “admitir a emergência, entre os Matis, de ‘ancestrais’ no pleno sentido antropológico do termo”, os *mariwin* são considerados por eles, em vez disso, como “descendentes dos amigos formais de nossos ancestrais” deslocando o ponto focal do discurso da consanguinidade para as relações de afinidade. A conceitualização do passado matis, desse modo, seria “tingida” por noções de “alteridade constituinte e ruptura ontológica entre os viventes e os mortos”, subsumindo a ancestralidade ao que “remanesce das alianças”. Embora a ligação dos *mariwin* com os ascendentes dos Matis contemporâneos não seja colocada em dúvida, eles parecem personificar uma forma de “ancestralidade mediatizada que, de uma maneira tipicamente amazônica, é definida menos em termos de descendência que de amizade cerimonial e aliança” (ibid.: 237).³⁷

Em contraste com a liberalidade onomástica encontrada entre os Matis, inclusive na designação dos falecidos (id. 1999: 188), os Matsés são bastante recatados na divulgação dos seus nomes pessoais e observam uma severa interdição em não declinar o nome de seus mortos recentes. A proibição de proferir o nome pessoal dos recentemente

³⁷ Sobre os “espíritos ancestrais” (*mariwin*) e o simbolismo matis sobre a zarabatana e a pupunha, ver também Erikson (2001).

falecidos é tão estrita que se estende a palavras cuja pronúncia possa soar de forma semelhante, constituindo possivelmente uma das motivações para a adoção de um largo número de sinônimos em alguns domínios culturais (Fleck & Voss 2006). Inexiste, ao que se saiba, um prazo fixado para essa interdição, mas possivelmente coincida com a cessação de uma memória afetiva demasiadamente personalizada, que possa suscitar o sentimento de tristeza ou saudade (*uënesquio*) entre os vivos³⁸. O que se pode dizer, com certeza, é que nenhuma interdição remanesce sobre o nome de mortos antigos, que são mencionados em narrativas históricas ou fora delas sem qualquer constrangimento. O fato de constituírem predecessores memoráveis não autoriza *ipso facto* a suposição de que sejam reivindicados genealogicamente, mesmo quando os vínculos são episodicamente conhecidos, como “ancestrais”. Na realidade, o uso do “idioma da descendência” provocaria uma certa distorção nas concepções em jogo, já que parece implicar a existência de um grupo ou indivíduo que se desprende de um ascendente através de um tipo de progressão linear. Deveras, em lugar da noção de descendência, a imagem da “substituição” traduziria melhor as ideias amazônicas acerca da continuidade social, evocando a representação de uma matriz estável, cujas categorias constitutivas vão sendo preenchidas conforme os indivíduos vão de alguma maneira “passando” por elas ao longo do tempo (Townesley 1994: 304).

Com efeito, vários antepassados notáveis são referidos nas narrativas históricas matsés não somente por meio de seus nomes verdadeiros mas também através de seus apelidos. Por nomes (*cuëmëdaid*) “verdadeiros” refiro-me a um conjunto de nomes masculinos e femininos (arrolados em Fleck, Uaqui & Jiménez 2012: 385; RENIEC 2016: 54) que são transmitidos individualmente pelo *buchido* (‘pai do pai’, ‘irmão do avô paterno’) e pela *chichi* (‘mãe da mãe’, ‘irmã da avó materna’) ao neto e à neta (ambos *baba*), respectivamente, logo após o nascimento, sendo conservados ao longo de toda a trajetória biográfica da pessoa³⁹. Os nomes verdadeiros não designam propriamente um indivíduo específico mas uma classe de pessoas, e a díade de homônimos pode se referir, de acordo com sua própria perspectiva, como *cun shëni* (‘meu xará maior’, lit. ‘meu velho’) e *cun chuca* (‘meu xará menor’, lit. ‘meu novo’)⁴⁰. Essa designação “oficial” é acrescida por nomes

³⁸ Talvez se pudesse correlacionar essa transição com a escolha vocabular entre *mëdimbo* (‘finados’) e *tsusedpabo* (‘antepassados’) (infra: 338).

³⁹ Outros nomes masculinos e femininos são mencionados por Fields & Wise (1976). Alternativamente, os “nomes verdadeiros” podem ser transmitidos ao neto e à neta, respectivamente, pelo ‘irmão da avó materna’ (*buchi*) e pela ‘irmã do avô paterno’ (*chuchuacho*).

⁴⁰ Nos relatos, o portador mais velho do mesmo nome é designado também como *daëduaquid*, enquanto na informalidade do dia a dia é mais comum o mais novo ser chamado *cun chua* (‘meu xará’). Em determinados relatos, os vivos podem recorrer diretamente aos “espíritos dos antepassados” (*tsusedpabon mayan*), rogando pela intercessão de seu “xará maior” já falecido: “Faça com que saia por onde estou, xará maior, para me vingar dos que o têm assassinado. Faça com que saia por onde eu estou, a fim de matá-los para que não existam, assim

“secundários” constituídos por apelidos (‘nomes gratuitos’, *amben cuënquin*) que servem para a individualização das pessoas portadoras do mesmo nome verdadeiro, os quais se referem, em geral, a alguma característica física ou moral especialmente notável e têm um sentido usualmente jocoso ou discriminatório. Atualmente, essas designações convivem com os nomes de origem não indígena (*chotaquën cuëmëdaid*), historicamente introduzidos a partir do contato interétnico com o SIL e a Funai⁴¹.

O vínculo ou associação da *persona* com seus diversos nomes é tão intenso que, por vezes, alguns dos nomes que servem como alcunha sofrem uma espécie de adesão aos nomes verdadeiros de alguns predecessores e passam a ser transmitidos junto com eles, seletivamente, a alguns dos sucessores⁴². Essa transmissão conjugada dos nomes (verdadeiro e apelido) não chega a anular a diferenciação pressuposta pela alcunha no plano sincrônico, mas ressalta, no eixo diacrônico, uma eventual identificação do seu portador atual com o ilustre predecessor que o legou. Em alguma medida, essa característica reforça a ideia de “substituição”, antes referida, como matriz do pensamento/sentimento de continuidade sócio-histórica, facilitando a assunção do sentido lato de “pôr-se ou ser posto no lugar de outra pessoa”. Essa identificação assume uma ressonância narrativa especial quando, como é o caso de *Embate no Gálvez e Entrevero com os Marubo*, o narrador contemporâneo partilha o mesmo conjunto de nome verdadeiro e apelido possuído pelo protagonista dos relatos.

4.5) Melindres familiares

A valentia característica do *ethos* matsés manifesta-se igualmente nas histórias sobre conflitos ocorridos entre seus distintos grupos locais, algumas das quais

como você já não existe” (Jiménez, Jiménez & Fleck 2014: 328). Segundo Geertz (1978: 232), em lugares onde o “culto dos ancestrais” se conjuga com a crença nos espíritos, “os sucessores podem ser vistos como (ritualmente) capazes de interagir com seus predecessores, ou os predecessores interagirem (misticamente) com seus sucessores. Entretanto, em tais casos, as ‘pessoas’ envolvidas não são fenomenologicamente predecessores ou sucessores, enquanto se concebe a interação como existindo, mas contemporâneos ou até mesmo consócios”.

⁴¹ No período moderno, outros nomes (alguns dos quais trazidos por pessoas de grupos étnicos distintos que foram capturadas pelos Matsés) também passaram a ser transmitidos segundo o padrão dos “nomes verdadeiros” (RENIEC 2016: 75-76). O processo de “reposição dos nomes ancestrais” e sua “individualização por apelidos” entre os Katukina (Pano) é discutido por Lima (1997).

⁴² É o caso, entre outros, de Uaqui (Tadënte), Nacua (Podo Pëbisio), Bai (Bushësh), Dunu (Sën-sëmënuquidsio), Bina (Shui Tsëquëdsio) e Tupa (Bëdin Dëchishte). É por isso também que não se pode dizer ao certo, sem a devida averiguação, se se trata da mesma pessoa o homem chamado Shuita Chësh nos relatos *Arenga na festa* (supra: 160-161) e *Guerra entre cunhados* (infra: 189-193).

deixam entrever o exacerbado antagonismo que podia eclodir, em princípio, mesmo entre pessoas estreitamente relacionadas por laços de parentesco. Assim, há todo um conjunto de expectativas sobre as relações sociais entre parentes que são realçadas no relato *Flechado pelos netos*. No início da narrativa, um homem parte, diz-se que sozinho, para a maloca do genro (aquele “que estava com a filha dele”), mas sabe-se, pelo desenrolar da história, que empreendeu a visita acompanhado por seus filhos. É possível que alguma febre tivesse acometido seu netinho (filho de sua filha), e ele, como velho (*tsusio*) e conhecedor de remédios do mato, talvez tivesse sido chamado a fim de encontrar o recurso para amenizar o achaque. Ao chegar na maloca do neto febril, o genro prontifica-se a acompanhá-lo numa caçada a macacos guaribas enquanto estivessem à procura do remédio na floresta. O macaco guariba é considerado como uma comida típica de pessoas idosas, não sendo recomendado para a alimentação de jovens-adultos, nos quais provocaria preguiça caso consumido. Ao chegar novamente à maloca do genro, o velho é alimentado por sua filha, demonstrando certa afetação ao pedir que esta o servisse apenas um pedaço da pata dianteira de um caititu, supostamente pelo receio de qualquer crítica mesquinha por parte dos parentes do genro. Pouco depois, o avô (*chaido*, ‘pai da mãe’) parte novamente falando em caçar guaribas mas, quando seguia pela floresta, é alcançado por um dos moradores que vem afobado dizer-lhe, em deliberado engano, que sua filha tinha passado mal. Ele imediatamente começa o retorno à casa mas, ao passar uma pinguela, escuta pés batendo no chão e logo vê flechas em riste apontadas para si. Conseguindo se desviar das primeiras flechadas, o velho clama aos netos (*baba*) para que não o matem, indagando com surpresa se acaso estariam supondo erroneamente que fosse “outra gente” (*utsibodanquin*), quer dizer, integrante de grupo diverso. A atitude inopinada dos netos flecharem o avô sem qualquer piedade é explicada no relato pela reiterada alusão ao fato, ou suspeita, do velho ter sido “soprado” por um *mayu*. A influência nefasta do feitiço (“porcaria”) feito por um índio não-matsés é que poderia explicar o fato deplorável dos “parentes verdadeiros” (*aton matsesëmbi*) tentarem matar o próprio avô (*aton buchido seuidac icsambo quiacondash*).

Flechado pelos netos

Um velho foi visitar longe, como daqui (do igarapé Lobo) à (aldeia) 31. Foi segurando uma lança, sozinho. Ao encontrar (a aldeia) do marido de sua filha, depois de entrar sentou-se um pouco e viu que havia muitas flechas ali. Tomando (algumas, saiu dizendo) “vou matar guariba”. Depois, veio de novo; não tinha guariba. (Era) aquele para quem o *mayu* tinha cantado (*equecaid*), aquele que o *mayu* tinha soprado (*shuncaid*), ah! Novamente, (disse) “vou matar guariba”. Então o que vivia com a filha dele (falou): – “Venha conseguir o remédio para seu neto”. De novo vieram. Depois dele ter dito “vou matar guariba”, vieram. Ah, aquele mesmo (mais velho) vinha seguindo (atrás de seu parente). – “Dê-me aqui sua lança, quero vê-la meu avô (*chaido*). Avô (*buchido*), deixe-me ver sua lança”, (falava) quebrando a ponta (dos galhos dos remédios do mato). (A

lança) tinha capa. Quebrou a ponta (da folha) do remédio que faltava conseguir. Depois de conseguir o remédio dessa forma e caminhar (de volta), falou com aquela que cozinhava o caititu: – “Ei, filha (*chitu*), ponha aqui (no chão) um pedaço (da pata dianteira) para que eu possa comer”. Aquele que se balançava (na rede falou): – “Ponha aqui mesmo, para que eu possa realmente comer. Para comer um pouco da mão (pata dianteira)”, disse o velho. Então, falou novamente: – “Venha conseguir (o remédio do mato) para esfriar (a febre)”. Dizendo “vou matar guariba” queria ir de novo no dia seguinte. Por lá mesmo dormiram. (No dia seguinte perguntou:) – “Será que meu neto (*cun nabo*) esfriou?” (A sua filha respondeu:) – “Sim, (a febre) esfriou”. – “Pois então eu já vou. Vou matar guariba!”. Ao falar (isso), (o outro perguntou) – “Onde?”. Rapidamente aquele que tinha ido retornou e ficou de novo balançando (na rede), ah. (Perguntou) de novo: – “Onde (foram)? Em lugar de matar guariba você realmente veio (de novo), neto”. Aqueles que tinham ido sem sucesso matar (guariba), vieram entrando (na maloca). – “Estou indo!” – “Sim, vá”. De novo correu. Cruzou um igarapé do mesmo tamanho que este (*Lobo*) aqui, passou para o outro lado. Então, tendo atravessado, enquanto ia (ouviu) *hi hi hi*. – “O que é isso realmente?”, não viu ninguém. De novo (escutou), estava vindo de lá (alguém gritando pelo caminho). Então: – “O que (aconteceu)?”, (perguntou o velho). – “Sua filha adoeceu” (respondeu o que gritava). – “Aquele que estava bem, minha filhinha, não estará mais assim?”. Ah, correndo (o velho perguntava): – “O que houve? O que é realmente?” Disse que não escutava o que eles gritavam. (Contou depois:) – “Ah, comecei a atravessar uma pinguela e do outro lado, calaram-se”. Então, passada a pinguela, pés começaram a bater no chão. Quando ele foi olhar no lugar que os pés batiam, (o outro já) esticava bem o arco com a flecha segura (entre os dedos). Então (quando ia flechar, o velho) abaixou-se e correu. (A flecha) quase acertou na barriga. Então, tinham pegado novamente algumas flechas ali. Veio olhando antes e pegou (apenas) uma. Pegou, o que estava (casado) com sua gente (*aton matses inquidën*) pegou depois de olhar assim. (O velho) pulou atrás de um pau e se escondeu. (O outro) que tinha pego apenas uma flecha, (gritou) *he, he, he*. O velho se escondia dessa forma: – “Não me mate, neto! Não me confunda com outra gente (*utsibodanquin*)! Não me mate, neto!” Não matou. (O outro estava) tentando mirar (a flecha) e não matou. (O velho) tinha se escondido (atrás de) um grande pau. Aqui deste lado (o outro) estava mirando. – “Não pense que sou outra (gente), não me mate, neto”. Então, quando levantou um pouco a perna (o outro) flechou aqui. Sem arrancar a flecha (ali), quebrou a ponta dela. Correu muito antes de arrancar a flecha, (pois o outro) talvez ainda dissesse “vou flechar”. Como os que queriam matar estavam perto, correu para longe por um igarapé fundo. Quando olhou (os outros) estavam rindo. Então o deixaram e voltaram (cantando), *he, he, he...* “Aquele com quem eu comecei (a caçar) foi sem dizer ‘venha (junto), o guariba está bem ali, depressa me dê flecha!’” Aquele (velho) que o *mayu* tinha soprado seguiu (de volta). Sem querer dizer *he, he, he*, deixaram o interior da casa e se foram. As flechas que estavam ali amontoadas, não estavam mais aí. As muitas flechas que antes estavam ali, tinham (suas penas) arrancadas. As pontas das flechas também estavam quebradas. Viram elas partidas. Seguindo, viram outras tantas amontoadas. Aquelas também (tinham sido) quebradas). Depois disso, (o velho) correu por um caminho à margem do igarapé. Sentou-se um pouco, o sangue escorrendo. O sangue pingava muito na areia. Os parentes dele mesmo (*aton matsesëmbi*) tinham flechado o avô deles. – “Isso é ruim”, falou. O que fora soprado pelo *mayu* vinha flechado. O sangue escorria enquanto estava sentado. *Shon, shon, shon...* (O nambu avisava que outros) vinham chegando. Então correu, correu e entrou numa casa abandonada. – “Entrei e fiquei”, disse, “não entendia (o que estava se passando). Dormi ao chegar, quase morri. No fim da tarde acordei. Quase morri, mancava um pouco e (gemia) *eh, eh, eh*. Flecharam a mim, os meus parentes próximos (*cun nabombi*) tentaram me flechar”. Então, outra pessoa capturada (*iaa*) (de outro povo) que vivia na mesma casa (queixou-se): – “Vieram nos flechar”. O filho dele, o chamado *Catoshpi*, (comentou): – “Talvez tenham vindo nos matar, mas erraram a flechada. Ontem vieram flechando”. Outros teriam vindo de noite, na véspera. – “Será que meus filhos voltaram?” – “Não sei, não vieram?” Já era de noite. – “Onde meus filhos foram?” (Pareciam) dizer *e e e* no silêncio da noite. Enfiou (na cobertura de palha) umas flechas pequenininhas. Dormiam nas redes daqueles que não estavam ali. Aqueles que tinham

dito que iam matar guariba, ainda estavam se balançando. [...] Quando amanheceu, falou com um desses filhos: – “Vá tirar cipó para amarrar a banana e comer junto com (a carne de) caititu, filho”. Então (falou com) seu filho, o chamado *Catoshpi*: – “Você que falou ‘vou matar o homem’, será que matou?” Então (ele respondeu) ao pai: – “Eu sou homem, você vai ver como falo a verdade”. Aquele que tinha dito “vamos matar os homens” tirou tucum e ficou então esperando um pouco (de tocaia). Contou que os filhos dele eram estes: este era o chamado *Shabac Bushcutsēcquid* (Shabac Baixinho), este (outro era) *Nidetsanquid*. Estes mesmos, depois de ir, esperaram. Fizeram um jirau (*tapu*) (para esperar) e ficaram vigiando. O filho dele chamado *Catoshpi* tremia um pouco (de medo). Depois, (começou a) tremer muito. Então, aquele que tinha falado “vou matar”, o chamado *Tabidi*, foi longe segurando flechas (esperar em outro caminho). Ficou lá esperando. (O que ficou) aqui (pensava): – “Eu mesmo farei”, mas aqui mesmo estava tremendo. Depois disso feito, desde o lugar que o outro tinha acabado de ir, do outro caminho (fez) *shon shon shon*. – “É o *Tabidi* chamando, é ele. Aqui não vem (nambu), é ele chamando”. Então anoiteceu; ficou escuro e eles (esperavam) sentados. No meio da noite, veio trazendo um animal caçado. O pai segurava realmente uma lança, ah. Tinha um papagaio sentado ali no toco do pau e (ele) tocou, *cha* (gritou o papagaio). O velho não estava dormindo: – “Oh, vem gente (*matses*)!” Quando as pessoas mexeram com o papagaio (maracanã), ele escutou na rede. Quer dizer, falou que foi uma arara que fez *shuish*. Quando as pessoas mexeram com a arara, (ela) fez *shuish shuish*. Então, demorou um pouco e abriram devagar (a esteira). Na roça fez *te tes* um pouco. Então (pediu): – “Abane (o fogo), quero ver! Está abrindo”. Demorou um pouco e começou a abrir de novo. Devagarzinho foi abrindo de novo. – “Abane, quero ver!” Abanou rápido o fogo, estava na rede. Então, segurou, *toi!* – “Não é um menino! Peguei o homem pelo cabelo, filho!” Então, aqui mesmo com a lança (fez) *ticsh, ticsh, ticsh...* Aquele que o *mayu* tinha soprado não soltava. Então a mulher dele (disse): – “Peguei o homem, meu tio velho (*cusio*)!” Flecharam (o marido) que dormia enquanto a mulher tirava seus piolhos. Estava assim na rede quando jogaram a flecha. – “Fiquei triste, meu marido estava deitado”, contou. Enquanto ele dormia, a mulher procurava (piolho). – “Meu tio, peguei o homem”, ao dizer isso ele pegou a lança (enfiada na palha) logo acima. Correndo por dentro da casa golpeou-o *tic!*⁴³

Bai (*Shiadisio*), aldeia Lobo, 21.11.1991.

O relato traz a descrição dos estados de espírito que acometem os distintos filhos (nomeadamente *Shabac*, *Catoshpi*, *Tabidi* e *Nidetsanquid*) do velho agravado a partir do momento em que são provocados por este a dar prova de bravura “matando os homens”. A necessidade de valentia é destacada ao se justapor narrativamente a decisão de entrar em embate pessoal (“vou fazer eu mesmo”) com o tremor incontrolado que domina um dos filhos ao ficar de tocaia. De fato, o temor revela-se procedente quando a casa velha onde tinham se abrigado é pouco depois atacada pelos parentes do genro que os perseguiram⁴⁴. Por

⁴³ Vale esclarecer que o relato se interrompe neste ponto não porque tenha chegado a sua conclusão, mas devido à incompreensão do etnógrafo à ocasião, para desconsolo do narrador, sobre a importância da continuidade de seu registro face a restrições práticas decorrentes da dinâmica da pesquisa (no caso, a disponibilidade de fitas e pilhas para gravação).

⁴⁴ Na véspera, depois de desfalecer ao chegar à tapera, o velho teve um sonho cujo material onírico, de óbvias ressonâncias mitológicas, é minuciosamente conservado pelo relato histórico (mas suprimido no trecho acima apresentado). Nele, um “velho pai” (*amē tsusio*) – que na verdade é uma cotia – resolve cortar embaúbas, possivelmente de uma roça velha, onde vem a ser flechado pelos netos. Ele sai arrastando as tripas pela margem de um igarapé, onde acaba por cair aparentemente morto. O ato é implicitamente censurado quando o neto admite ter falhado em matar seu avô (*con buchido seuidondambi*), o que poderia suscitar algum receio de represálias. A completa inversão do comportamento culturalmente esperado é sublinhada no sonho pela

outro lado, a perplexidade do velho ao se ver acossado e flechado pelos parentes integrantes da maloca onde residia a filha somente se torna compreensível se levarmos em consideração que a estrutura social matsés, como a de outros povos da família Pano, sugere uma espécie de equivalência entre as posições de parentesco ocupadas pelo avô e seus netos em decorrência da usual transmissão de nomes entre uns e outros. Como dito antes, o sistema de onomástica é tomado como um importante veículo de conhecimento sobre a situação social de um dado indivíduo, e é sempre tomado como indicador da identidade de pessoas pertencentes a grupos distintos. A semelhança ou equivalência de nomes é tomada geralmente como signo de identidade partilhada, sendo comum a pergunta pelo nome pessoal por ocasião dos primeiros contatos com gente estranha como uma forma de mapeamento cultural da situação de consórcio. Assim, o espanto do velho (“serei outro?”) traduz essa pressuposição de partilha de nomes e identidades nesse campo pessoal, e da incongruência do ataque realizado entre pessoas que são, em algum grau, “as mesmas”. Cabe lembrar, como dito anteriormente (supra: 135), que o termo para “outro” (*utsi*) comporta uma combinação particular de identidade e diferença.

O funcionamento do sistema de parentesco recebe uma espécie de comentário por meio de relatos que elaboram as antinomias entre uma forte identidade desenvolvida no âmbito (da descendência) do grupo local com a recorrente necessidade de alianças matrimoniais entre grupos semelhantes ocupantes de territórios contíguos. A quase inerente tensão das relações por afinidade – uma temática comum às sociedades indígenas das terras baixas sul-americanas – encontra uma “cor local” entre os Matsés devido à circunstância do casamento envolver pessoas pertencentes a grupos familiares cujo parentesco efetivo não impedia de atualizarem, vez por outra, relações guerreiras. Dado o costume da patrilocalidade, com a mulher passando a residir na maloca do marido (ou, quando menos, numa nova seção familiar na mesma maloca), determinadas posições de parentesco acabam por ser enfatizadas culturalmente, como é o caso das relações entre cunhados, que equivalem aos primos cruzados com os quais se atualizam relações afins. Das tensões entre indivíduos que se tratam pelos termos de parentesco apropriados (i.e., *dauës* ↔ *caniua*) é que trata o relato *Guerra entre cunhados*.

A longa narrativa inicia-se com a descrição da origem de uma desavença que redundaria no extermínio de uma maloca inteira, recordando-se que, no ataque que fizeram, os filhos de Maucudisio “mataram muitos”. Depreende-se do início do relato que duas ou mais filhas de Maucudisio tinham se casado, mudando-se, conforme o costume, para

ocorrência de fatos improváveis ou descabidos, a exemplo de macacos barrigudos que, depois de mortos e pelados, começam a dar cambalhotas, ou de um jacaré morto cujo rabo, depois de balançar sozinho, acaba caindo de cima de um moquem.

a maloca da família dos maridos, que são qualificados como um grupo de órfãos (*amē nibēdquid*). Durante uma visita dos cunhados à casa de origem das esposas, um dos filhos de Maucudisio morre e todas as suspeitas recaem sobre os visitantes, que se presume terem provocado a morte por feitiço. Após o ocorrido, os filhos de Maucudisio procuram o apoio de outra maloca levando a notícia de que “os nossos parentes mesmo fizeram isso”, registrando-se, no comentário do narrador, que “os flechadores de *mayu* eram nossos parentes naquele tempo”. Para comprovar o ocorrido, tomam no aceiro da roça a infusão das raspas do cipó chamado *nēnē pada*⁴⁵, sob cujo efeito identificam Shauanisio como responsável pela morte. Como comprovação, encontram no dia seguinte uma certa quantidade de cipó titica (que se presume ter sido usado na cintura pelo pajé-agressor⁴⁶) caído ao lado uma folha velha de coco babaçu, o que indicaria claramente o local desde onde fora perpetrado o ataque mágico. Depois de enterrar junto a uma sacupema os restos de *nēnē pada* que haviam tomado, os filhos de Maucudisio pegam o rastro daqueles que tinham fugido, seguindo até as proximidades de uma outra maloca. Aí se detêm e, depois de se banharem, tomam a infusão das raspas do cipó *chimu* para “ver se aquele que fez isso foi realmente Shauanisio”.

Embora fosse noite, eles retornam imediatamente à maloca do pai, encontrando todos consternados e chorando o parente recém-enterrado. O lamento fúnebre repetia incansavelmente que “o irmão do pai (*amē buchī*) já está estendido (no chão), o irmão do pai está enterrado”⁴⁷. Um daqueles que demonstrava maior tristeza era Dēqui, irmão do finado, que deplorava o fato do mesmo não poder mais, como costumeiramente, trazer caça para comerem. Em dado momento ele diz que já não quer mais chorar e, cheio de raiva, incita os demais à guerra propondo usar as penas de mutum disponíveis para a emplumação de outras flechas. Por fim, ele indaga aos mais idosos o que achavam de “fazer zoadá”, planejando um previsível ataque à maloca dos cunhados. Os velhos aconselham de modo sagaz a buscarem, antes de começar a brigar, dizer que tinham ido obter apoio para conseguir mulheres. Nesse misto de cautela e arrojamento, os familiares do morto tratam sem demora de avisar os integrantes de outra maloca e partir para “encontrar os homens”.

A maloca de Shauanisio ficava a certa distância e o grupo de atacantes teve que dormir duas noites durante a jornada até chegar em suas proximidades. Enquanto a maior parte dos guerreiros deteve-se no caminho, aguardando para prosseguir na madrugada

⁴⁵ *Nēnē pada* é uma espécie de cipó com frutos comestíveis usado como antídoto para ferroadas, picadas de cobras e escorpiões etc. (Fleck, Uaqui & Jiménez 2012: 146). Ao que parece, o relato sugere que poderia ser utilizado também, por extensão, para neutralizar o envenenamento mágico ou descobrir o seu agente.

⁴⁶ Diz-se que os pajés antigos, ao soprar feitiço, amarravam um pedaço de cipó titica em volta da cintura; caso a vítima morresse ou fosse morrer, o cipó se rompia.

⁴⁷ Fleck, Uaqui & Jiménez (2012: 447-449) apresentam uma série de termos para chorar os parentes falecidos, mas *amē buchī* não consta entre eles.

seguinte, alguns deles adiantam-se com o intuito de avisar suas irmãs, que ali residiam, sobre a iminência do ataque. Estes chegam à maloca de Shauanisio no meio da manhã, temendo a reação dos outros, que poderiam zombá-los por trajarem diademas de murmuru muito miúdos com a pintura de urucu borrada, e por portar apenas um pequeno pau descascado em lugar dos usuais cajados de pupunha. A maior parte dos habitantes do lugar estava fora, escutando-se ao longe o barulho de uma árvore sendo derrubada pelos homens para servir como esteio de uma maloca em construção. O toque do trocano anuncia a chegada dos visitantes, que emulam os moradores da casa como muito “sabidos” e merecedores de serem acompanhados por eles. Um dos jovens da casa observa-os a certa distância e vê que o cabelo de um deles começava a crescer depois de raspado, em claro sinal de luto recente. Lanças de pupunha estavam fincadas em duplas junto aos esteios da maloca. Enquanto o tambor era tocado, observam a “roupa” de tauari (*comoc*) dependurada, mostrando a passagem recente dos *cuëdênquido* (espíritos cantores) pela maloca dos cunhados.

Entre os visitantes estava Dëqui Postipa, que é lembrado no relato como “aquele que foi surrado por Nocan” (o episódio teria lhe valido também outro apelido por conta do olho inchado). O sobrinho põe-lhe aos pés um pouco de banana assada e mingau grosso (*mani chocoeshcaid*), o que faz o tio materno exclamar incontinenti ter vindo tomar aquela bebida, que poderia ser enjeitada pelo cunhado. A irmã toma-se de melindres, lamentando que o irmão a estivesse envergonhando dessa forma. Pouco depois, vem chegando o comprido Shauanisio, que traz os braços ainda sujos do buraco de terra que cavava para levantar o esteio da casa nova. Ele fala desde fora que não quer “melar de sangue” o interior de sua casa, considerando ser melhor pegar os visitantes pelo braço e “jogar (para) fora”. Mas o irmão de sua esposa protesta por não serem eles homens estranhos, afirmando de pronto que tinham vindo chamá-los apenas para ajudar a conseguir mulheres, explicando que, como eles eram numerosos, valorosos e ‘fortes’ (*sinanquid*), queriam juntar suas flechas com os mesmos para conseguir mulheres atacando outras malocas. O cunhado vem entrando na casa “batendo o pé”, mas logo Dëqui declara que não quer brigar e veio apenas visitar para ver como estavam os “homens valentes”. Shauanisio se acalma e, depois de sentar nos bancos paralelos, a mulher coloca macaxeira cozida aos pés do irmão e mingau coado (*sicaid*) aos pés do marido. Enquanto aí estavam, começa a chegar avultado número de caçadores trazendo “atados grandes” de macacos barrigudos, guaribas e diversas aves (mutum, jacu, cujubim, tucano etc.), reparando os visitantes que não queriam deixar nenhum sem matar (“flecharam até o nambu que anda na terra!”). Um dos irmãos de Shauanisio, chamado Muchaputanu, teria “comido rapé” enquanto pensava em matar um dos visitantes, o qual tinha tomado antes sua mulher.

Ao chegar da caçada, um cunhado de Dëqui chamado Nocanisio, que também era sobrinho de Shauanisio, dependurou paca, tracajá e caititu. Como começasse a escurecer, os visitantes (*isedquid*) são chamados para comer e, ao terminar a refeição, Dëqui pede água para lavar a mão, oferecendo um pedaço de porquinho para sua irmã quando a mesma vinha trazendo a vasilha. No momento em que ela se aproximou para pegar a oferta, tomou-a pelo braço e furtivamente conseguiu comunicar-lhe que os habitantes dessa casa eram “maus” pois tinham provocado a morte do seu irmão. Aconselha-a então a atar sua rede e a do sobrinho no alto dos caibros da casa quando o ataque começasse, advertindo-a que pereceriam na “ponta das lanças” caso tentassem sair. Ao saber o que se passava, a irmã saiu para chorar sozinha, sendo repreendida pelo irmão que lhe diz para ficar quieta. O próprio Dëqui também já não se alimenta com os demais, alegando “não ter vontade de comer junto com espíritos” (*podobitsibēdtan petiapibi*). Ele e seus irmãos se recolhem apreensivos com a possibilidade do restante dos guerreiros virem a ser descobertos por caçadores da maloca de Shauanisio que tinham saído novamente, depois de pegar mais flechas, e ainda não haviam retornado.

Durante a noite, Dëqui e seus companheiros conseguem furtar as lanças dos moradores e escondê-las a uma certa distância da maloca. Próximo ao amanhecer, eles chamam os anfitriões pedindo para rasparem o cipó *chimu* simulando a intenção de tomar a infusão propiciadora de boas caçadas. Ao buscar o cipó fora da maloca, Shauanisio quase se depara com o restante dos parentes de Dëqui, por pouco não urinando em alguns que se esconderam enquanto outros seguiam agachados iluminando o caminho com archotes de breu. Quando o sol começava a despontar, Dëqui sai da maloca mentindo que iria urinar e, percebendo que os seus tios/sobrinhos paralelos (*bo*) estavam vindo, dá o sinal combinado com um pau em brasa. Entrando novamente dentro da casa, Dëqui continua a incentivar o cunhado a raspar o *chimu* que ele supostamente levaria para a caçada e, simulando mostrar como iria erguer o preparado junto com as flechas, bateu de virada gritando “vou me vingar de você (*mibi cuidnu*)! Você deve ter no peito os dardos (*mosho*) do tabaco, mas eu sou homem (*dada*), vou te matar!”⁴⁸ Essa fala introduz o clímax do relato, em que ocorre o ataque propriamente falando. O chamado Mana traspassou um dos que estava ao lado de Shauanisio, e o irmão dele agarrou o chamado Shuita Chësh, começando a briga com aqueles portadores de colares de dentes de onça. Maucudisio, pai de Duë, aparece à porta da maloca gritando *ya ya* com a ponta da lança quebrada, vermelha de sangue. O relato descreve que mataram

⁴⁸ Um dos tipos de xamã encontrados entre os Amahuaca são os *yoyota*, “aqueles que têm dardos de espinhos de palmeira” e que defendem os demais das “enfermidades provocadas por dardos-flechas lançadas por algum inimigo” (Dole 1988: 223-226). Os Marubo do Vale do Javari denominam os “projéteis mágicos” possuídos pelo xamã com o mesmo nome (*rome*) usado para o rapé de tabaco (Cesarino 2011: 413-414).

muitos dos habitantes desta maloca, que ficava em terras altas afastadas de grandes rios (*umanuquidën*), narrando que depois passaram a amontoar os corpos de velhos, jovens e até de “mulheres novas bonitas” no meio do corredor da maloca. O narrador se lamenta pelo “estrago” das mulheres que foram mortas junto com os demais moradores.

O ato de “acabar” com os parentes dessa forma é justificado ao se dizer que eles mesmos tinham “começado” (*taua-*) a matar. Maucudisio parte da maloca com as filhas, deixando alguns guerreiros para terminar de matar aqueles que, depois de fugir, resolvessem voltar à maloca. Uma de suas filhas, no entanto, chorava por seu esposo supostamente recém-falecido. Nocan, que havia sobrevivido, segue os rastros e encontra o grupo, observando sua esposa Duë, filha de Maucudisio, caminhando entre o sogro e o cunhado. Quando volta à maloca para avisar os demais, vê que seus outros sobrinhos foram mortos pela gente de Maucudisio. Ele se desespera e resolve se juntar ao grupo deste, entre os quais também havia um cunhado seu chamado Tsitsu Shanac. Quando eles param para pernoitar, o filho de Nocan vê o pai se aproximando de modo furtivo e o delata sem perceber. Este entra na casa cobrindo a ponta da lança para mostrar que não quer usá-la. O pai passa uma reprimenda na filha, dizendo que a gente de seu companheiro não tinha pensado nela quando provocou a morte de seu irmão. Nocan é, no entanto, bem recebido por Dëqui, que chama o cunhado para se entenderem, conjecturando talvez que ele que não se conformava em deixá-los partir por pensar continuamente na esposa e nos filhos.

Guerra entre cunhados

Para muitos matar, os filhos (*bacuë*) de *Maucudisio* (Velho Calvo) atacaram. Ao entrar (na maloca) onde as irmãs deles (*atonembo*) viviam com os maridos, não falaram nada. – “(Apenas) minha irmã falava”. Falava a irmã daquele que, depois de seguir o rastro, matou (o outro). Então, ao anoitecer, muita gente (*matses*) veio trazendo nos ombros grandes atados de macaco barrigudo (*mëdantechued*). Então, comentou: – “Os (homens) tomadores de rapé realmente já caçaram!” Ele disse: – “Meu filho mesmo foi morto”. Aqueles que eram órfãos fizeram isso ao filho dele, ao filho do irmão (*utsi*) dele. – “Depois de ir (caçar), meu filho (*cun nabo*) trazia um (macaco), dizendo (ao chegar): ‘Pendure mamãe, vamos fazer amanhã’”. Então (depois de tomar muito rapé) os velhos (*amësio*) vomitaram. – “Quem matou o homem? Quem matou o homem? Que homem (matou)?” – “Os nossos primos (*dadabombi*) mesmo fizeram isso a vocês. Espere, vou saber agora: vou molhar meu rosto com água. Depois de me molhar com a água (perguntei): Foram nossos primos mesmo que fizeram isso?” Os flechadores de outros índios (*mayu*) eram nossos primos (*dada*) naquele tempo. De noite, enquanto tomava a folha mesmo dos remédios do mato viu que o flechador de *mayu* tinha tentado (matá-los com um sopro). Encontrando-se no meio do caminho com aquele que tinha feito isso, passou direto dizendo “já vou”. Depois de vir, matou outro homem. – “Como *Shauanisisio* nos matou?”, perguntaram. – “*Shauanisisio* nos matou. Você não sentiu dor? *Shauanisisio* tentou nos matar”. – “Aquele mesmo é minha gente (*cun na yec*). Veja só, *Shauanisisio* nos matou, para onde terá ido? Vou matar você!” Sentados no aceiro da roça, tomaram (a infusão) depois de raspar o cipó (chamado) *nënë pada*. – “Onde está aquele que fez isso?” Depois de se banhar, entrou na maloca e contou: – “Matou-nos escondido atrás de uma palha de coco caída”. Contou que o choravam assim: “O irmão do pai (*amë buchi*) já

está estendido (no chão), o irmão do pai está enterrado, o irmão do pai está estendido, o irmão do pai está enterrado...” Oh, saíram cedo da maloca, ainda escuro. Disse: – “Onde foi? Quero ver! Não estou mentindo, quero ver!” Então chegaram e acharam a folha velha de babaçu com o cipó títica caído ao lado. Vendo isso, falaram: – “Aqui mesmo (foi feito!)” Junto da sacupema de uma árvore enterraram (os restos) do cipó *nēnē pada* que tinham raspado para tomar. Seguindo por ali, andando fora do caminho pegaram o rastro e foram atrás (daqueles que tinham fugido). Seguiram, seguiram e quando terminou a trilha (escutaram) realmente a conversa (que vinha de outra maloca). Tomaram banho e beberam o cipó *chimu*. – “Quero ver se aquele que fez isso foi realmente *Shauanisio*. Vi *Nocan* entre nossos primos (*noquin dada*) e aquele (*Shauanisio*) era o tio dele. Mataram meu irmão! Aqueles mesmos é que mataram meu irmão (*cun utsi*)!”, disse. Oh, (aqueles que) tinham tomado *chimu* voltaram assim de noite mesmo, quando (recém) tinham enterrado (o corpo) e (ainda estavam) chorando: – “Ainda havia muitas das minhas penas de mutum, (então vamos) emplumar (flechas)! Eu estou muito triste com o que aconteceu com meu irmão”, disse *Dēqui*. Ele era (do tamanho) desse meu filho crescido, *Mēo Casi*, ele era (alto) assim. (Lamentava-se): – “Estou muito triste com (o que aconteceu ao) meu irmão. São uns merdas, não quero mais chorar. (Traga-me) os macacos que meu parente (*cun nabo*) matava para eu comer. Ah, (ele) os deixava na beira do igarapé com o pelo todo esticado. São uns merdas, não quero mais chorar. Filho, tire (palha de) murmuru (para fazermos adornos da cabeça). Eu quero fazer zoada (ao redor da casa). Como você pensa, velho (*shēni*) (xará)?” – “Como você quer começar (a brigar) dessa forma? Você está falando mau, não devemos começar (a brigar) assim. Devemos (antes) conseguir mulheres (falando assim): ‘Meu amigo, onde está a minha mulher? Tem que dar uma mulher para mim’. Eu penso assim, neto, devemos dizer ‘você são bem entendidos, meus amigos! (Eu quero) as minhas (mulheres)! Quero ter as mãos cheias de cativos (*iua*), meus amigos. Ainda estou (bravo,) com pouca vontade de ficar bom’. (Tem que) dizer assim: ‘Você é sabido, amigo! Penso em juntar nossos homens desse jeito’”. Os que tinham crescido aqui (*nēbi caniquid*) falavam desse modo. Vamos fazer assim mesmo, filhos! Dessa forma, (vamos) encarar os homens”, disseram (e foram avisar). Logo (decidiram): – “Você avisará os homens? Ao entrar (na maloca), conte assim mesmo como falamos”. (Saíram e) seguindo, dormiram no caminho. (No outro dia) quase chegaram, dormiram de novo. – “Oh, fiquem aqui mesmo, sigam-nos (de madrugada) no escuro. Enquanto estiverem (esperando) aí, não queiram ir porque (os da maloca) estão (prontos) como flechadores. Partam de madrugada e sigam (iluminando) com um archote de breu. Não digam ‘quero ir’ agora mesmo, sigam quando amanhecer. Agora eles estão realmente como flechadores e poderiam nos ver”, falou assim. Depois de dormir, foram seguindo até (este lugar) onde tinha dito “vamos ficar aqui” e seguiram adiante. Oh, tomaram outro caminho pequeno, ao partir tomaram o outro galho do caminho. Aquele já falei dos que estavam juntos esperando. Oh, o sol estava assim (no meio da manhã) quando chegaram na maloca (de *Shauanisio*). Estava soando *teim* (pois tinham saído para derrubar o pau) a fim de enterrar o esteio da casa (nova). Trazia na cabeça um diadema miúdo (do talo) de murmuru que tinha a pintura de urucum meio borrada. (Chegando na maloca), soube por sua irmã que só estavam as mulheres e crianças. Então, (logo) avisaram (os homens) tocando (o trocano), *tu tu...* – “Eu sou forte, neto. Eu sou forte, neto. (Quero) combinar com você, meus amigos, para termos as mãos cheias (de muitas flechas e lanças). Vocês são sabidos, meus amigos, vim visitá-los (para combinarmos)”, disse. Lá mesmo quase não tinham homens, apenas suas irmãs estavam realmente (na casa). Oh, segurava (apenas) um pau descascado pequeno. Depois do outro (que também segurava um pau) descascado, estava sentado o (chamado) *Dēqui Postipa*. “O que foi surrado, o que foi surrado por *Nocan*”, diziam (as pessoas). Estando sentados assim, o sobrinho deles (*aton piaquēn*) trouxe banana assada na palha e depois mingau grosso de banana. – “Oh, vim pensando (em tomar) essa bebida desse jeito! O seu marido poderia rejeitar se você pusesse (esse mingau grosso) aos pés dele, por isso eu vim (tomá-lo)”, disse (*Dēqui*). Tendo dito (isso), (sua irmã) colocou no chão (a vasilha com o mingau) aos seus pés. – “O meu irmão (*cun utsi*) está zombando de mim. Estou envergonhada porque está zombando”. Ao voltar aquele marido da irmã que tinha saído, viu que o cabelo (do cunhado) recém-começava a crescer. (Contou depois:) – “Fiz assim, logo que retornou

aquele que tinha saído, falei”. As mulheres (de *Shauanísio*) foram avisá-lo (no lugar onde ele fazia a nova maloca), demoraram-se um pouco lá e (depois) vieram. Um (jovem) parecido com esse meu neto aqui olhou demoradamente (para eles) e depois se foi. Estes aqui, por sua vez, foram deixados e (aqueles) foram de novo realmente. Havia realmente muitos pares de lanças fincadas junto aos esteios. Então as mulheres vieram de novo e depois de observá-los (falaram entre si): – “Vejamos, quantos são?” (Os filhos de *Maucudísio*) escutavam o bater (do tambor), (e notaram) as roupas de tauari (*comoc*) dependuradas. Enquanto isso, permaneciam sentados, sentados assim desse jeito como quem veio conversar. – “Filha (*chitu*), o interior da minha casa não quero melar de sangue. Tomando pelo outro braço, jogue fora, filha! Dessa forma, filha, depois de (os) agarrar eu não quero melar de sangue o interior (da maloca)”, (disse *Shauanísio*). [Será que ele mesmo não teria molhado de sangue o braço da filha?] (Mas *Dēqui* falou:) – “Oh, não me pegue desse modo, amigo, como se fosse homem (estranho). Tendo ido, você veria as mulheres chorando. Vou querer ficar com uma mulher, você entende, meu amigo! Vocês são muitos, meus amigos! Vim juntar as minhas flechas com vocês para conseguir as minhas (mulheres)”. Conversou dessa forma. Levantou-se (e continuou:) “Escute, amigo, (tem que) dar a minha mulher. Vocês são muitos e sabem (flechar)”. Eles estavam sentados quando (os outros) vieram de lá. – “Será que é verdade? Tome todos (pelo braço) e jogue (fora da casa)”. Passou a porta (bravo) batendo o pé! Contou que o chamado *Shauanísio* era um homem enorme e ralhou (assim). O braço (de *Shauanísio*) estava cinza (sujo) de terra (do buraco que estava fazendo para colocar o esteio da maloca nova). (*Dēqui* disse): – “Nós somos iguais. Eu vim ver você, amigo, visitar um homem forte (valeroso). Eu queria reencontrar o amigo, depois de ter falado ‘será que estará por lá?’”. Do modo mesmo como vinha, com o braço (ainda) sujo de terra, (*Shauanísio*) sentou-se. (A mulher) pousou *yuca* (macaxeira) junto dos pés do irmão dela e junto ao pé de seu esposo (*icbo*, dono) colocou o mingau (coado). Estavam assim sentados quando chegaram muitos (caçadores) com macaco barrigudo. Como (se fossem) uma mão cheia, os caçadores vieram chegando, como se fossem seus irmãos. Outros chegavam trazendo tucano, jacu, mutum e cujubim. Vinham e colocavam no chão assim. Seguindo aqueles, outros tantos chegaram com atados grandes de guaribas. (Pensou:) “(Parece que) não quiseram deixar nenhum sem matar, flecharam até o nambu que anda na terra. Esses mesmos meus amigos (fazem isso enquanto) os outros continuavam vindo. Chegando muitos dessa forma parece até que eles querem nos matar”. (Assim) pensava (*Dēqui*) enquanto observava os que vinham entrando (na maloca). Os que tinham chegado há pouco, depois de um tempo pegavam (outras) flechas e logo saíam de novo. Então ele também pegou algumas flechas e saiu para olhar ao redor. “Eu avisei (para não virem agora!)” Ah, e logo chegaram outros e pegaram flechas do mesmo jeito, e outros também pegaram flechas. “Oh, acho que vão encontrar (a minha gente). Se eu ouvir barulho e eles não estiverem lá vou pegar a lança que estava (fincada) junto dos pés” (pensou *Dēqui*). (Ao chegar) aquele *Nocanísio* de que tinha falado [que também era cunhado de *Dēqui*] dependurou paca, tracajá e porquinho (que trazia) em um cesto. Os que tinham saído novamente não voltavam e escurecia. Enquanto alguns dos que tinham ido caçar voltaram em silêncio, outros resolveram ficar lá mesmo. (Chamaram) para que pudessem comer, sentados (nos bancos). – “E então, visitantes, vamos comer!” Vários deles vieram e colocaram (comida) junto aos pés deles. – “Tome!” – “Me dê!” (Depois de comer falou:) – “Me dê água (*uaca*), quero lavar a mão!” – “(Ele disse) que quer lavar a mão!”, (chamou) o que comia. – “Aqui, coma mais porquinho!” (disse à irmã) aquele (*Dēqui*) que ainda mastigava. Então, pegando no braço da irmã para ela sentar perto dele (segredou): – “Estes (desta maloca) são ruins, mataram nosso irmão (*utsi*)! Tendo feito isso ao nosso irmão, eu vim (avisar). Pegue meu sobrinho pela mão, e subam vocês dois para atar suas redes (nos caibros da casa). Trepe no alto! (Se vocês saírem), vão ser furados com a ponta das lanças”. Aquela (comida) dada (por seu irmão *Dēqui*), ela já deixou. – “Eu pensei que estava tudo bem com meus irmãos por lá”, disse a irmã dele: “Depois que (meu irmão) contou (isso), comecei a chorar sozinha (escondida). Afastando-me (dali), chorei”, falou (a irmã de *Dēqui*). – “Quieta, pense nos mortos”, (ele) disse. – “Talvez tenha sido por isso que vinham e vinham (buscar flechas)”, comentou com seu irmão. (Então) o chamado *Dēqui* já não comeu (mais), o chamado *Dēqui* parou

de comer dizendo: – “Junto com espíritos (*podobitsi*) não tenho vontade de comer”. Então, (ao amanhecer) aquele que tinha comido ali: – “Já levantou, amigo? Raspe seu cipó (*shode*), amigo, que eu já vou flechando por aí”. Oh, tinha escondido (as lanças) embaixo (dos paus), não tinha nenhuma (mais ali), tomou (todas as armas). (*Dëqui*) contou que tinha pego durante a noite: “Escondi numa distância dessas”. – “Raspe o cipó, amigo!”. Oh, falava assim ao amanhecer. – “Vou já levantar”, (disse) aquele (*Shauanísio*) que tinha sido chamado. O outro (parente de *Shauanísio*), (chamado) *Muchaputanu*, comia realmente rapé sem que fosse visto, (fazendo um barulho ao bater o soprador) *te te te...* “Vou matar aquele (homem)”, pensava assim (sobre) aquele que tinha fugido com a mulher dele, *te te te...* Oh, não conseguia dormir (pensando): “Será que vieram todos pelo mato? Será melhor levar (o cipó raspado) junto com o molhe de flechas? Vou deixar pendurado lá”. (Outro avisou:) – “Seus tios (*bo*) vêm vindo”! Então, disse que saiu iluminando com a vela de breu. Disse que o archote quase iluminou (os parentes de *Dëqui*) quando (*Shauanísio*) pegou o *chimu*. Enquanto (ele) veio olhar para pegar o cipó *chimu*, do outro lado (os outros) passavam agachados. Depois de tomar aquele caminho, o outro vinha iluminando por ali também. Quase mijou em cima das pessoas que estavam deitadas (escondidas) quando veio pegar o cipó *chimu*. Então, outro veio iluminando com um archote e também pegou (cipó). Os outros de lá juntaram o que puderam e vieram olhando. – “Vou mijar” (mentiu *Dëqui*). Quando saiu (da maloca), olhou o sol nascendo. E de novo saindo (da maloca) viu que eles vinham chegando, (pois tinha combinado:) “Esperem quando o sol estiver saindo, esperem eu sair com o pau em brasa”. Quando saiu e olhou, o sol tinha nascido. Entrando aqui (novamente disse): – “Faça assim, raspe aqui (o cipó)”. – “Assim está bom?” – “Raspe um pouco mais! Sim, desse jeito quero levantar com a flecha!”, (disse *Dëqui*). (Contou depois): – “Experimentando a flecha assim, bati de virada (dizendo): ‘Vou me vingar de você! Você deve ter no peito os dardos (*mosho*) (do espírito do tabaco), mas eu sou homem, vou te matar’”. Então, aquele do lado (de *Shauanísio*), em quem tinha batido, (o irmão mais novo de *Dëqui*), *Mana*, furou (com a lança). O irmão dele (chamado *Mana*) agarrou o chamado *Shuita Chësh*. Então, começou a briga com aqueles que tinham (colares de) dentes de onça. Contou (depois) a mulher: – “Olhando pela entrada (da maloca) meu pai fez *ya ya ya*. A ponta da lança estava quebrada, melada de (sangue) vermelho. Segurando (a lança), meu pai dizia *ya ya*”. Então, lá no alto pendurou (a rede, pois o irmão) tinha dito que se ficassem embaixo seriam todos furados (com lança) e acabariam (morrendo). (Mataram) muitos dos moradores do centro, flecharam muitos dos grandes homens (da maloca) dos moradores do centro. Disse que traspassaram até as mulheres, contou: – “Oh, foram todos furados!” Começaram então a juntar (os corpos) no corredor da maloca. Amontoaram só os (corpos dos) velhos, amontoaram só os jovens, juntando as mulheres no corredor, amontoando (os corpos de) mulheres jovens bonitas. – “Acabei com meus irmãos (*utsi*), (porque) eles mesmos começaram”, falava. Pensava dessa forma: “As mulheres (mortas) vão estragar”. Daí (*Maucudísio*) disse: – “Fique aqui então, filho, (e faça) *ya ya* (quando chegar o restante)”. – “Oh”, a irmã dele (chorava) vendo jogados os corpos da irmã, do pai e do irmão. (*Duë*) chorou pensando naquele que era (seu companheiro), com quem fazia sexo. Foram atrás dos que fugiram e lá mesmo os mataram. Trazendo de um a um, amontoaram os corpos dos que haviam sido mortos depois de fazerem *ya ya*. – “Mas eu quero ir!”, dizendo assim *Nocan* se foi. Enquanto eles ainda estavam cantando, o chamado *Nocanísio* deu a volta e passou adiante deles. Então, (*Nocanísio*) observava: “Será que os homens (*bëmbuedo*) tomaram (para si a mulher)?” (A mulher) ia seguindo seu irmão, o pai (*amë*) vinha atrás com as crianças dela. Ah, os que tinham ficado esperando disseram “quero ver” e eram eles. Depois de olhar, viu que não eram os que estavam na outra roça, pois tinham ficado escondidos. Então, tendo visto isto, (*Nocanísio*) voltou (na maloca) e queria avisar o restante. Os (moradores) restantes que vinham chegando choravam (pelos mortos quando a gente de *Maucudísio*) fez *ya ya*, (atacando novamente). – “Oh, mataram de novo os meus sobrinhos que tinham restado”, falou (*Nocanísio*). Oh, aqueles que cantavam tinham ido todos. Todos que estavam na outra casa vieram, até mesmo o meu cunhado chamado *Tsitsu Shanac*. – “Os velhos e todos os que moravam juntos foram mortos”, disse. A mulher (de *Nocanísio*) foi chorando e ele foi seguindo atrás. (A gente de *Maucudísio*) estava no meio do caminho. Os homens (*bëmbuedo*) vinham na frente (e a

mulher) seguia atrás junto com seu irmão. Ele foi indo e (pensando) “meus sobrinhos acabaram, (foram mortos), depois de tomarem nossas lanças, meus sobrinhos se acabaram assim. Se eles se acabaram, eu também não quero existir! Vou me acabar junto com meus sobrinhos”. Oh, fizeram um tapiri (para dormir no caminho). (A mulher) ainda chorava. Os que estavam com as mulheres solteiras dormiram na margem de cá (do igarapé). “Será que os homens dela já a tomaram (como esposa)?”, pensando isso (*Nocanisio*) viu que ela permanecia com seu irmão. Depois de dizer “já vou”, *Nocan* foi. Contou (depois): “Vi as mulheres, os homens delas faziam assim”. [...] Então foi: “Será que os homens (*bëmbuedo*) a tomaram (como esposa)?”. Dizendo isso, viu que seguia (com eles). (Ela) seguia o seu irmão que vinha (primeiro), com o pai atrás, pelo caminho. Depois de seguir, tomaram banho e subiram (para o tapiri) enquanto o filho dela passava (adiante). (A mulher) foi seguindo chorando, lembrando de seu companheiro. “Foi chorando por seu homem (*bëmbuedo*)”, disse. Enquanto tomavam banho dessa forma, lá de novo (*Nocanisio*) passou à frente, vendo que ela seguia os homens. Viu que ela ainda seguia os homens. Seguia aqueles mesmos que tinham fugido, encontrando meus cunhados (*dauësado*) que recém tinham vindo cantando na roça que estavam derrubando. Oh, então ele (*Nocanisio*) veio seguindo: “Não vou demorar, meus sobrinhos mataram assim”. Ficou cobrindo (a ponta da lança) com folha de queixada (para mostrar que não queria utilizá-la). [...] Então (*Maucudisio* falou): – “O seu companheiro fez meu filho (*cun nabo*) ser enterrado, não pensou em você. O seu companheiro não pensou em você, e enterrou o nosso (parente) daqui”. Então o filho (de *Nocanisio*) (saiu fora da maloca) segurando uma banana (e voltou dizendo): – “Vi meu pai escondido”. Oh, (seguindo) aquele que tinha acabado de entrar, (*Nocanisio*) veio rápido e sentou junto dele. Segurou o capote da ponta da lança entre os dedos, oh! Então (*Dëqui* falou): – “Você que chegou aqui assustado, venha agora cunhado se entender comigo”. O chamado *Dëqui Postipa* (*Dëqui Barrigudo*) disse: – “Vem ver com os olhos de morto!” Falou (*Dëqui Postipa*, ameaçando): – “Vem ver com olhos de morto. Você não presta (*chitu*), parece que está brincando. Você não é homem não, não tenho medo de você! Vem ver com olhos de morto!” Inchou muito a cara quando bateu no olho dele. “Vem ver com olhos de morto!” (*Dëqui*, no entanto), falou: – “Rápido, vá assar banana para o meu cunhado!”. Ficou ali sentado. – “Junto com você já me amistei, venha aqui cunhado”, disse. “Aqueles dois juntos poderiam matar os meus outros (irmãos)”, (pensando isso *Nocanisio* perguntou): – “Ainda vai me matar?” – “Não”, respondeu (*Dëqui*). (Diziam que *Nocanisio*) talvez tivesse vindo pensando em rever o filho dele.

Tumi (*Siasio*), aldeia Lobo, 12.01.1992.

Esta é uma estupenda história a respeito da vendeta entre parentes por afinidade que habitavam casas distanciadas pouco mais de dois dias de caminho. Dentre vários aspectos que chamam a atenção está o fato da trama desenvolver-se em conformidade com um fundo cultural pan-pano que se manifesta no sequenciamento de alguns episódios narrativos que se manifestam como cenários-chave (supra: 123). Tal fato poderá ser melhor apreendido por meio da comparação, por exemplo, da trama do relato *Guerra entre cunhados* com uma narrativa kaxinawá transcrita por Capistrano de Abreu sob o título *Uma guerra* (Abreu 1941: 62-65, 1938: 286-287). Essa última consiste na descrição de um “encontro hostil” entre os Kaxinawá e os Kuntanawa (‘gente do coco’)⁴⁹, retratando as relações entre os distintos grupos e o “papel dos tuxauas na guerra”. O paralelismo no argumento das narrativas *Guerra entre cunhados* (Matsés) e *Uma guerra* (Kaxinawá) pode ser traçado ao longo dos

⁴⁹ Em outra versão do mesmo relato os oponentes são identificados como Yaminawa (Camargo & Villar 2013: 93-97).

seguintes cenários-chave: *a) Agressão*: mencionam-se ataques, agressões ou ofensas prévias para descrever o clima de animosidade preexistente entre os distintos povos ou subgrupos indígenas. Aqui o mote principal está na imputação de que outros, previamente, “nossas gentes mataram”, conclamando-se a vingança imediata: “matemo-los nós também” (K: §§449-450; M: §§14-15);⁵⁰ *b) Retribuição*: a disposição de atacar outro povo ou subgrupo indígena é justificada como a desforra necessária por essas agressões anteriores. Aqui evoca-se o sentimento de mágoa pelas ofensas passadas e a disposição de fazer “aqueles sofrerem (pagarem)” (K: §451; M:§41); *c) Deliberação*: descreve-se o momento em que o ressentimento prévio é angariado e instrumentalizado para chegar à decisão de atacar os oponentes. Nesse ponto, ressalta-se a necessidade de “juntar nossos homens” (M:§42) com um objetivo bastante preciso: “Ajuntemos nossas gentes para irmos pelear” (K: §§452-453); *d) Chamamento*: após a deliberação, seguem-se as providências iniciais para proceder ao ataque envolvendo a comunicação e convocação do reforço de membros de malocas vizinhas. Manifesta-se, nesse ponto, a convocação para realizar os preparativos necessários (“vamos emplumar flechas”, M: §29) ao ataque: “Ide dizer àqueles para fazerem flechas, para fazerem também cacetes” e “Nós também flechas façamos” (K: §§454-455); *e) Coordenação*: mencionam-se as estratégias acordadas para obter o reforço de aliados, ou vizinhos, com vistas à abordagem dos oponentes. Assim, pede-se para “avisar os homens” (M: §44), pois “se nós formos sós, nos matarão”, propondo a junção de “gentes” como estratégia dominante: “Nossas gentes ajuntai primeiro para irmos com elas” (K: §§460-462); *f) Preparação*: descrevem-se os preparativos finais para desferir o ataque. Essa passagem é sinalizada pelo aviso dado à véspera da partida, após terem se reunido com os aliados, para saírem de madrugada, “ainda escuro”, se preciso usando archotes de breu (M: §§46-48): “Já se ajuntaram, agora vamos amanhã de manhã. Esta noite não durmais; si dormirdes e tiverdes maus sonhos, sereis mortos; se não dormirdes e vos banhardes de manhã, não vos matarão. Amanhã ao clarear, juntai-vos todos, formai-vos no terreiro” (K: §§467-472); *g) Deslocamento*: recapitula-se a saída e o caminho seguido pelos atacantes e a atitude ao se acercar da maloca oponente. Assim, diz-se que “tomaram outro caminho pequeno, ao partir tomaram o outro galho do caminho” (M: §§49-50), recomendando que, “ao vos acercades da casa dos inimigos, não vos espalheis; se vos espalhardes, perdei-vos e não podeis voltar” (K: §§476-480); *h) Aproximação*: descreve-se o modo como se realizou o acercamento da maloca habitada pelos contrários (M: §§119-120): “Já nos acercamos; agora não vos espalheis”, “aproximai-vos da aldeia; se parardes longe com medo, correi; se não correrdes, o inimigo

⁵⁰ As referências correspondem aos parágrafos das respectivas transcrições/traduições das narrativas Kaxinawá (K), encontrada em Abreu (1941:62-65), e Matsés (M), encontrada no *Encarte* ao final da tese (infra: 414-426).

vos avista e corre” (K: §§481-485); *i) Senha*: informa-se o gesto ou sinal combinado para autorizar o início do ataque. A senha pode ser um pau em brasa, como no caso matsés (“Quando saiu de novo da maloca viu que eles vinham chegando pois tinha dito: ‘Espere quando o sol estiver saindo, espere eu sair com o pau em brasa’”; M: §127), ou um assobio, como no caso kaxinawá (“Eu já ensinei, agora ide; cercada a casa, assobiai, para eu ir falar ao inimigo”; K: §§488-489); *j) Negociação*: reportam-se falas ou diálogos realizados com o objetivo de evitar o ataque ou tornar patentes os seus motivos. Alega-se que seria melhor “jogar fora” os inimigos pois não se quer “melar de sangue” sua própria casa (M: §§72-73): “Inimigo, eu não te atirei, não me atires: eu venho te avisar bem, não me atires; eu venho te avisar: vai-te embora daqui” (K: §§491-492); *k) Confronto*: corresponde à descrição do clímax da contenda. Expõe-se como “dispararam as flechas, feriram os inimigos, gritaram; atiraram-lhes muitas flechas; os inimigos caíram” (K: §493). Na narrativa matsés, a “briga com aqueles que tinham colares de dentes de onça” é marcada por cenas dramáticas: “‘Olhando pela entrada da maloca meu pai fez *ya ya ya*’, disse a mulher: ‘A ponta da lança estava quebrada, melada de sangue vermelho’” (M: §§134-135); *l) Captura*: nesse ponto, recorda-se o butim humano perdido ou obtido como saldo da refrega. No caso matsés, lamenta-se o “estrago” das mulheres mortas na batalha (M: §§140-142) e o rapto é descrito da perspectiva de quem o sofre (M: §§149-150), sendo assumido do ponto de vista de quem o pratica no caso kaxinawá: “Tomaram-lhe as mulheres, voltaram” (K: §493); e *m) Resguardo*: indicam-se as medidas de profilaxia ou purificação tomadas pelos atacantes no seu retorno do ataque. Assim, o relato kaxinawá descreve como “depois de pelear, diluíram pimenta, beberam, para não morrer; jejuaram, não comeram caça, alimentaram-se só de mingau e banana cozida; se não se privassem de caças, o corpo ficava amarelo e morriam” (K: §§494-497). No relato matsés, essa cena é substituída pelos cuidados adotados por um oponente que, após ser incorporado ao grupo, procura se recuperar após ter se tornado vítima de um ataque mágico: “Melhorou após ficar muito tempo na rede. Ficou assim fechado dentro de um compartimento de esteira até melhorar do veneno”.

Subjacente a essa estrutura narrativa manifestamente padronizada, cabe reter do conteúdo substantivo do relato *Guerra entre cunhados* a descrição e o contraste gradual, no plano dos valores associados ao parentesco, das atitudes esperadas entre irmãos, esposos e cunhados. Assim, o relato destaca a lamentação de Dëqui, um daqueles que demonstra maior dor pela perda do irmão que, supostamente, havia sido morto em decorrência de um “sopro” dos cunhados. Quando parte na companhia do pai para a vingança, ele conta com o apoio de seus “outros” (*utsi*) irmãos, entre os quais estava Dëqui Postipa. Antes de efetuar o ataque, eles têm o cuidado de avisar suas irmãs mais velhas (*atonembo*), inseridas

por laços de aliança matrimonial na maloca dos cunhados. Uma delas, ao ser comunicada sobre os fatos, sai para chorar silenciosamente a perda do irmão enfeitado. Porém, antes de saber isso, ela reclama ao se sentir envergonhada pelo comentário do irmão de que havia vindo tomar um mingau grosso que poderia ser enfeitado por seu cunhado. Apesar da prevenção demonstrada pelo cunhado ao chegar a sua maloca, os visitantes protestam – como haviam sido aconselhados, antes de sair, pelos velhos de sua maloca – que apenas tinham vindo chamá-los para “conseguir mulheres”, emulando-os como homens valentes que deviam andar na frente deles e aos quais seguiriam⁵¹. Contudo, depois do morticínio, uma das filhas de Maucudisio chora pelo suposto perecimento do companheiro. Nocan, sobrinho de Shauanisio e grande caçador, que havia sobrevivido, segue o grupo formado pelo sogro e cunhados, que retornavam ladeando sua chorosa esposa, indagando mentalmente se os afins (*bëmbuedo*) dela porventura já não a teriam “tomado” como mulher. Ao entrar no tapiri em que o grupo havia se detido para passar a noite, ele é ameaçado de ser morto por parte de seus cunhados, que acabam concordando com sua permanência sob a alegação de que provavelmente teria vindo por pensar na esposa e nos filhos. Em todo caso, depreende-se que Nocan, não se sabe se antes ou depois da matança na maloca de Shauanisio, teria dado uma surra em Dëqui Postipa, que por conta do episódio teria ganho um novo apelido aludindo ao inchaço de seu olho.

É extremamente instrutiva a comparação do relato narrado por Siasio (Tumi), aqui reproduzido, com a versão da mesma narrativa contada por Manuel Tumi Jiménez (Jiménez, Jiménez & Fleck 2014: 30-43), o que pode demonstrar interessantes virtualidades da história oral indígena de modo geral. Calcula-se que os acontecimentos teriam se passado por volta de 1861 e que o conflito ocorreu entre o subgrupo denominado *Camumbo* (“Onças”) e “outra gente” (*matses utsi*), cuja língua seria, no entanto, talvez um pouco distinta daquela falada pelos primeiros⁵². Os Camumbo não seriam propriamente os ancestrais dos Matsés, mas um grupo que, à época, vinha “se juntando” (*tsidcuen-tsidcuenoshash*) com estes. Depreende-se a existência de uma intensa troca cultural entre os dois grupos, pois vários cantos de guerra entoados pelos Camumbo, alguns dos quais transcritos integralmente no relato, foram aprendidos por antepassados dos Matsés e conservados na memória da geração atual. Antes de atacar aqueles que haviam causado a

⁵¹ Segundo o relato, o termo de tratamento usado na ocasião teria sido *cun ma* (‘meu amigo’), sendo *ma* uma palavra usada por um homem “para dirigir-se a um amigo masculino que não é parente ou que é um parente muito distante” (Fleck, Uaqui & Jiménez 2012: 116).

⁵² A narrativa, intitulada *Camumbon aton dauës senquio yampid* (“Quando o Camumbo não queria matar a seu cunhado”), refere-se de forma expressa, em algumas ocasiões, ao “idioma deles” (*aton onquete*) e à “fala dos Camumbo” (*Camumbon onquete*) (Jiménez, Jiménez & Fleck op. cit.: 34 e 38).

morte, os Camumbo tiveram a precaução de visitar a maloca próxima de outro agrupamento indígena, também classificado como *matsés utsi*, para perguntar-lhes se acaso seriam “verdadeiramente seus patrícios (*matses*) aqueles que vocês chamavam de ‘meus primos’ (*cun dadadbo*)” (ibid.: 31). Os ocupantes dessa terceira maloca, porém, contestam negativamente alegando que, apesar de chamá-los desse modo, consideravam-nos como “nativos de outra tribo” (*matses utsi*), haja vista “recém tê-los conhecido” (*umbi isacmaidobi*). Isso tranquiliza os Camumbo de que esse terceiro agrupamento não iria, em seguida, querer cobrar vingança por realizarem o ataque sem ter-lhes avisado com antecedência.

Na narrativa de Manuel Tumi, é o próprio índio Camumbo quem, subitamente acometido por uma dor de cabeça e já agonizante, indica ter sido vítima de um feitiço ao se deter para tomar banho no retorno de uma caçada, instando os parentes a comprovarem o fato. Estes vão até o lugar indicado e encontram saliva de pessoas que tinham repetidamente cuspidos no local, em vez de se deparar com o cipó títica, apontado na versão de Siasio, caído ao lado de uma folha velha de babaçu. Eles também seguem os rastros dos supostos agressores e comprovam sua autoria ao observá-los pintando-se com urucu. Em ambas as narrativas, enquanto parte do grupo entra na maloca dos agressores, outros integrantes aguardam nas proximidades para participar do ataque na madrugada seguinte. Se, na versão de Siasio, os que tinham ficado fora quase são descobertos quando o líder da maloca sai para buscar cipó *chimu* e urinar, no relato de Manuel Tumi sua presença é denunciada pelo insistente latido dos cachorros após um de seus companheiros sair da casa secretamente a fim de levar-lhes um pouco de pupunha. Ambas as versões coincidem no fato do irmão, depois de comer, ter pedido água para lavar as mãos com o fito de segredar à irmã a iminência do ataque, sendo-lhe recomendado, segundo Siasio, que subisse com os filhos para uma rede amarrada no alto dos caibros e, segundo Manuel Tumi, que retivesse os sobrinhos e não saísse da maloca em hipótese alguma.

No relato de Siasio, depois de falar em segredo com a irmã, Dēqui se recusa a continuar comendo com “espíritos” (*podobitsi*); na narrativa de Manuel Tumi, um dos atacantes titubeia ao ver que eram bem alimentados pelos cunhados, mas o pai mantém sua firme decisão de matá-los por estar zangado (*nēish*). No relato do primeiro, comenta-se que um dos atacantes teria ficado com o olho inchado após ser surrado por um dos moradores da casa comunal; na narrativa do segundo, um dos atacantes fica com os testículos inchados após ser agarrado aí por um dos moradores, tendo de retornar para sua maloca de “pernas abertas”. Ambas as versões retratam o dilema do marido que segue os atacantes por “pensar em” (*tantie*) ou “ter saudades de” (*uēnēsquio*) sua esposa e filhos, deliberando ir ao seu

encontro mesmo sob o risco de ser morto pelos cunhados. No relato de Siasio, ele é obrigado a entrar na habitação provisória em que tinham parado no caminho por sua presença ser inocentemente denunciada pelo filho; na narrativa de Manuel Tumi, ele somente se apresenta após a chegada à maloca principal, sendo prontamente recepcionado pelos filhos que se empoleiram no pai. Ambos os relatos conservam a mesmíssima locução ameaçadora, utilizada por Dêqui Postipa, ao vê-lo chegar – i.e., “vem ver com olhos de morto” (*ëshë padombi isuid*) –, referindo-se igualmente à intervenção de outros cunhados para que ele seja poupado.

A versão de Siasio elabora com maior detalhe as circunstâncias da agressão mágica que deu início ao conflito e os procedimentos para a descoberta do agressor. Assim, a narrativa refere-se à utilização dos cipós *nënë pada* e *chimu* para aumentar a presciência ou o “entendimento” (*tantie*) sobre as ações praticadas ocultamente que pudessem ter provocado a morte de um membro do grupo. Entre as diferentes modalidades de agressão mágica em que creem os Matsés estão as ações de (a) matar alguém soprando tabaco (*bushca*), o que pode ser feito à distância por um xamã; (b) produzir um feitiço por meio do canto (*equicca*), causando a morte ou loucura; (c) provocar uma doença pela vingança (*cuid*) do espírito de um animal; e (d) agourar ou motivar a morte de alguém (*dachui*), o que pode sobrevir pela quebra de um tabu ou a observação do comportamento raro de certos animais (Fleck, Uaqui & Jiménez 2012: 55, 90, 92 e 104). Enquanto a versão de Manuel Tumi finaliza com os cantos aprendidos dos Camumbo, o relato de Siasio prossegue descrevendo a tentativa de envenenamento sofrida posteriormente por Nocan após sua incorporação ao agrupamento de Maucudisio⁵³.

A coda da narrativa de Siasio (não reproduzida acima) descreve como, já incorporado ao grupo de Maucudisio, Nocan sofreu uma agressão mágica com veneno perpetrada pelo indígena Mada Dadumpaid. Os motivos incidentais para a tentativa de envenenamento de Nocan não são explicitados, embora certamente pudessem ter sido potencializados por seu *status* de parente *amano* (‘adotado’), isto é, incorporado por “adoção” (ou captura). Sabe-se, de qualquer modo, que essa tentativa ocorreu quando ele dormia em uma rede dentro do tapiri (*tabadte*) erguido no lugar onde estavam derrubando a mata para abrir um novo roçado. Em um sítio afastado deste local, o tio (*cucu*) de Mada Dadumpaid instigou seus sobrinhos (*piac*) a envenenarem Nocan quando estivesse “roncando”, jogando sobre ele certos tipos de substâncias mágicas: “Este é o veneno de saúva, mata mesmo! Este é o veneno do ratinho, este é do trovão. Esses venenos são muito fortes, se estiver brincando

⁵³ Os Matsés conhecem vários tipos de veneno, que são denominados genericamente como (i) *dauë*, sendo esta a mesma palavra usada para plantas medicinais e medicamentos alopáticos; (ii) *ni*, produzidos a partir de plantas que se misturavam, com perfídia, ao rapé de tabaco ou na candeia de breu; e (iii) *nicsa*, este último, produzido a partir da planta conhecida como capitíú (negramina ou cardamomo-da-terra) (Fleck, Uaqui & Jiménez op. cit.: 96 e 147-148).

não dou. (Derrame em cima) e ele já está morto”. Novamente, o relato repisa os temas clássicos do *ethos matsés* e da construção da identidade masculina dentro do grupo em oposição ao *status* de crianças e mulheres. Assim, o tio açula os sobrinhos provocando o seu brio (“Será que não é mulher? Talvez seja um menino já crescido”) e chamando-os à responsabilidade de provar o seu valor (“Quem é o homem matador? Onde está aquele que vai matar o homem?”) dentro de uma perspectiva de continuidade geracional (“Com meu pai antigamente era dessa forma: ‘Será você!’ Vejam bem sobrinhos, quem vai pegar?”). Segundo a narrativa, aquele que “havia crescido primeiro ficou parado, de pé” sem pegar o veneno, ao passo que Mada Dadumpaid propôs-se a realizar a ação mas “jogou correndo”, sendo por isso increpado pelo tio: “‘Não erre!’, falei em vão. Errou! O menino é fraco, acho que pode desmaiar! Você é mesmo um menino novo, errou!” Após a ocorrência, Nocan foi se banhar no igarapé e “melhorou após ficar muito tempo na rede. Ficou assim fechado dentro de um compartimento de esteira (*pisid quënë*) (até melhorar do veneno), depois fez uma casa. Passou a morar só numa casa (com a mulher)”.

4.6) Paradigmas em cena

Nas narrativas *matsés*, as distinções baseadas na pertença aos diversos agrupamentos étnicos eram sempre postas a prova nas situações, problemáticas mas necessárias, em que integrantes de malocas ou grupos locais diferentes se encontravam. Os atrativos e as agruras das visitas a grupos locais distintos são tematizados nos relatos *O povo de mulheres* (supra: 146-147), *Os Fortes* (supra: 148), *Visita aos Mayu* (supra: 151), *Nas praias do Jaquirana* (supra: 152-153), *Arenga na festa* (supra: 156-157), *Flechado pelos netos* (supra: 178-180) e *Guerra entre cunhados* (supra: 185-189). As visitas a grupos “iguais mas diferentes” representam, indubitavelmente, uma situação típica nos relatos *matsés*, que envolvem, nos termos de Schutz, “papéis sociais típicos, que se originam de motivações típicas e têm como objetivo realizar fins típicos” (supra: 122). É visível, nesses relatos, o recurso à tipificação de coletividades indígenas, que são experienciadas por meio da pressuposição de expectativas culturais e clichês de comportamento. A pautas típicas nas relações com essas coletividades externas são organizadas em torno a argumentos desenvolvidos sobre determinados âmbitos internos considerados relevantes. Desse modo, nos relatos intitulados *O povo de mulheres* e *Os Fortes*, por exemplo, o mote principal encontra-se

nas relações de consubstanciação sexual e comensalidade. Esses dois temas são associados quase invariavelmente às visitas (em especial de caráter festivo) a outros grupos locais e tornam a reaparecer, de forma incidental, nos relatos *Visita aos Mayu*, *Arenga na festa* e *Flechado pelos netos*. Por sua vez, o *topos* da agressão mágica e bruxaria nas relações entre grupos diversos é colocado em primeiro plano nos relatos *Visita aos Mayu* e *Guerra entre cunhados*, comparecendo ainda como fundo motivador em *Flechado pelos netos* e como crença disseminada em *Arenga na festa*. As virtualidades das relações de parentesco entre pessoas pertencentes a distintos grupos locais recebem um comentário abrangente nos relatos *Flechado pelos netos* e *Guerra entre cunhados*, que demonstram convincentemente os riscos e as bruscas oscilações na qualidade dos laços sociais envolvidos que podiam ocorrer durante as visitas aos parentes de outras malocas. Por fim, o relato *Nas praias do Jaquirana* evidencia que, mesmo (ou melhor, principalmente) durante visitas a grupos locais diferentes, dever-se-ia estar preparado para a atualização de relações guerreiras, ainda que com terceiros.

Todo o relato *Visita aos Mayu* é prenhe de estereótipos a respeito dessa “outra gente”, dissertando sobre o que presumivelmente se poderia esperar e a atitude adequada para lidar com os integrantes dessas coletividades. A pervasiva ambiguidade da relação com grupos considerados *matses utsi* é exemplificada pelo relato *Arenga na festa*, cujo teor ressalta o contraste entre o *confronto*, representado de forma paradigmática pelo longo discurso de Mastaca e pelo rapto da filha de Shiëdë, e a *intimidade*, figurada pela aproximação empática entre alguns dos visitantes e um índio capturado (*iua*) morador da maloca anfitriã. Por seu turno, o afeto e o cuidado prevalecentes entre consanguíneos e as cavilosas relações com parentes por afinidade, especialmente aqueles pertencentes a grupos considerados “outros Matsés”, são trazidos à cena, de forma modelar, em *Guerra entre cunhados*. Em uma progressão narrativa admirável, este relato faz desfilar toda a gama de lealdades e sentimentos envolvidos prototipicamente nessas relações sociais: a dor pela perda do irmão e a preocupação em avisar a irmã sobre o ataque iminente são colocados em paralelo com a deliberada falsidade no elogio dos cunhados e com o choro pesaroso da esposa pelo marido que teria sucumbido na refrega.

Nas narrativas históricas matsés a respeito do encontro com outros povos indígenas durante suas andanças e expedições de guerra, a recepção na maloca dessa outra gente simboliza uma mudança de *habitus* também denotada pelo verbo *quenenua* (‘acostumar-se’) (Matos 2014: 145). Para outros povos Pano, as concepções simbólicas que cercam a visitação a outras comunidades indígenas, aos não índios ou aos mortos também possuem uma importância particular nos relatos sobre o passado. Entre os Kaxinawá, essas narrativas (*miyui*) descrevem viagens de grupos de parentes e afins que se deslocam para criar

uma comunidade, juntar-se a uma já existente ou visitar as cidades. Elas evocam movimentos e conexões que ligam espaços e tempos diferentes. Para os Kaxinawá, “essa ideia de conexão por meio de movimentos entre domínios opostos ou separados tem uma grande importância. Ela é geralmente associada ao termo polissêmico *bai* (‘caminho’, ‘correnteza’ ou ‘visitar’)”:

“Os *miyui* se referem ao estabelecimento de contatos, ideia também expressa no termo *bai* que se aplica aos caminhos de uma aldeia ou da floresta, como as trilhas de caça ou as que unem comunidades diferentes. *Bai* se refere igualmente à correnteza de um rio, às linhas de conexão nos desenhos tradicionais, aos caminhos para a terra dos mortos e para outras camadas do cosmos. Na forma verbal, *bai* significa ‘visitar’. Trilhas, rios, o morrer e o visitar são vetores para passar de um espaço ou de um tempo para outro e para as transformações de um estado para outro. Em suma, *bai* é o que possibilita a existência do tempo cumulativo e, portanto, de gente e de comunidades, pois permite fazer conexões entre pessoas e seres distintos e discretos. Sem *bai* nada estaria vivo, nada cresceria ou se deterioraria. Os *miuyi* que descrevem viagens são narrativas que seguem a lógica de tais ligações e conduzem o ouvinte a sentir um pouco o que é viver contatos físicos com outra gente em outros tempos e lugares” (McCallum 2002: 383).⁵⁴

Visitar (*ised-*) o lugar (*yacno*) de alguém é o veículo básico da socialidade para os Matsés. Visitas são o momento privilegiado para a concatenação das atividades diárias, difusão de notícias e, especialmente, o compartilhamento de refeições. Visitar alguém significa, antes de mais nada, comer na casa do anfitrião. Normalmente, as visitas são realizadas quando se sabe que o dono da casa ou um dos homens que a habitam conseguiu matar uma caça de tamanho avantajado ou especialmente apreciada. A partilha do alimento está implícita em qualquer visita, sendo uma oportunidade de provar a habilidade do caçador na obtenção de suas presas e o desvelo da mulher na produção do mingau de banana e outras bebidas. É o momento propício para demonstrar a generosidade sempre esperada e, por essa via, granjear respeito e prestígio. A avareza ou mesquinhez (*cudas-*) é um defeito censurado de forma acerba pelos Matsés, e os sovinas são invariavelmente criticados por seu comportamento imoral. Comparecer a uma refeição numa casa é compreendido como o convite tácito para também fornecer alimento em retribuição, razão pela qual as visitas acabam sendo realizadas de forma mais assídua entre os membros de uma mesma parentela ou de famílias extensas relacionadas umas às outras. Enquanto as mulheres e crianças visitantes geralmente compartilham a comida no espaço próximo ao fogo ou no compartimento da casa ocupado por seus parentes mais próximos, os visitantes masculinos são normalmente recebidos nos bancos (*tsadte*) paralelos que ladeiam a entrada das casas. No espaço entre os bancos, os homens realizam suas refeições e após alguma conversa que se

⁵⁴ Segundo Melatti, os varadouros que interligam as diferentes malocas marubo são “amiúde transitados, pois sempre há motivos para curtas viagens e visitas”: “Assíduos visitantes, os Marúbo prestigiam a arte de bem receber, chegando a consagrá-la num rito, o *Tanaméa*, cujo primeiro cuidado, por parte do promotor-anfitrião, é a limpeza dos caminhos, desde a sua maloca, por bom trecho, na direção das convidadas” (1986: 1).

segue ao seu término, no final da tarde ou início da noite, também se sopram mutuamente o rapé. Dessa forma, além da partilha de comida, as visitas também estão associadas secundariamente ao consumo de rapé, um ritual quase diário entre os homens de uma aldeia.

Os Matsés fazem uso do tabaco (*něně*) na forma de rapé. As folhas do tabaco, que é cultivado nos roçados, são secas em um moquém baixo estendido sobre brasas. Depois de reduzidas a pó em uma taboca comprida (*cuda*), são peneiradas e misturadas com as cinzas da casca do cacauero selvagem (*senad dēbiadte*). Geralmente um homem de meia idade, bom caçador e fazedor de grandes roçados, sopra o rapé nos demais usando um tubo comprido (*sedunte*). Quando sozinhos, os Matsés costumam tomar rapé usando um soprador (*děmuante*) em “V” feito de dois ossos de mutum unidos com látex (*bin*). O poder extraordinário do rapé é evocado em um relato pela lembrança da passagem de visitantes incomuns de “outra gente” (*matses utsi*) encontrada a jusante, que se dedicavam a percorrer diferentes malocas para obter a maior quantidade possível da substância⁵⁵: “O povo dele fazia assim, depois de conseguir o rapé forte iam (embora), faziam desse jeito. Iam parando e conseguindo rapé. Quando se viam sem rapé, iam e voltavam depois de conseguir bastante”. Mesmo sem ter parentes no local, apresentavam-se nas malocas declarando suas intenções (“ao ouvir que você tinha seu rapé resolvi vir visitá-lo”), apressando-se a desfazer qualquer possível suspeita atual (“se nós fôssemos matar vocês não teríamos vindo aqui”) ou desconfiança passada (“não fomos nós que matamos sua gente”). Apesar dessa precaução, sua chegada causava verdadeiro pavor nos habitantes. As manifestações pacíficas não impediam que as mulheres viessem se escondendo “atrás dos paus” e “fechando os olhos com frio (de medo) do rapé”. Uma mulher “mesquinhou” ao receber esses visitantes, dando a entender arditamente que o rapé estava em falta porque seu pai não havia queimado ainda a casca do cacauero para temperar o pó do tabaco. Sua recusa, porém, era motivada pelo medo de que o rapé fosse utilizado para a agressão xamânica, recordando-se da advertência paterna de que esses visitantes “faziam ficar doente”, quer dizer, a possibilidade deles, se assim o quisessem, fazerem “ficar magro”. O temor era plenamente justificado pois dizia-se que esses homens, “só de pegar na orelha, raspava, furava só de tocar a mão!” Ao soprarem o rapé sobre outras pessoas, estas ficavam “provocando” sem conseguir vomitar, “como se houvessem comido ovos do passarinho vira-folhas” (*Sclerurus spp.*).

Anteriormente, havia um outro tipo de visita que estava relacionada à realização de grandes festas e aos rituais de iniciação de jovens púberes. Nesse caso, a visita era realizada por grupos familiares inteiros e podia durar vários dias ou mesmo semanas. A “festa do mingau” – denominação que, na falta de melhor alternativa, adoto para me referir à

⁵⁵ Sobre o consumo do rapé nas visitas “intertribais” contemporâneas, ver Mayoruna, Mayoruna & Matos (2007).

celebração chamada, na língua nativa, de *macun aquec*⁵⁶ – constituía, junto com a cerimônia dos “espíritos cantores” (*cuëdênquido*), um dos eventos sociais de maior abrangência e importância nas relações interaldeãs dos antigos Matsés. Antes de seu início, enviavam-se emissários para avisar os habitantes das malocas circunvizinhas sobre a sua próxima realização, chamando-os para efetuar a visita no tempo apropriado. O dono da maloca que sediava a festa encarregava-se de prover a alimentação básica (incluindo, por certo, grande quantidade de carne moqueada) e a bebida (isto é, grande quantidade de mingau de banana, caiçuma de milho, de macaxeira ou de pupunha). Além da troca de artefatos (como flechas, por exemplo), a reunião de famílias integrantes de diferentes malocas propiciava, às vezes, a ocorrência de fofocas, disputas enciumadas por mulheres e acusações em torno às suspeitas de envenenamento e ataques mágicos. A celebração propriamente dita centrava-se nos cantos (*equeque*) entoados conjunta ou separadamente por homens e mulheres:

“Os convidados chegavam bem-vestidos também. Não entravam diretamente, mas desfilavam dando uma volta ao redor da casa e entravam cantando. Quando começava a festa, os homens cantavam descrevendo tudo o que faziam; por exemplo, como preparavam as flechas, sobre as mulheres e o que faziam. Faziam também brincadeiras com sua prima cruzada. Cantavam muitas coisas sobre as mulheres. Cantavam dando volta em fila dentro da casa e ao redor dela [...]. As mulheres cantavam também fazendo brincadeiras com seu primo cruzado. Comparavam o homem com uma anta da qual sai uma fleuma (aguinha) ou com o broto do patauá sem cabelo. As mulheres se deslocavam em fila, cantando assim como os homens. Quando os homens estavam cantando, às vezes as mulheres jogavam água no seu primo cruzado ou arranhavam o seu corpo. Não dormiam durante a festa. As mulheres davam mingau aos homens. Na hora de comer, colocavam os animais moqueados no passadouro entre os bancos dos homens” (Romanoff et al. 2004: 127).

Um dos cantos que se ouviam ordinariamente durante a festa do mingau (reproduzido em um dos relatos de Tumi-Siasio, mas não na transcrição anteriormente apresentada) tematiza o sentimento de tristeza ou saudade (*uënesquio*) vivenciado pelos participantes antes do seu início: “Depois de caminhar fiquei saudosos. Depois de ver o passarinho cricrió fiquei saudosos balançando na rede, enquanto via a água passar na correnteza do rio”. Esse sentimento é contrastado vivamente com a alegria da festa, que é comparada à do pássaro japu ao encontrar a palmeira patauá cheia de cachos maduros. No relato, um visitante portador de tatuagem facial (isto é, “furado com o espinho”) teria contado que, na sua maloca de origem, cantavam na festa do mingau da seguinte forma: “Ao ouvir que tinha (gente na festa) como (se fossem) cachos de patauá, o japu macho bateu asas e veio

⁵⁶ Segundo Fleck, Uaqui & Jiménez (2012: 120), a palavra *macun* refere-se ao mofo que surge em alguns alimentos e, especificamente, na casca da banana madura. O nome da cerimônia constituiria, assim, uma remissão ao consumo de grande quantidade de mingau de banana madura durante o seu desenrolar.

voando. Ao ouvir que todos estavam com o corpo pintado veio voando como um japu macho”⁵⁷. A possibilidade de não ser bem recebido na festa é censurada em outro dos cantos entoados por essa “outra gente” (*matses utsi*), no qual o anfitrião mesquinho é ameaçado pelo pássaro da noite (*on*) de “ficar fedendo que nem urubu”.

De acordo com Matos (2014), durante a celebração das festas *macun aquec* era relativamente comum que alguns homens também incorporassem os “cantantes” (*cuëdênquido*), isto é, espíritos (*mayan*), descritos como seres fortes e escuros, que compareciam cobertos inteiramente por uma longa veste feita da entrecasca de tauari (*comoc*)⁵⁸. Existiam diferentes tipos de *cuëdênquido*, desde os caracterizados como baixinhos ou engraçados, até aqueles identificados com indivíduos já falecidos ou pertencentes aos grupos considerados “outros como nós” (*mayu*). Alguns desses “cantantes” traziam animais (como preguiças e enguias), falavam línguas ou palavras estranhas e, eventualmente, curavam pessoas doentes. As mulheres não deviam, sob hipótese alguma, ver os homens vestindo-se como *cuëdênquido* e, quando estes entravam na maloca, o seu canto devia ser acompanhado pelas mulheres sob pena destas adoecerem ou mesmo morrerem. Diz-se que, antes, “tirava-se bem” o tauari para “chamar” esses seres, mas que não se o faz mais, atualmente, por receio de que eles venham castigar as pessoas por terem sido vistos colocando suas vestes de tauari pelas mulheres. Certa ocasião, a missionária Harriet Fields foi convidada a participar de uma dessas cerimônias junto com a família de um dos iniciandos que seria “trazido” pelos espíritos. Ao se aproximarem da maloca onde o ritual estava se desenrolando, a missionária passou pelo abrigo onde os homens estavam se vestindo com os trajes de *comoc*: “Alguns

⁵⁷ Entre os Yaminawa, as referências nos cantos *yama yama* “às viagens pelos rios, ao crepúsculo, à construção da casa, ou a determinados pássaros como o japu (*isku*), por exemplo – animal gregário que coloniza árvores inteiras com seus vistosos ninhos em forma de grandes sacolas penduradas nos galhos e que representa o valor da co-residência e da abundância populacional – são cheios de ressonâncias afetivas” (Carid 2007b: 88). Sobre a elaboração e expressão da alteridade nas festas de caiçuma promovidas pelos Yaminahua, ver Pérez & Carid (2013). Sobre a positividade dos sentimentos de nostalgia e “saudades de casa” entre os Nahua, ver Feather (2010: 230-231).

⁵⁸ Mayuruna (2014) sugere a tradução de *cuëdênquido* como “espíritos cantadores”. De acordo com Fields (1973a), para a realização do ritual, em que se processava tradicionalmente a iniciação masculina, os Matsés derrubavam uma árvore de tauari (*comoc*), de cuja entrecasca faziam uma vestimenta que cobria totalmente a pessoa, desde a cabeça até o chão. Depois de amarrar as tiras de tauari unidas na parte superior do traje, colocavam uma espécie de enchimento no seu interior para apoiá-lo mais comodamente na cabeça. As mulheres e as crianças não estavam autorizadas a ver os homens fazendo ou colocando essa vestimenta, razão pela qual, antes do ritual, construía-se um pequeno abrigo a certa distância da maloca. No dia da cerimônia, os homens reuniam-se no final da tarde no abrigo onde eles tinham deixado as vestes de tauari suspensas e, depois de colocá-las, começavam a cantoria. A partir do momento em que colocavam suas vestes, dizia-se que já não eram mais homens mas sim ‘espíritos’ (*noshman*): ao vê-los, uma mulher capturada teria dito que “os mortos estão andando”. Segundo Mayuruna (op. cit.: 7 e 12) *noshman* seria a palavra para ‘irmão’ na língua dos *cuëdênquido*: “Uma vez meu avô me contou que quando ele estava muito mal quase morrendo, e o irmão dele tinha morrido de picada de cobra, no sonho dele o espírito do irmão dele o mandou ele voltar para a terra, para fazer a capa para ele”. Quando cada *cuëdênquido* terminava de cantar, a mulher que o acompanhava na cantoria perguntava quem ele era, e ele “respondia com seu nome e dizia o nome do seu *noshman* para as mulheres saberem. As mulheres tinham esse costume de perguntar o nome e de quem era antes de pedir o bicho” (ibid.: 20).

falaram comigo, mas vários não e alguns fizeram um ruído ofegante quando eu passei” (Fields 1973a). Ao entrar na maloca, quatro “espíritos” cantavam acompanhados pela esposa ou alguma parente próxima do homem no qual se encontravam incorporados. Embora todos passassem incógnitos usando as longas vestes, as mulheres pareciam reconhecê-los pela voz. De fora da maloca, um velho emitia ocasionalmente algumas instruções como “não olhem para os cantantes” ou “tenham bananas prontas”. Os espíritos entravam enfileirados no interior da maloca e postavam-se ao longo do corredor central, começando a cantar, cada um separadamente, sobrepondo as vozes uns dos outros. Durante a noite, mantiveram-se cerca de dezoito *cuëdênquido* no corredor central, havendo um momento específico em que praticamente o dobro dessa quantidade adentrou a maloca “pisando duro” e arrastando suas vestes, passando a dançar juntos com as esposas dos homens nos quais tinham se incorporado. Em seguida, passou-se à parte da cerimônia chamada *noshman padoec* (sendo *pado* o termo usado para ‘finado’), em que os meninos que tinham sido levados anteriormente “para crescerem” seriam trazidos pelos espíritos. Os cantantes saíram e, após algum tempo, veio um chamado do lado de fora, escutando-se o ruído forte de pés se aproximando. Obedecendo algum tipo de sinal, as mulheres estenderam no chão esteiras por elas confeccionadas e começaram a levar os homens e meninos para elas. Os corpos e cabelos destes estavam cobertos com terra e seis cantantes vieram, em seguida, reanimá-los ritualmente. Passado certo tempo, aqueles que tinham sido iniciados há mais tempo começaram a “reviver” um por um, mas os novos iniciados não se reanimaram e, então, foram carregados por parentes para redes. Em seguida, os cantantes retornaram e levaram um por um aqueles que tinham “renascido” e, em seguida, os novos iniciados das redes. Depois que todos tinham saído, os cantantes voltaram novamente para dançar com as mulheres. Quando Fields e seus acompanhantes resolveram ir embora, apenas quatro cantantes ainda estavam na maloca: “Mais uma vez eles me permitiram ir até o abrigo, mas as mulheres e crianças tiveram que contorná-lo. Vários estavam fora de suas vestes, conversamos e alguns foram conosco na trilha para suas casas” (ibid.).

Vale enfatizar que o ritual, em si, era entendido como um duplo processo de visitação, pois “não só os espíritos visitavam a maloca matses, mas também os matses visitavam a maloca dos espíritos. Essa troca de visitas se dava simultaneamente, enquanto os *cuëdênquido* cantavam com as mulheres matses, os homens matses cantavam com as mulheres *cuëdênquido*” (Matos, 2014: 160).⁵⁹ Consideravam-se os *cuëdênquido* como

⁵⁹ Fields (1973a) reporta que, na noite seguinte à cerimônia dos espíritos cantantes, após escutarem um barulho do lado de fora da maloca, uma mulher saiu e voltou com uma preguiça viva cuja boca e garras estavam amarradas. Logo, chegou um *cuëdênquido* que foi, dançando, até o compartimento da mulher que havia pedido a preguiça e começou a cantar com uma voz rouca, sendo acompanhado pelas mulheres. Quanto terminou de cantar e saiu, outro homem da casa matou a preguiça. Os cantos entoados pelos espíritos, nos quais haviam

seres perigosos porque eram espíritos e tinham “poderes fortes, poderes sobrenaturais. Eles podiam fazer mal aos Matsés como quisessem ou até mesmo exterminar” (Mayuruna 2014: 15). Um tipo de espírito cantante especialmente destrutivo que podia aparecer vagueando nesses rituais era o daqueles denominados *mayu*, que quebravam potes, chanfravam a cobertura das casas, cortavam os postes de apoio etc. (Fields 1973a). Os espíritos *mayu* falavam uma língua diferente daquela dos Matsés, que “ninguém entendia”, e eram considerados os mais violentos de todos: “Quando eles conseguiam entrar na maloca queriam bater nas mulheres e desarrumavam a maloca, derrubavam o listão de armar as redes, furavam a maloca com as suas varas compridas”, ou seja, faziam um “estrago total” (Mayuruna op. cit.: 31-32).

4.7) Etnias oscilantes

Um outro achado que emerge das narrativas sobre o passado matsés é que as relações guerreiras não estavam, de modo algum, restritas ao “âmbito étnico externo”. Assim, tão logo toma conhecimento sobre o ataque aos Mayu liderado por Bai, a primeira sugestão que ocorre a *Ēpë* é a de atacar a gente deste último, e não o grupo supostamente “outro” (supra: 162-163). Em muitos relatos, na verdade, não se coloca em primeiro plano a questão de saber se as coletividades envolvidas constituem povos distintos ou subgrupos de um mesmo povo. Em alguns, como *Arenga na festa*, a referência a uma denominação própria (Cuëbu ou Uënuishpobo) e certas particularidades do comportamento dos personagens (como a ignorância prévia demonstrada pela indagação sobre os nomes pessoais) parece indicar que se tratariam, em princípio, de “grupos distintos”. Em outros, como *Paë: os Fortes, Guerra entre cunhados e Flechado pelos netos*, a visitação e as relações de parentesco poderiam induzir a crença de estarmos diante de “parcialidades” (para recuperar um termo utilizado nas fontes historiográficas) de um “mesmo grupo”. Com efeito, o que essas narrativas evidenciam sobejamente é que havia uma inconstância muito grande no pertencimento étnico, que a

várias palavras desconhecidas pelos Matsés, falavam de animais como paca, tatu, jacaré, preguiça, jabuti e gavião. Durante o ritual, se julgasse que uma mulher não estava cumprindo seu dever a contento, o espírito encarnado em seu marido poderia chicoteá-la com uma vara que possuía cordões de tucum amarrados (considerava-se que, se ele queimasse a mulher com um tição, como fazem os homens matsés com suas esposas, não estaria agindo como um espírito). Os cantantes (eventualmente incorporados nos cunhados) também podiam punir os homens que houvessem espancado demasiadamente suas esposas. Olhar fixamente para os espíritos cantantes podia provocar dor de cabeça e, com o intuito de se preservarem, alguns deles apareciam com os corpos e cabelos cobertos com lama, dizendo “*a-a-a-a*” (sendo chamados, por isso, de *aquequid*).

categorização de “interno” e “externo” estava sujeita a flutuações e que a sua circunscrição não delimitava *per se* as lealdades sociais e os antagonismos guerreiros⁶⁰.

Nas narrativas indígenas, a classificação como “*matses*” ou “*matses utsi*” é marcada por uma flagrante labilidade, parecendo designar “posições” antes que grupos sociais objetivamente delimitados. No relato *Neto de Mayu*, a complexidade dos processos de identificação pessoal e familiar associada ao trânsito da avó *mayu* ao neto *matses* parece ser encarada naturalmente pelo narrador, ou, pelo menos, não chega a ser problematizada abertamente por ele. Essa quase indiferença pode ser compreendida sob o pano de fundo de um sistema regional que simultaneamente une e opõe grupos autorreferidos como *matses* a grupos semelhantes classificados como *matses utsi* (‘outros como nós’, ‘outra gente’), sendo esta locução utilizada corriqueiramente como sinônimo de *mayu*. Como vimos anteriormente, os *mayu* são compreendidos, em princípio, como ‘outros *matses*’, o que suscita a questão, enfim, sobre o significado da alteridade colocada como limite entre as categorias envolvidas. Na geografia sociopolítica regional, a virtualidade da coalescência ou transfiguração étnica de indivíduos ou agrupamentos *mayu* em parte integrante do núcleo social *matses* era concretizada dentro de um *continuum* que tinha, num dos polos, o rapto violento e, noutro, a aliança matrimonial. Assim, de modo geral, além da avó ou da mãe capturadas, há também frequentes referências narrativas ao sogro ou ao cunhado residentes em agrupamentos formados por “outros *matses*”. O estabelecimento de alianças matrimoniais com essa “outra gente” coexistia sempre, de forma ambivalente, com seu possível reconhecimento como “outro povo”, do qual se poderia obter mulheres por meio do rapto violento.

Essa hesitação, evidentemente, não se manifesta somente entre os Matsés e já suscitou a reflexão a respeito de qual seria o critério para a definição da principal categoria possuidora de unidade política e social entre os povos Pano, cujas fronteiras étnicas parecem ser demarcadas, muitas vezes, por um “contorno pontilhado” (Lima 2011: 139). Para Townsley (1988: 87 et seq.), considerando a similaridade básica de língua e cultura partilhada pelos agrupamentos que compõem o subconjunto dos Pano meridionais, a unidade étnica operativa seria representada pelos grupos locais, geralmente formados pela agregação de algumas poucas malocas, em cujos ocupantes se reconheceriam “aqueles que cresceram juntos”⁶¹. A ideia central subjacente à constituição do grupo local é, portanto, a da

⁶⁰ Um relato kaxinawá resume essa liberalidade de modo lapidar ao dizer que “a guerra é para matar os que matam nossos parentes, e também para matar nossos parentes” (Camargo & Villar 2013: 93).

⁶¹ Entre os Pano meridionais, esses grupos constituiriam a maior categoria com uma efetiva unidade política e social, sendo compostos, no passado, por duas ou três comunidades, reunindo uma população entre 60 e 90 pessoas (Siskind 1973: 42), ou por até quatro comunidades, agregando entre 250 e 400 habitantes (Townsley 1994: 250). Tais grupos mostram forte tendência para a endogamia, reunindo aqueles a quem se reconhece como “minha gente” e aos quais usualmente se aplicam os “sobrenomes étnicos” terminados em *nawa* (ibid.: 329-331).

solidariedade envolvida na coresidência. A circunscrição dos diversos grupos locais seria definida pela residência contígua e pelo adensamento das relações de parentesco, associando-se usualmente a essas concentrações socioespaciais certas designações étnicas que constituiriam “a categoria mais ampla que provê um claro e inequívoco senso de distinção entre nós e eles” (ibid.).

A sobresselente atomização, que suscita a imagem da “nebulosa” (Erikson 1993), e a incessante fragmentação e recombinação, que evoca o movimento do “caleidoscópio” (Townesley 1994), parecem ter sido constantes na história dos grupos locais da família linguística Pano⁶². Entre os Matsés, os processos de fissão das unidades locais são descritos com o uso do verbo *cuëshēd-*, traduzindo a ação de “separar-se (do resto do grupo e seguir outro caminho, rio ou igarapé)” ou a ideia de “deixar uma aldeia (para ir viver em outro local)” (Fleck, Uaqui & Jiménez 2012: 87). Um sentido correlato é dado pelo verbo *tëshēd-*, significando aqueles que “permaneceram” após a separação do restante do grupo (id.: 213). Efetivamente, os Matsés ilustram de forma acabada o processo recorrente da formação de agrupamentos locais a partir de fragmentos de outros grupos, e a circunstância de tais grupos habitualmente fracionarem-se também depois de certo período de tempo. O que dota o cenário étnico da família Pano de um dinamismo particular, em todo caso, é o fato do pendor divisivo manifesto em fenômenos endêmicos como acusações de bruxaria, conflitos familiares e guerras “intertribais” ser contrabalançado, pelo menos em parte dos grupos que a compõem, pela disseminação de representações e valores que proporcionam um marco simples para o estabelecimento da coesão interna, facilitando o movimento contínuo de fragmentos sociais entre os diversos grupos locais (Townesley op. cit.: 342-344). Dois princípios antagônicos, assim, seriam colocados em ação por alguns desses povos ao articular a influência de abrangentes sistemas de nominação e a presença de instituições como metades e seções matrimoniais, que expressariam um “impulso por conter a sociedade dentro de uma ordem de categorias englobante e atemporal”, com um processo permanente de fissões e recombinações, exprimindo de forma prática a “força entrópica gerada por fatos históricos contingentes” (ibid.: 335).⁶³

⁶² A imagem da *nébuleuse* também foi aplicada a um denso conjunto de grupos locais de outras famílias linguísticas mencionados na história oral palikur (Grenand & Grenand 1987).

⁶³ De um ponto de vista estritamente ideal, diz Kensinger (1995: 138), as aldeias e a sociedade kaxinawá constituiriam uma “well-defined closed social unit”. Uma das formas encontradas pelos Pano para propiciar a coexistência social frente a instabilidade das conjunturas históricas manifestar-se-ia no ordenamento simbólico da alteridade por meio do sistema de metades. Entre os Yaminawa, tal sistema é composto pelas metades denominadas ‘chefes’ (*roa*) e ‘estrangeiros’ (*dawa*), e constitui uma organização que almeja neutralizar as tendências disruptivas e propiciar as bases para a convivência “daqueles que cresceram juntos”. Esse sistema de metades é “orientado – conceitual e simbolicamente – para facilitar a solidariedade do grupo em condições de instabilidade crônica e combater a propensão para cisão de grupos compostos por diversos fragmentos sociais” (Townesley 1994: 341). Os nomes “étnicos” yaminawa parecem, em todo caso, “apontar mais para intensidades

Deveras, a revisão da história dos Pano orientais “revela uma sequência sinuosa, mas contínua, de processos de fissão e fusão, de concentração e de atomização, de acelerações e encolhimentos, mutações, mediações e relações” que fazem com que as categorias normalmente tomadas como grupos étnicos não designem entidades “fechadas, inalteráveis, homogêneas, mas remetam, ao contrário, a um jogo relacional de designações genéricas que aparecem, mudam e se esfumam significando diferentes coisas segundo os contextos, os interlocutores e as circunstâncias” (Córdoba & Villar 2011: 118). A história desse “magma de grupos pano-falantes” é considerada “fundamentalmente uma história de relações interétnicas. Não há nem houve nunca ‘etnias’ isoladas que depois entram em contato entre si: a mestiçagem, a circulação, o multilinguismo, as trocas, constituem sua condição originária” (ibid.: 117). Do mesmo modo, no subconjunto dos Pano ocidentais diz-se que os Cashibo (Uni) constituem o “resultado de um processo induzido de etnogênese muito tardio”, cujos integrantes “não desenvolveram até agora uma autoconsciência étnica que abarque a todos os membros de seu grupo, mas continuam autoidentificando-se em um nível muito mais reduzido, local ou sub-regional” (Frank 1994: 139-142).

A entropia, é claro, nem sempre foi gerada por fatores exclusivamente autóctones. As contingências históricas que envolveram os Pano meridionais na época da borracha, por exemplo, levaram ao incremento das migrações, das disputas políticas e das hostilidades entre grupos locais. Parece razoável supor que a instabilidade inerente aos povos Pano antes desse período tenha sido exacerbada pela combinação da violência interétnica e da perda populacional resultante das epidemias com o incremento das tensões e hostilidades tanto no interior quanto entre diferentes grupos locais. Durante o auge do *boom* da borracha, a população indígena foi obrigada a concentrar-se em pequenas áreas de refúgio, o que acarretou o recrudescimento das hostilidades intergrupais e acusações de bruxaria. A diminuição populacional e a fragmentação dos grupos locais, por outro lado, podem ter incentivado a busca da realização de matrimônios mediante a captura de mulheres, o que teria contribuído para a espiral de instabilidade que caracterizou este período (Townesley 1994: 325-326).⁶⁴ A memória histórica sobre o auge da borracha e o período que se seguiu sustenta que

de parentesco, nós de relações, do que para a definição exata de coletivos ou a pertença a eles” (Carid 2016: 143).

⁶⁴ Ao longo do século XX, os Amahuaca nem sempre puderam observar plenamente as normas que regulam os matrimônios devido a sua diminuição demográfica e excessiva mobilidade. As mortes ocasionadas por conflitos e as enfermidades forâneas criaram por vezes um sério desequilíbrio entre os sexos e uma escassez de mulheres casáveis no seio de seus grupos locais. Essas circunstâncias alentaram a ocorrência do raptos de mulheres em ataques realizados contra agrupamentos amahuaca inimigos ou a grupos yaminawa (Dole 1988: 198). Eventualmente, a incorporação de mulheres cativas como esposas permitia inserir no círculo de afins aqueles considerados anteriormente como inimigos e podia conduzir ao estabelecimento de novas relações de intercâmbio matrimonial (ibid.: 189-190). Os Amahuaca identificavam-se como *honi kuin* ('gente verdadeira') e estão organizados em grupos regionais nomeados (*kaiwo*), em cujo âmbito ocorrem os casamentos, e em

os grupos se dividiam como resultado de rivalidades internas e migravam fugindo das incursões de seus vizinhos, dispersando-se a população devido ao incremento do faccionalismo interno dos grupos locais e das agressões mútuas entre os diversos agrupamentos (ibid.: 263).⁶⁵

Outros povos que habitam o Vale do Javari, como os Marubo dos rios Curuçá e Ituí, parecem ser “o resultado de uma fusão de grupos pano no período imediato após o boom da borracha” (Ruedas 2011: 309). A etnogênese marubo envolveu a reunião de grupos falantes de duas ou mais línguas distintas que sobreviveram à violência imperante nessa época e, no presente, consideram-se como *wetsama* (‘não outros’) (ibid.: 317). A história oral marubo retrata o *boom* da borracha como um “brutal genocídio”; as narrativas do grupo reportam “pelo menos oito massacres e outros encontros violentos, muitos resultando na destruição ou deslocamento de povos indígenas e perdas populacionais de até 90%” (id. 2013: 224). Dada a violência interétnica associada às atividades extrativas do período, os grupos considerados proto-Marubo escolheram fugir e isolar-se. Desse modo, após o engajamento na atividade extrativa da borracha em um afluente do alto Jaquirana (provavelmente o rio Batã) esses grupos tornaram a migrar para o alto Curuçá, onde se deu uma aliança entre os ascendentes das atuais seções matrimoniais denominadas Satanawavo e Rovonawavo com aqueles das seções Ranenawavo e Ninawavo. Sob a posterior liderança de João Tuxaua, esses grupos teriam logrado consolidar sua fusão étnica em torno a uma ideologia de não-agressão mútua, trocas matrimoniais e realização de festas. Outros subgrupos proto-Marubo acabaram extintos, como os Inonawavo que “falavam outro idioma” e dominavam a área entre o rio Jaquirana e o rio Pardo (ibid.: 226).⁶⁶

subgrupos locais de parentes (*namiwó*), em cujo interior as relações genealógicas entre os seus membros são conhecidas. Três dos seus subgrupos regionais, hoje quase desaparecidos, são considerados por vezes como subdivisões dos seus vizinhos Yaminawa (ibid.:181). Registre-se ainda que, no princípio do século XX, os Yaminawa eram considerados por estudiosos peruanos como uma “subtribo amahuaca”, enquanto os Kaxinawá, de sua parte, mantêm o costume de se referirem aos Amahuaca como Yaminawa (ibid.:134).

⁶⁵ A quase sempre paradigmática “ascensão às cabeceiras” como argumento de origem entre os Pano é descrita exemplarmente na narrativa em que os Kaxinawá relatam a grande dispersão que se seguiu à batalha que trouxe a separação das “gentes” de Haracun e Apõ (Abreu 1938: 342-346). Haracun é tido como quem gerou os Kaxinawá atuais encantando carços de jací, e Apõ, que morava com o primeiro, gerou “outros caxinauás” a partir de carços de ouricuri. Como a mulher de Haracun era muito bonita, Apõ cobiçou-a e tomou-a para si, provocando assim a ira do irmão. Armado de lança, flechas e borduna, Apõ compareceu à casa deste em atitude desafiadora, questionando-o por que o queria matar: “Tu não és casado, respondeu o irmão: tuas gentes têm muitas mulheres, por que não casaste com uma delas? Tuas gentes têm muitas mulheres, por que tomaste a minha? Vou tomar todas as mulheres de tuas gentes” (ibid.). Zangado, Apõ flecha Haracun e termina de consumir o fratricídio com a borduna. Isso provoca uma grande peleja entre as “gentes” de um e outro, após o que “celebraram o omã”. Enquanto o cadáver de Haracun jazia num oitão da maloca, o urubu desceu à terra com uma cesta, levando às costas sua alma para o céu: “Ao vê-lo, suas gentes alegraram-se; quando sua alma entrou no céu, trovejou; trovejava a cada instante. Foi-lhe dada uma casa muito bonita e outra mulher. Suas gentes enterraram o cadáver; quando apodreceu, ajuntaram-se e começaram a subir os rios” (ibid.).

⁶⁶ De acordo com Cesarino (2011: 378), as distintas seções (*nawavo*) que constituem os atuais Marubo derivam de “dispersões, extinções e reconfigurações” ocorridas ao longo do processo histórico de migração para a região

Veremos no próximo capítulo as estratégias de aproximação e afastamento utilizadas pelos Matsés, de acordo com sua memória social, para lidar com as coações do contato interétnico no período intensivo de extração da borracha no Vale do Javari. Vale deixar registrado no momento, de todo modo, a dificuldade de encontrar o “sujeito histórico” entre os Pano, cujo corpo social seria composto geralmente por segmentos inteiros que, até um passado recente, situavam-se como avesso identitário: “Essa tensão entre o ‘nós’ da atualidade e o ‘eles’ de tempos outros” manifesta-se “num limiar muito próximo à enunciação do relato”, em que se nota a perturbadora relação, ou mesmo ausência, “de um sujeito que seja a um só tempo narrador e agente da história” (Calavia 2005: 42).⁶⁷ Destarte, a história matsés é contada a partir de outros sujeitos (como Dēmushbo) ou envolvendo sempre uma relação com sujeitos outros (a exemplo dos Camunbo, Shaëbo, Cuëbu, Paë, Marubo e, claro, Mayu). As narrativas históricas matsés, ademais, demonstram à saciedade uma oscilação marcante na atribuição das identidades *matses* e *matses utsi*, correlacionando o trânsito entre essas categorias com os comportamentos (amistosos, suspicazes ou contenciosos) considerados, em princípio, como apropriados.

atualmente ocupada, durante o qual puderam incorporar várias “gentes outras” (*yora wetsa*). Antes do estabelecimento de um *modus vivendi* pacífico entre os agrupamentos indígenas que formaram o atual povo indígena, os “grupos de ataques” (*raid parties*) organizados pelos proto-Marubo dedicavam-se a “capturar esposas e enteados” de outros grupos semelhantes e “escravos” entre os não índios (Werlang 2011: 162). De sua parte, os Katukina do vale do Juruá apontam em suas narrativas históricas as correrias praticadas pelos *Ushunawa* (literalmente ‘gente branca’) – identificados com adversários indígenas especialmente agressivos (Lima 1994: 14) ou com os estrangeiros (Góes 2009: 72-73) – como o fator determinante para a separação dos presumidos antepassados de suas seções matrimoniais daquelas que vieram a constituir os atuais Marubo do Vale do Javari.

⁶⁷ Segundo Calavia (2006: 372), o coletivo yaminawa (*yurawo*), isto é, o “grupo de parentes/co-residentes que troca alimentos e substâncias corporais” pode ser considerado um “sujeito sociológico” mas não um “sujeito histórico”, visto que “segmentos inteiros” que o constituem na atualidade estavam situados, até o passado recente, no seu exterior.

5. Os Que Vieram

5.1) *Ádvenas recém-contatados*

As narrativas matsés sobre a história do contato interétnico com os não índios que incursionaram pelo Vale do Javari entre o final do século XIX e o início do século XX estão marcadas por uma proximidade expositiva notável. Apesar da antiguidade desses relatos, alguns presumivelmente centenários, eles retratam acontecimentos que se passam em um espaço territorial reconhecível e têm como protagonistas da parte autóctone, por vezes, predecessores relacionados genealogicamente ao narrador, dando um certo caráter de história familiar a parte dessas narrativas. Exceto por uma ou outra menção ocasional, não obtive testemunhos articulados sobre o contato dos Matsés com os integrantes das comissões de fronteira¹. Em contraste, várias narrativas referem-se à presença de seringueiros e caucheiros no Vale do Javari e nas regiões vizinhas, descrevendo as relações estabelecidas pelos Matsés com estes “estrangeiros” (*chotac*). A parte central deste capítulo é dedicada à apresentação de quatro relatos históricos sobre o período de extração intensiva da borracha no território matsés, cujas características reproduzem, no âmbito local, a mesma feição do desenvolvimento “selvagem” dessa indústria no restante do Vale do Javari. Em seguida, os desdobramentos provocados pela reação matsés serão analisados tomando por base uma narrativa que se passa cerca de vinte anos depois, coincidindo com o período mais intenso de ataques matsés aos integrantes das sociedades envolvidas.

Analisando os relatos matsés sobre o período da borracha, Romanoff (1984: 36) identificou quatro situações que são tipicamente retratadas no desenvolvimento de sua trama, a saber: *a)* o contato interétnico é viabilizado, em geral, por meio de um

¹ Em 1995, Pëmen (Branco) narrou-me espontaneamente na aldeia 31 – sem que eu pudesse, à ocasião, gravar ou anotar os detalhes de sua fala – um dos primeiros encontros com “estrangeiros” que subiram o rio Jaquirana, o qual, devido a certas características das embarcações e do comportamento dos protagonistas, poderia efetivamente retratar a exploração realizada por integrantes das comissões de fronteira.

intermediário que fala o idioma matsés ou uma língua semelhante (em um caso, esse intermediário é chamado “minha outra gente” e, em outro, é identificado como Matsés pertencente a uma outra maloca); *b*) na maioria desses relatos, somente uma parte dos Matsés está em contato, enquanto outra(s) fração(ões) do grupo evita(m) estabelecer relações com os *chotac*; *c*) em quase todos os relatos, como resultado palpável do contato interétnico, os Matsés obtêm ferramentas de metal; e *d*) em todos os relatos, o contato interétnico é rompido por iniciativa dos Matsés, reportando-se muitas vezes uma separação violenta e/ou o fato dos índios deixaram suas casas e migraram para uma nova área (entre as motivações para essa atitude citam-se a apropriação das mulheres e o sequestro dos filhos pelos estrangeiros², o receio de passar fome por não plantar roças enquanto extraíam borracha, e as mortes provocadas pelos *chotac*).

Os fatos que constituem a matéria das narrativas sobre este período ocorreram praticamente no mesmo território que continua a ser ocupado pelo grupo na atualidade. Na narrativa *Chegam os estrangeiros*, por exemplo, as principais ações têm como cenário as proximidades da foz do rio Gálvez (*chëshē dapa tsadpabo*) e a região imediatamente a jusante, reportando-se a ocupação do rio Jaquirana pela referência à viagem para coleta de ovos de tracajá nas suas praias. O relato sugere um movimento pendular da população indígena entre várias regiões do território, mencionando expressamente o plantio de roças nas cabeceiras do rio Gálvez, formador do Javari, e nas terras da margem direita do rio Tapiche. O narrador informa que as roças de seu genitor ficavam no alto rio Gálvez, e que somente após a morte do pai é que teria se mudado para a região do igarapé Lobo. A localização de roças (*tied*) é utilizada de forma metonímica, em grande parte dos relatos, como uma indicação sobre a existência da respectiva maloca (*shubu*), dado o costume, ainda vigente na fundação de novas aldeias, da casa ser erguida no centro de um novo roçado.

A narrativa *Chegam os estrangeiros* constitui, provavelmente, uma síntese ou reflexão sobre as mais antigas experiências dos Matsés com os *chotac*. Este relato exprime o espanto dos índios face a essa gente completamente diferente dos povos já conhecidos, apontando a importância da obtenção de ferramentas de metal como estímulo ao contato interétnico e os resultados mais imediatos das relações estabelecidas, isto é, a apropriação de mulheres e as mortes causadas pelos não índios. O relato assume temerariamente que os brasileiros teriam sido os primeiros a devassar o rio Jaquirana,

² De acordo com um relato matsés, ao reportar fatos ocorridos na primeira década do século XX uma velha não indígena moradora de Requena afirmou que os soldados (*sondadu*) peruanos faziam incursões nas aldeias, matando algumas crianças indígenas e capturando outras. Depois de trazê-las, “vendiam os filhos dos Mayorunas para outros mestiços, recebendo dinheiro. Quando os soldados vendiam os filhos e mulheres dos Mayorunas, seu patrício (quer dizer, o comprador de escravos) lhes dizia: ‘vão outra vez capturar mais’ e eles iam e capturavam mais” (Jiménez, Jiménez & Fleck 2014: 198).

denotando-se a antiguidade de sua passagem pela região por meio da menção ao fechamento dos cortes feitos para a extração do látex³. O interesse na extração de diversos tipos de borracha por parte dos integrantes da frente de expansão no Vale do Javari é indicado pela referência a não menos que três espécies distintas fornecedoras de látex, a saber, *manido* (seringa), *quëcu* (sorva) e *shupud* (provavelmente o amapá-doce, chamado *caucho masha* em Loreto). As reações ante os integrantes da frente extrativa variavam dentro de um espectro que incluía a prudente evitação inicial (“são estrangeiros, poderiam nos matar”), seguida por eventuais aproximações na tentativa de obtenção das cobiçadas ferramentas de metal. A importância dessa manufatura como estímulo ao contato com caucheiros e seringueiros pode ser inferida pela repetida menção aos machados, terçados e facas por eles trazidos. Com efeito, os estrangeiros são caracterizados como possuidores de todo um conjunto de artefatos (a exemplo de fósforos, espelhos e roupas) que representavam uma tecnologia adaptativa até então desconhecida pelos Matsés⁴.

Embora as primeiras relações dos Matsés com os não índios estivessem marcadas pelo estoque de conhecimento proporcionado a partir da experiência anterior com os povos indígenas vizinhos, o relato comenta que não se poderia compará-los: “Os estrangeiros são outros (*utsi chotac nec*), do jeito deles você ainda não viu nenhum outro índio (*mayu*)”. Afirma-se textualmente que “nunca tinham visto um estrangeiro antes (*isambo chotac yec*)”, quer dizer, nunca tinham se deparado com estrangeiros nessa região (*isambo chotac nibëdacno icquid*). Aparentemente, as primeiras informações sobre os não índios foram obtidas através dos indígenas chamados *Pinchubo* (‘os que usam adornos de espinhos’) e o relato preserva, ao mesmo tempo, a fascinação e o estranhamento dos predecessores frente a esses não-*mayu*. Assim, o narrador diverte-se lembrando a ingenuidade dos antigos ao

³ A narrativa consigna que os cortes em questão teriam sido feitos em árvores de *shupud* (amapá-doce?), e não do *caucho* (*bin*) propriamente falando, cujo látex costuma ser extraído por meio da derrubada completa do espécime encontrado.

⁴ A importância da cultura material na tipificação da identidade não indígena também é destacada na narrativa mítica *kaxinawá* intitulada “Kanaibari, o antepassado que se tornou estrangeiro” (D’Ans 1975: 336-342). De acordo com o relato, ao ser provocado maliciosamente pela nora, Kanaibari não se contém e a penetra com seu pênis descomunal, matando-a de imediato. Aterrorizado com o que havia feito e temeroso da cólera do filho, foge da aldeia baixando pelo igarapé até o rio principal, seguindo no rumo jusante. Em sua jornada, produz miraculosamente objetos como sapatos e roupas, que deixa suspensos em bastões compridos cravados na areia das praias do rio. Quando chega a um lugar bom para viver, tomba as árvores para fazer uma roça e constrói uma casa, começando a fabricar toda a “quinquilharia dos brancos”. Entrementes, o filho de Kanaibari parte da aldeia à procura do pai, encontrando os objetos deixados por ele e, logo, uma casa com paredes, portas, janelas e telhas. No interior, o pai trabalhava numa mesa fazendo “coisas de estrangeiros”. Embora o filho insistisse para que ele regressasse à aldeia, Kanaibari se nega alegando estar “acostumado a seu novo lugar”. Para não desgostá-lo, o filho aceita ficar morando com ele e ajudá-lo na fabricação dos objetos. Um dia comunica ao pai o desejo de “visitar” os parentes e este lhe oferece muitos presentes para levar aos mesmos, providenciando um grande bote a motor para embarcá-los. O filho remonta o rio e, ao chegar na aldeia com toda essa abundância, “nossos antepassados se maravilharam”. Ele convida os companheiros para se reunirem com o pai que “se transformou em Estrangeiro” e, assim, os *Kaxinawá* deixaram a região das cabeceiras para se estabelecer à margem dos grandes rios, e desde então passaram a possuir “todas essas coisas que não tinham nossos antepassados”.

confundir o leite de sorva com a caiçuma de macaxeira, dispondo-se a furtar a vasilha de coleta para tomar o conteúdo⁵. Do mesmo modo, pelo desconhecimento sobre sua utilidade, os fósforos são equiparados ao adorno (*ěctabēdte*) tradicionalmente inserido acima do lábio superior. A imagem pessoal no espelho, enfim, é tida como o reflexo do espírito (*podobitsi*), mencionando-se o espanto dos Pinchubo (ou dos Dēmushbo, predecessores dos Matsés) ao constatar a presença do adorno do nariz na imagem refletida (*aton podobitsi icpec dēmush dētsadpambuec*).

Os fatos narrados em *Chegam os estrangeiros* têm início quando, após os *chotac* começarem a subir o rio Jaquirana, um grupo composto por Pachasio e seu filho (respectivamente avô e pai do narrador), entre outros, ter deliberado baixar este rio em um cocho de paxiúba (*niste*) para se alimentar com ovos de tracajá. Nas proximidades da boca do rio Gálvez, onde se detêm para passar a noite, ouvem soar tiros de espingarda, que alguns confundem com o barulho da mitológica sucuri gigante (*uamēnēn*) pulando na água. Pela manhã, constatam que a amarração dos cochos em que viajavam tinha sido deliberadamente cortada, em tese também por ação da sucuri gigante. Em seguida, encontram homens à margem do rio que tiravam folhas de jarina com a possível intenção de fazer um tapiri. Supõem, em princípio, tratar-se de outros índios (*mayu*), mas logo verificam estar diante de estrangeiros que se dedicavam à atividade de tirar o leite (*bēpin*) da seringueira e da sorva. A excelência dos artefatos desses não-*mayu* é denotada pela contraposição entre um machado (*duē*) obtido junto a eles, cuja lâmina larga e delgada parecia uma arraia, e o excesso de ferpas encontrado em uma canoa de paxiúba escavada do modo tradicional, sem o auxílio de terçados para o seu acabamento.

A obtenção de terçados – ferramentas de metal que, segundo o relato, já haviam sido conseguidas pelos índios Marubo (*madubo*) – é expressamente estimulada por Pachasio, que sugere a seu filho postar-se junto com os demais companheiros à margem do Jaquirana no momento que os estrangeiros estivessem passando pelo rio, de onde deveriam gritar *tauadi* e *casi* para chamar sua atenção⁶. Portando o adorno de murmuru na cabeça, os

⁵ Essa “inocência” seria, décadas depois, repetida simetricamente pelos membros do SIL com quem os Matsés fizeram contato. Em agosto de 1969, ao chegar à clareira em que haviam guardado brindes e outros utensílios, Harriet Fields e Ron Snell descobriram que os índios tinham levado esses objetos, deixando em retribuição um pacote envolto em folhas verdes de palmeiras que continha “uma pasta grossa e branca”. Especulando sobre o que poderia ser o “presente” deixado pelos índios, supõem num primeiro momento ser “provavelmente um pouco de sua macaxeira”, a qual o jovem missionário tentaria tomar, sendo depois informado pelos Matsés tratar-se de “borracha bruta” (Snell 1998: 37-42).

⁶ Em uma narrativa kaxinawá, ao ver o barco dos estrangeiros se aproximando no estirão do rio, o protagonista pergunta aos companheiros o que deveria dizer nessa situação, recebendo como resposta: “Se você gritar Papai! Papai!, eles vão te ver e parar”. Então, para chamar a atenção deles, o personagem “foi para a margem aberta do rio e gritou: ‘*Minu mine xada*, eu sou bom, sou bom. *Aimi xada*, Vocês também são bons, Vocês também são bons. Venham! Venham! Tragam o seu barco. Tragam o seu barco. Tragam a sua canoa aqui” (Montag 2008: 17).

índios chegam até uma curva do rio, seguindo junto com os demais o indígena chamado *Caimbi*. A raridade ou caráter incomum desse apelido (cujo significado literal é ‘estou falando’ ou ‘falarei’) faz o narrador observar que “antes havia pessoas assim chamadas”. O significado exato das palavras que deveriam ser usadas para chamar a atenção dos brancos é desconhecido, sendo *casi* a palavra para ‘magro’ ou ‘fraco’ e *tauadi* um termo talvez derivado do verbo *taua* (‘começar’). Na realidade, tudo levar a crer que este último termo (i.e., *tauadi*) poderia ser uma palavra emprestada da família Katukina, cujos representantes mais destacados nessa região são os Kanamari dos rios Juruá e Jutai (hoje também encontrados nos rios Itaquai e Javari)⁷. Para estes últimos, o termo *-tawari*, de uso recíproco, expressa a aliança institucionalizada entre chefes e integrantes de subgrupos indígenas distintos considerados *tukuna* (‘gente’), podendo ser substituído, às vezes, pela palavra usada para cunhado/primo cruzado (*-bo*). O termo *tawari*, assim, expressaria uma aliança duradoura, fazendo parte do léxico usado para as relações supralocais entre subgrupos de fala katukina (Costa 2016: 114). Portanto, entre os Kanamari a palavra *tawari* teria um significado que poderia ser traduzido como “amigo” ou “camarada”, constituindo a denominação de um dos subgrupos da família Katukina localizado a oeste do rio Jutai (Erikson 2007: 234). Além de constar igualmente em narrativas dos Kaxinawá, *tawari* é o termo usado pelos espíritos *mariwin* quando visitam os Matis, que interpretam seu significado como denotando uma relação de respeito entre pessoas que não têm vínculos de parentesco: “A primeira vista, então, *tawari* pode ser traduzido como ‘amigo’ com a ressalva de que se refere exclusivamente a uma relação entre pessoas que não são relacionadas previamente e que pertencem a grupos diferentes” (ibid.: 233). Assim, durante os primeiros contatos pacíficos mantidos pelos Matis com a sociedade envolvente, na segunda metade da década de 1970, os funcionários da frente de atração da Funai eram chamados por eles de *tawari*. A documentação histórica sobre os Pano orientais também registra episódios em que se vê “os *xënabo* (sinabos) gritando *epereje* aos viajantes brancos, uma palavra que designa a instituição da amizade formal entre os tacanas” (Córdoba & Villar 2011: 118). Portanto, faz sentido que os Matsés buscassem uma aproximação com os primeiros estrangeiros que

⁷ Além de *tauadi*, o exercício diletante de uma análise difusionista regional deveria incluir a possibilidade da palavra *noshman* (usada na “língua dos espíritos” como sinônimo de ‘alma’ ou ‘pessoa’) ter sido também “emprestada”, ou adaptada, de alguma das línguas da família Katukina (Matos 2014: 151). De fato, as narrativas históricas dos Katukina que habitam o rio Biá, afluente do Jutai, referem-se à chegada dos “brancos” e ao encontro com os *nawa* (termo encontrado em várias línguas da família Pano para designar os não índios), considerados por eles como temíveis canibais que residiriam nas cabeceiras de afluentes das bacias do Jutai e do Juruá. Nessas narrativas, tanto os brancos quanto os *nawa* são vistos como predadores dos Katukina, considerando-se o termo *nawa*, empregue pelos Katukina, como um provável empréstimo de populações pano, talvez aprendido através dos próprios não índios (Deturche 2012). Por sua vez, o uso correlato de palavras como *dawa* (que designa uma das metades internas entre os Yaminawa, por exemplo) é registrado com o significado de subgrupo entre povos indígenas da família Arawá, como os Deni, que habitam a região do interflúvio Juruá/Purus.

remontaram o Jaquirana usando uma palavra que significasse “amigo” ou “camarada”⁸. Em todo caso, o resultado dessa aproximação amistosa foi uma saraivada de tiros, o que fez com que os Matsés debandassem imediatamente para o centro da mata.

O relato afirma que os estrangeiros “começaram mal”, visto que principiaram a matar os Matsés pouco tempo depois de terem subido o Jaquirana. Embora os Matsés não os conhecessem até então – inexistindo, por isso, conflitos ou rivalidades anteriores que justificassem as mortes – os estrangeiros, mesmo assim, teriam “começado” (*taua-*) a matá-los sem motivo algum, iniciando, dessa forma, uma série de agravos mútuos. Depois de conseguir um machado com estrangeiros deparados a jusante, o pai do narrador já encontrou, no retorno à maloca, seus parentes mortos por outros *chotac*. Entre as vítimas dessa agressão estava Shabacsio (tio cruzado do pai do narrador), morto junto com uma de suas esposas e filhos, tendo sido baleada no braço outra de suas mulheres. Afirma o relato que “aqueles que ainda não tinham sido vistos começaram mal desse jeito: depois de vir, mataram os Matsés”. Um dos aspectos notáveis de *Chegam os estrangeiros* constitui sua franca admissão da antropofagia guerreira matsés. Depois de mencionar que “comeram o estrangeiro que tinham matado” e procurando talvez se certificar do efeito causado por essa revelação, o narrador tomou a liberdade de perguntar diretamente ao etnógrafo, com um sorriso maroto nos lábios, se este o acompanharia no repasto: “Eram comedores de gente antigamente. Você comeria gente junto comigo? ‘Aqui’, eu diria, ‘coma!’ ‘Delicioso!’, diziam antigamente”.

Chegam os estrangeiros

– “(Muito tempo atrás) ficamos junto com os estrangeiros (*chotac*)”. [...] (Isso foi antigamente, não estou dizendo (coisas) de agora; eu não era crescido, foi muito antigamente. Ouça agora, vou contar! Aquele avô dele eu conheci. Muito antigamente ele matou (estrangeiros). Estes (meus filhos e netos) não eram nascidos. A mãe da minha mulher era desse tamanho (cerca de seis anos). Eu tinha começado a crescer quando meu pai matou. A roça de meu pai ficava nas cabeceiras do (rio) *Gálvez*. (Antes), meu pai tinha derrubado roça (nas terras que ficam) para cá do (rio) *Tapiche*, afluente do (rio) *Ucayali* chamado de *Iquitos*. Depois de derrubar roça no (rio) *Gálvez*, deixava ali e vinha (para cá) quando aqui não tinha (ainda) derrubado. Vim (para o igarapé *Lobo*) quando meu pai já não vivia mais. (Meu avô) contou que, quando (primeiramente) começaram a encontrar os estrangeiros, depois de encontrar aqui neste mesmo (rio), neste *Jaquirana*, fizeram uma canoa de paxiúba. Seguiram baixando e tirando (ovos de) tracajá, dormiram em viagem (na margem) do rio, e de novo seguiram tirando (ovos de) tracajá na areia. Então de novo, e de novo. A (canoa de) paxiúba estava muito mal cortada. Tinha muito ferpa, não era feita com terçado. Então, quando anoiteceu (próximo a foz do rio *Gálvez*), meu avô, o chamado *Pachasio*, falou dessa forma: – “Estrondava como se a sucuri gigante estivesse pulando no lago, como se pulasse (na água) estrondava no *Jaquirana*, aconteceu dessa forma”. – “Eu não escutei, estava adormecido”, disse meu pai falecido. Depois de baixar (o rio *Jaquirana*) embarcados (no cocho), viram que (os

⁸ De acordo com Santos-Granero (2007: 15), as “amizades pessoais formalizadas” não se caracterizam nem pelas conotações hostis, hierárquicas e predatórias da afinidade, nem pela competitividade, compulsividade e facciosismo da consanguinidade, podendo ser consideradas como uma projeção da economia moral nativa amazônica de intimidade na esfera das relações intertribais.

estrangeiros) cortavam bem (a paxiúba) com os terçados. Depois de seguirem longe com o cocho de paxiúba pelo braço principal (do *Jaquirana*), (encostaram dizendo) “vamos dormir”. Mas a sucuri gigante cortou (a amarração da canoa). Depois de subir o rio, atirando (os estrangeiros) mataram os Matsés. Mataram depois de vir aqui mesmo. Na beira do *Jaquirana* (os estrangeiros) estavam cortando jarina (para fazer um tapiri). (Os Matsés) acharam (no início) que eram outros índios. Tinha jarina (cortada) no chão. Estavam cortando no alto. Havia seringa (*manido*) ali; pingava depois de escavar a casca. Tinha leite de sorva (*quëcu*); enchia depois de cavar (um buraco). – “São os estrangeiros, *Caimbi*! Depois de encher, levarei (a vasilha com o leite)”. Meu velho avô, o pai de meu pai, meu avô (disse): – “Vou levar uma cuia (para beber), caçuma (*sicaid*) de macaxeira é muito bom”. Nunca tinham visto um estrangeiro antes, nunca tinham visto um estrangeiro ali. Conseguiu um machado (*duë*) (de lâmina larga como) arraia; conseguiu um machado afiado e roupas. Meu tio falava, contando como eram os estrangeiros. Meu tio falava que os chamados *Pinchubo* diziam: – “É o estrangeiro, meu pai assim contou”, falavam a meu tio. Ao ver um fósforo, (pensavam que) era um adorno labial; um espelho, era coisa de ver o (reflexo do) espírito. (Pensaram que) aquele espelhinho fosse um fuso de fiar algodão. Jogou fora, (a imagem do) espírito dele estava ali realmente com o adorno no nariz. Então, o filho dele foi (várias vezes) levar o leite de seringa, o filho dele. Oh, longe no caminho havia uma pinguela, ah. – “Os estrangeiros são outros (*utsi chotac nec*); do jeito deles você ainda não viu nenhum outro índio (*mayu*)”, diziam. Depois do tempo que não haviam (estrangeiros), quando começaram a encontrá-los, trouxeram facas antigamente. Outros fugiam: – “São estrangeiros, poderiam nos matar”. (Os tiros dados pelos estrangeiros) ribombavam como se o céu estivesse trovejando. Meu tio do qual tinha falado antes passou adiante. Falou que encontrou os Matsés que tinham sido mortos na véspera. – “(Os estrangeiros) acabaram de vir e já mataram os Matsés”, contou: “Aqueles que ainda não tinham sido vistos começaram mal desse jeito; depois de vir, mataram os Matsés. Mataram esse tanto: o *Shabacsio* junto com a mulher e os filhos dele”. – “Meu tio (*cu*)”, dizia meu pai, “começaram matando meu tio, *Shabacsio*. Atiraram (em outra) mulher dele. O braço inchou muito. Meu primo realmente mataram”, disse. Comeram o estrangeiro que tinham matado. Eram comedores de gente antigamente. Você comeria gente junto comigo? “Aqui”, eu diria, “coma!” “Delicioso!”, diziam antigamente. – “É um estrangeiro”, dizendo isso (falou), “vá conseguir um terçado, filho. Os Marubo conseguiram antigamente. Chame o estrangeiro, filho, falando (assim): *tauari, tauari, tauari, casi, casi, casi*. Então, gritando dessa forma, consiga (terçados)”, disse o pai. Assim dizia o meu avô velho falando lá longe com seu filho. (Depois de partir, andaram), *tu, tan, ah, ah...* Subindo pela margem, cruzaram seguidamente o rio com o diadema (do talo) de murmuru (*pisin*) na cabeça. – “São estrangeiros, *Caimbi*”, dizia. “Fui junto com *Caimbi*”, disse meu pai falecido. – “São estrangeiros, *Caimbi*”. Antes havia pessoas (chamadas) *Caimbi*. Dessa forma, ia chamando *Caimbi*. Então, ao virar adiante na volta do rio estavam todos (gritando): *tauari, tauari...* Fugiram (quando os estrangeiros atiraram) *tou, tou, tou, tou...* Numa distância desta (perguntaram): – “Será que matou (alguém)?” Vindo de longe, ao ver (os Matsés) gritando, (os estrangeiros) atiraram. Vieram quando ainda não se tinha visto estrangeiros. Os *brasileiros (bedasidedo)* foram os primeiros a passar aqui neste (rio *Jaquirana*). Ainda existem árvores *shupud* [amapá-doce?] que eles sangraram antigamente. (Os cortes) já se fecharam. Depois de matar os Matsés, (os caucheiros) espalharam-se por terra firme. Falavam que antigamente iam fazendo assim, (atirando) *tou*. Depois de atirar ali, (os estrangeiros) mataram para tomar as mulheres (matsés).

Nacua (*Mutiró*), aldeia Lobo, 02.01.1992.

Uma outra versão desse mesmo relato, que reporta fatos ocorridos por volta de 1883, foi publicada com o título “Quando os mestiços vieram pela primeira vez...” (Jiménez, Jiménez & Fleck 2014: 89-98). Diz-se que, há muito tempo, “o tio do tio do tio” de Nacua (Quibi-quibisio) saiu com seus filhos para a região a jusante no Javari e não retornou

mais. O sobrinho resolveu procurá-lo e, depois de muitos dias descendo o rio em um cocho de paxiúba, nos quais segue consumindo ovos de tracajá tirados nas praias do Javari-Jaquirana, finalmente o encontra, já estando ele então “acostumado” (*quen-*) com os não índios (*chotac*). No entanto, dada a advertência do tio para que não se deixasse capturar pelos *chotac* (que são caracterizados como aqueles que “gostam muito de capturar”, *chotac bedante bunquidquio neque*), o sobrinho retorna de imediato. Em outra oportunidade, quando os Matsés resolvem novamente baixar o rio “para comer ovos de tracajá”, Quibi-quibisio decide acompanhá-los. Uma noite, ao subir à terra para dormir, escutam um bulício no rio, sendo o som interpretado pelos “velhos sonsos” (*tsusio tantechuenquio*) como produzido pelo “monstro do rio” (a sucuri gigante da mitologia matsés). Na manhã seguinte, encontram os cochos de paxiúba amarrados na praia com os cantos cortados por terçados (fato que alguns velhos também creditam à ação da sucuri mitológica). Calculando, diversamente, que o barulho e os cortes tivessem sido produzidos pelos *chotac* que vinham subindo o rio, Quibi-quibisio resolveu retornar por terra para avisar os demais Matsés, enquanto Shushupe (Cacmushsio) e seu filho Tsiacquetsëcquid continuam com os demais baixando o leito do Javari.

Ao contornar uma volta do rio, deparam-se com casas erguidas à margem e atacam os cochos. Pensando ser caçuma, ‘Sonso’ (*shumbë*) e outros velhos bebem o leite de sorva recolhido pelos não índios. Enquanto tomam o látex, encontram balas de rifle e, conjecturando que pudesse ser algum tipo de adorno, procuram inserir no furo do lábio inferior, o qual pendia com o peso⁹. Do mesmo modo, ao encontrar fósforos, imaginam ser adornos do lábio superior, mas não conseguem fazê-los entrar nos furos. O relato registra a mesma recomendação contida em *Chegam os estrangeiros* para que os Matsés, ao encontrar os *chotac*, procurassem chamá-los de *tauadi* e, quando isso enfim ocorre, reproduz a mesma reação destes, que descarregam suas armas de fogo sobre os índios. De seu lado, quando Quibi-quibisio finalmente alcança a maloca para avisar seus parentes que fugissem, “os homens” (*dada*) (isto é, não índios) começam concomitantemente a disparar sobre eles que, perplexos, iam tombando mesmo a considerável distância dos atacantes. Vendo os antepassados “finados” (*mëdimbo*) serem mortos dessa forma pelos estrangeiros, os Matsés fugiram para o centro da floresta.

⁹ A menção ao furo do *quiud*, adorno tradicionalmente inserido abaixo do lábio inferior, poderia indicar que o grupo fosse composto também por algumas mulheres ou que os antepassados masculinos dos Matsés usavam adornos faciais distintos. Modernamente, apenas as mulheres matsés trazem (ou traziam até trinta ou quarenta anos atrás) o furo no lábio inferior, no qual inseriam um segmento de cana-brava cujo comprimento variava de acordo com a idade e condição social da portadora. Na versão da mesma narrativa intitulada “O primeiro conflito com os não-índios do nosso povo Mayuruna”, os cartuchos de espingarda encontrados pelos Matsés são confundidos com “brincos do Mayu” (CTI 2005: 19).

Contrariando pressuposições simplórias sobre a dinâmica do contato interétnico, as narrativas matsés demonstram que os índios podiam buscar voluntariamente estabelecer relações e até mesmo conviver com os *chotac*. Conta-se que a primeira mulher não indígena capturada pelos Matsés, obtida em um ataque realizado no rio Gálvez, tornou-se mulher de Dēmash (Cachita Mapi). Provavelmente influenciado por ela, certo dia Dēmash decidiu levá-la ao rio Jaquirana, por volta de 1926, para juntos “viver com os estrangeiros” (*aton chido bēdambuen inec icashi, 'Chotacbēd tsidnu'*) (Jiménez, Jiménez & Fleck 2014: 339). Ao chegar no Jaquirana, ele foi, previsivelmente, abandonado pela mulher, que ali passou a viver com um homem não indígena. Após conseguir se apoderar da arma de fogo (escopeta) desse homem, Dēmash o mata, repreendendo longamente a mulher, que aceita ser levada novamente por ele contanto que fosse bem tratada (ibid.: 342). Pouco tempo depois do retorno de Dēmash, seu irmão mais novo chamado Nacua (Tsēnēn-tsenēnsio) deliberou também partir para se juntar aos estrangeiros (*chotacbēd tsidnu*) em Requena. Dēmash resolve acompanhá-lo e os dois seguem levando suas respectivas mulheres (uma *chotac*, no caso de Dēmash, e uma matsés, esposa de Nacua). Em Requena, são logo separados de suas mulheres, levando-se a esposa de Nacua rio acima e a de Dēmash para jusante pelo Ucayali (*actedapa*). Os dois irmãos são igualmente separados, sendo Dēmash conduzido para Pucallpa e Nacua para Iquitos, onde foi preso. Reunidos novamente algum tempo depois, são enviados para o rio Tamshiyacu (*Tamushacun*), afluente do Amazonas peruano, a fim de tirar látex de seringa e caucho, além de cortar madeira. Como os estrangeiros faziam-nos passar fome (*pemenquioquin bunuauabudniac*), fugiram com toda a pólvora que conseguiram obter, voltando aos Matsés depois de escapar pela bacia do Yavarí Mirín. O aprendizado do espanhol durante o período passado com os não índios é sinalizado no relato pela expressão idiomática usada por Nacua depois que lhe sopram rapé (“*ai yo!*”) (ibid.: 352).

A oscilação no estado das relações interétnicas durante o período da borracha é retratada no relato *Amansados por caucheiros*. Se os Matsés, no início, acolheram bem aqueles que haviam chegado, optando inclusive por se reunir com eles de forma temporária, com o passar do tempo reconheceram o caráter danoso dos contatos com os não índios. Assim, enquanto o relato anterior principia lembrando que tinham “se juntado” com os estrangeiros, em *Amansados por caucheiros* já se reconhece que tinham constatado, pela experiência, que isso “era ruim” (*bēdambuec tsidnu quequidi tsidnu caidi icsambocosh quiondac*). Cabe observar que o verbo *tsid-* (‘reunir’, ‘juntar’)¹⁰, aqui vertido de forma preferencial como “juntar-se”, também é comumente traduzido pelos índios, no português

¹⁰ A acepção principal da raiz *tsid-* é ilustrada pelos significados correlatos de verbos como *tsin-* (que se usa, por exemplo, para o ato da coleta de frutas) e *tsidun-* (‘acompanhar quando anda’ ou ‘levar alguém numa canoa’) (Fleck, Uaqui & Jiménez 2012: 225).

regional, como “amansar”. Assim, a mesma sentença acima indicada poderia ser entendida como “*amansamos junto* com os estrangeiros”. O relato consigna que, embora os índios estivessem “inquietos” (*cuididique*) e mandassem embora os forasteiros, não eram entendidos por estes, que continuavam a se dedicar à coleta da borracha. No caso em pauta, tratava-se de um grupo de caucheiros peruanos, nacionalidade que se depreende por conta de algumas expressões idiomáticas conservadas pela narrativa como *hermano*, *no pare* e *buenas*. O relato descreve como, após passarem a noite juntos, os caucheiros acordavam de madrugada, arrumavam o acampamento e dispersavam-se buscando vários tipos de látex como seringa (*manido*), sorva (*quëcu*) e *shupud* (amapá-doce?). Por influência dos estrangeiros, vistos como muito “brancos e altos”, os Matsés parecem ter aprendido nessa época a torrefação de farinha, tarefa desempenhada no relato por uma “mãe velhinha”.

Em *Amansados por caucheiros*, há toda uma reflexão sobre as motivações e atitudes em relação ao contato interétnico e, especificamente, sobre o papel central desempenhado pelas ferramentas de metal na aproximação com os forasteiros. Assim, o primeiro narrador tinha apenas começado a crescer quando os Matsés juntaram-se com os não índios e o relato constata que, “depois de amansarmos, conseguimos (as coisas dos estrangeiros)”. Ele afirma ter vestido rapidamente a roupa presenteada por um caucheiro que o chamava de *hermano* (irmão). Como os Matsés diziam ter amansado e estar juntos com eles, os estrangeiros incentivam-nos a levar “essas coisas”. Tendo os índios confirmado seu grande desejo de obter terçados, os caucheiros dispõem-se a vir deixar repetidamente essas ferramentas, convocando-os para vir pegá-las. Dada essa marcante generosidade inicial, a narrativa toma uma atitude reflexiva quando considera que “lá mesmo seria bom amansar, (mas) dessa forma não falavam” os antigos Matsés. Por outro lado, quando as relações interétnicas, depois de algum tempo, começaram a se deteriorar, os Matsés resolvem mandar embora os estrangeiros para o local onde “guardavam suas coisas”, ou seja, para o lugar de origem de toda a parafernália que os acompanhava.

Debatendo as possíveis bases para a comunicação no cenário interétnico, o “falecido cunhado adotado” (*dauës amano pado*) do primeiro narrador afirma que, “do mesmo modo”, ele havia sido “acostumado” por meio da convivência com os não índios. O qualificativo “adotado” (*amano*) é comumente utilizado pelos Matsés em relação àqueles indivíduos foram inseridos na rede de parentesco após terem sido tomados de outros grupos indígenas ou das sociedades nacionais envolventes. Infere-se que o “cunhado adotado”, provavelmente, teria sido um rapaz peruano capturado pelos Matsés e enculturado na sociedade indígena, processo denotado pelo verbo ‘acostumar-se’ (*quenén-*). Em função disso, ele afirma que, “do mesmo modo como eu me acostumei, vamos nós mesmos fazer

assim!” Quer dizer, ele compara o fato de estar habituado aos costumes da sociedade adotiva com o que poderia ocorrer aos caucheiros, que também deveriam “acostumar-se” com os Matsés (inclusive por estarem tomando algumas de suas mulheres). O jovem caucheiro que era seu interlocutor, porém, limita-se a desconversar, afirmando apenas “você que é acostumado”.

Amansados por caucheiros

O que tinha dito que iria bem se juntar (com os estrangeiros), depois de dizer “vou me juntar”, acabou dizendo depois “é muito ruim”. Todos estavam muito inquietos (pois queriam revidar) e diziam “vão embora”, mas (os estrangeiros) não entendiam. Estando inquietos (os Matsés) diziam “vão (embora) para onde suas coisas estão guardadas”, mas (os estrangeiros) não entendiam. Por sua vez, eu estava crescendo quando nos juntamos (com os estrangeiros) para os conhecer. Então, depois que amansamos conseguimos (as coisas deles). “Meu *hermano* (irmão)”, assim (nos) chamava. (O Matsés) vestiu rápido uma roupa (que ele deu). Eles eram muito brancos e altos. Havia vários (deles). Subiram o rio para cortar seringa e sangravam o leite das seringueiras na terra firme. Assim, depois de passar a noite juntos, saíam cedo para fazer (o corte das seringueiras). – “Agora eu também vou cortar (a seringueira), levante! Vou arrumar o mosquiteiro”. Depois dele dizer isso, partimos. Então, pegou o terçado. – “Já que você disse que estava manso (junto comigo), como está dizendo que amansou, leve essas coisas para você!” – “Este aqui eu levo, quero muito terçado” – “Sim, virei aqui muitas vezes deixar os terçados e você venha pegá-los”. Lá mesmo seria bom amansar, (mas) dessa forma não falavam (os antigos Matsés). – “Virei deixar os terçados aqui de novo”. A mulher desse aí fugiu. Então, (disseram): – “(Se a mulher fugir), não bata nela!” – “Ah, não bato não!” – “Se não gostar da mulher, vou levar você!”. – “*No*”, disse. Dessa forma, (disse) ao rapaz, parecido com o enteado: – “Vou levar!” Meu falecido cunhado adotado (por rapto) disse: – “Do mesmo modo eu fui acostumado. Do mesmo modo como eu me acostumei, vamos nós mesmos fazer assim!”. (O rapaz peruano respondeu:) – “Você mesmo que é acostumado, você que é acostumado”. (O Matsés falou:) – “Minha mãe velha tinha acabado de torrar farinha. Leve para comer!” Dessa forma, o (peruano) alto (disse): – “Nós vamos indo”. Mas este ia (dizendo): – “Tenho muita saudade de minha filha”. (Enquanto este dizia) “tenho saudade de minha filha”, (o outro falava) “vamos indo!” – “Quero conseguir uma mulher!”, disse (o peruano alto) – “Não, não vamos fazer isso, é a mulher do *Cucama*”. (O peruano) alto fazia assim, ficava dizendo “eu queria ter vindo com uma mulher, mas vim sozinho”. – “Oh, depois de me juntar (com o estrangeiro) tirei o leite de caucho”, disse (um Matsés). – “Você que está dizendo, pegue realmente”. Falando assim, o falecido disse “*buenas*” (estendendo a mão em cumprimento). Viram aquele (peruano novo) dentro da canoa com o seu irmão que iria ser tomado (pelos Matsés). Pegando o seu grande irmão mais velho, (o mais novo) entrou dentro da canoa e foram para o meio do rio. Boiaram longe (porque os Matsés iam se) vingar do chamado *Amantero*. (Disse o Matsés:) – “As mulheres não gostam de você, vou te levar”. Ele respondeu: – “Não, não quero ir”. Oh, amontoou bananas por aqui. Dessa forma foi atirando. Os Matsés não; foram deixando o lugar gritando “*oh, eh*”. Longe, estando juntos depois de serem tomados, (diziam) “é melhor amansar”. Depois (refletiam), “será que é bom?” De novo procurou se juntar com boa disposição, mas “o *viracocha* alto disse que iria amarrar”, contou. – “O *viracocha* é daquele tipo bom? (poderiam dizer). (Mas já) fomos mortos por (gente como) aquele *viracocha* alto que amarrava”, avisaram bem (aos peruanos). (Será) que queria prender os jovens? Pensando assim, os *caucheiros* (que eram) maridos (das mulheres matsés) mataram. Falando “*no pare*”, os *caucheiros* que eram esposos (das mulheres matsés) mataram. Contou que o chefe (*viracocha*) alto daqueles *caucheiros* com os quais tinham se juntado amarrou (os Matsés). Os nossos (homens) ficaram bravos com os *caucheiros* maridos (das mulheres matsés).

Tumi (Siasio), aldeia Lobo, 12.01.1992.

Várias das tensões e incertezas predominantes nos contatos interétnicos estabelecidos durante o *boom* da borracha são retratadas, de forma sintética, no relato *Amansados por caucheiros*. No centro dos acontecimentos estão dois peruanos que tinham estabelecido relações de troca com os Matsés envolvendo, possivelmente, o intercâmbio de ferramentas (terçados) por força de trabalho e produção de farinha. Nessa específica situação histórica, as mulheres indígenas foram motivo de grande turbulência nas relações com os brancos. Incorporadas muitas vezes ao cotidiano da indústria extrativista como serviçais dos caucheiros (particularmente nos obséquios sexuais), a elas cumpria também desempenhar ocasionalmente o papel de intérpretes na interação com os demais membros do povo indígena. O relato demonstra uma arguta observação dos Matsés sobre o comportamento e as motivações dos caucheiros em relação ao universo feminino. Assim, enquanto um deles afirmava ter saudades da filha, o outro caucheiro, chamado Amantero, reclamava com insistência por ter subido o rio desacompanhado de mulher. Pelo teor de um dos diálogos, depreende-se que o mesmo chegou a cogitar a possibilidade de se apossar da mulher de um índio *Cucama* que compunha, com outros trabalhadores, a turma de caucheiros. Depois da fuga de uma das mulheres matsés tomadas pelos caucheiros, aconselha-se que estes não venham, em represália, a surrá-la. Denota-se o incômodo e desapossamento sentido pelos homens matsés quando um desses cogita a possibilidade de levar a mulher embora caso o *chotac* não “gostasse” (ou seja, se o caucheiro viesse a espancá-la demasiadamente por não ter aprovado sua atitude). Menciona-se ainda a precaução tomada pelo irmão de Amantero, em determinado momento, de colocá-lo em uma canoa e ir para o centro do rio como uma espécie de prevenção contra ânimos impróprios.

A narrativa traduz os questionamentos internos dos Matsés sobre as desvantagens de terem “amansado junto” com os caucheiros e a reação imediata ao fato destes terem mandado amarrar alguns indígenas. Suspeitando de alguma atitude dos jovens Matsés, o chefe da turma de caucheiros, ou “viracocha” (*idacucha*), mandou que fossem amarrados, o que provoca a revolta no restante do povo indígena, indagando-se, inclusive, se acaso ele não determinaria providência idêntica em relação às “crianças”. Nesse contexto, o relato reproduz a expressão “*no pare*” sugerindo que os jovens indígenas foram conduzidos presos antes de serem mortos pelos brancos. Os Matsés, justificadamente, “ficaram bravos com os caucheiros”, embora o final do relato (não reproduzido acima) traduza uma certa diversidade na disposição interna dos diversos agrupamentos indígenas quando o narrador afirma que seu pai “não estava assim” pois “tinha um pouco de medo”. De qualquer modo, o relato comprova uma certa constante da história matsés nessa época, já que, após curtos períodos de junção

com os ádvenas, houve sempre uma retomada do afastamento em decorrência da eclosão de conflitos interétnicos agudos. Veremos a seguir na narrativa intitulada *Viracocha sovina* (da qual, na verdade, *Amansados por caucheiros* constitui a coda) os meandros dessas relações instáveis entre índios e brancos no período da borracha.

5.2) *Junto com os estrangeiros*

Segundo os cronistas, quando os espanhóis invadiram o império incaico, em 1534, foram agraciados com o título de *Viracocha*, nome do deus andino identificado como “o princípio e fazedor de tudo”¹¹. Enquanto herói mítico, Viracocha aparece como um homem alto, branco e barbudo que sai do lago Titicaca, cria o sol, a lua e as estrelas em Tiahuanaco, petrifica a humanidade anterior e, depois de várias aventuras, chega à costa norte e desaparece no mar. Considerando que o rei Huascar invocava a ajuda desse deus na luta contra seu irmão Atahualpa, no momento em que este último foi morto por conquistadores vindos do mar, os espanhóis foram tidos como seus enviados e filhos, razão pela qual puseram-lhes o nome Viracocha (Fioravanti 1987, Gonzales 2003).¹² Com o tempo, além de designar os brancos, essa palavra passou a ser utilizada também em referência aos mestiços que, em nome dos conquistadores, realizavam a intermediação do contato com as sociedades indígenas. Na documentação colonial, viracochas e mestiços foram frequentemente associados, possuindo destacado papel no *descimento* de parcialidades indígenas no regime das missões. Em meados do século XVIII, os Omágua das reduções localizadas no Amazonas peruano – inclusive daquelas que abrigaram os chamados Mayoruna – eram incluídos pelos missionários na categoria *viracocha*, distinguindo-se então como uma espécie de protótipo do “índio civilizado” (Coutinho 1993: 123-140). Durante a época da borracha, patrões e gerentes caucheiros foram chamados de *viracocha* em grande parte da Amazônia peruana, a exemplo do que registra a história oral yaminawa (Pérez Gil 2011: 86).

¹¹ A *Relação* de Titu Cusi Yupanqui (1992 [1570]: 5) diz que os espanhóis foram chamados *viracochas* “pela excelência e parecer de suas pessoas, e muita diferença entre uns e outros, porque uns tinham barbas negras e outros vermelhas, e porque os viam comer em prata e também porque tinham *yllapas*, nome que nós temos para os trovões, e isto diziam pelos arcabuzes, porque pensavam que eram trovões do céu”. Era uma “gente que, sem dúvida, não poderiam ser menos do que Viracochas, porque dizem que vêm pelo vento, e é gente barbuda, muito formosa e muito brancos” (ibid.: 8). De fato, o oitavo Inca, chamado Viracocha, é o único indígena retratado nos desenhos andinos de Guaman Poma como um homem barbudo (Fioravanti 1987: 81).

¹² Sobre a figura do Inca entre os povos da família Pano, consultar Bardales (1979), Calavia (2000), Harner (1974), Kensinger (1995), Lagrou (2013), Melatti (1985), McCallum (2002), Roe (1988) e Ruedas (2011).

O famoso caucheiro Carlos Fitzcarrald, por exemplo, teria sido reconhecido pelos Guarayo como o “Grande Capitão dos Wiracochas” (Reyna 1942: 37). Hoje, os brancos são denominados *wiracocha* pelos Amahuaca (Dole 1988: 177) e *viracocha nahua* pelos Shipibo-Conibo. Para os últimos, trata-se de um personagem fascinante e ameaçador ao mesmo tempo, cuja invejada superioridade tecnológica (representada pelas ferramentas de metal e armas de fogo) é temperada pelo desprezo por sua contumaz violência, cobiça e ânsia de dominação (Morin 1988: 291).¹³ Anteriormente, os Uni (Cashibo) do rio Santa Marta – que, assim como os Amahuaca e Shipibo-Conibo, também integram a família Pano – costumavam usar o termo *iracucha* para designar os mestiços, distinguindo-os dos brancos, aos quais chamavam *inca*. No presente, com a inclusão dos mestiços na categoria genérica *no* (‘estrangeiros’, ‘inimigos’), o termo *iracucha* passou a ser utilizado pelos Uni em referência a seres mitológicos imortais que vivem dentro do “inca-cerro” e são considerados com os “pais” das plantas e animais. Embora tenham se retirado para o interior do “inca-cerro”, os *iracucha* continuam até hoje criando suas “coisas boas” (quer dizer, seus próprios “filhos”), atuando na procriação de plantas e animais (Frank 1993: 19 e 45-46). O papel de temível provedor da abundância também é realçado nos mitos sobre o viracocha encontrados entre os povos indígenas de fala Aruak da bacia do Ucayali¹⁴.

Nas narrativas históricas matsés, o viracocha (*idacucha*) assoma como personagem importante nos contatos interétnicos estabelecidos durante o período da borracha, exercendo, em princípio, o mesmo papel ambivalente, retratado pelos povos indígenas vizinhos, de perigoso provedor de bens. O relato *Viracocha sovina*, apresentado a seguir, possui um interesse particular exatamente por explorar as contradições dessa imagem dúbia, além de fornecer um retrato penetrante das relações sociais estabelecidas entre os Matsés e os

¹³ Para os Shipibo-Conibo e os povos andinos, os *wiracocha* podem ser, muitas vezes, confundidos com *pishtacos*, assassinos cruéis que se diz matarem os índios para retirar a sua gordura corporal (Morin, op. cit.: 291-292; Fioravanti, 1987: 75). Sobre crenças semelhantes que associam *gringos* e *sacacaras* entre os Matsés, ver Matos (2009: 97-99).

¹⁴ Entre os Asháninka, por exemplo, o mito de Inkarrí descreve como o filho caçula do Inca, desobedecendo o pai, pesca o viracocha em um lago proibido. Depois de puxar com seu anzol um viracocha magro, branco e barbudo, outros mais saem de dentro do lago com escopetas, terçados e machados de ferro, terminando por matar o Inca, cuja cabeça falante é levada para Lima. Como seus descendentes começassem a roubar os roçados asháninka, houve uma guerra entre os dois grupos, ficando os Asháninka com as mulheres dos Incas, cujos filhos, no entanto, acabam se tornando os Matsiguenga e outros grupos indígenas. O mito conclui que, “se não tivesse sido pelo filho desobediente do Inca, nós agora teríamos machados, terçados e facas de ferro” (Fernández 1984). Uma variante do mito sobre o “primeiro *wirakotxa*” é fornecida por Pimenta (2015), cuja análise debruça-se sobre os mecanismos de contextualização da alteridade entre os Asháninka. No mito matsiguenga, por sua vez, os Viracocha (brancos) e os Punaruna (indígenas falantes de quéchua que saem de um buraco feito por um menino) são considerados demônios que se humanizaram através do consumo da macaxeira. Um dia, quando os Inkakuna escavavam a terra em busca de metais preciosos, os viracocha emergiram do buraco e, mesmo aqueles tentando bloquear a saída com terra, não conseguiram contê-los pois seu número era muito grande. Embora quase todos os viracocha tivessem sido mortos por meio de uma chuva de flechas enviada do céu, alguns deles conseguiram sair novamente do buraco e proliferaram-se (Renard-Casevitz 1988; Renard-Casevitz, Saignes & Taylor 1988: 92-93).

chotac no auge da época da borracha. Trata-se de um episódio em que os Matsés, insatisfeitos com as condições do trabalho de extração da borracha, procuram o barracão para tratar com o viracocha, isto é, o gerente. Ao chegar, a interação é estabelecida por intermédio de um peruano anteriormente capturado e incorporado à sociedade indígena. Depois de caracterizar a prepotência e os abusos impostos pelos estrangeiros, o relato descreve as artimanhas utilizadas pelos Matsés para roubar as armas e munições trazidas por eles, culminando com a morte do viracocha e a fuga de seu filho.

Viracocha Sovina

Então, falou que se juntaram muito longe acima (no curso do rio). Os estrangeiros iam vendo tudo ao passar. Dessa forma, (os estrangeiros) iam tirando o leite (*bēpin*), cortando a árvore de seringa ao passar. Depois da comida acabar e terem emagrecido, (os Matsés) deixaram (o seringal) e vieram. – “Oh, vamos subir à terra firme, não há nenhuma (roça) por aqui”. Descendo o rio em uma (canoa de) paxiúba, dizendo “vou alcançar”, (ouviu) *tou*. Vindo aqui, viu (o estrangeiro), depois de ter atirado, chamuscando o pelo de um guariba, ah. – “Vá falar com sua gente (*matses*)!” A gente dele estava ali. Depois de tê-lo raptado e ele ter crescido, (disseram): – “Vá falar com sua gente. Diga ‘não me mate’. Depois de ver essa tatuagem, (ele) pensará em cortar a bochecha. (Então você deve falar:) ‘Quando eu morrer, você tira a (tatuagem da) bochecha, aí você tira. Não me mate, não me confunda com um Matsés (*matses danquin*)’, diga ‘não me mate!’” Contaram que desceram um igarapé e encostaram, oh. Vieram de novo e encostaram (mas, não encontrando terra firme), dormiram no meio da água (atando a rede acima do alagado). O (rio) *Tapiche* tinha enchido, dentro (do alagado os Matsés) penduraram (suas redes), pendurando (as redes) vieram. Então, contaram que comeram uma preguiça na margem mesmo. A comida (macaxeira) já tinha acabado. – “Vamos descer (pela margem) olhando para ver se encontramos a terra firme!” Continuaram vindo, continuaram vindo e ao achar um terreno roçado (disseram): – “Vamos visitar”. Continuaram vindo pela margem, (dizendo) “vamos indo por aquela terra alta próxima a margem”. (Escutaram outros) rindo. Contou que (escutaram) gente rindo depois de dizer “vamos visitar, a margem está toda alagada, vamos indo”. – “Veja! O velho esqueceu a *escopeta*!” Mastigando um coquinho branco de aricuri (o velho dizia): – “Não tenho vontade de mastigar”. Ao dizer “veja, o velho está mastigando”, (o outro) riu (dele). Então, (viram que) tinham quebrado, aqui mesmo tinham quebrado (folhas de palmeira). Então, viram a caraná amontoada (pelos estrangeiros). – “Vamos indo juntos”. Dizendo isso, dali mesmo enxergou de pé (um estrangeiro), (ele os) tinha visto antes. – “Ei, meu pai, ei papai, vamos depressa. Vá dizer a sua gente (*matses*) para não me confundir com um Matsés, não me mate”. Dizendo (assim), foi seguindo (o estrangeiro) para tirar pau (para a casa). Oh, o velho chefe (*viracocha*) deles vestia uma roupa vermelha listrada e tinha a cabeça careca. Então, (ele dizia): – “*Yo patron*. Venha, sou *viracocha*”, dizia batendo no peito. – “Estou com muita fome. (Os índios) porfiaram comigo, quase me mataram” (mentiu o peruano raptado pelos Matsés). Então (o *viracocha* disse): – “Coloque logo farinha numa vasilha e lhe dê (jacuba)!” Um dos empregados (*iuabo*) matsés dele colocou (a farinha) numa cuia. O empregado dele deu rapidamente (para o peruano capturado pelos Matsés). O velho *viracocha*, o *viracocha* alto, ao ver (jovens) bravos, (falou) “estes amarre”. O *viracocha* comprido disse: – “Estes amarre. Depois de levar, vou amarrar. Vou amarrar vocês porque bem quietinhos poderiam roubar”, contou que disse (assim). “Estes (vão ser) meus empregados; estes aqui (levem) amarrados”, (mandava) o *viracocha* alto. (Os Matsés falavam entre si): “Por que estão nos amarrando? Se ficarmos juntos (mansos) irão nos amarrar? Desse (tipo de) homem ruim (já) matei. Mas eles (o pessoal do *viracocha* careca) pegaram as mulheres novas que trouxemos aqui para cima”. (Outros conversavam com os estrangeiros:) – “Quem é você?” – “*Luis*”. Era mesmo *Luis*. A chamada *Elisa* tinha sido capturada bem longe, lá embaixo, (talvez) tenham sido os *Marubo* que o

fizeram. – “Você (já) comeu tatu?” – “Não!” – “Vocês são parecidos com outros que amansaram lá para baixo. Do mesmo modo que aqueles (que viviam) abaixo se juntaram (mansos conosco), vocês também vão ficar juntos (mansos)”. Então, (disse o Matsés): – “Vou derrubar a árvore”. (Mas o chefe careca falou): – “Não vamos fazer isso! O leite da árvore vou cortar lá encima”. Dizendo, “vamos cortar *seringa (shidinca)*” vieram para cima, não tendo (mais rio abaixo) vieram. Dizendo “quero ver” aqui, por sua vez, (observou): – “A casa de meu filho começou a ser feita. Vamos parar. De noite mesmo devemos ir (descendo o rio). Eu quero dar (terçados)”. Falando sobre o recém-conseguido, (dizia): “Vá levando, filho, é um terçado”. Vários terçados com o cabo vermelho estavam empilhados; também haviam vasilhas (taças). – “Eu também quero dar, vá levando filho”, disse. Durante a noite meu filho parecia bem amansado, mas depois de manso passou a pegar (minhas coisas), pegou”. Ao amanhecer, foram pegando as espingardas (*bada*), as espingardas escondidas (os Matsés) pegaram. Enquanto (os Matsés) pegavam as espingardas (às escondidas), (o *viracocha*) dizia: – “Quero fazer dar (de novo a eles). Eu vou levando, quero fazer dar (mais) dos mesmos terçados a meus filhos”. (Enquanto isso os Matsés diziam:) – “Levei mulheres para cima. Onde estavam vocês que gostam de tomá-las? Levei (mulheres) acima (no rio) para você”, assim fez. Enquanto diziam isso, (os estrangeiros) empunhavam as espingardas (*chompian*), havia (também) algumas *escopetas*. – “Os outros (Matsés) terão ido? Com medo, não comiam. Será que os outros foram? Estavam carregando flechas. Será que ficaram bravos e se foram? Dizendo ‘vou arrancar *cuëte tapun*’, meu filho se foi. Para atirar (bem), meu filho foi dizendo ‘vou arrancar *cuëte tapun*’. Meus empregados ficaram ali”, ah. Então, outro (estrangeiro) pegava o *poroto* (feijão) (para cozinhar). – “Antigamente, meu pai tinha medo (de arco e flecha)”, (disse o peruano capturado). – “Destas (armas) eu vou ter medo? Destas (armas) eu não quero ter medo!”, (respondeu o estrangeiro). – “Você trouxe espingardas, papai?” (perguntou o peruano capturado) – “Sim, estão metidas aqui (dentro do barco)”, disse (o estrangeiro). – “Tenho medo de *escopeta*”, (disse). O bem-te-vi (*pididis*) poderia ver (os Matsés escondidos) que tinham vindo com ele. A espingarda estava metida aqui (no barco). – “Poderiam nos matar (com ela) dizendo ‘vocês vou matar’. Entrando, correndo, pegando na canoa, (diriam) ‘vou tomar (a espingarda) para matar’”. Havia uma canoa grande com cobertura de palha. Tomando (um pouco de) água (disse): – “Vou ver”. – “Vá!” Levando um pouco de farinha colocada (na vasilha para fazer jacuba), foi ver. Olhando aqui (dentro do motor), abriu um armário. Estava cheio de *pólvora (podapoda)*. Enfiou a espingarda (*bada*) atrás e pegou a munição (*bada ëshë*), (no tempo) quando ainda não tinham. Pegando um punhado (de pólvora) enfiou junto com a munição. Foi entregar para aqueles que estavam escondidos. Dizendo que estava com diarreia saiu para entregar (a munição). – “Eu também fiquei cinza quando estava com diarreia”, (disse o *viracocha* careca). Contou que, então, colocou *pólvora* e a (espingarda chamada) madeira partida dentro de um saco (*dashcute tuscaid*). – “Aqueles foram pegar *tapu (cuëte)* com meu filho, aqueles dois foram com meu filho” (disse o *viracocha*). Então: – “(Já vai chegar) aquele com quem ficamos juntos (o dono dos terçados a quem roubamos antigamente e que nos conhece). Vão logo pegar o terçado dele!”. – “Me dê a vela de copaíba, vou quebrar um pouquinho”. Abriu a tigela de seringa, *tan, tan, tan...* Tinham cuias, *pratos* grandes. Então todos (atiraram), *tou...* – “Veja, estão pegando!” – “Onde?” Dizendo isso, vários corriam carregando (coisas) nos ombros. Então, correram atrás daqueles que, após pegar, carregavam (as coisas): – “Traz a carabina! Rápido, traz a carabina”. Aquele levava para longe, levava a (espingarda) dita madeira partida, cheia de pólvora dentro. Pegou aquela. – “Parecem macacos cairara ruins que roubam. Vão roubando! Roubam horrivelmente, são cairaras ruins”. Oh, depois de pegar, iam levando. – “Vou levar minha (espingarda) chamada madeira partida junto com a carabina”, (disse) o estrangeiro. Então, o outro estrangeiro (disse): “Deixem! Porque estão fazendo isso, levando (essas coisas)?” – “Vocês não têm mais de suas coisas? São apenas essas coisas que vocês têm lá (no seu lugar)? (Outras coisas) vocês tem guardadas”, (disse o Matsés). – “Estes são os que mataram meu pai. Não (vamos atrás não)! Horrível, não têm vontade de falar ‘quero levar’. Roubando horrivelmente não desejam falar ‘quero levar’”. Então (falaram): – “Mas vamos tomar! Ficou velha, sua espingarda (*bada*) ficou velha, feia. Vou levar!” (O *viracocha* careca falou para o peruano

capturado pelos Matsés): – “Aqueles que vieram junto com você já não estão mais lá! Onde estará sua morada (agora)? O seu igarapé ficava ali, as suas casas eu tinha visto ali”. Os Matsés não estavam (por ali), apontou para outro lugar. Disse (isso): – “Vocês tinham muitas roças ali, (e agora) não estão mais, vocês ficavam aqui (próximo). Suas casas ficavam aqui perto. Os Matsés não estão morando mais. Diga!” Fez dessa forma. Oh, corriam, corriam. Então, o outro (dizia) “venha pegar!” (O *viracocha* careca) sentou em cima da farinha. Correndo deixavam (as coisas). (O *viracocha*) mesquinhava: – “Mesquinhou muito”, disse. Ao mesquinhar dessa forma, agarraram-no (dizendo): – “Vamos levar! Vamos tomar tudo”. Terminando tudo, então um machado pegou, disse. Conseguiu realmente um machado. Então, ao ver pegarem o machado (o estrangeiro disse): – “Deixem! Porque vão fazer assim? Vocês não foram mortos!” – “Vamos levar!” – “Agora (vou matá-los), vocês Matsés não vão mais existir”, (falava) mesquinhando o dono da farinha. – “Ah, estes tantos (paneiros de farinha) havia, ainda ficaram outros para vocês”. Vieram. Então eles pararam e escutaram. Continuaram vindo, continuaram vindo e (escutaram o grito): “*Maricon carajo* (viado caralho), vocês estão levando a dita (espingarda) madeira partida? Deixem ela aí! Levem as *carabinas!*”, vinha gritando (o *viracocha*). (O filho dele) carregava um terçado na mão. O pai vinha quebrando (os galhos). – “Pegue rápido!” Então, dizendo “o terçado quero tomar” fugiu, era do tipo que não queria dar. – “Papai, você conseguiu papai?” Ah, o filho dele escondeu-se atrás de uma árvore. Dessa forma, *teis* (a carabina de dois canos falhava). Então, entregando ao pai o terçado (o filho do *viracocha* disse): – “Eu peguei um homem”. (O *viracocha* declarou): – “Segure, filho! Quero açoitá-lo como se faz com uma mulher”. *Teis!* (Vinha gritando dessa forma: “Vou bater como se faz com uma mulher. Segure, filho!” Fazendo assim, (estava) batendo assim (quando, de repente,) *tic*: – “Eu fui morto, filho”. Falando assim, disse que (o filho) correu atrás (dos Matsés) que o haviam matado. Tomou a *bala* (espingarda) que vinha falhando da mão do Matsés. Os matadores do pai bradavam *ya ya ya* no lugar que morava o meu falecido cunhado raptado, no lugar do falecido marido de *Chushi*. Correram, depois de correr (disseram): – “Minha gente (*cun matses*) falhou. Oh, o pai unicamente (mataram), deixaram (o filho)”. Depois que ouviram isso, foram os matadores olhar para matar aquele (também). – “E então?” – “Fugiram, os que estavam ali foram embora”. O velho *viracocha* mataram. Seguindo os rastros, longe mataram o *viracocha*. (Tendo os Matsés dito) “podem ir bem”, depois de pensar, oh (falaram) “vamos matar também aqueles da casa”. (Depois de dizer) “dentro (da casa) também vamos matar”, foram mas não encontraram ninguém. Aqueles que tinham vindo para a casa, agora já tinham ido. Enterraram (o velho *viracocha*). (O que contaram sobre) o *viracocha* (aconteceu) quando a mãe dos meus filhos ainda não tinha crescido. Eu era rapaz novo e aquela (mulher) que pariu estes (homens), estava crescendo.

Tumi (*Siasio*), aldeia Lobo, 12.01.1992.

Este relato inicia-se com a lembrança de que os *chotac* iam “vendo tudo” ao passar, tirando o leite das seringueiras (*manido*). Os Matsés, ao que parece, tinham se engajado em alguma relação de aviamento no rio Tapiche (*Manisac*), mas as condições de trabalho parecem não tê-los satisfeito e eles deixam o seringal alegando estarem emagrecendo por falta de alimentação. Como a estiva tivesse possivelmente acabado, resolvem baixar o rio numa canoa de paxiúba em meio a uma grande alagação. A falta de comida é atestada durante a viagem, quando têm que comer uma preguiça sem qualquer acompanhamento de macaxeira, banana ou farinha. Encontrando um terreno roçado na margem, sobem à terra e escutam risadas, descobrindo ser caucheiros que se divertiam fazendo gracejos com um velho que tinha esquecido uma “escopeta” e queixava-se da dificuldade de mastigar o coco de aricuri. Os *chotac* estavam cortando folhas da palmeira caraná, preparando-se para cobrir alguma casa

ou tapiri, e logo se dão conta da presença dos índios. Junto com os Matsés encontrava-se um peruano que, quando criança, tinha sido raptado e incorporado à sociedade indígena. Durante a descida do rio, esse cativo (*iua*) é orientado pelos índios a intermediar o contato interétnico dizendo aos seus patrícios (*min matses*) para que não os matassem. Ao ver a tatuagem pintada em seu rosto, os peruanos talvez ameaçassem cortar sua bochecha, devendo ele argumentar para que isso fosse feito apenas após sua morte, além de alertá-los para sua condição de não índio, evitando que os mesmos supusessem, pela marca facial indelével, ser ele um Matsés (“não me matem, não pensem erroneamente que sou Matsés [*matses danquin*]”).

A narrativa situa o local dos acontecimentos, onde os estrangeiros implantaram o *barracão*, como o lugar onde morava o “falecido marido de Chushi”, que é chamado pelo narrador de “meu falecido cunhado adotado” (*cun dauës amano pado*)¹⁵. Considerando que “adotado”, como dito antes, é geralmente apenas uma forma polida para indicar o *status* de “cativos” inseridos na rede de parentesco, pode-se conjecturar se o peruano que realizava a intermediação do contato interétnico neste relato não teria sido capturado pelos Matsés, eventualmente, nas cercanias dessa mesma localidade. Seja como for, a narrativa informa que o cativo em questão apresentou-se aos caucheiros chamando-os de “papai” (*papa*) e dispondo-se a acompanhá-los. Ele é, então, levado à presença do velho viracocha (*idacuchasio*), caracterizado como um homem alto, calvo e que, na ocasião, vestia uma roupa listrada vermelha. O viracocha faz questão de se apresentar batendo no peito e declarando sua condição: “*Yo patrón!*” O cativo procura ludibriá-lo dizendo estar com fome porque os Matsés tinham porfiado com ele, por pouco não o matando. Despreocupadamente, o viracocha manda os empregados darem-lhe “jacuba”, uma mistura de água com farinha muito popular no interior da Amazônia.

Ao mesmo tempo que dispensa esse tratamento ao cativo, o viracocha inquieta-se com o comportamento dos jovens matsés que vê chegar junto com ele e os manda amarrar alegando que, sorrateiramente, poderiam querer roubá-lo. Tal atitude, é claro, suscita um enorme desconforto entre os índios, que se questionam sobre o significado atribuído pelos *chotac* à decisão conjuntural de “amansar” ou “estar juntos” (*tsid-*) com eles: “Por que estão nos amarrando? Se ficarmos juntos (mansos) irão nos amarrar?” Sentem-se, ademais, lesados por terem trazido “mulheres novas” para os caucheiros, que tinham se apossado das mesmas sem demonstrar qualquer reconhecimento ou admitir a necessidade de uma indispensável retribuição. A narrativa registra a intenção do viracocha de reduzi-los a uma espécie de servidão, transformando-os em seus próprios cativos (*iua*). Ou seja, aquilo que para os

¹⁵ Segundo algumas informações, é possível que se tratasse do finado irmão de Tumi (Tusio Chëshë), pai de Dunu (Raul), líder da aldeia Nova Esperança (rio Pardo), sendo a mulher alcunhada como Chushi a mãe de Elias, morador da aldeia Soles (rio Jaquirana).

caucheiros pareceria natural no contexto das escorchantes relações de trabalho vigentes à época (“vou querer meus empregados”) era interpretado pelos Matsés dentro de seus próprios esquemas culturais relativos à incorporação de cativos na sociedade indígena. Traços das idiossincrasias culturais matsés também podem ser vislumbrados nas perguntas sobre o nome e as usanças culinárias (em relação ao consumo de certos tipos de animais, principalmente) como forma de mapeamento identitário preliminar nas primeiras interações com os caucheiros.

Por óbvio, os caucheiros tinham seus próprios esquemas interpretativos sobre essa conjunção interétnica e a narrativa é suficientemente perspicaz para registrá-los também. Tratava-se, para eles, da atração de mais um grupo nativo arredio a ser engajado no trabalho extrativo como já havia ocorrido anteriormente com diversos outros agrupamentos similares: “Vocês são semelhantes a outros que se juntaram conosco a jusante (*taëmiuësh tsidabo padetsëcdequien mibi nec*). Do mesmo modo que aqueles de jusante se juntaram conosco, vocês também vão ficar mansos (*në tedtopaid tsidaccosh taëmiuësh adec tsidequien mibi nec*)”. A pedra de toque para isso, é claro, estava na distribuição de ferramentas e utensílios de metal. Assim, o relato refere-se às vasilhas (*tasun*), pratos, machados e inúmeros terçados (de cabo vermelho) empilhados pelo velho viracocha, que os distribuía de modo evidentemente paternalista, afirmando de modo repetido: “Vá levando filho, é um terçado, quero dar para outro também”.

O desencontro de expectativas entre índios e brancos recebe um encaminhamento definido no relato quando se apresenta, em primeiro plano, o episódio do roubo de armas de fogo. A posse desse tipo de armamento possuía um evidente interesse estratégico para os Matsés, e a narrativa esmera-se na especificação das variedades do instrumento utilizadas pelos caucheiros, como espingardas (*chompian* e *bada*), carabina (*cadabina*) e escopeta (*escopetia*), mencionando-se em outros relatos o rifle (*dibude*) e o revólver (*pobide*)¹⁶. De forma significativa, o relato começa a se aproximar do momento principal quando o filho do *viracocha* sai com alguns Matsés para buscar na floresta uma planta chamada *cuëte tapun*, recomendada pelos índios para solucionar problemas de pontaria. Repentinamente, o lugar se esvazia, fazendo com que o caucheiro pergunte para onde terão ido os demais indígenas, que tinham saído carregando flechas nos ombros (“será que ficaram bravos e se foram?”). Logo em seguida, o peruano cativo comenta com estudada casualidade que seu pai biológico tinha medo das armas indígenas, escutando de imediato um comentário desdenhoso do estrangeiro sobre esse tipo de armamento. Ele simula um medo caricato das

¹⁶ Em um relato sobre a captura de uma mulher yagua no rio Tamshiyacu, na segunda metade dos anos 40, menciona-se a grande quantidade de pólvora (*poda-poda*), munição (*bonisian*) e fulminantes (*tascante*) roubados pelos Matsés (Jiménez, Jiménez & Fleck 2014: 475-476).

armas dos *chotac*, o que lhe permite averiguar onde estavam guardadas aquelas trazidas pelos caucheiros. Tomando mais uma vasilha de jacuba para disfarçar, o cativo entra na canoa coberta (*cano shubu*) em cujo interior, abrindo um armário, descobre pólvora (*podapoda*) e munição (*bada ěshě*), de fundamental importância em um tempo que não havia disponibilidade quase nenhuma desses artigos para os Matsés¹⁷. Colocando uma espingarda, pólvora e munição dentro de um saco de pano, o cativo inventa que está com diarreia para ir entregar essas coisas, à socapa, aos índios escondidos nas proximidades, cuja presença quase tinha sido denunciada pelo canto dos bem-te-vis (*pididis*). Sem desconfiar de nada, o viracocha apenas diz que também ficou “cinza” quando teve diarreia.

Quando menos espera, o chefe dos caucheiros enxerga os Matsés às carreiras roubando suas coisas, que carregam às costas. Usando uma comparação tipicamente matsés, ele increpa os índios dizendo que “parecem macacos cairaras ruins, roubam horrivelmente”. Um outro *chotac* confronta-os perguntando porque estavam roubando dessa forma, mas os índios retrucam manifestando sua convicção de que mais das mesmas coisas existiriam no lugar de origem dos estrangeiros, agregando ainda, com certo sarcasmo, que estavam levando aquela espingarda, em específico, por ter ficado “velha, feia!” Numa cena patética, ao ver os Matsés indo e vindo com suas coisas, o viracocha senta-se encima dos paneiros de farinha, tentando impedir que os levassem também. Os Matsés reprovam sua mesquinhez de forma contundente e, após dominá-lo, dizem que vão “levar tudo”. O chefe dos caucheiros demonstra ainda sua mesquinhez pelo apego exagerado à espingarda ‘madeira partida’ (*cuěte podquēnac*), que rogava insistentemente para que os índios não levassem. Tratava-se, possivelmente, de uma escopeta de dois canos que, entretanto, falha no momento em que é acionada porque os matsés não sabem ainda como carregá-la. Como os índios não lhe dão ouvidos, ele não se conforma e ameaça “acabar” com os Matsés. Passa a inquirir o cativo sobre o paradeiro ou rumo tomado por aqueles “que vieram junto com você”, pois os mesmos tinham desertado das casas que possuíam em um igarapé próximo. Encontrando-se com o filho que voltava da mata, eles partem em perseguição xingando os índios. O filho consegue agarrar um Matsés e o pai jacta-se antecipadamente de que irá açoitá-lo como faria com uma mulher. Em seguida, porém, o viracocha é vitimado pelos índios, bradando os matadores da forma costumeira (*ya, ya, ya...*). Ainda que, num primeiro momento, os Matsés tenham decidido não hostilizar o filho e os demais caucheiros, as críticas internas a essa

¹⁷ Referindo-se talvez ao mesmo evento da narrativa, o falecido líder da aldeia Lobo, Dashe (Tinoco), disse que os antigos Matsés tinham conseguido, certa vez, uma grande quantidade de cartuchos, balas e espingardas ao atacar um barco no rio Tapiche (*Manisac*). Segundo sua descrição, as espingardas usadas atualmente, que têm o cartucho como munição, diferenciam-se das velhas *bada*, que utilizavam balas, e das escopetas de dois canos, que eram carregadas com chumbo e pólvora pela frente, socados aí com um “pauzinho de ferro”.

condescendência fizeram com que, pouco depois, se dirigissem ao barracão para matá-los, só não o fazendo porque todos tinham fugido rapidamente do local.

Dentre os aspectos dignos de nota nesse relato, aquele que mais chama a atenção é exatamente a flutuação, ou o contraste, entre a liberalidade e a sovínice demonstradas pelo viracocha. Assim, se por um lado ele é retratado distribuindo terçados aos índios, realçando seu paternalismo ao chamá-los de “filhos”, por outro demonstra sua rematada avareza ao se sentar de forma vilipendiosa em cima dos paneiros de farinha para impedir que fossem levados. A sua descabida usura em relação à prodigalidade que caracteriza a figura do viracocha na mitologia e tradições de outros povos indígenas vizinhos é ainda acentuada pelo argumento sobre a abundância dos mesmos bens aos quais se apegava na sua sociedade de origem.

5.3) Resistência heroica

Quando o ciclo da borracha no Vale do Javari aproximava-se de seu final, por volta de 1920, os Matsés tiveram a sua experiência de contato interétnico mais intensa antes da atração promovida pelas missionárias do SIL. Essa experiência de contato direto teve origem quando uma mulher matsés que se encontrava vivendo com peruanos foi convencida a guiar uma turma de caucheiros até sua comunidade de origem. Fiando-se nas frágeis relações inicialmente estabelecidas, os caucheiros instalaram-se nas proximidades de uma maloca e, logrando a colaboração de parte da população nativa, passaram a extrair o látex no território ocupado pelos índios. Em pouco tempo, os peruanos apropriaram-se de mulheres indígenas, gerando indignação entre os homens matsés. Rebelando-se contra essa situação, os índios mataram alguns caucheiros, fizeram debandar o restante e capturaram algumas mulheres não indígenas que os acompanhavam, voltando a isolar-se e evitar qualquer contato com os integrantes das sociedades nacionais envolvidas. Os acontecimentos que marcaram a ruptura das relações interétnicas estabelecidas nesse curto período são narrados em *Grande rebelião*¹⁸.

¹⁸ Ribeiro & Wise (1978: 140) referem-se provavelmente ao mesmo episódio narrado em *Grande rebelião* quando dizem que, “durante a febre do caucho no fim do século passado, os Mayoruna estiveram sob o controle de um patrão que os maltratou. Quando se deram conta de que o patrão ia matá-los, organizaram uma revolta matando os guardas e escapando. Em vingança, o patrão roubou as mulheres mayoruna e as crianças. Ao ficar sem esposas os homens começaram a roubar mulheres das comunidades nativas e também mulheres mestiças. Assim começou o período de isolamento e terror que manteve os forasteiros distantes dos territórios mayoruna

O relato inicia-se afirmando que, muito tempo depois dos estrangeiros terem “tomado” (*bed-*) uma mulher matsés, esta “ficou mansa” (*tsidec*). Depois de “se juntar” com eles, essa mulher tomada (*bedaid*) guiou-os até o território indígena e, ao chegar a uma das malocas matsés, anunciou que “os homens (não indígenas) ficaram bons”, exortando para que seus parentes não fugissem. Dessa forma, os estrangeiros “juntaram-se com os Matsés” ao tempo em que o narrador (Nacua, nascido por volta de 1912) ainda era uma criancinha. Seu pai ficou com medo quando “vieram aqueles que nunca tinham sido vistos”. Trazendo facas e espelhos, os estrangeiros conseguem que os índios lhes deem abrigo e, em pouco tempo, verificou-se um aumento na concentração da população indígena estabelecida nas proximidades. Depois de terem se instalado nesse local, ensinando os índios a torrar farinha, uma comitiva dos *chotac* resolve visitar a maloca do pai do narrador, para onde se dirigem os caucheiros *Dësadodo* (Isidoro?), *Ducas* (Lucas), *Inusente* (Inocente), *Dorensa* (Lorenzo) e *Binansio* (Venâncio), enquanto *Dumincu* (Domingo) permaneceu tomando conta dos petrechos na casa onde se encontravam alojados. O caucheiro *Dësadodo* é distinguido dos demais como aquele que seria o *Idancha*. Embora o significado desse termo não seja claro, pode-se presumir que se referisse a sua condição de comandante da lancha (*dancha*) usada pelos caucheiros para chegar até o Gálvez. Na mesma lancha teriam vindo também algumas mulheres (presumivelmente não indígenas) acompanhando os caucheiros, que eram chamadas *Padusenta*, *Codansesca* (Francisca?), *Daimunda* (Raimunda) e *Badabada*. Além de conservar o nome (de parte?) dos caucheiros e de suas mulheres, o relato registra o apelido dado pelos estrangeiros a alguns dos Matsés (como *Ocondo*, *Masiad*, *Bëshudu*, *Tioro*, *Cuididin* etc.) arregimentados para o trabalho extrativo, que iam sendo escritos em um papel pelo “chefe grande” (*chuiquid dapa*). Além de conseguirem engajar os homens na obtenção de borracha, os *chotac* apropriaram-se de algumas mulheres matsés, especificamente daquelas chamadas *Puë*, *Cauë* e *Unan*. No entanto, ao tomar essas mulheres para si os caucheiros atraíram a ira dos homens matsés, os quais tratam de se organizar para recuperá-las¹⁹.

Um dos pivôs do levantamento contra os caucheiros foi o índio Shabac (Ocondo). Considerado um homem corpulento, Ocondo teria participado do trabalho extrativo da borracha (como se depreende do nome atribuído pelos *chotac*) e, antes dos acontecimentos reportados na narrativa, tivera dois filhos rapazes mortos (ou raptados) pelos estrangeiros que,

por 70 anos ou mais”.

¹⁹ Em uma passagem quase idêntica àquela do relato matsés, uma narrativa kaxinawá descreve a revolta dos homens à apropriação das mulheres indígenas por parte dos integrantes da frente de expansão da borracha: “Por que esses estrangeiros vivem malvadamente entre nós, fazendo-nos trabalhar duro e maltratando-nos usando nossas esposas? Vamos sair daqui e viver sem problemas! Podemos viver em paz se nos deslocarmos para as terras altas isoladas. Os estrangeiros são ruins, vamos matá-los! Vamos matar todos os estrangeiros e continuar matando-os no futuro! Caso contrário, levarão todas as mulheres e ficaremos sem esposas” (Montag 2008: 31).

ademais, também tinham tomado sua mulher. Em função disso, sofreu e chorou muito até conseguir a espingarda (*bada*), com a qual pretendia se vingar dos estrangeiros, a qual fora obtida após matar o dono com uma flechada²⁰. Carregando a dita espingarda e uma cartucheira no ombro, Ocondo visita a maloca de seu tio cruzado (*cucu*) no alto rio Gálvez, acima do igarapé “onde há muita cabaça”, chamando-o para, em conjunto, matarem os estrangeiros. Diz ter ficado sabendo que, como tinham acabado de torrar farinha na maloca, iam chamar os *chotac* para tinguíjar (botar veneno ictiotóxico em lagos ou igarapés) a fim de conseguir peixes. Ele argumenta que, depois de “bem amansados”, os *chotac* tinham ameaçado os Matsés e, como ademais já haviam anteriormente tomado sua mulher e filhos, viera combinar como iriam matá-los. Atendendo à convocação de Ocondo, os integrantes da maloca começam a se preparar para o confronto. Fazem apressadamente flechas e lanças com ponta serrada (*tianté quëdë*, semelhante à extremidade de um arpão), distribuindo as tarefas para a obtenção do material necessário. A premência é sinalizada pela necessidade de se conseguir penas de gavião e urubu (ao invés das “clássicas” penas de mutum) e pela emplumação, na falta de resina, ser fixada à flecha apenas com fio de bananeira.

O primeiro a agir foi Naua, primo do narrador e esposo de Cauë, quem flechou o cauchero Venâncio, que havia tomado sua esposa. Possuidor de um nome significativo nesse contexto, *Naua* (isto é, ‘estrangeiro’) e alguns companheiros seguiram aqueles que tinham levado as mulheres e, depois de dormir no caminho, encontraram-nos na noite seguinte. Deixando seu irmão na espera, Naua foi esgueirando-se pelo leito seco de um igarapé, arrastando o arco à luz da lua, até a proximidades da casa onde as mulheres se encontravam com os caucheros. Ao chegar nas cercanias, percebeu que apenas Venâncio estava acordado, conversando com Puë. Iluminados por um archote, a mulher ensinava a língua indígena ao cauchero, declarando-lhe os nomes matsés de palmeiras como patauá, jarina, aricuri, ubim etc. Ele pede a ela que tire a ponta da vela de breu para que não se apague, mas a mulher se desculpa de não o fazer por estar carregando uma criança. Quando se abaixa para bater a ponta do archote no chão, o cauchero é flechado por Naua. Aos companheiros, este índio diria depois que “(aquele) não poderá mais nos matar”, afirmando ter chorado quando viu que não havia “mais mulheres porque, depois de nos matar, os estrangeiros tinham tomado”.

²⁰ O indígena Shabac Piu, da aldeia Lobo, contou-me que, quando seu avô paterno habitava o rio Gálvez, os peruanos mataram alguns Matsés, roubaram a mulher de seu “outro pai” (Ocondo) e levaram dois meninos, sendo o seu próprio pai muito pequeno nessa época. O irmão de seu pai ficou muito bravo e atacou os brancos, conseguindo uma escopeta de dois canos (*daëd tauí*). Com esta arma, ele matou um civilizado no rio Ituí, outro no rio Curuçá, dois no rio Yavarí Mirín e outros dois em outras partes do Peru. O irmão de seu pai “era mau” e não usava a escopeta para caçar, mas guardava a munição que tinha para quando viessem os estrangeiros.

O pai do narrador, por sua vez, encontra os *chotac* abrindo um “caminho muito limpo” e pensa em retaliar as mortes sofridas pelo grupo em suas mãos. Escutando o som das pererecas *toda*, seguiu apressado no final da tarde para esperar o estrangeiro que calculava, pelo horário, estar quase descendo ao igarapé para tomar banho. Quando este, de fato, baixa com uma vasilha para se banhar, é flechado na barriga, fugindo o atacante em meio à fumaça dos tiros de espingarda disparados pelos demais caucheiros. Já na maloca, depois que alguns saem para tinguir, o pai do narrador consegue convencer os estrangeiros chamados Lorenzo (cuja mulher era Padusenta) e Lucas a acompanhá-lo para, junto com outros Matsés, trazer banana e macaxeira a fim de acompanhar os peixes que seriam trazidos. Depois de colher banana, ele pede para que Lorenzo se abaixe fingindo que iria ajudá-lo a suspender o cacho e, quando este se agacha, mata-o com um golpe de machado na cabeça. Em seguida, os Matsés também matam o outro caucheiro, encarregando um *mayu* (índio não-matsés) de enterrar os dois corpos.

De sua parte, Ocondo arma um estratagema pedindo a um de seus irmãos (possuidor do mesmo apelido) que, enganando o estrangeiro, trouxesse-o para caçar enquanto ele e outros índios ficariam aguardando de tocaia no caminho com a espingarda. O *chotac* é, de fato, convencido a sair para caçar macacos pretos, não estranhando a circunstância dos Matsés seguirem sem levar nem mesmo uma zarabatana (*shauí*). Diante o estrangeiro vê um tucano e atira, errando a carga de escopeta. Os Matsés que estavam à espreita aproveitam a oportunidade e disparam a espingarda sobre ele, quebrando-lhe o braço com o tiro sem, contudo, conseguir matá-lo. Tentando apoiar a escopeta com o braço quebrado, o estrangeiro impreca o indígena que o havia levado (“Ocondo *carajo*, foram seus parentes”), o qual nega descaradamente qualquer responsabilidade (“*No*!”). No lado dos que estavam emboscados, um indígena também chamado Shabac pede a seu xará, Ocondo, que lhe passe a espingarda mas, como tinha o “olho estragado” erra novamente o tiro, mandando para o alto. Ocondo toma-lhe imediatamente a espingarda preocupado com a possibilidade do *Idancha* ouvir os tiros e, na sequência, termina de matar o *chotac*.

Sob uma grande chuva, eles retornam para a casa ocupada pelos estrangeiros junto à maloca, encontrando o filho do *Idancha* sentado com a espingarda entre as pernas sem saber das mortes ocorridas. Ele pergunta se tinham conseguido os peixes e os índios tergiversam, afirmando que o local ficava longe e que não haviam logrado encontrar macacos pregos. Aproveitando-se da intermediação linguística de Tedia, a mulher matsés “tomada” pelos estrangeiros, o “outro pai”²¹ do narrador (chamado Baya) simula ter medo do

²¹ Em conformidade com as concepções matsés, todo homem que tem relações sexuais com uma mulher grávida contribui para a formação do feto, tornando-se assim um “outro pai” da criança.

“papaizinho” e pede para ele guardar a *bala* (espingarda), no que é atendido. Ele sai alegando que irá se esquentar no fogo da maloca próxima e encontra o seu primo deitado na rede, contando-lhe que seu xará (Shabac Uisu) havia vitimado os estrangeiros e que agora só restava o “dono principal” (*dada icbo*), instigando-o a tomar parte do levante. Pegando um cachorrinho, o primo toma banho no igarapé próximo e, amarrando o animal, molha-o para dar a impressão de que tivessem tomado uma grande chuva no retorno da caçada. Ele chega na casa onde está o filho do *Idancha* e, depois de mentir que não tinha encontrado macaco barrigudo, pede para fazer um fogo por estar com frio e para secar a pena da flecha, além de reclamar por estar passando fome. Enquanto a mulher envolve-se na tarefa de ajeitar uma forquilha para suspender a panela de macaxeira acima do fogo, o primo de Baya apontou para o céu dizendo “olhe uma arara passando” e, quando o estrangeiro levantou a cabeça para observar, matou-lhe com uma cacetada.

O *Idancha* propriamente falando não chegou a ser morto porque se encontrava ausente da região, tendo baixado o rio antes do início da insurreição matsés. O relato conjectura se, ao ficar sabendo que sua turma de caucheiros tinha sido desbaratada pelos Matsés, até então “bem amansados”, o *Idancha* não desejaria castigar a afronta, além de mandar outros estrangeiros para a região: “Aquele poderia querer fazer vir muitos (outros) iguais. Aquele mesmo poderia querer matar (os Matsés) como revide”. Considerava-se tal providência ainda mais provável porque os Matsés não somente recuperaram as suas mulheres que haviam sido tomadas pelos estrangeiros como capturaram as outras mulheres (não indígenas?) trazidas pelos mesmos, a exemplo de *Codansesca*, *Padusenta*, *Daimunda* e *Badabada*. O relato registra uma atitude previsível – mas de grande significado – quando afirma que os Matsés, após o abandono do trabalho na extração de borracha, “deixaram os nomes que haviam sido dados pelos estrangeiros”.

A narrativa comenta em diversos momentos as razões de fundo que poderiam justificar a rebelião protagonizada pelos Matsés. Assim, Naua declara ao pai do narrador que “os estrangeiros não foram bons”, já que, “de modo torpe nos tomaram as mulheres”. Dessa forma, os homens acalentavam a vingança ao fazer as flechas e lanças de ponta serrada: “Vou me vingar (*cuidnu*) de você! Você é mau, vou te matar!” Para um grupo provavelmente fragilizado do ponto de vista demográfico, a subtração de mulheres (mães potenciais) tinha sérias consequências: “Tomar as mulheres é ruim! Muitas mulheres estão tomando, estes estrangeiros aqui. Junto com os estrangeiros aquelas mulheres tomadas vão ter filhos. Junto com os estrangeiros, vão se tornar estrangeiras. Vão se perder (*bënnudash*) as muitas mulheres tomadas (*chido bedaid*) pelos estrangeiros”. Em um olhar retrospectivo, a narrativa chancela o acerto da atitude tomada pelos predecessores ao observar, pensando nas

novas gerações, que “dos filhos de Puë você é nascido. Daqueles que nasceram dela antigamente”. A revolta e as mortes dos *chotac* também são justificadas pelo fato do *Idancha* ter incitado (*shēpique*) anteriormente seus caucheiros a matar os Matsés.

Apesar de tudo, a retomada das mulheres e a morte dos *chotac* constituíram ações que não tiveram a participação, ou mesmo a concordância, de todos os agrupamentos matsés. Ao responder uma pergunta direta feita por seu neto, que escutava o relato, o narrador esclareceu que “apenas a gente do pai de meu pai estava com raiva (*chiesh*) dos estrangeiros”. Na verdade, havia uma diversidade muito grande de posições entre os grupos matsés em relação ao assunto, inclusive porque nem todos estavam em contato direto com os não índios: “Enquanto aqui tinham amansado bem, lá (na outra moradia) os Matsés ainda não haviam amansado”. A narrativa, desse modo, reflete os questionamentos entre os habitantes de distintas malocas sobre as motivações e as atitudes adotadas frente aos estrangeiros (“sua gente é daquele tipo que mata, será que são bons?”), além de mostrar a variabilidade individual e de gênero decorrente de distintas posições ocupadas no contato. Assim, a morte do filho do *Idancha* é lamentada pela mulher chamada *Coban*, que se queixa indagando por que haviam matado aquele com quem tinha “se juntado”. Do mesmo modo, a mulher chamada *Tedia* (Délia?), tomada pelo *Idancha*, também lamenta as mortes, queixando-se que os índios, apesar de suas bravatas, os haviam matado furtivamente, “escondendo-se”.

Seja como for, é perceptível a aura heroica que emana, no relato, daqueles personagens que se antepuseram à vassalagem da sociedade indígena pelos estrangeiros. Além do próprio Shabac (Ocondo), que tem papel central ao articular a sublevação e dela participar de forma ativa, também é dotado desse mesmo caráter o “outro pai” do narrador, cujo apelido (Baya) evoca aquele que matou muita gente, alguém que “não erra a flechada”. Em ambos se notam as características prezadas pelos Matsés (como valentia, força e coragem) e se percebe que, por sua mediação individual, foi conformado o devir coletivo do grupo indígena. Ao seu próprio modo, encontramos entre os Matsés um fenômeno semelhante ao observado para os Yagua, seus inimigos históricos, entre os quais haveria um “processo de ancestralização” reservado para “os grandes guerreiros cujos nomes são imortalizados em um gênero particular de narrativa épica” (Chaumeil 2007: 248; ver também id. 1993). A descendência, em si, não é aqui tão importante quanto o fato desses predecessores notáveis constituírem *exempla* de valores e comportamentos estimados como próprios de “grandes homens”, e que podem ser seguidos pelos demais Matsés.

Grande rebelião

Muito tempo depois de ter tomado a mulher, amansou. Depois de amansar, vieram. – “Os homens ficaram bons, os homens ficaram bons”, (disse a mulher) que trouxe os

estrangeiros. – “Conte bem”, (pediram) ao se encontrar: “Conte bem!” – “Para onde vocês vão fugir? Com os pés firmes aqui mesmo fiquem reunidos”. Os estrangeiros trouxeram uma mulher matsés tomada (*bedaid*) (por eles). Esta dita mulher, juntou-se, (amansou). Então, depois de tomada pelos estrangeiros, viveu com eles. Tinha sido tomada dessa forma. Sentados em outra casa, realmente beberam o mingau sentados (nos bancos). Antes (os estrangeiros) juntaram-se, muito antigamente amansaram junto com os Matsés, eu era criancinha. (Trouxeram) espelhos, facas. Havia muitos Matsés ali. (Os estrangeiros) mostravam como se fazia a farinha, diziam ali “torro farinha assim”, *iiii*. – “Depois de bem amansado, (o estrangeiro) disse ‘Vou matar vocês!’ Aqui mesmo disse ‘vou matar’. Vim para te contar, tio. Junto com você, vim para matá-los”, disse antigamente: “Junto com você vim para matarmos o homem, vim para te dizer titio”. (Assim falou) o chamado *Ocondo*, xará do meu filho. Meu primo tinha a cabeça aqui (no alto), (era um homem grande). – “Vim dizer a você, titio. Os meus filhos ele tomou, minhas mulheres ele tomou. ‘Ainda não tenho minha mulher’, dizendo isto os homens (estrangeiros) tomaram as (nossas) mulheres. Vou matar (os estrangeiros)! Tomaram muitos de meus filhos, tomaram. Vou matar, tenho raiva!” Carregava a espingarda (*bada*) no ombro. A *bala* você nunca viu. Existia a *bala* (no seu lugar)? A munição era deste tamanho e enfiada dentro dela (pela boca). Esta (*bala*) mesmo *Ocondo* segurava sentado, depois de tê-la roubado. (Tinham) nomes dados pelos estrangeiros: “Este é *Ocondo*, este é *Masiad*, este é *Bëshudu*, este é *Tiодо*, (este) *Cuididin*”, ia escrevendo o chefe, o chefe grande (*chuiquid dapa*). Quando estavam juntos, depois de estar bem amansados, disse “vou matar”. Tomando as mulheres matavam. Então disse que (os Matsés) fizeram casas (mandados pelos estrangeiros). Havia muitos Matsés ali. Falou que antes havia poucos e depois ficaram muitos. Era (junto à) roça de outra (maloca), não era a do meu pai. Então, vieram ao lugar de meu pai. – “Vieram”, meu pai contou. Aqueles que nunca tinham sido vistos vieram. Os estrangeiros que nunca tinham sido vistos (vieram). Meu pai ficou com medo. Aqui estava *Dësadodo* (Isidoro?), o *Idancha*. (Eram) *Dësadodo*, *Lucas*, *Inocente* e *Lorenzo*. *Domingo* ficou para trás (tomando conta na outra casa). Era no alto rio *Gálvez*, lá longe no alto *Gálvez*, onde ele já é pequenininho, onde você ainda não viu. Falavam que os Matsés viviam ali (naquele tempo). Foram atravessando pouco acima da boca do (igarapé) que tem muita cabaça. (O estrangeiro) berrou: – “Vá botar uaca (para conseguir) piau”. Enquanto berrava o céu (fez) *cuum*, *cuësh*, *cuësh*, *cuësh*. – “Eu vou matar” disse o chamado *Ocondo*, “pode deixar dormir”. Soava *cuësh*, *cuësh*. Desde fora, vindo do lugar (da casa) de meu pai, (*Ocondo*) ouviu (os estrangeiros) gritando. O dono da farinha que tinha sido torrada (disse) ao amanhecer: – “Vamos colocar uaca (para conseguir) piau (*batun*). Havia muitos peixes (lá)”. (*Ocondo* instigava:) – “Seguindo (o estrangeiro), vamos matar, titio. É ruim não ter meus filhos. (Porque o estrangeiro) tomou minha mulher, não tenho mais”, disse. Mataram (antigamente). – “Matei”, disse meu pai, “cortei a cabeça de dois (estrangeiros) com um machado”. É ruim matar. Isso foi antigamente, não é agora. Eu não vi, assim contaram. Eu não vi, eu era apenas uma criancinha, desse tamanho, (quando) meu pai contou. [...] Falavam que antigamente iam fazendo assim, (atirando) *tou*. Depois de atirar ali, (os estrangeiros) mataram para tomar as mulheres (matsés). Começando ali, por terem tomado as mulheres, *Naua* flechou (aquele) que tinha roubado sua esposa (*auin*), *eh*, *eh*... [*Dudu*: Fale como realmente flecharam quando roubaram a mulher (chamada) *Puël*] Sim, (o estrangeiro) tomou (há muito tempo) a mulher do tio de meu filho. Foram ao amanhecer. Tomando as flechas, muitos homens (guerreiros) foram apressados esperar. (Os estrangeiros) não mataram os Matsés, apenas tomaram as mulheres. Contou que tomaram (as mulheres chamadas) *Unan*, *Puë* e *Cauë*. – “Então, depois deles tomarem aquelas (mulheres), flechei onde (eles) dormiam”, dizendo (assim) (*Naua*) contou ao meu pai. Quando eu era deste tamanho (cerca de cinco anos), ouvi (*Naua*) dizer: – “Matei aquele que levava minha mulher”. Indo para baixo, (os Matsés) dormiram, não seguiam muito rápido. Contou que, depois de dormir, encontraram (os estrangeiros). – “Depois de dormir em caminho, viemos dessa forma”, contou. Outros (estrangeiros) não falavam. (Apenas) um, sentado, falava: – “O que é isso?” [...] – “Fui (andando) pelo leito seco (do igarapé)”, disse o meu primo falando ao meu pai: “Fazia uma seca (no tempo de tracajá) muito grande, não tinha água”. Lá mesmo, (no leito seco do igarapé) onde estavam, conversaram. – “Falei (assim): ‘Aqui

mesmo (permaneça) sentado, (pois) aqui mesmo voltarei”, disse falando com seu irmão (*utsi*). O tio dele falava com seu irmão (*utsi*): – “Está escuro, como vamos enxergar?” Foram seguindo (à luz) da lua. (Na casa) conversavam realmente, a vela de breu iluminando. – “O que é isso?” – “(É) folha de pataúá. E para você?” – “Oh, *unguraio*”. (Contou:) “Escutei *Venâncio (binansio)* dizer *unguraio*”. – “E isto (o que é)?” – “Folha de coquinho aricuri (*budëd*)”. (Os outros) vinham! – “E isto aqui?” – “É folha da palmeira ubim (*chonco*)”. Os outros (estrangeiros) não falavam, dormiam. Todos que estavam dentro dormiam. – “E isto?” – “É folha de caraná”. (Os demais) vinham. A vela de breu estava acesa no chão. Sentado (nos bancos), contou ao meu pai: – “(O estrangeiro) falou dessa forma (com a mulher que havia tomado): ‘Tire a ponta do breu. Tire a ponta (senão a chama) vai apagar’, disse. ‘Mas estou carregando a criança, tire (você)!’, (desculpou-se a mulher)”. (O estrangeiro) estava tirando a ponta (da vela de breu) quando meu primo o flechou. “(Este) não poderá mais nos matar!”, contou ao meu pai que o flechou assim: – “Fui correndo de joelhos, agachado pelo leito seco do igarapé e não pela terra firme. Enquanto passava, (os tiros dos estrangeiros) zuniam, *ue ue...* (Eu) fui deitado, arrastando o meu arco. Fiz assim enquanto fugia”, disse realmente. (O estrangeiro) conversava com *Puë* enquanto *Cauë* não falava nada. – “Minha mulher não estava falando”, contou. Estava muito escuro mesmo, a vela de breu tinha quase apagado. Disse que havia apenas um (acordado). Oh, apenas um homem (estrangeiro) falava com uma mulher (*matsés*). (Os estrangeiros) tinham tomado esta quantidade (de mulheres *Matsés*). Eram duas as mulheres tomadas por aquele estrangeiro dali. Numa distância como a casa de meu filho (cerca de dois quilômetros), falaram: – “Você matou? Venha dizer”. Baixando o rio, na beira do igarapé (seco) (os *Matsés*) fizeram um foguinho. – “Matei aquele que levava minha mulher. [...] Os estrangeiros não foram bons antigamente. Chorei ao ver que não havia mais mulheres porque, depois de nos matar, (os estrangeiros) tinham tomado”, disse a meu pai. Descendo o rio (falavam): – “De modo torpe nos tomaram (as mulheres), muitas (mulheres) nos tomaram”. Aqueles (estrangeiros) que haviam tomado as mulheres no *Gálvez*, os *Matsés* mataram. Mataram este tanto. Flechando, vingando, traspassando depois de fazer a lança de ponta serrada. Depois de terem tomado os filhos deles, *tic!* – “*Eh, eh...* Vou me vingar de você! Você é mau, vou te matar!”, meu tio contou (depois) a meu pai: – “Tomar as mulheres é ruim! Muitas mulheres estão tomando, estes (estrangeiros) aqui. Junto com os estrangeiros aquelas mulheres tomadas vão parir. Junto com os estrangeiros, vão deixar sua família, vão se perder as muitas mulheres tomadas pelos estrangeiros”. Dos filhos de *Puë* você é nascido. Daqueles que nasceram dela antigamente, (assim) contou, eu não vi. [...] (Ao chegar na maloca, falou para os companheiros:) – “Faça pena de flecha! Eu farei a (flecha de) ponta serrada. Aquele outro (faça) a ponteira de taboca, aquele outro enrola um pouco do fio de bananeira. Eu vou fazer ponta de taboca, tem que conseguir (pena de gavião real) e pena de urubu também”. Não tinha breu, ficou frouxo. – “Amarrei”, disse. – “Oh, deixe-me ver!” – “Deixei as mulheres (no tapiri)”, disse. Deixou as duas, até mesmo a minha mãe. Seguiram por ali. Ali mesmo encontraram (os estrangeiros), estavam fazendo um caminho, voltaram passando pelo caminho limpo. Lá estava (o estrangeiro) depois de matar os *Matsés*. – “Ah, vou matá-los!”, (pensava). O sol ia descendo enquanto (os *Matsés*) conversavam. – “Fique aqui mesmo, mantenha o fogo aqui mesmo. Aqui mesmo fique”. – “Fui sozinho”, disse meu pai: “(Vou matar), farei (isso) levando apenas uma flecha”. (Seguia) devagar no lusco fusco do anoitecer, havia só um pouquinho de claridade. As pererecas-gladiadoras cantavam *toda, toda, toda*. Fazia tempo de verão, não estava chovendo, (e ele) foi longe (pensando): “Eu tinha que ter vindo antes. Será que outro vai baixar (para tomar banho)?” Então, outro (estrangeiro) veio trazendo uma vasilha: – “Desceu trazendo uma vasilha”, disse. Falando antigamente, ouvi no tempo que meu pai ainda vivia: – “Flechei um homem na penumbra do anoitecer. Ali na beira do igarapé, um pouco distante da casa. O igarapé estava bem estreitinho, (flechei) na outra margem. Flechei bem na barriga. Eh, a ponta serrada do bambu ficou (ali). Então começaram a atirar. Depois de quase pegar (chumbo), joguei-me ali mesmo. Fui andando de joelhos, cheirando (a fumaça) da espingarda. Sentei-me um pouco”, disse meu pai. [...] – “Quem irá vingar aquele que matou o meu outro (irmão) (*utsi*)”, diziam em outra roça: “No roçado de outra (maloca) nos mataram. Ah! Os homens mataram! Como castigo, oh, ficaram estirados. O seu filho

fez (isso)”, assim falaram. Estando bravos, falaram dessa forma, conversando contou assim. Os (dessa casa) que já tinham se juntado (com os estrangeiros), foram a outra casa, dizendo, “o seu filho fez (matou)”, oh. “Fizeram dessa forma, lá onde foram”, disse antigamente. “Aqueles que mataram, foram incentivados (pelo estrangeiro)”, falou. “Depois de seguirem para matar os Matsés, mataram meu filho. Foram incentivados a matar”, falou o avô de meu filho. “Aqueles foram incentivados pelo *Idancha* para fazer (isso)”, disse. Minha gente velha tinha os lábios negros, quer dizer, eu não vi: – “Mataram”, disse. O filho dele eu vi, o filho daquele chamado *Ocondo* eu vi. Vi quando estava começando a crescer, o pai dele eu não vi. Meu outro pai era *Bayá*, o velho *Bayá*, chamavam de velho *Bayá*. Apenas dois foram os meus pais: (este aqui) junto com o seu outro irmão. Agora o meu outro pai já é falecido. Apenas o meu pai cheguei a ver. Eu apenas tinha deixado de ser uma criança quando meu outro pai morreu, no tempo em que estavam no alto (rio) *Gálvez*. [*Dudu*: Havia outros assim que tinham matado os estrangeiros?] Não, apenas aqueles sozinhos, (a gente) do pai de meu pai estava com raiva dos estrangeiros. Meu pai achou ruim terem nos matado, por isso falou “vou pegá-los”. Enquanto aqui tinham amansado bem, lá (na outra maloca) ainda não haviam amansado. – “Sua gente é matadora, por isso aqueles vou matar”, disse. Meus pais mataram: – “Sua gente é daquele tipo que mata: será que são bons?” Os Matsés que tinham amansado contaram (assim): – “Eu morei junto (dos estrangeiros) em outro roçado” [...]. – “Para tomar as mulheres devemos matar”, disse falando sobre minha mãe: “Aquela sua gente era mesmo matadora. Eu vi antes, aquele eu vou matar. Vou matá-los (porque estão) pegando as crianças e mulheres”, falou. *Ocondo* matou antigamente aquele *Idancha* (estrangeiro). Depois de esperar, (usando) uma espingarda (*bada*) roubada. (A espingarda) não tinha sido dada, mas sim roubada por ele mesmo. Aquele que tinha dito “vou pescar com timbó” meu outro pai levou para lá (falando) “venha conseguir banana”. (Isso aconteceu) antigamente, quando eu ainda não tinha crescido. (A minha mulher) não cresceu junto comigo, eu ainda era um bebê e (ela já) tinha crescido. (O Matsés chamou o estrangeiro dessa forma:) – “Vamos olhando papai, venha!”. O *Idancha* viu os que estavam dentro (da casa dizendo assim:) “Vamos olhando pelo caminho. Vamos matando macacos pretos”, disse. – “Sim”, mas não penduraram (as armas). Vieram, vieram, vieram. (Os Matsés) não falaram “me dê a zarabatana, vou levar”. – “Vocês estão indo sem deixar as armas”, dizendo isso falaram: “Vamos longe encontrar macaco preto!” (Os estrangeiros) vinham distanciados (pois, com receio), talvez dissessem (que os Matsés poderiam) “furar com lanças”, por isso não vinham juntos. – “Mate um macaco preto, vá ver longe o macaco preto”. Um tucano veio, disse. Aqui estavam esperando (*Ocondo* e seu irmão mais velho). Meu primo esperou. (O estrangeiro) errou o tiro sobre o tucano, *tou*. Aquela *escopetia* você já viu? Colocava espoleta por trás, enchia de *pólvora* pela frente e punha chumbo por ali também, *toc, toc, toc...* Depois de colocar ligeiro, lá adiante (*Ocondo*) esperava. Já estava bem perto desse que esperava, *tou*. Então, depois de algum tempo, numa distância como a de sua casa, (começaram a atirar), *tou, tiei...* Disse que ficou (um pouco tonto) falando *nên, nën, nën*. Partiu o osso de um lado só, não apareceu o buraco (da bala). “Quebrou o braço”, disse. – “*Ocondo carajo* (caralho), foram seus parentes” . – “*No* (não)”! – “*Ocondo carajo*”, disse. No outro lado atiravam. Apoiava (a espingarda), pois tinha quebrado (o braço) por aqui. – “Me dê (a espingarda) meu xará (*chua*)”, (falou) o outro *Shabac*. O outro velho *Shabac*, meu outro primo, *Ocon*, também (chamado) *Shabacsio*, você não conheceu. (O chamado) *Ocon* eu vi antigamente. O (velho *Shabac*) tinha o olho estragado. Será que enxergava bem? *Tou*, não matou, errou o tiro e mandou para o alto. – “Você vai fazer o *Idancha* nos ouvir, me dê”. (Então o estrangeiro) foi morto, morreu. No outro lado pegavam banana. – “Tome este (cacho)”. Depois de cortar estava com o machado pendurado no ombro. Depois de pegá-lo, disse que cortou, *chocs, tei*. – “Venha pegar papai”, (falaram os Matsés com o estrangeiro). (Chegando) lá longe, depois de cortar aquele (cacho de banana) passaram dali para conseguir outro. – “Aqui, tome”. Colocou a banana cortada no cesto, tirando o talo do (cacho) que tinha sido conseguido: – “Pegue este!”, (disse). Depois de meu pai conseguir um terçado, este (estrangeiro) falou com meu velho xará: – “Arranque macaxeira”. Dessa forma meu pai arrancou (macaxeira), disse. Mentindo matou. Disse: – “Abaxe-se, vou botar a banana na sua cabeça”. Quando estava

com o pescoço dele abaixado dessa forma, meu pai bateu na orelha. (Com o machado) meu pai cortou, *chocs, ta*. Limpou (o sangue) que tinha na ponta do machado. – “Já fez?” – “Ainda *no* (não)”. – “Faça rápido, (o estrangeiro) pode vir”. Então, aqueles mesmos tomaram (no caminho), tendo cortado a cabeça. – “Matei”, disse meu pai, “aquele chamado *Lorenzo*”. (Havia o *Lorenzo* antigamente, quando eu não tinha entendimento. (Havia) outro chamado *Lucas*. Sua gente tinha (pessoas chamadas) *Lucas*? Eram *peruanos*. Depois de (os estrangeiros) dizerem que iam tomar as mulheres, os Matsés mataram os que iam pegar as mulheres. – “Faça!” – “Sim”. Um *mayu* (índio não-Matsés) enterrou os dois mortos um ao lado do outro. – “Fiz que um *mayu* cavasse (a cova)”. Dessa forma, meu primo matou lá longe. – “Corri”, disse meu outro pai. Sim, correu para avisar os que estavam sentados dentro (da maloca). Caía uma grande chuva. – “Ficou escuro como noite”, disse: “Acabaram de matar os homens e correram se molhando”, disse. Lá mesmo, caindo a chuva realmente mataram. Por aqui, seguiram para (o local de) outra roça. Foram indo e viram que (o estrangeiro) estava sentado numa casa coberta. Sentado com a espingarda (*bada*) entre as pernas, o *Idancha* (perguntou): – “E então, trouxeram os peixes?” – “Fica longe!” – “A que distância fica?” – “Fica muito longe”. Meu outro pai disse: – “Fiz dessa forma: (ele perguntou) ‘a que distância fica?’ (e eu respondi) ‘longe, fica longe. Não consegui matar macaco prego, o cachorro pequeno quase pegou. Não consegui matar macaco prego’”. – “O que ele disse?”, (perguntou o estrangeiro) falando com a sua mulher (Matsés). – “(Ele falou que) não tinha macaco prego”, disse a chamada *Tedia*, uma mulher Matsés. Falavam que *Tedia* era a mulher Matsés que tinha sido tomada (*bedaid*) (pelo estrangeiro). Quando *Tedia* (respondeu isso, o estrangeiro falou:) – “Dê mulher, estou com frio e quero esquentar no fogo. Vamos andando!” – “Ah, papaizinho, você está sentado (armado) carregando no ombro a *bala* (*bada*). Eu tenho medo quando você está com ela no ombro. Tire!” – “O que ele disse?”, perguntou à mulher. Ela respondeu: – “Ele disse que tem medo quando você está sentado carregando (a espingarda) no ombro. Tire!” – “Oh, não tem nada! Veja, guardei agora!” Tinha este tanto de buracos (para a munição). No caminho largo carregava o chamado *pobide*. O *revólver* (*pobide*) era deste tamanho. Havia a *bala* (espingarda), o *dibude* (rifle) e o chumbo era a *bala*. Veio passando pela ponta da roça e a mulher estava realmente sentada, a mulher de *Lorenzo*, *Padusenta*. – “Estava ali a *Padusenta*”, falou. – “Oh, abane o fogo para me esquentar”. Meu outro pai disse: – “Vou indo fazer o fogo na minha casa mesmo”. (A mulher disse:) – “Sim, está bem”. – “O que está dizendo?” (perguntou o estrangeiro). (A mulher respondeu:) – “Está dizendo ‘vou para minha casa fazer fogo. Virei comer o peixe quando o trouxerem’”. Olhando (na casa), viu seu primo dormindo na rede. “Aquele que tinha traspassado uma pessoa (*matses*). Traspassou uma pessoa para tomar a mulher dele. O matador de sua gente: com a lança matou para tomar a mulher”, diziam. Então, entrando (na casa viu que o primo) estava dormindo na rede: – “Meu xará (*Shabac Uisu*) matou (os estrangeiros) e você dorme! Depois de ter matado aqueles outros homens, o homem que é dono ficou sozinho (cuidando do tapiri)”. Falava alto (com seu primo): – “Meu xará matou, o homem (estrangeiro) está aqui sozinho despreocupado”. (O outro retrucou:) – “Como vou fazer? Vou ficar aqui desse lado para esperar o estrangeiro”. Foi segurando um cachorrinho esperto. Deu a volta na roça e veio no lugar de buscar água. – “Vou caçar”, mentiu para aqueles que ficaram dentro (da casa). Estava mentindo ao dizer “vou caçar”. Amarrando o cachorrinho, molhava-o, *chou*. Depois de se jogar na água, veio e sentou-se. O filho do *Idancha* era como você, rapaz grande. (Disse ao) filho do *Idancha* : – “Faça fogo rápido, quero me esquentar, tenho frio. Não tinha *chodo*”. – “O está dizendo?” – “Ele fala do macaco barrigudo: não tinha *chodo* para flechar e a chuva caiu. Para flechar barrigudo vai botar a pena para secar”. – “Quero esquentar o cachorrinho”. *Tac, tac, tac...* Tinha jogado água encharcando o cachorro para parecer que tinham vindo sob uma grande chuva. (O estrangeiro) disse: – “Quero comer, cozinhe!”. – “Ah, ele não tem mulher?”, (perguntou o Matsés). – “Ele matou meu pai”, falou (a mulher tomada por) aquele que tinha matado. Então: – “Ele não tem mulher?” (O estrangeiro interveio:) – “O que é? Cozinhe, quero comer!” (O Matsés se desculpou:) – “Estou ainda molhado e brilhando com a chuva”. (A mulher então falou:) – “Espere, vou botar a forquilha pequena para suspender (a panela) para cozinhar. Ainda vou tirar um pau para suspender”. O flechador ainda não tinha comido. Depois de tirar a casca da

macaxeira, (a mulher) colocou (na panela) para cozinhar. – “Olhe! O que está passando?” (Quando o estrangeiro) olhou assim uma arara, matou-o (de surpresa), *ta, tou!* Ao ver uma arara que passava por ali (disse) “Veja, vai passando uma arara!” Pegando rapidamente um pau, *tei!* A mulher daquele que tinha sido morto chorou. – “Chorou”, disse. *Coban* falou: – “Por que você matou o estrangeiro? Estava junto com o homem, pelo qual fui tomada (*bedaid*)”, (falou) *Coban*. Disseram que *Coban* fez assim, eu não ouvi (por mim mesmo). (O outro pai disse): “Ah, vou indo contar para os velhos”. Dizendo que iria (contar para os velhos), meu pai veio junto com meu primo por outro caminho. – “(A mulher) está trazendo estrangeiros. Vou matar! (Ela) veio para cá trazendo estrangeiros, vou matar!” – “Ah, aqueles que estavam (vivendo) bem junto com os homens (estrangeiros) realmente mataram”. Levantou-se e (era como se fosse) o filho dele. – “Eu vi realmente quando meu tio matou o homem (estrangeiro)! Levantou-se assim segurando realmente uma espingarda, oh”. – “(Vocês) nunca viram as sogras (dessa gente)! Por que os matariam?”, (*Coban*) gritou alto. Então meu pai (disse): – “O outro homem matei (há pouco). O que tinha começado a tomar (as mulheres)”. Meu primo falou que (*Coban*) chorou (queixando-se): – “Oh, vi quando meu sobrinho matou o homem (estrangeiro)”. Minha falecida tia que vivia bem (junto com o estrangeiro) disse: – “Mataram (o estrangeiro) semelhante a você. São ruins aqueles que vêm como ele?” (E chorava dizendo) “*tsipos, tsipos tsipos, ai, ai, ai...*”. A mulher dele, a mulher do *Idancha* chamada *Tedia*, (dizia): – “Você que se diz homem valente (*dada cuesa*), matou escondendo-se. Matou depois de seguir (o estrangeiro), *ai, ai*”. Contou que chorava assim: “Tinha um pênis parecido com o de tatu, com um ramo principal, um ramo deste lado e este do outro. Era assim seu pênis, como se fosse um pênis de tatu do brejo”. Depois de terem amansado, aqueles (*Matsés*) mataram. Mataram o chamado *Domingo* (*dumincu*). (Mataram) tomando as mulheres. Meus parentes velhos tomaram as mulheres. O *Idancha* não mataram. Quando foram para o matar, o velho pai não estava mais, tinha descido (o rio). Aquele poderia querer fazer vir muitos (outros) iguais. Aquele mesmo poderia querer matar (os *Matsés*) como revide. Os *Matsés* mansos, aqueles que diziam “eu estou manso”, deixaram os nomes que os estrangeiros tinham dado e tomaram as mulheres deles. Disse que tomaram a chamada *Codansesca* (*Francisca?*). Eu não vi, foi antigamente. Falou que tomaram *Raimunda* (*daimunda*), a mulher de *Masiad*. *Unina* tomou *Badabada* (que era) gordona. Tomaram as mulheres do *Idancha*. [...] Depois de dizer “em vingança vou tomar as mulheres deles”, tomaram (elas) depois de matar aqueles (estrangeiros). Em revide, tomaram aquelas mulheres, pegando a *Puë*, a *Cauë* e a *Unan*. Os homens não mataram, deixaram. Somente tomaram as mulheres, não mataram os homens. Então, (mataram) aquele que tinha pintas, *tacs!* Sim, mataram dois. “Ao pegar *Badabada* mataram um que tinha pintas (sardas)”, disse. Mataram uma mulher tomada, daquelas ali tomadas. Aquela mulher *Tadënte* matou. A mulher de *Hamaca* tinha os ornamentos labiais (*ëctabëdte*) enfiados aqui (no lábio inferior). Aqui tinha estes tantos e aqui apenas um. O meu pai eu não vi, (mas) tinha o ornamento labial aqui (em cima) e aqui (embaixo) não tinha (nada). Disse que a mulher de *Hamaca* tinha (o adorno) aqui (embaixo), uma mulher capturada (*bedaid*).

Nacua (*Mutiró*), aldeia Lobo, 02.01.1992.

Um dos traços notáveis deste relato, como de outras narrativas aqui coligidas (supra: 157), é a utilização do recurso estilístico da justaposição de focos narrativos distintos para compor a ideia da simultaneidade de eventos. Os fatos que compõem a narrativa *Grande rebelião* são reportados em dois outros relatos (Jiménez, Jiménez & Fleck 2014: 262-279) que fornecem informações bastante esclarecedoras sobre as circunstâncias da insurreição *matsés*. De acordo com a versão contada por Manuel Tumi Jiménez, a mulher que guiou os estrangeiros até a maloca *matsés* foi *Unan*, que era chamada *Delia* pelos brancos e *Tedia* pelos *Matsés*. Sendo filha de *Nacua* (*Quibi-quibisio*), *Tedia* foi levada ainda moça por seu marido,

Shoque (Běshutsaid), para viver durante algum tempo junto com os não índios nas proximidades da foz do igarapé Něishamě Padasquete (?). Depois de um tempo, Shoque fugiu desse lugar, abandonando Tedia junto com os não índios, que chorou muito até que um branco a tomou como mulher. O novo marido de Tedia provavelmente procurou o caucheiro chamado Austino (Faustino ou Agustín), quem manifestou à mulher matsés seu desejo de “ir ver seus patrícios para fazer com que se juntem conosco” (*min matses tsidmenu*). Aquiescendo a essa intenção, Tedia guiou os estrangeiros até a maloca e, apesar da exclamação de seu pai ao vê-la chegar (“filha, espero que você não tenha vindo com os homens não índios!”), rogou para que eles não fugissem, pois o estrangeiro iria “fazer com que sua gente se junte conosco”. Austino chegou em seguida trajando uma roupa branca e carregando uma escopeta de dois canos e, embora não fosse originário da Amazônia peruana (fato denotado por sua falta de traquejo em dormir na rede), tinha destreza e boa pontaria no manejo de armas de fogo. Passando a ser chamado de “pai adotivo” (*papamano*) pelos Matsés, Austino buscou em seguida vários bens (como roupas, espelhos etc.) e trouxe uma turma de brancos para fazer os índios trabalharem (*matses chonouamenun*) na extração de borracha. Essa turma era coordenada por um viracocha (*idacuchasio*), ou capataz, que não era outro senão o marido de Tedia. A pedido de *papamano*, os Matsés ergueram uma casa nas proximidades da maloca para que estivessem juntos com os não índios, denominando a partir daí este lugar como Austinon Tsitěnte (‘onde fizeram a casa de Austino atrás da maloca’). Este local situava-se no mesmo afluente do igarapé Choba onde, a partir de 1969, os Matsés “amansaram” com as missionárias do SIL. Austino permaneceu aí cerca de um ou dois anos, engajando os Matsés na extração de látex de espécies como o caucho (*bin*), seringa (*manido*), sorva (*quěcu*) e *shupud* (amapá-doce?).

Algum tempo depois, um índio que conseguia entender o espanhol escutou os estrangeiros conversando entre si e tratando os Matsés como “peões” (*iua*), sendo esta a mesma palavra utilizada para ‘cativo’. Nessa conversa, Austino referia-se aos adultos como peões do capataz (*tsusiodapaboen idacuchan iuabo nec*) e aos rapazes como seus próprios empregados (*bacuěbon cun iuabo nec*). Quando Ocondo escutou o que tinham dito, saiu de seu grupo local e foi visitar seu tio Těca, pai de Nacua (Podo Pěbisio), na outra margem do rio Gálvez, para indagar sua opinião sobre o que tinha dito Austino. Těca sugeriu então que seus sobrinhos fossem avisados. Enquanto Ocondo confabulava com seu tio, Austino retirou-se para Lima com a finalidade de trazer mais mercadorias para os índios que fazia trabalhar. Pouco depois, dois integrantes da turma de caucheiros, que pertenciam a um outro grupo indígena (*nuqui padquid matsesi*), foram visitar os Matsés que viviam do outro lado do Gálvez, cruzando o rio pouco acima do antigo sítio da comunidade Buen Perú. Quando estavam aí, Těca convenceu esses dois “pais adotivos” a ir buscar banana na roça,

onde foram mortos com machadadas na cabeça. A ocorrência dessas mortes suscitou comentários em outras comunidades, cujos integrantes tinham pedido para serem avisados a fim de também participarem da morte dos não índios. Enquanto isso, o *idacucha* (viracocha, ou capataz) teria notado alguns fatos estranhos e indaga se a convivência com os Matsés não estaria indo bem (*bēdapequida tsidbue*).

Nesse momento, Ocondo deixou os grupos residenciais estabelecidos do outro lado do Gálvez e veio avisar na maloca de Quibi-quibisio que os Matsés de lá tinham fustigado os estrangeiros, questionando se os daqui ficariam ao lado dos não índios sem matá-los. Instigados dessa forma, dois irmãos pegam suas flechas e partem com seus cachorros como se fossem caçar, mas retornam em seguida depois de molhá-los espertamente na beira do igarapé. Ao chegar à casa onde ficavam os estrangeiros, fazem fogo para se secar e, alegando estar com fome, pedem ao “pai adotado” para que cozinhe algo a fim de comerem. Este, no entanto, nega-se a atendê-los aduzindo sua condição superior de capataz (*idacuchabini neque*) e mandando-os cozinhar por si mesmos. Ao ouvir isso, um dos homens matsés sai da casa e, depois de cortar um gancho fino e um pau grosso, volta fingindo não saber como pendurar a panela acima do fogo. No momento que o *idacucha* lhe mostrava como fazer isso, o pai de Sēn-sēmēnquidsio chamou-lhe a atenção dizendo “olha o papagaio” (*uacamayo*, no original) e, quando o estrangeiro virou-se para olhar, matou-o com um golpe de porrete na nuca. Por já ter se acostumado aos não índios (*chotacbēd quenempashta*), Tedia chorou aos gritos. Enquanto o *idacucha* era morto dessa forma, o chamado Ocondo Pequeno (*Oconēmpi*) levou outro estrangeiro para matar tucanos, mantendo-se a certa distância dele, conforme recomendado por Ocondo Grande (*Ocondosio*). Quando o primeiro distraía o estrangeiro mostrando um tucano pousado, Ocondosio disparou a espingarda logrando quebrar-lhe o braço, o que fez o *chotac* gritar enfurecido “*Ocondo no pare!*” Depois que os estrangeiros foram mortos pelos Matsés, Shoque resolveu tomar novamente Tedia como sua mulher, mas esta não o aceitou mais e tornou-se então esposa de Ocondosio.

Depois desses eventos, os Matsés passaram a migrar de uma parte a outra do seu território, fugindo da retaliação de Austino, que os perseguia, matando-os e sequestrando os seus filhos. De acordo com outro relato (Jiménez, Jiménez & Fleck 2014: 280-287), Ocondo chegou a se deslocar, junto com seu tio Tēca, com o intuito de fazer roça na região do rio Yavarí Mirín. No entanto, ao chegar e perceber a existência de muitos “caminhos de estrangeiros”, resolveu voltar, tendo presenteado o tio com seu rifle e muita munição para que pudesse se defender dos *chotac*. Algum tempo depois, o indígena chamado Mapiu (irmão de Nama) sugeriu ardilosamente à Tēca que matasse Ocondo com a espingarda presenteada, sendo repreendido, no entanto, por estar “falando mal”. Ainda segundo outro

relato, os estrangeiros começaram a perseguir Nama e alguns companheiros quando estes cruzaram o rio Gálvez pouco acima do lugar onde ficava a “roça do viracocha” (*idacuchan tied*), mas não conseguiram ir adiante porque perderam os rastros. Então, trouxeram duas mulheres que haviam capturado, uma Matsés chamada Ęshco e uma *matses utsi* do grupo Shaëbo. Embora Ęshco tivesse sido resgatada por Ocondo e Nama em uma ocasião anterior quando fora tomada pelos *chotac*, viu-se obrigada a colaborar com estes, revelando o varadouro tapado com folhas pelos Matsés. Em função disso, os estrangeiros conseguiram encontrar e matar Nama e, pouco depois, Dunu (Shëcuanosh), que protagoniza antes de desfalecer um episódio de bravura ao caminhar, mesmo ferido, com a intenção malograda de tirar a arma de quem lhe havia baleado (*ibid.*: 285).

De acordo com Uaqui (Tadënte), atual líder da aldeia Lobo, os *chotac* nunca conseguiram matar o bravo Shabac (Ocondo). As circunstâncias de sua morte estariam relacionadas, segundo se conta, a um ataque mágico perpetrado por bruxos de outros grupos indígenas, identificados provavelmente com os Kulina do rio Curuçá. Assim, após a repentina morte do pai de Siasio no igarapé Shëcpan Chied, afluente do médio Jaquirana, Ocondo e mais cinco companheiros – a saber, Siasio, Dunu (pai de Tsusio Chëshë), Cuibusio, Pëmen e o pai de Bai (Curuçá, da aldeia 31) – passaram para o lado do Brasil procurando os *matses utsi* que teriam sido responsáveis por aquela morte com a intenção de retaliá-la. Depois de contornar as cabeceiras do Lobo, encontram rastros que os levam para a região das nascentes do rio Pardo. Ali chegando, acham um velho tapiri onde se abrigam, tendo Pëmen atado sua rede no alto, próximo à cumeeira da casa. Depois de alguns acontecimentos estranhos, um por um os Matsés começam a se sentir mal e apresentar febre. Inferem logo ter sido embruxados e batem em retirada, mas não conseguem chegar à margem do Jaquirana e acabam perecendo pelo caminho (sendo a notícia de sua morte levada pelo único sobrevivente, Pëmen)²².

5.4) Ânimos sublevados

A despeito da insurreição matsés contra os caucheiros peruanos que tinham se estabelecido no igarapé Choba e rio Gálvez, o território indígena continuou a ser frequentado por extratores de borracha. Nessa época, algumas aldeias matsés foram atacadas

²² Os eventos em causa também são narrados em “Quando bruxos mataram Ocondo e seus companheiros” (Jiménez, Jiménez & Fleck 2014: 288-300), reportando-se aí terem saído de um afluente do alto rio Gálvez.

pelos integrantes da frente de expansão, que raptavam, por vezes, mulheres indígenas. Um desses episódios, ocorrido em meados da década de 1920, envolveu o sequestro de duas mulheres da aldeia estabelecida no igarapé denominado Cuëte Nēnete, tributário do Choba. À ocasião, a maior parte dos homens da comunidade tinha saído numa expedição para roubar coisas dos estrangeiros no rio Jaquirana e, aproveitando-se dessa situação, uma partida de peruanos atacou a aldeia, tendo desmantelado a maloca e aprisionado cinco crianças e duas mulheres (uma das quais era uma indígena Mayu que fora capturada, ainda jovem, pelos Matsés). Elas foram carregadas inicialmente para as margens do rio Blanco, tributário do Tapiche, e, depois de aguardar cerca de dez dias, foram embarcadas em canoas e levadas para Requena. Durante a viagem, foram abusadas sexualmente pelos caucheiros no interior das próprias canoas e uma delas teve que sacrificar seu bebê por não conseguir amamentá-lo. Ao chegar em Requena, os filhos de uma delas foram separados da mãe e levados para baixo pelo rio Ucayali. Depois de obter fósforos, as mulheres conseguem fugir e, ao regressar à maloca, alertam os Matsés ter verificado que outros estrangeiros vinham sulcando o rio Gálvez (Jiménez, Jiménez & Fleck 2014: 303-316).

Nesse momento, intervém na história outro dos heróis matsés, o índio Dashe (Quioshash), filho de Tëca (Shushupe) com uma índia Mayu capturada. Sem economizar encômios ao personagem, o relato afirma que Quioshash, quando jovem, “foi um homem muito valente” (*dada cuesamboshë icpanēdash*) que “disparava a flecha sem errar” (ibid.: 317). Seu ódio contra os estrangeiros tinha sido nutrido desde a infância por repetidos episódios em que os Matsés foram mortos e afugentados de suas casas, passando inúmeras necessidades e fome durante a fuga enquanto os *chotac* alimentavam-se dos produtos das roças indígenas. Quioshash tinha conseguido armas de fogo ainda na sua juventude, subtraindo um rifle, assim como seu irmão uma escopeta, de estrangeiros no rio Alemán (*Chimu Tete*), afluente do baixo Ucayali. Ao ficar sabendo que “os mestiços estavam vivendo à margem do rio Gálvez, justo no centro do território matsés” (*matsesën nidaid nēnantanquio*), Quioshash saiu com alguns companheiros do igarapé Cuëte Nēnete (na bacia do Choba) e seguiu para a região banhada pelo igarapé Senad Chishod, afluente do alto rio Gálvez (onde Ocondo tinha, anteriormente, aberto uma roça). Ao ver dois estrangeiros descendo este rio em uma canoa, ele os matou a tiros, retirando-se novamente para a região do Choba (ibid.: 317-322).

Depois disso, em uma previsível retaliação, os estrangeiros foram novamente matar os Matsés em suas malocas. Ao mesmo tempo, havendo certa escassez de alimentos, um indígena alcunhado Mani Mani foi verificar os pupunhais existentes em antigos roçados matsés à margem do rio Gálvez e encontrou os *chotac* estabelecidos nas suas

proximidades usufruindo da produção aí encontrada. Ao voltar novamente à maloca, avisou que “os mestiços estão comendo nossa pupunha”, fazendo com que todos os homens Matsés que já possuíam armas de fogo, tendo Quioshash à frente, se dirigissem para o local. Ao chegar, observaram que os estrangeiros dedicavam-se a tirar o látex da sorva, tendo erguido vários tapiris (*bēste*), onde estavam vivendo com suas mulheres. Os Matsés cercaram os tapiris e, depois de “pedir aos espíritos soprando” (*shunca-*), aguardaram a madrugada, quando Quioshash conseguiu baleiar um dos estrangeiros. Os demais extratores de sorva resolvem abandonar o local levando aquele que tinha sido ferido, mas os Matsés armaram uma tocaia a jusante na beira do rio Gálvez e, quando aqueles vêm baixando, embarcados nas canoas, disparam contra os mesmos, matando vários deles e escapando os demais pela restinga existente na margem oposta. Tendo encontrado um dos feridos ainda vivo, os índios o maltratam, chicoteando seus testículos com cipó títica. Dentro das canoas, os Matsés conseguiram um rifle, uma escopeta, pólvora e balas, logrando o índio Cachita Mapi capturar no meio da restinga uma mulher estrangeira. Esta teria sido, segundo consta, a primeira vez que os Matsés raptaram uma mulher não indígena (ibid.: 323-338).

Algum tempo após terem afugentado os estrangeiros dessa forma, os Matsés verificaram que estes haviam novamente retornado ao rio Gálvez. Por então, os extratores tinham recapturado a mulher chamada Ęshco e uma índia Shaēbo (mãe de Imbioc), tornando-se essas mulheres indígenas concubinas do patrão (*idacuchan inaidi*). Os estrangeiros tinham feito uma roça pouco acima do sítio onde, décadas depois, seria estabelecida a aldeia Buen Perú. Em uma determinada ocasião, os ‘empregados’ (*iuabo*) foram levar a produção da “resina endurecida de seringa” (*manido tsasiuaid*) para jusante, deixando o ‘patrão’ (*idacucha*) sozinho. Quando este foi cortar lenha no roçado, um Matsés disparou sobre ele, mas errou o alvo, baleando em seguida por engano, nas nádegas, a mãe de Imbioc. Pegando sua escopeta (*bada*), o patrão logrou escapar com as duas mulheres, as quais, depois, conseguiram fugir e retornar aos Matsés (ibid.: 355-359). No período que se seguiu, Quioshash e seus companheiros, audaciosamente, começaram a matar os estrangeiros em Requena e outros lugares ao redor de seu território: “Como era valente (*cuesambo*), Quioshash protegia (*dayunuaquiopanēdash*) a seus patrícios matando os estrangeiros”. Assumindo o tom panegírico, a narrativa conclui que, “se o finado Quioshash não houvesse nascido, talvez os mestiços tivessem matado todos os Matsés” (ibid.: 338).

Deveras, tudo levar a crer que a evolução do estado de relações interétnicas dos Matsés no Vale do Javari foi um pouco mais complexa do que se acreditava até algum tempo. É fato que, aproximadamente entre 1920 a 1930, quando caucheiros e seringueiros abandonaram a região após o declínio da borracha, eles já estavam então

reduzidos a pequenos grupos. Porém, em vez de “evitar o contato com os não índios a fim de se reestruturar como grupo” (Cavuscens & Neves 1986a: 10-11), os Matsés passaram a buscar exatamente este contato, pondo em prática “enfrentamentos controlados” para conseguir “reaparelhar-se” como sociedade autônoma. Assim, as incursões para captura de mulheres e crianças não constituíam apenas uma forma de fazer respeitar os limites de suas terras, ou uma retaliação contra ataques prévios feitos por madeireiros a partir dos anos 40, mas uma estratégia ativa de constituição e continuidade histórica do seu corpo social em um determinado território.

Durante o período mais intenso de ataques, de 1920 a 1960, os Matsés foram obrigados a manter um alto grau de mobilidade, tendo que migrar frequentemente de um canto a outro de seu território. A migração foi, muitas vezes, motivada pelo medo de ataques contrários e retaliações. Em outras ocasiões, o deslocamento seguia-se a uma separação provocada pela discordância sobre a decisão ou o momento de atacar agrupamentos indígenas distintos e os não índios (Romanoff 1984: 46). Um desses movimentos migratórios mais conhecidos foi aquele que levou os Matsés da bacia do rio Gálvez, no Peru, à região do alto rio Pardo, no Brasil, cuja área os índios viam como um refúgio contra a intensa penetração de não índios na zona central banhada pelos formadores do Javari. De acordo com as informações obtidas por Borja (1981: 49) com o velho Nacua (Mutiró), “chefe tribal” da aldeia Lobo (hoje falecido), os Matsés aldeados no alto Gálvez travaram alguns combates com caçadores de animais de “pele preciosa” no início do século XX, quando “dezenas de silvícolas” teriam sido dizimados²³. Por volta de 1920, após a morte do pai de Nacua em um combate com os caçadores, os índios resolveram mudar de área, enviando cerca de quarenta integrantes do grupo para explorar a região do alto rio Pardo. Após quatro meses de espera, cinco índios regressaram e relataram ter encontrado um local com muita caça e “sem vestígios de brancos”. Tomando algumas manivas, sementes de milho, de pupunha e mudas de bananeira, os Matsés começaram a longa caminhada em direção à nova morada, demorando cerca de três meses nessa jornada. Durante a viagem, duas pessoas faleceram (uma menina picada por uma cobra e um velho atacado por uma onça). Ao chegar, encontraram uma maloca pronta e um trecho de mato derrubado por aqueles que os haviam precedido. Quando foram iniciar o plantio do roçado, porém, perceberam que as manivas já estavam secas, decidindo então descer o rio em busca de alguma roça de macaxeira. Viajaram cerca de um mês em uma canoa feita com o colmo de paxiúba até que, certo dia, escutaram vozes e sentiram o cheiro de fumaça. Depois de arrastar rapidamente suas canoas para terra, cobrindo-

²³ Apesar da antiguidade do interesse pela comercialização de peles no Javari (supra: 102), poderia ter havido algum engano na informação sobre o presumido período de ocorrência desse movimento migratório ou na ocupação principal dos *chotac* que o teriam motivado.

as com folhas de palmeiras, seguiram cautelosamente até encontrar um caminho muito limpo e rastros de pés descalços, deparando-se com a habitação de um seringueiro. Pernoitaram no local observando o movimento e, ao notar que o seringueiro internara-se na mata da outra margem do rio, cerca de dez índios invadiram a casa, apoderando-se de uma espingarda, uma caixa de cartuchos, dois facões e fósforos. Sem maltratarem as mulheres e as crianças, apanharam as desejadas manivas em uma roça próxima e regressaram satisfeitos pelo êxito obtido (ibid.: 50).

Embora o relato publicado por Arceu Borja não informe qual teria sido o rio descido pelos Matsés em colmos de paxiúba, é possível que se tratasse do próprio Pardo, não ficando claro se chegaram a navegar o rio Curuçá. O Pardo é considerado como uma área de “relevante importância” para os Matsés “pelas referências históricas que permanecem até hoje em sua memória”: “O rio Pardo tem um profundo significado para os mais velhos que falam muito do tempo em que ali moravam, quando os Matsés eram numerosos e temidos, antes de acontecer a morte de muitos índios, tanto pelas doenças como pelo ataque de ‘estrangeiros’” (Cavuscens & Neves 1986a: 14). Nascido por volta de 1912, Nacua (Mutiró) contou-me, em 1992, que seu pai, o irmão de seu pai e seus outros irmãos (*utsi*) tinham sido todos enterrados na região do Gálvez. Durante o *boom* da borracha, muitos estrangeiros transitavam por essa zona em busca de caucho, seringa, sorva e outros tipos de látex. Quando tinha por volta de seis ou sete anos, Nacua passou a viver no igarapé Choba, mudando-se depois disso para o igarapé Lobo, no lado brasileiro da fronteira. É possível que os Matsés se movimentassem conforme pressionados pela frente de expansão pois, segundo Têca (Casi), filho de Mutiró, quando as terras do lado brasileiro da fronteira encheram-se de estrangeiros procurando látex (*shupud*), os Matsés bandearam-se novamente para o lado peruano da bacia do Javari.

Ao retornar para seu território no Peru, os Matsés continuaram a percorrer as vizinhanças implementando seguidamente sua estratégia de contato preferencial. Numa ocasião, mataram dois estrangeiros que baixavam o rio Blanco, identificados como seringueiros (*shidinuedo*) por uma mulher kapanawa capturada. No dia seguinte, quando se preparavam para enterrar os corpos, outros não índios vieram descendo o rio e os Matsés foram obrigados a matar mais um deles, fugindo em seguida levando uma escopeta velha, um machado e uma pedra de amolar para a maloca chamada Shubu Nēdēnquete, localizada nas cabeceiras do igarapé Añushiyacu, afluente direito do baixo rio Gálvez (Jiménez, Jiménez & Fleck 2014: 455-457). Dois anos antes, partindo do mesmo local os Matsés tinham conseguido capturar uma mãe e sua filha adolescente em uma colocação situada pouco abaixo do povoado Santa Elena, no trecho médio do rio Tapiche. O caráter repetido das *razzias*

praticadas nessa época contra a população das sociedades envolventes é reconhecido expressamente no relato pelo comentário de que, “quando viviam muito próximos, os Matsés aborreciam (*beseabudquiodennec*) os mestiços indo a todo momento” atacá-los (ibid.: 439). A eventual preocupação com a segurança do grupo, demonstrada certa vez pela providência de se separarem no retorno à maloca após um ataque, é relativizada na própria narrativa pela observação irônica de que tinham tomado tal atitude “como se os mestiços não soubessem (onde viviam os Matsés)” (ibid.: 445).

Na verdade, a população regional tinha plena ciência sobre a autoria dos ataques indígenas e de onde, provavelmente, eles partiam. Esse conhecimento foi instrumentalizado em uma dura retaliação perpetrada por não índios, provavelmente em 1947, a uma maloca matsés estabelecida nas cabeceiras de um afluente do Gálvez, quando parte dos homens encontrava-se em uma expedição de captura de mulheres na região do rio Tamshiyacu (ibid.: 482-489). Embora os militares peruanos não tivessem ainda se estabelecido de forma permanente em Angamos (fato que viria a ocorrer, ao que parece, no final daquele ano), a expedição era composta basicamente por soldados (*sondadu*), convocados para reprimir as “correrias” matsés. Com efeito, no interior da maloca atacada era mantida uma peruana chamada Rosa que, dois anos antes, tinha sido capturada em Requena pelo índio Dēmash (Shontosio), fazendo que os não índios se colocassem “muito valentes” (*dadaquioposh*). Percebendo a aproximação dos soldados²⁴, uma mulher capturada pelos Matsés tentou avisar os habitantes, mas não lhe deram ouvidos por ser uma indígena cativa. Aproveitando-se dessa incredulidade, os não índios atacaram matando três homens e duas mulheres, retirando-se em seguida depois de queimar a maloca. Fugindo do ataque, Siasio encontrou na altura do igarapé Añushiyacu os homens que retornavam da expedição de captura de mulheres, avisando-os do ocorrido (ibid.: 487).

Um dos diferenciais do relato *Vingança em desgosto*, que narra este assalto de soldados em meados do século XX, é o fato de reportar não um ataque protagonizado pelos Matsés, como usual, mas uma derrota por eles sofrida. Mesmo assim, ele não se centra propriamente nos detalhes do ataque alheio, mas na desforra levada a efeito pelos Matsés. O relato se inicia com uma afetuosa evocação do narrador sobre sua sogra, morta durante o episódio e lembrada porque sempre lhe oferecia mingau grosso de banana quando, ainda menino, cansava-se de brincar assustando os pequenos animais na roça ao redor da maloca. A narrativa indaga, talvez retoricamente, por que os estrangeiros a teriam vitimado, assim como ao filho (logrando escapar o ‘dono’, i.e., o marido), já que os Matsés

²⁴ No relato, os soldados são reconhecidos por usar quepes, cujo formato assemelha-se, aos olhos matsés, à mecha de pelo (*bēcchichi*) trazida na cabeça pelo macaco-aranha.

não tinham matado ninguém (no período imediatamente anterior). Apossando-se da maloca, onde se fartam com a chicha de milho estocada em panelas de barro, os estrangeiros teriam se admirado com a quantidade de redes penduradas, repreendendo-se entre si por terem deixado “escapar” tantos moradores. Alude-se ao sentimento destes últimos quando um deles reflete que “o meu espírito (*podobitsi*) poderia me fazer lembrar minhas coesposas (*dauid*)”. Alguns homens matsés que haviam saído para caçar retornam à maloca e, constatando a presença dos estrangeiros, ficam vigiando nas proximidades, matando um deles no momento em que saiu para urinar durante a noite e atingindo outro dentro da casa. Depois do tiroteio, os estrangeiros fogem ateando fogo na maloca, sinalizando-se a desolação pela necessidade dos Matsés limparem a cinza que lhes cobria o rosto quando, pouco depois, conseguem reaver alguns poucos pertences restantes (molhes de flechas, capas da ponteira de lanças, colares de dentes, algodão, urucu cozido, pedras de amolar, terçados, canecos, pratos e panelas). Tais objetos teriam sido recolhidos, ao que parece, por um indígena que acompanhava os estrangeiros no ataque, descrito como integrante de “nossa outra gente” (*cun matses utsimboec nec*).

O tio (*cucu*) do narrador – na realidade, um dos irmãos de Nacua (Mutiró) – não se conformou com esse ataque e promete “matar vingando minha gente” (*actiadquidi cun matsesën cuidme*). Confirmando a firme determinação do tio de “matar um bocado” de estrangeiros, o narrador diz que ele “não pensava em ter medo”, continuando a perseguir de forma resoluta os *chotac* até ser gravemente ferido por eles. O enfrentamento ocorre quando, depois de seguir o rastro dos atacantes, os Matsés encontram-nos tirando jarina com o provável intuito de fazer um tapiri para passar a noite. Surpreendendo um dos estrangeiros que vinha carregando jarina nos ombros, um dos Matsés salta na ponta do feixe de palhas, logrando esquivar-se do golpe de terçado que, volteando-se, aquele lhe dirige. O soldado é morto por outro Matsés com um disparo praticamente a queima-roupa, deixando escapar o ótimo terçado que, fosse outra a situação, certamente teria sido buscado pelos Matsés. Na sequência, o avô do narrador consegue resgatar uma criancinha matsés que tinha recém-começado a andar, cujo possível sacrifício havia sido discutido pelos estrangeiros. O tio, por sua vez, encontra outros dois “viracochas” que cavavam um colmo de paxiúba para fugir e, apesar de instigado por um companheiro, lembra que ninguém deveria “ficar brincando com esses que mataram minha gente”. De fato, ele acaba baleado por um terceiro soldado que patrulhava as proximidades, que atinge e parte seu braço pouco acima do pulso. O restante do relato acompanha a triste agonia e morte do tio do narrador. O sobrinho tira um pedaço de envira para carregá-lo mas ele não suporta e pede para ser arriado, comparando sua situação à de um macaco-barrigudo que sangrara profusamente após ter sido flechado. Ele revela o lugar onde tinha escondido sua espingarda, incentivando o sobrinho a pegá-la para si

e “chorar muito quando se lembrar de mim”. Eles conseguem retornar a um abrigo, mas o tio já está rouco, com a garganta tampada, vindo a falecer em seguida, depois de padecer, rolando agitado sobre uma esteira, com o suor “igual fumaça”.

Vingança em desgosto

Lá mataram minha sogra, eu vi quando mataram minha sogra. Por que foi que nós fugimos? Nós não matamos (ninguém) lá, (mas os estrangeiros vieram e) mataram minha sogra, estava quase anoitecendo. Eu me lembro bem de minha sogra, (ela) tinha um dono (*icbo*, esposo). Eu vinha e ela sozinha me dava comida. Depois de eu assustar um pouco (pequenos animais) na roça, vinha e pedia: – “Tem mingau grosso? Coloque (aqui)!” (Ela) sempre respondia: – “Aqui está!” Minha sogra gostava muito de mim. Então deixava (o mingau grosso), pensando em mim. Os estrangeiros! Sim, os estrangeiros mataram, fizeram assim. Então (os Matsés) fugiram, correram com medo. O marido daquela (minha sogra) que mataram fugiu (também). Depois que fizeram o marido fugir, mataram o filho (*bacuē*). Atingiram o filho da esposa dele, da qual tinham cortado a cabeça, e o pai fugiu. Pegaram a *bala* (espingarda) dele, daquele pai que tinha fugido, que estava guardada assim. (O estrangeiro falou:) – “Olhem! Tinham muitas redes (penduradas). Vejam quantos (Matsés) vocês deixaram escapar!” Entrando de noite (na casa) foram pegando (as coisas). Desse modo você poderia ficar: “O meu espírito poderia me fazer lembrar minhas outras esposas”. (Os Matsés) ficaram esperando, sentados assim (esperando) e quando (os estrangeiros) ainda estavam (meio) adormecidos, (atiraram), *tou...* Havia muitos (estrangeiros) ali dessa forma, todos juntos. Uau! (Os Matsés) ficaram vigiando no (aceiro onde tinham) brotos de patauí quebrados e quando (o estrangeiro) foi mijar (balearam ele). Dessa forma, quando (o estrangeiro) veio, pegaram ele. O lugar do broto de patauí ficou todo melado de sangue, saiu muito sangue. Então, com urucum esmagado untou o lugar da bala, limpou o sangue. O outro (estrangeiro) morreu lá pela casa. Caiu assim e morreu. Pendurou as flechas no lado de fora. – “Eu fiz assim”, disse (um indígena que acompanhava os estrangeiros). “Eu fiz isso para a gente (*matses*) da minha sogra. São mesmo outra gente (*matses*) (como nós). Juntei num molhe todas (as flechas) sem pena e pendurei (de fora). Guardei a capa da taboquinha da lança, junto com o colar de dentes e a pedra (de amolar)”, disse. Ao ver um pouco distante terçados e panelas, (disse): – “Sim, isso tudo empilhei em um cesto. Coloquei tudo no cesto, até o algodão dos Matsés. ‘É minha gente (*matses*)’, pensando isso fiz (assim). Eu fiz assim (pensando que pudesse ser) minha gente (*matses*), o pai da minha sogra, *Bēchun Mapi* [mulher de *Papish*]. Guardei tudo: algodão, urucum cozido (para pintura corporal), canecos que estavam ali, os *pratos* todos de servir (comida)”. Uma chuva grande veio pela terra que escureceu tudo de novo lá mesmo no meio daquele lugar. Oh, (os Matsés) perceberam que (os estrangeiros) tinham queimado a casa. A cinza da casa queimada cobriu (o corpo), a cinza. Meu falecido cunhado capturado (falou): – “Limpei (a cinza) do rosto”. (Os estrangeiros) tomavam o mingau de milho no caneco. Tomavam o mingau da panela de barro deixada quando escureceu com a chuva grande. Então, ali de novo (os Matsés) começaram a atirar, ah! Sim, no escuro aqueles mesmos começaram (a atirar), no meio da chuvarada. – “Sim, vou matar para vingar minha gente. Meu tio foi morto, (aquele que estava) junto comigo e pensava em mim”. Dessa forma fez o (teu) avô (quando morreu): “Assim vou matar um bocado”, dizia. Mesmo (os estrangeiros) atirando, ele continuou perseguindo, até que conseguiram matar ele. (Meu tio) não pensava em ter medo. – “Sim, (fiz) quando (os estrangeiros) tiravam palha de jarina”, disse o meu tio (*matses*) falecido. Então, (o estrangeiro) vinha apressado. Vinha falando *eh*, carregando (no ombro) a jarina cortada. (O Matsés) esperava. Quando (o estrangeiro) vinha carregando no ombro a jarina cortada, (o Matsés) pulou assim (encima da ponta). (O estrangeiro) jogou (o fardo), mas errou (o golpe de terçado). Assim o meu tio (distante) o matou, ah! Depois (do estrangeiro) errar, (o Matsés) fugiu correndo com passos largos. (Quase) encostando o *cano* da espingarda nele, (outro Matsés) veio e atirou, matando (o estrangeiro). O terçado deixaram (lá mesmo). Longe tinha caído (o terçado), aquele talvez olhassem, mas deixaram. Caiu longe, talvez procurassem por ele,

porque era um bom terçado. Ah, o avô tinha segurado aquele terçado, aquele mesmo terçado comprido que, ao cair, fez (um barulho parecido com) *tšen tšen*. Dessa forma fugimos, depois fomos ver os buracos de tiros nas árvores. Oh, disse que (o estrangeiro) levantou cedinho, ainda estava escuro quando começou a bater na palmeira fazendo soar *tosh tosh*. Então disse que o falecido avô foi lá onde aquele (estrangeiro) botava fora (aquilo que tirava). Olhou assim aquele (estrangeiro) que cortava a jarina. – “Matei, caiu rápido”, disse. Então, foram (embora) deixando a criança. – “Vou matar a criança!”, (declarou um estrangeiro). Outros com ele pensavam (diferente): – “Por que vai matar (a criança)? Deixe eu levar, deixe!” – “Tendo falado isso, deixei (a criança)”, disse. (Era) o filho de uma Matsés (capturada pelos estrangeiros), o filho dela que tinha começado a andar, parecido com meu neto. – “Por que matar? Ainda está começando a caminhar”! (Assim) outro estrangeiro (falava) da criança nascida do falecido titio. Os homens foram descendo até (o lugar) onde a cobra havia mordido o meu finado tio (*matses*). Soava *te te te*. (Estavam cavando um cocho de paxiúba) para atravessar o rio e dois *viracochas* estavam vigiando. Aquele na margem do rio olhava bem e o outro que cortava estava ao seu lado. Atravessaram abaixo (o rio). (Os estrangeiros) atravessaram um pouco mais embaixo, seguiam o rio. – “E então?” (perguntou um dos Matsés). – “Calma!”, disse o outro, “Ninguém vai ficar brincando com (esses que) mataram minha gente”. Iam dois *viracochas*: um estava sentado e o outro de pé (no cocho de paxiúba). Então, desde lá ouviram aqueles conversando. – “Eu não quis dizer que eram estrangeiros”, falou. – “Estava pendurado; por ali fez *shon*. Se fosse andar por aí perseguindo (alguém), não iria ficar fazendo *shon*. Estava caindo (alguma coisa) por ali, não quero andar por lá, vou ficar escutando. Depois de andar procurando por ali e não encontrar, dei a volta. Eu estava procurando assim, quando (o estrangeiro) atirou em mim. Minha gente tinha realmente morto (os estrangeiros), e do outro lado (outros) estrangeiros tinham atravessado (o rio). Ah, os homens me atingiram!” – “O que você está falando?” – “(Com um tiro) os homens me quebraram a mão (próximo ao pulso), (o pedaço) ficou pendurado, seguro só por um pedacinho de carne, o sangue escorrendo. Passei pelo lugar onde meu falecido irmão (*utsi*) está enterrado. Como vou fazer, sobrinho?” – “Então, como vai ficar?” – “Veja, sobrinho! (Estou) como se fosse (aquele) macaco barrigudo. Veio muito sangue da carne daquele barrigudo que eu flechei. Começou a doer daqui de trás e está vindo. Olhe, coloquei a espingarda onde eu estava sentado, no buraco da paxiúba. Coloquei (a espingarda) dentro do buraco. Pegue (a espingarda) para você, sobrinho. Os homens me mataram. Chore muito quando se lembrar de mim, sobrinho”, disse. “(Quando) meu tio falou (assim), tirei uma (faixa de) envira para carregá-lo desse jeito, (mas ele) disse: ‘Ah, pode me arriar, estou muito mal’. Depois de ter carregado e colocado no chão, falei ‘Meu tio vai morrer, está rouco’”. Atravessou um igarapé cheio, não era criança, (o tio) respirava alto pela dor forte. Seguiram depois de atravessar (o igarapé). Contou: “Quando regressamos para a casa, (já) não falava muito alto, (a garganta estava tapada). Coloquei dentro da casa encima de uma esteira. Ele virava de um lado para outro e suave muito. Ele morreu agitado, como se tivesse muita dor. Rolou muito como se fosse um tronco (pelo chão), até que meu tio se acabou. Desse jeito, o suor estava igual fumaça (muito quente), acabou (morrendo). Ah, enterrei ali meu falecido tio adotado!” Os estrangeiros ainda seguiram baixando (o rio atirando), *tou tou tou tou*. (Depois) disse que o resto dos homens (*matsés*) vieram: – “Os matadores vieram e botaram para fora (os estrangeiros). Eu e meu filho matamos um bocado dos estrangeiros que tinham falado em ver o lugar de meu pai”.²⁵

²⁵ A alusão contida na parte final do relato de Tumi (Siasio) torna-se mais inteligível no resumo feito por Raimundo Mëan Mayuruna no texto referido como “Os conflitos com mayuruna e os txotac”, que afirma o que segue: “Os Mayuruna andavam muito longe atrás do que eles precisavam, como machado, fósforo e outros. E principalmente a espingarda e cartucho que eles precisavam para se defender quando estavam de viagem matando o txotac que eles encontravam, como os seringueiros. Os Mayuruna matavam até em Iquitos, cidade do Peru. Os soldados chegaram até a maloca e mataram cinco Mayurunas e ocuparam a maloca. Na maloca só tinha mulheres e crianças e alguns homens que estavam cuidando das crianças e mulheres. Os Mayuruna começaram a matar os soldados e mataram cinco soldados. Os soldados saíram da maloca e queimaram ela. Dois mayuruna mataram os soldados, que fizeram dez balsas para descer. Os mayuruna que estavam na viagem chegaram e se encontraram com os outros que estavam matando os soldados e eles quase acabaram com os soldados” (CTI

Uma versão sobre o mesmo episódio, quase tão agonística como essa, demonstra a influência do estado das relações sociais internas na condução dos assuntos da política externa com os estrangeiros. Desde o princípio, parte da responsabilidade pelo ataque estrangeiro é atribuída por Pacha à falta de vigilância de Dēmash (Shontosio) que, apesar de viver com uma peruana capturada nas proximidades de Requena, não procurava se precaver contra possíveis incursões de retaliação. Ao retornar da caçada, sem saber que seu filho (*cun nabo*, ‘minha coisa’) tinha sido morto pelos soldados, Pacha depara-se com alguns Matsés que tinham escapado do ataque mas permaneciam nas proximidades, encontrando a esposa de Ēpē e dormindo com ela. No dia seguinte confessa o deslize ao marido, a quem chamava de irmão (*cun utsi*), que o repreende de modo severo. Profundamente irritado (*nēish-*) com a bronca recebida e abalado com a perda do filho, Pacha diz que não quer ficar “chorando sentado, sem fazer nada, pensando em meu filho”, declarando então sua coragem desesperada: “Avançando em plena vista dos mestiços, vou morrer matando-os!” (Jiménez, Jiménez & Fleck 2014: 489). Partindo em perseguição aos atacantes, Dēmash (Shontosio) encontra seu filho, que os *chotac* haviam carregado na fuga, enquanto Pacha e Nacua matam cada qual um soldado, façanha que permite o segundo gabar-se afirmando ser tal “como os homens valentes” (*dada cuesabimbuecquidi*). Após ter o braço destroçado por um disparo, Pacha é encontrado por Nacua, quem, cedendo ao último pedido do companheiro, dá-lhe água, enterrando-o depois de sua morte (ibid.: 490-494).²⁶ Um meio irmão não indígena do narrador (filho de “outra mãe”), que acompanhou os soldados peruanos nessa expedição contra os Matsés, relatou que, tendo subido o rio Gálvez e remontado o igarapé Loboyacu, fugiram por terra para Requena, passando muita fome no caminho (ibid.: 503).

Os Matsés tinham sofrido uma outra retaliação de seus ataques por volta de 1929, quando Maui, um dos filhos de Quibi-quibisio, capturara à margem do rio Jaquirana uma mulher não índia chamada Catalina junto com sua filha pequena. Inconformados, os parentes da mulher dispuseram-se a resgatá-la, os quais não eram

2005: 21).

²⁶ Os referidos indígenas Pacha e Nacua (este último considerado um homem “macetão”, isto é, corpulento) seriam os avôs paterno e materno, respectivamente, de André Chapiama Wadick, ex-coordenador da União dos Povos Indígenas do Vale do Javari. A importância de se proceder ao enterro dos companheiros eventualmente mortos durante as andanças de captura também é enfatizada no corpo de outros relatos. Assim, durante uma expedição feita por volta de 1956 pelos indígenas Bēdi Mēmoste, Pēmen (Branco), Tsusio Masete e o pai deste último, entre outros, os Matsés chegaram à casa de dois seringueiros na região do rio Yavarí Mirin (*Poicha*). Ao atacarem os *chotac*, um deles fugiu, com medo, enquanto o outro conseguiu chegar ao tapiri e pegar a espingarda. Apesar de ter sido alertado por Pēmen (“Ele pegou a espingarda, vamos!”), o pai de Tsusio Masete acabou sendo baleado e morto com um tiro na boca. Como seu filho ainda era bastante jovem (cerca de dezessete anos), tratou de fugir junto com Pēmen, tendo sido Bēdi Mēmoste quem se encarregou de resgatar o cadáver, carregando-o às costas, e de providenciar em seguida o seu enterro.

“mestiços verdadeiros”, mas “índigenas que se haviam juntado com os mestiços” (*chotaquênquiopenquio matses tsidaidën naundash*). Seguindo o rastro dos Matsés, encontram-nos quando estavam caçando no centro da mata. Após ficar à espreita, preparavam-se para baleiar um homem chamado Pëmen que vinha rondando pelo caminho quando este retornou ao sentir que “parecia haver uma onça que tinha vindo até a ponta da minha escopeta”. Seguindo-o até o tapiri no qual estava abrigada a família matsés, mataram dois jovens, a mãe dos mesmos e o próprio Pëmen, resgatando a mulher e a filha capturadas. Ademais, além de carregar uma escopeta e munição, e ferir com golpes de terçado os cachorros dos índios, mataram também com um tiro na cabeça a um dos não índios que integrava a própria expedição de resgate (talvez em algum tipo de “acerto de contas” interno), conjecturando o narrador que a morte do mesmo seria mentirosamente atribuída aos Matsés. Apesar dos Matsés terem perseguido os atacantes até o Jaquirana, estes conseguiram fugir em canoas para jusante (ibid.: 373-380).

5.5) *Conhecimento à mão*

De uma perspectiva schutziana, a interpretação do mundo da vida cotidiana baseia-se em um estoque de experiências anteriores que foram obtidas individualmente ou transmitidas por consócios e antecessores como uma espécie de código de referência (o “conhecimento à mão”). Esse “conhecimento por receitas” associado ao padrão cultural traz uma evidência em si mesmo, sendo tomado como pressuposto na falta de qualquer indício em contrário. Com efeito, aproximamo-nos do mundo munidos de esquemas interpretativos forjados pelas experiências do passado que assumem configurações de sentido que são consideradas como “o que já se sabe”, constituindo um repertório ou acervo de conhecimento que proporciona um marco de familiaridade com aquilo que mostra algum grau de tipicidade ou repetibilidade. Em nossa *atitude natural* (Natanson 1973: 9-16), somos levados a considerar que as coisas se apresentarão, normalmente, de forma semelhante tal como se mostraram antes, permitindo-nos atuar no mundo da vida e crer na sua relativa estabilidade, a despeito da erosão provocada pelo tempo. Para a fenomenologia, “o mundo e os seus objetos individualmente considerados são sempre experienciados por nós como tendo sido pré-organizados por atos de experimentação prévia dos mais diversos tipos” (Schutz 1966: 94).

Na tipificação de outrem, particularmente de integrantes do mundo de contemporâneos e predecessores, a unidade é construída como uma síntese da interpretação sobre as minhas próprias experiências e as alheias. O tipo ideal é constituído por meio dessa “síntese de reconhecimento” que opera a partir das experiências que um dado sujeito tem de várias pessoas, sejam indivíduos definidos ou anônimos, ou mesmo de uma mesma pessoa, figurando-a como sempre a mesma e homogênea, sem levar em conta todas as mudanças e nuances que fazem parte de sua individualidade (Schutz 1967b: 184). No caso de coletividades sociais, Schutz ressalta a importância da “reciprocidade de perspectivas” que decorre da partilha ou congruência entre os sistemas de tipificação e relevância para a construção de uma relação em torno a “Nós”: “Porém, esse ‘Nós’ não inclui apenas o meu semelhante mas ‘toda a gente que nos pertence’, ou seja todos aqueles cujo sistema de relevâncias seja substancialmente (ou suficientemente) congruente com o seu e o meu” (ibid.: 5-7). Em todo caso, a admissão dessa relação intersubjetiva entre parceiros sociais que partilham um específico sistema de relevâncias e tipificações convive sempre, pelo menos virtualmente, com a *experiência do estranho*, pois “existe somente uma chance, uma probabilidade de que o esquema de tipificações utilizado por mim como um esquema de orientação coincida com aquele usado por meu interlocutor como esquema de interpretação” (id. 1979: 134).

Tendo em vista as considerações precedentes, convém pontuar algumas reflexões para o estudo do contato interétnico que podem ser formuladas a partir da exposição e análise das narrativas históricas matsés efetuada ao longo deste capítulo. Uma das principais inferências que se pode fazer a respeito das bases em que foi estabelecido esse contato é, talvez, a de que o sistema de relevâncias e tipificações associado costumeiramente à alteridade autóctone foi estendido inicialmente pelos Matsés para as situações que envolviam a interação com os não índios. Esse sistema funcionou como uma espécie de “conhecimento à mão”, em que o saber acumulado sobre o contato com “outros matsés” (*matses utsi* ou *mayu*) foi instrumentalizado para enquadrar e fazer face à nascente interação com os não índios (*chotac*). Com efeito, a análise das narrativas sobre o período inaugural do contato entre os Matsés e os *chotac*, particularmente com os integrantes da frente de expansão da borracha no Vale do Javari, revela que as relações então estabelecidas, ao menos no início, pautaram-se pelas formas típicas de tratamento da alteridade étnica no contexto autóctone²⁷. As relações com os *chotac* nesses relatos são avaliadas por meio de expectativas e pressuposições que envolvem, por exemplo, a visitação, a comensalidade e a consubstanciação sexual, assim

²⁷ Overing (1983-1984) chama a atenção para o fato da “filosofia de existência social” ameríndia implicar a ideia de que a sociedade somente pode existir a partir do contato e associação com entidades e forças que são pensadas, de início, como diferentes.

como disputas pelo uso dos recursos encontrados no território e embates étnicos por conta do roubo de mulheres. Ademais, o contato com os não índios continua a ser também qualificado desde uma perspectiva que envolve, no limite, a apreciação sobre as possibilidades de superação da distância sociocultural por meio de fenômenos como “juntar(-se)” (*tsid-*) e “acostumar(-se)” (*quen-*).

A apropriação inicial do padrão de tipificações e relevâncias que caracterizara até então as relações com os *matses utsi* para dar conta dos primeiros contatos com os *chotac* manifesta-se de forma difusa nas narrativas indígenas. Assim, no relato *Chegam os estrangeiros* os Matsés avistam ao longe os *chotac* cortando jarina à margem do rio Jaquirana e os confundem com “outros índios” (*mayu*). Como já observado anteriormente, a mesma narrativa fornece uma espécie de comentário histórico sobre os equívocos interculturais no campo dos artefatos materiais e costumes gastronômicos ao lembrar os enganos interpretativos a respeito da funcionalidade de fósforos (considerados como possíveis adornos labiais) ou da serventia de extração do leite da seringa (que se apresenta como semelhante à caçuma de macaxeira), justificando isso pelo ineditismo da presença desses estranhos não-*mayu* (“nunca tinham visto um estrangeiro antes”)²⁸. Por sua vez, a narrativa *Grande rebelião* reproduz o esforço de ensino da língua indígena aos estrangeiros por parte de uma das mulheres matsés, diferenciando-se nisso do que seria a prática mais comum do aprendizado linguístico por parte das mulheres *mayu* a partir do empenho dos homens matsés que as tivessem abduzido. Os relatos também pontuam, ocasional e complementarmente, a alteridade dos estrangeiros frente aos esquemas predominantes de tipificação das relações com os grupos considerados *matses utsi*. Dessarte, a importância da tatuagem como signo visível da identidade nativa, tanto para os próprios Matsés quanto para os *chotac*, é enfatizada pela recomendação, encontrada em *Viracocha sovina*, de que o peruano assim marcado em sua face tomasse a precaução de comunicar explicitamente aos patrícios sua condição não indígena. Do mesmo modo, ao contrário das relações absolutamente horizontais prevaletentes entre os agrupamentos indígenas, fundadas em pressupostos cunhados nos campos do parentesco e da cultura, os *chotac* assumem uma posição de domínio político e econômico frente aos Matsés. Em *Viracocha sovina*, por exemplo, o relato menciona a reivindicação do viracocha de ser um “patrão”, registrando sua atitude, pouco condizente com as concepções indígenas, de mandar amarrar aqueles que desejava ter como “criados” (*iua*).

²⁸ É possível dizer que a “estranheza” (*strangeness*) não ocorre sempre pela presumível incompreensão mútua, mas antes pelo fato da “similaridade, harmonia e proximidade” eventualmente manifestas nas relações entre estranhos, que não possuem “nenhuma necessidade interna e exclusiva”, representarem “algo mais geral” extensível a um conjunto indeterminado de Outros (Simmel 1996: 41). “Túmulos e reminiscências”, diz Schutz (1979: 87-88), “não podem ser nem transferidos nem conquistados”, e por isso o *stranger* é considerado, em regra, “um homem sem história”. Sobre a intimidade com estranhos entre os Kaxinawá, ver McCallum (2013).

Cabe pontuar, por outro lado, que a maior parte das referências à captura de mulheres contidas nas narrativas aqui examinadas traduz, de certa forma, uma reflexão de segunda ordem que espelha já a consciência indígena sobre a impropriedade de atribuir aos estrangeiros, como provavelmente teria ocorrido no princípio, a mesma disposição costumeira dos *matses utsi* em relação ao assunto. A descrição da atitude predominante dos não índios sobre o tema chega a ser quase um truísmo nas narrativas matsés, a exemplo do que se vê em *Chegam os estrangeiros* (“Depois de atirar ali, mataram para tomar as mulheres”, XI, §69) e *Grande rebelião* (“Depois de começar a atirar ali, mataram para tomar as mulheres”, XIV, §48). Nesta última narrativa, há uma reflexão sobre o propósito dos *chotac* ao capturar as mulheres matsés, que não se distanciaria muito da disposição de outros *matses utsi*: “Muitas mulheres estão tomando, estes (estrangeiros) aqui. Junto com o estrangeiro aquelas mulheres tomadas vão parir. Junto com o estrangeiro, vão se tornar estrangeiras. Querendo torná-las (assim), os estrangeiros tomaram muitas de nossas mulheres”. Na mesma narrativa, a descrição da atitude dos Matsés em relação aos *chotac* também não se distanciaria da que provavelmente adotariam frente a situação semelhante vivenciada com os *matses utsi*: “‘Em vingança vou tomar as mulheres deles’. Tomaram (elas) depois de matar aqueles. Em revide, tomaram aquelas mulheres”. Finalmente, a narrativa *Amansados por caucheiros* assinala, em relação aos não índios, a mesma fragilidade ou oscilação observada tipicamente no convívio dos Matsés e outros agrupamentos indígenas com os quais houvessem “se juntado” (“o que tinha dito que iria bem se juntar [com os estrangeiros], depois de dizer ‘vou me juntar’, acabou dizendo depois ‘é muito ruim’”).

6. Devir Compósito

6.1) *Singularidades incorporadas*

Em mais de um sentido, história e identidade são indissociáveis para os Matsés. Diante da conjuntura apresentada ao final do ciclo da borracha, num cenário inusual de perseguições e conflitos com os *chotac*, que os colocavam inclusive próximos à extinção, os Matsés deliberaram acentuar suas relações guerreiras, passando a incorporar de forma sistemática ao próprio contingente populacional não somente pessoas capturadas em ataques realizados aos povos indígenas vizinhos mas também às sociedades não indígenas envolventes. Possibilitada por características preexistentes no padrão cultural partilhado com outros povos da família linguística Pano, essa “adaptação” histórica acarretou a inserção de uma proporção inusual e diversificada de cativos na sociedade matsés, influenciando de forma decisiva no desenvolvimento de algumas peculiaridades socioculturais (e somáticas) que continuam a repercutir no manejo de suas categorias identitárias.

O balanço realizado por Fields & Merrifield (1980: 3) ao final da primeira década de contato regular, quando a população matsés já ascendia a cerca de 900 pessoas, constatou que, dentre 146 casamentos conhecidos, pelo menos 71 (isto é, 48,6%) envolviam uma mulher capturada, indicando a grande importância adquirida pela captura de esposas nos anos recentes antes da “pacificação”. De acordo com os dados obtidos em 1976 por Romanoff (1984: 69-70) – o primeiro antropólogo a apontar o fato da população matsés constituir um “amalgama de outros grupos” –, as pessoas capturadas representavam 21% da população de mulheres adultas e 6% da população de homens adultos. No universo então recenseado, foram encontrados 74 indivíduos capturados, correspondendo a 13,2% da população matsés no Peru (à época, segundo o autor, havia ao todo 550 pessoas nas comunidades matsés desse país e 167 no Brasil). Esses cativos tinham sido obtidos em

ataques realizados a aproximadamente dez grupos ameríndios distintos (incluindo alguns que pareciam falar dialetos da língua matsés) e à população peruana e brasileira. Desses dez grupos indígenas, pelo menos quatro foram extintos pelos Matsés. De fato, os Matsés tinham capturado 26 pessoas de um único grupo indígena, 10 pessoas de outro, 10 de outro e 22 pessoas de sete outros grupos (incorporando destes últimos os montantes individuais de 8, 5, 3, 2, 2, 2 e 1 pessoas), sendo os 5 cativos restantes de origem desconhecida ou não indígena. No grupo de idade acima de 30 anos, 60% das mulheres tinham sido capturadas pelos Matsés. A contribuição de pessoas capturadas para a fertilidade do grupo evidenciava-se pelo fato de, entre os indivíduos recenseados, 45% possuir um ou ambos os pais cativos, e apenas 5,5% daqueles acima de 25 anos não ser cativo e possuir pais que também não eram cativos. Dentre as pessoas capturadas, mais da metade (59,4%) havia tido filhos somente após terem sido incorporadas à sociedade matsés, o que refletiria a preferência pelo rapto de crianças ou adolescentes pré-púberes¹. De todo modo, a alta proporção de pessoas idosas com pais cativos demonstrava que a prática da captura não era de origem recente.

Quadro 19: Proporção de cativos e pessoas com pais cativos entre os Matsés do Peru (1976)

<i>Condição</i>	Homens		Mulheres		Total	
	n.	%	n.	%	n.	%
<i>Não-cativos, pais não-cativos</i>	115	42	114	42	229	42
<i>Não-cativos, pai(s) cativo(s)</i>	144	52	103	38	247	45
<i>Cativos</i>	17	6	57	21	74	14
Total	276	100	274	100	550	100

Fonte: Romanoff (1984: 71)

Como dito acima, os cativos tomados pelos Matsés possuíam múltiplas procedências étnicas. Durante o século XX, segundo Fleck & Voss (2006), os Matsés capturaram pessoas pertencentes a grupos indígenas do conjunto pano setentrional (Kulina, Chancuëshbo, Dëmushbo e Paud Usunquid), grupos pertencentes a outros conjuntos da família Pano (Kapanawa e Marubo), grupos integrantes de outras famílias linguísticas (Yagua e Mayu) ou grupos não identificados dos quais já não resta nenhum falante, além de não índios. Para os autores, pelo menos 40 mulheres kulina teriam sido capturadas pelos Matsés do Peru, das quais 30 ainda estariam vivas. A distribuição dessas mulheres de acordo com os distintos subgrupos kulina indicaria o seu pertencimento aos Kapishtana (14), Mawi (9) e

¹ Entre os Kayapó-Mekrãgnoti, pelo menos 70% dos cativos raptados no período de 1915 a 1968 foram mulheres, dando-se preferência à abdução de crianças e jovens visto que as adultas frequentemente ofereciam considerável resistência à captura ou procuravam fugir logo em seguida. Parte dos/as não índios/as abduzidos/as foram depois usados/as como intermediários/as nos primeiros contatos estabelecidos com integrantes da sociedade envolvente (Verswijver 1992: 152-153).

Chema (7). Outras mulheres, ainda vivas, foram capturadas dos grupos pano setentrionais chamados Chancuëshbo (duas) e Dëmushbo (uma), sendo que ambos tiveram outras três mulheres já falecidas também tomadas pelos Matsés. Na realidade, quando os Matsés atacaram o subgrupo Chema dos Kulina, eles capturaram quatro mulheres dëmushbo que, cerca de quinze ou vinte anos antes, tinham sido previamente tomadas por aqueles. De acordo com a última mulher dëmushbo ainda viva, os Chema extinguiram seu grupo, estabelecido então a oeste do rio Ituí, do qual tomaram apenas seis cativos (cinco mulheres e um rapaz). Os Chancuëshbo, do mesmo modo, haviam tomado cativos de outro grupo vizinho uma geração antes de serem atacados pelos Matsés. Outro grupo pano setentrional provavelmente exterminado pelos Matsés foram os Paud Usunquid, cuja aldeia ficava em um tributário da margem direita do baixo rio Curuçá (ibid.: 337-340). De sua parte, ao ser entrevistado por Silvio Cavuscens, o líder da antiga aldeia Santa Sofia, Naua, citou “sem hesitação o nome de 23 mulheres, sendo 5 brasileiras, 11 peruanas, e 7 de outros grupos indígenas” que haviam sido tomadas pelos Matsés desde o final do ciclo da borracha (Cavuscens & Neves 1986a: 10-11).²

Em conformidade com o censo que realizei em 1992, a população total dos Matsés no Brasil alcançava 595 pessoas (sendo 573 nas aldeias 31, Lobo, Lameirão e São Raimundo, e 22 fora de aldeias). No universo de pessoas aldeadas, constatei a presença de 20 indivíduos (ou 3,5%) que admitiam ser, ou eram apontados, como *bedaid*, isto é, ‘capturados’. Esse total correspondia a 13,5% da população aldeada com 25 anos ou mais. Dos 20 cativos, 15 eram mulheres (75%) e 5 eram homens (25%). No mesmo conjunto, 17 pessoas (85%) eram procedentes de outros grupos indígenas e 3 (15%) eram não índios (uma brasileira, uma peruana e um peruano). De acordo com a estimativa de idade, todos os cativos tinham nascido entre 1927 e 1958 e, portanto, possuíam entre 11 e 42 anos à época da pacificação do grupo. Mais da metade dos cativos (54,5%) residia na aldeia 31 e cerca de um terço (36,3%) na aldeia Lameirão. A maior parte dos cativos residentes na aldeia 31 provinha de ataques realizados aos índios Kulina da bacia do rio Curuçá. Além dos indivíduos relacionados no quadro abaixo, duas jovens kulina oriundas do igarapé Todos os Santos (tributário da margem direita do médio Curuçá) tinham sido trazidas como esposas para a aldeia 31, no final de 1991, por dois homens matsés que haviam passado algum tempo trabalhando com madeireiros no Curuçá. Ademais, um homem e uma mulher também se reconheceram como *matses utsi* durante o levantamento demográfico, mas não foram incluídos no quadro abaixo por aparentar

² De fato, Naua conseguiu se recordar do nome da maioria das mulheres não indígenas, tanto peruanas (Julia, Maria Luísa, Acarapina, Martina, Barbina, Laura, Manuela, Paora, Lida e Isabel) quanto brasileiras (Francisca, Otchina, Maria e Francisca). Por volta de 1982, a segunda brasileira chamada Francisca deixou os Matsés e passou a morar em Manaus (Cavuscens 1984).

idade inferior a que deveriam possuir para terem sido capturados antes do contato com as missionárias do SIL.

Quadro 20: Cativos residentes em aldeias no Brasil (1992)

Aldeia	Sexo	Idade	Status
31	F	60	<i>matses utsi</i>
	F	55	
	M	50	
	F	49	
	M	47	
	F	44	
	F	38	
	F	38	
	M	38	
	M	34	
Lameirão	F	?	<i>chotac</i>
	F	65	
	F	59	
	F	45	
	F	39	
	F	34	
	F	40	
	F	39	
Lobo	M	38	<i>matses utsi</i>
	F	44	
	F	43	

Obs.: F = feminino; M = masculino; *matses utsi* = 'outros índios'; *chotac* = 'não índios'

A abdução e incorporação de integrantes de outras sociedades indígenas e não indígenas, evidentemente, de modo algum constitui uma característica exclusiva da história matsés³. O que parece sim ter representado um traço peculiar foi a amplitude da escala em que esse recurso foi utilizado pelos Matsés, em um determinado período histórico, como modo de reprodução social. Espelhando em termos radicais as concepções encontradas

³ Uma discussão geral sobre a incorporação de cativos pelas sociedades indígenas sul-americanas é encontrada em Schwartz & Salomon (1999: 471-477); o debate sobre a utilização dos conceitos de adoção, catividade e escravidão é realizado por Carocci & Pratt (2012); uma visão geral sobre a escravidão indígena na América do Sul é oferecida por Whitehead (2011); uma comparação controlada entre seis casos ilustrativos de escravidão indígena na América tropical é apresentada por Santos-Granero (2009); e um apanhado geral sobre a prática da captura em regiões de fronteira formadas pelas frentes de expansão no Brasil é feito por Martins (1997). Sob o ponto de vista discursivo, também podem ser consultadas a análise sobre narrativas de catividade feita por Voigt (2009), o enquadramento às histórias de ex-cativos de sociedades indígenas na América hispânica dado por Operé (2001) e o exame feito por Namias (1993) e Varley (2014) sobre a importância desse tipo de relato na América do Norte.

em outras sociedades ameríndias (Santos-Granero 2011), sua postura sobre o assunto resumiu-se basicamente na percepção de que todos os grupos não-Matsés poderiam, em algum momento, ser considerados como potenciais inimigos, e todos os inimigos como potenciais cativos⁴. Levada ao paroxismo no correr das décadas de 1920 a 1960, essa “exogamia étnica” foi responsável pelo desenvolvimento de todo um conjunto de ideias e comportamentos culturalmente modelados para lidar com a introdução e a enculturação de *outsiders* no seio da sociedade matsés⁵. Também acarretou a “incorporação” de uma série de características físicas que vieram, de alguma forma, apresentar uma correspondência com um *topos* (“brancos e barbudos”) do contato interétnico longamente aplicado aos chamados Mayoruna, seus presumidos predecessores no Vale do Javari.

6.2) *Pilhagem inveterada*

A fim de melhor evidenciar as peculiaridades do caso matsés, vale considerar as atitudes e representações sobre a catividade indígena encontradas entre os Conibo do rio Ucayali. Pertencentes à família linguística Pano, os Conibo exerceram, secularmente, uma hegemonia incontestada na região do médio Ucayali, contrapondo-se a populações de fala tupi, encontradas a jusante, e de fala aruák, estabelecidas a montante. Até o final do século XIX, pelo menos, os Conibo capturaram de forma sistemática integrantes da maioria dos grupos indígenas vizinhos, inclusive dos chamados Mayoruna que viviam a nordeste de seu território. Dado que alguns subgrupos mayoruna estariam direta ou indiretamente relacionados aos predecessores dos atuais Matsés, a descrição das práticas de catividade conibo fornece, em tese, informações sobre o modo como estes últimos poderiam

⁴ Isso não quer dizer que a captura fosse obrigatoriamente realizada todas as vezes que os Matsés deparavam-se com outra gente (*matses utsi*). No final do relato *Amansados por caucheiros*, não reproduzido no trecho anteriormente apresentado (supra: 218), o narrador recorda-se que o seu “pai adotivo” seguia “rio abaixo acabando com os outros índios (*mayu*)”, pois “não tinha vontade de fazer cativos (*iua*) para se juntar (*tsid-*), matava todos”.

⁵ Segundo Bartlett (1932: 268-269 e 274), no processo de *convencionalização* cultural que ocorre no contato entre grupos distintos, um dos princípios mais importantes envolvidos na produção de novas “formas sociais” seria a construtividade (*constructiveness*) pautada por um *viés* social “para mudar em uma certa direção”, reunindo elementos culturais provenientes de diversas fontes e lhes dando significado por meio de um desenvolvimento histórico de ordem construtiva (id.: 275). Para o autor, a “convencionalização” é o processo pelo qual os materiais culturais incorporados são gradualmente transformados a partir de um padrão distintivo relativamente estável do grupo receptor, sendo “moldado” por suas “tendências persistentes preferidas” (*preferred persistent tendencies*) (ibid.: 280). Com efeito, pode-se considerar a história de cada sociedade indígena como uma série de “reajustamentos sucessivos” ao redor de uma “ossatura central que é constituída por seus valores fundamentais” (Grenand & Grenand 1987: 56).

ter sido tratados enquanto cativos e, por extensão, das particularidades no exercício de seu papel como captores.

Os registros históricos demonstram que os Conibo foram “atacantes inveterados” (DeBoer 1986: 231) dos grupos indígenas vizinhos, que acometiam em busca de saques e cativos. Os ataques conibo eram empreendimentos de larga escala que requeriam a mobilização de um considerável número de guerreiros pertencentes geralmente a vários grupos locais sob a liderança de um chefe de guerra. Eles não constituíam expedições fortuitas ou oportunistas de poucos guerreiros pertencentes ao mesmo grupo local que almejavam abduzir apenas algumas mulheres e crianças de um assentamento inimigo vizinho, mas representavam uma expressão consistente da posição hegemônica assumida por um povo guerreiro e numeroso dentro de um sistema interétnico regional de poder (Santos-Granero 2009: 63). Congruentemente, seus ataques contra povos mais fracos tinham como principal objetivo a destruição dos aldeamentos inimigos e a captura do maior número possível de pessoas para assimilá-las e, dessa forma, “fazer crescer a nação”. As incursões realizadas pelos Conibo eram conduzidas geralmente em flotilhas compostas por um total variável entre cinquenta a mais de cem canoas (cada qual levando, pelo menos, três guerreiros), e algumas delas voltavam com mais de quarenta cativos (DeBoer op. cit.: 232, Santos-Granero op. cit.: 57).

Como já observado anteriormente (supra: 42-43), entre as vítimas preferenciais da pirataria conibo estavam os povos pano que habitavam as regiões interfluviais próximas, a exemplo dos Cashibo⁶, à margem esquerda, e dos Amahuaca, Remo, Sensi, Kapanawa e Mayoruna, à margem direita do Ucayali. Esses povos eram considerados “canibais, sujos e selvagens”, diferenciando-se dos Conibo pelo fato de irem nus, terem cabeças redondas⁷ e, exceto pelos Cashibo, não praticarem a circuncisão feminina (i.e, a ablação do clitóris). Consta que os Conibo preferiam atacar os Mayoruna, assim como outros povos do interior, no final da estação chuvosa, quando estes ainda estavam vivendo em pequenos assentamentos dispersos pela floresta, evitando procurá-los no auge da estação seca, quando se congregavam em maior número à margem do Ucayali para pescar e coletar ovos de

⁶ Invertendo ideologicamente a responsabilidade pela iniciativa das *razzias*, os Conibo consideram hoje os Cashibo (Uni) como “inimigos irredutíveis”, que são descritos como “agressores que violam os limites territoriais estabelecidos pelos ancestrais e entram nas aldeias para levar as mulheres e crianças” (Morin 1988: 290).

⁷ Os Conibo costumavam produzir intencionalmente o achatamento das cabeças durante a infância, que tomavam então a “forma de mitra” também noticiada entre os Omágua do Solimões, por isso mesmo chamados *Cambeba*. Curiosamente, ao descrever os “Capanaua” do alto Jaquirana, Cunha Gomes (1899: 37) observa que eles teriam “a forma da cabeça muito original, conseguindo isso por meios artificiaes. Assim, desde a infancia comprimem a cabeça com talas de madeira, dando a ella, pelo uso continuo deste aparelho, a fôrma de um chapéu armado. As mulheres fazem a mesma compressão que os homens, porém em sentido opposto”.

quelônios (Santos-Granero 2009: 58-59). Os ataques conibo, de outra parte, poderiam ter contribuído para a fragmentação e dispersão das aldeias mayoruna, e seu refúgio em áreas cada vez mais remotas, tendo os atacantes de se precaver contra as armadilhas, como fossos com estacas afiadas, que os Mayoruna colocavam ao longo dos varadouros que levavam a suas casas (DeBoer 1986: 235).

O tratamento dado pelos Conibo aos seus cativos era responsável pela produção de “*hybrid quasi-ethnic identities*” (Santos-Granero 2011: 344). Alienados de sua terra, seu povo e sua família, os cativos sofriam um processo acentuado de despersonalização. Suas vidas eram poupadas porque não ofereciam resistência e agiam de uma maneira julgada covarde, abdicando de sua honra e autonomia, convertendo-se assim em indivíduos desenraizados e privados violentamente de direitos. Considerados como uma propriedade (assim como o produto de seu trabalho), os cativos podiam ser transferidos para terceiros em troca de bens, dados como parte do pagamento do “serviço-da-noiva” ou transmitidos a outrem pelas regras de herança. O medo da morte que os tinha levado ao cativeiro marcava-os como inferiores e marginais aos olhos de seus captores, sofrendo dessa forma uma “condição límbica” por não ser totalmente assimilados na sociedade que os adotara de forma compulsória (id. 2009: 105-106). Deveras, a condição de cativo, ou escravo, não é sinalizada no pensamento dos indígenas amazônicos primariamente como um contraste entre liberdade e aprisionamento, mas entre a socialidade plena e sua ausência, entre o reconhecimento da humanidade e sua denegação. Para os índios, a antítese da escravidão não é a liberdade, mas o *pertencimento*, pois os cativos são “estrangeiros”, *outros* que não integram plenamente a sociedade porque são considerados menos que humanos, já que pessoas “como nós” não podem ser escravizadas e subjugadas como tal (id. 2011: 147).

Conscientes das dificuldades inerentes ao processo de incorporação dos cativos, os Conibo matavam imediatamente, em geral, os homens adultos em seus ataques, porque sabia-se que eles tentariam escapar qualquer que fosse o tempo decorrido depois de serem tomados. Para evitar vingança ou qualquer reivindicação futura, os guerreiros conibo também matavam todos os parentes próximos de jovens mulheres e crianças que eles abduziam e, para impedir qualquer intenção de retorno que pudesse ser acalentada, queimavam suas casas: “Sem família ou lugar para voltar, esperava-se que as mulheres e crianças cativas se submetessem e se integrassem mais rapidamente na sociedade conibo” (ibid.: 111). A transformação dos corpos (e sua eventual mutilação) era utilizada como meio para evidenciar, ao mesmo tempo, a distância social e a aproximação compulsória entre cativos e senhores. Ao chegar, todos eram vestidos à moda dos captores e tinham seus cabelos cortados mais curtos que homens e mulheres conibo; os homens cativos também eram

despojados de pelos faciais, se tivessem algum (id. 2005: 157). Muitos possuíam características físicas (cabeças redondas) ou marcas culturais (como as tatuagens faciais exibidas pelos Remo, Kapanawa e Mayoruna) que os sinalizavam indelevelmente como “estrangeiros” (id. 2009: 112). Em alguns casos, as cativas mais jovens eram circuncidadas; aquelas que já houvessem passado da puberdade e não podiam ser circuncidadas eram vistas como inferiores e indesejáveis como esposas. Havia, ainda, a imposição de novos nomes aos cativos (id. 2005: 159).

Os cativos raramente substituíam totalmente seus senhores na esfera da produção, mas eram obrigados a realizar os trabalhos mais pesados, enfadonhos ou de baixo nível existentes, contribuindo de forma relevante para a economia das malocas. Além disso, também eram requeridos para prover um grande número de pequenos serviços pessoais, fazendo crescer o prestígio de seus possuidores (id. 2009: 127). Esperava-se que as cativas desenvolvessem a tecelagem (de túnicas masculinas, saias femininas, mosquiteiros e outros produtos) e realizassem tarefas agrícolas como plantar, colher e transportar os produtos das roças às malocas. Entre os trabalhos domésticos, o dever mais destacado era a preparação de larga quantidade de caiçumas de macaxeira e milho. Os cativos homens, por sua vez, deviam incumbir-se das atividades produtivas e tarefas domésticas mais pesadas, incluindo a limpeza de roças, a provisão de lenha e a construção de canoas. Além disso, quando os homens conibo saíam em viagens de comércio ou visita, os cativos encarregavam-se de todo trabalho duro, incluindo remar e transportar a carga (ibid.: 132).

Um dos motores dos ataques escravistas e pilhagem de mulheres por parte dos Conibo seria, diz-se, a instituição da poligamia (DeBoer 1986: 237). Dada a presumida escassez de mulheres, homens jovens solteiros eram encorajados a atacar grupos vizinhos a fim de conseguir esposas. Mulheres capturadas eram assumidas como concubinas, ao passo que as meninas cresciam como pretendidas esposas para os filhos de seus captores. As primeiras, contudo, nunca alcançavam a mesma condição das esposas secundárias poligínicas de origem conibo, permanecendo sempre com o *status* marginal de servas que eram obrigadas a prover serviços sexuais e realizar as tarefas mais exaustivas, o que poderia explicar porque frequentemente tentassem escapar. As mulheres cativas que não fossem tomadas como concubinas pelos Conibo eram dadas a homens cativos, preferencialmente da mesma origem étnica. Casamentos entre homens cativos e mulheres conibo eram raros (Santos-Granero 2009: 131 e 152-153). De qualquer modo, em virtude da convivialidade (envolvendo a coresidência e comensalidade), uma relação de intimidade frequentemente desenvolvia-se entre os cativos e seus senhores. Como resultado, os cativos raramente eram tratados de forma cruel ou desumana. Tal fato, contudo, dependia em larga medida de sua

submissão e, por vezes, eles eram advertidos ou punidos pelos chefes locais com algumas pancadas de porretes na cabeça. Em momento algum o bom tratamento dispensado aos cativos obliterava sua posição subordinada e inferior, e certamente não os dotava dos mesmos direitos de membros plenos da sociedade conibo (ibid.: 149). Quando conveniente, trocavam-se concubinas ou crianças capturadas com outros Conibo, com integrantes de outros grupos indígenas ou com não índios. No caso destes últimos, era comum o seu intercâmbio por ferramentas de metal.

6.3) Praxes de captura

Tendo como pano de fundo comparativo o exemplo conibo e aspectos pontuais da catividade entre outros povos indígenas sul-americanos, vejamos agora como os Matsés procediam à captura e incorporação de indivíduos pertencentes a outros grupos indígenas ou às sociedades não indígenas envolventes. A ordem da exposição busca reproduzir aquela da própria empreitada: trata-se primeiro, nesta seção, dos preparativos e consecução das expedições de captura de mulheres para, na próxima, passar ao processo de integração dos cativos e sua enculturação na sociedade matsés. Segundo Fleck (2006), as expedições de ataque matsés eram efetuadas por grupos compostos entre oito a doze homens, quase sempre pertencentes a mais de uma maloca. Após uma performance de cantos e danças de guerra antes de partir, essas expedições passavam a percorrer a floresta – às vezes, se preciso, até centenas de quilômetros durante vários meses – procurando (*nibën*) aldeias de outros índios ou pequenos agrupamentos de não índios. Quando encontravam outras malocas indígenas, usavam estratégias que incluíam atingi-las com flechas flamejantes, esperar que algumas pessoas se isolassem do grupo principal ou mentir fazendo-os pensar que desejavam “juntar-se” a eles. De um modo ou outro, quase invariavelmente acabavam por matar os homens, fugindo de volta para suas aldeias depois de agarrar as mulheres e meninas. Por vezes, um mesmo grupo de homens matsés realizava uma série de ataques sucessivos, levando no retorno à maloca um conjunto de mulheres e crianças de origem heteróclita. Algum tempo depois, um novo grupo de ataque podia ser formado por outros homens que iam guiados, muitas vezes, por um ou dois participantes da expedição anterior. Embora ocasionalmente tenham encontrado certa resistência ou sofrido ataques de retaliação, os Matsés não parecem

ter padecido muitas perdas nesses episódios (exceção feita à vindita cobrada pelos Marubo em 1960).

Uma lembrança vívida, conquanto sintética, sobre os preparativos habituais para a realização das expedições de captura de mulheres é rememorada numa seção narrativa extraída do trecho inicial do relato *Embate no Gálvez* (supra: 166-168) e apresentada abaixo com o título *Para tomar mulheres*. O narrador indica brevemente a motivação e o objetivo dessas incursões dizendo que, “quando não havia gente ali” (isto é, num momento em que os Matsés estavam fragilizados demograficamente), “matavam os irmãos delas (*aton utsi*) para tomar as mulheres. Aqueles que queriam capturar mulheres, depois de matar os homens, tomavam mulheres para criar (*iua*)”. Os que se arrojavam nessas expedições eram “do tipo mau que matavam as pessoas. Quando não havia gente ali, depois de matar flechando, tomavam antigamente as mulheres”. Estas, segundo o relato, tinham que ser “criadas” porque eram usualmente muito novas (*buntacquio*). Os homens matsés partiam para essas expedições celebrando seus feitos guerreiros: “Cantando antigamente contavam que tinham matado”: “Cantavam (assim): – ‘Matei para tomar as mulheres, matei’ (*accombichido bedquin accombique cuëdëntuid-cuëdëntuidtenec*). Antes de matar, meus primos (*cundauësado*) cantavam antigamente desse jeito”.

Para tomar mulheres

Meu avô era do tipo mau, do tipo que matava as pessoas. Quando não havia gente ali, depois de matar flechando, tomavam antigamente as mulheres, (como) minha avó. Meu avô tomou antigamente minha avó flechando outros índios (*mayu*). Quando os velhos se enojavam com raiva dos outros deles (*aton utsi*), meus avós matavam antigamente até as meninas novas. Quando não havia (mulheres), matavam flechando antigamente. Matavam os outros deles (*aton utsi*) porque queriam tomar as mulheres. Aqueles que queriam capturar mulheres, depois de matar os homens, tomavam cativos (*iua*). Aquele outro, depois deste cativo (*iua*) ter matado o tio (*cucu*) dele, eles o agarraram e, em vingança, também o mataram antigamente. (Eram) do tipo mau. Matavam como se fosse para comer (os corpos). Do mesmo modo, os filhos deles, estes meus cunhados, também foram (maus) assim [...]. Cantando contavam que tinham matado, cantando antigamente. Eu (mesmo) nunca vi o lugar em que mataram. Cantavam (assim): – “Matei para tomar as mulheres, matei”. Antes de matar, meus primos cantavam antigamente, desse jeito. Sentados aqui assim, falavam antigamente. Enquanto os espíritos-cantores (*cuëdënquido*) cantavam, (os outros) escutavam sentados.

Bai (*Bushësh*), aldeia Lobo, 21.11.1991.

Algumas das características usuais do procedimento de captura propriamente dito e da subsequente forma de inserção na comunidade indígena são lembradas rapidamente no testemunho de uma mulher não indígena abduzida pelos Matsés. Ela teria vindo para a região do Javari acompanhando o marido, que explorava madeira, tendo sido raptada pelos índios quando ele se encontrava ausente:

“Seu marido costumava internar-se por vários dias na floresta, enquanto ela cuidava da casa e de sua filha recém-nascida. Um dia, enquanto alimentava suas galinhas, cinco Mayoruna lançaram-se sobre ela e arrastaram-na para dentro da floresta. Os homens mantiveram-na amarrada e desorientada enquanto caminhavam por mais de uma semana. Quando chegaram à aldeia, foi trancada em uma grande casa comunitária conhecida como maloca, cuja entrada era guardada dia e noite. Dentro dela conheceu outras mulheres que também tinham sido sequestradas. Não demorou muito e a mulher ‘casou-se’ com o filho do chefe da tribo, com quem teve vários filhos. Depois de ter ganho a confiança de seu esposo, logrou sair da maloca, banhar-se no rio e coletar plantas nas terras da comunidade. Então, por amor a seus filhos, integrou-se à tribo e perdeu todo o interesse de escapar. Algumas das outras mulheres raptadas, entretanto, nunca aceitaram converter-se em Mayoruna e continuaram tentando escapar. Após inúmeras tentativas de fuga foram espancadas até morrer” (Pitman, Vriesendorp & Moskovits 2003: 95).

Uma das narrativas exemplares a respeito da captura de integrantes de outros grupos indígenas por parte dos Matsés é aquela publicada sob o título “A estória de como os Matsés encontraram os índios Dēmushbo” (Fleck 2003: 1228-1257). Como já dito (supra: 143-144), o nome *dēmushbo* alude ao ornamento facial usado pelos índios assim chamados e significa “gente de bigode no nariz”. O etnônimo Dēmushbo representaria, na verdade, um caso de múltipla homonímia interna na família pano por denotar (a) os índios considerados como principais predecessores dos Matsés (supra: 159-160), (b) um agrupamento indígena autônomo integrante do “subgrupo Matsés”⁸ (supra: 143) e (c) um agrupamento kulina também cognominado Chema (por ser o nome de seu principal líder masculino) (infra: 266 et seq.). Os Dēmushbo (na acepção ‘b’) foram inicialmente atacados pelo agrupamento kulina liderado por Chema (Dēmushbo, na acepção ‘c’), sendo algumas de suas jovens ou meninas capturadas na ocasião. Posteriormente, em uma de suas incursões, os Matsés encontraram os Kulina (Chema) e, após matar ou afugentar os homens, tomaram para si uma das mulheres dēmushbo antes capturadas por eles, assim também como uma mulher kulina (Fleck 2007a: 159). O relato em causa trata exatamente dessa “captura de cativas” dēmushbo.

A narrativa inicia-se recordando que, “tempos atrás” (*ēnden*), os Matsés tinham feito roças a oeste do Jaquirana (*yaquidana*). Depois de serem “encontrados” e mortos por não índios (*chotac*), os Matsés cruzaram para a bacia da margem direita do rio e, após terem aberto roças nessa nova região, começaram a “andar procurando outros índios” (*matses utsi nibēnquin*). Depararam-se então com indígenas Dēmushbo (Kulina) que estavam passando uma temporada longe de sua aldeia, caçando e moqueando carne. Enquanto alguns velhos matsés indagavam se deviam matá-los com suas espingardas, outros incentivaram a “tomá-los para se juntarem” (*tsidnu na bed*). Os homens dēmushbo portavam braçadeiras de

⁸ De acordo com a classificação linguística proposta por Fleck (2013: 11), o “grupo Mayo” (pertencente ao “ramo Mayoruna” da família pano) seria formado pelos subgrupos Korubo, Matis e Matsés; este último (isto é, o “subgrupo Matsés”) seria composto, por sua vez, pelos povos indígenas Matsés, Kulina e Dēmushbo.

dentes (de macaco) e são comparados a uma cotia devido à aparência dada por seus adornos faciais característicos. No momento em que o Dēmushbo chamado Uaqui tinha se adiantado para limpar o varadouro, o pai do narrador pulou em cima dele e agarrou-o, fazendo com que imediatamente começasse a gritar. Pensando que seu irmão estivesse sendo atacado por uma onça, outro homem dēmushbo aproximou-se para olhar e, verificando o que se passava, deu meia volta para avisar as mulheres de seu grupo que tinham ficado atrás no caminho.

O índio Dēmushbo aprisionado começou a utilizar a conhecida estratégia entre os Pano setentrionais de procurar algum tipo de identificação pessoal por meio do nome. Ao saber que um dos Matsés chamava-se Uaqui, disse “não me mate, jovem tocaio (*cun chuca*), eu sou Uaqui (também)”; inteirando-se de que outro se chamava Bina, falou “meu pai usava o mesmo nome, não me mate papai (*papa*)”; sendo informado de que um terceiro chamava-se Tumi, disse “não me mate tio (*cucu*), meu tio usava o mesmo nome”. Um dos Matsés procurou acalmá-lo dizendo “eu não vou matá-lo, quero me juntar (*tsidnu*) com vocês”. Quando o outro índio Dēmushbo aproximou-se segurando um machado para tentar libertar seu irmão, os Matsés logram agarrá-lo e, desarmando-o, procuram dissuadi-lo de seu intento, ao que ele retruca que eles é quem primeiro planejavam matá-los. Então os Dēmushbo “foram contando todos” os seus nomes (Tudu, Mëo, Cocha, Tumi e Chema, observando a ausência de Dunu, como se chamavam alguns dos homens matsés que os tinham capturado). À época dos acontecimentos, quando era apenas um rapaz, o narrador indagou os nomes de sua futura esposa e da filha dela, ficando sabendo que eram Dësi e Tupa, respectivamente.

Tendo aprisionando cinco Dēmushbo (dois irmãos, Chema e Uaqui, suas esposas, Tupa e Dësi, e a filhinha desta, também Tupa), os Matsés tomaram o caminho para retornar a sua aldeia. Ao se deter para dormir, avisam aos Dēmushbo para que não tentassem fugir, pois tinham se “juntado” com eles, prometendo visitar sua maloca e efetuar uma troca de mulheres: “Eu vou te dar (*menec*) a minha filha e tomar (*bedec*) a sua filha” (Fleck 2003: 1241). Embora os Matsés apenas cochilhassem vigiando os prisioneiros, o casal Chema e Tupa conseguiu escapar durante a noite. Quando se dão conta do que havia ocorrido, os Matsés indagam a Uaqui o porquê de seu irmão ter fugido, ao que ele diz não saber: “Falei para ele ‘vamos nos juntar’, mas mesmo assim ele fugiu”. Descobrimo que o casal de fugitivos tinha cruzado o Curuçá, parte dos Matsés (incluindo o pai do narrador) sai em seu encalço, prevendo a necessidade de fazer um cocho de paxiúba para atravessar o rio, que se encontrava bastante cheio. Aqueles que tinham permanecido no acampamento ordenam que Dësi vá se banhar e, quando ela sai, matam Uaqui. Ato contínuo, o narrador é incentivado pelo irmão de seu pai a “agarrar” a mulher. Quando seus parentes partem novamente seguindo

os rastros de Chema e Tupa, o jovem Matsés permanece com Dësi. Como já era de meia idade, a mulher se recusa a fazer sexo com ele alegando tratar-se apenas de “uma criança”. Ao avisá-la para não fugir como fizera na véspera seu cunhado (‘outro esposo’, *bēnē utsi*), ela o esclarece: “Eu não quero fugir, eles não são minha gente, aqueles mesmos mataram todo o meu povo (*cun matses uesquin cuessunsecaondash*). Eu sou uma (mulher) capturada, e agora, por sua vez, vocês me capturaram (*ubi bedaid nec ashic mimbitsen ubi bedoc*)” (ibid.: 1249).

Ao retornar, o pai do narrador dirige-se a Dësi tratando-a como ‘minha nora’ (*cunta*, forma curta de *cun titampi*), recomendando-lhe para que não fugisse. Ela volta a frisar que não deseja fugir, lembrando que os Kulina “mataram a minha gente, acertaram com flechas todo o meu povo”. O pai do narrador lamenta o fato de só nesse momento ela estar lhe falando isso, pois caso tivesse dito antes, já teria matado Chema. Ela alega que o líder kulina tinha-lhe recomendado para que não contasse isso, argumentando que os Matsés seriam “o seu povo, então não conte para eles”. Em resposta, ela teria dito a Chema: “Eles não são minha gente (*cun matses penquio nec*), eles são outra gente que eu nunca tinha visto antes (*icsamaid matses utsi nec*). Eles falam a língua do meu povo, mas eles são outro tipo de gente (*cun matsesēn onqueten onquec adquidi matses utsi nec*)” (ibid.: 1252).

Cruzando para o outro lado do rio Curuçá, os Matsés foram seguindo os rastros dos fugitivos, deparando-se com um grupo de índios que comia pupunha em um velho roçado (aos quais propositalmente Chema nada teria avisado, conjecturaram os perseguidores, por conta de rivalidades intraétnicas latentes). Os Matsés mataram esses Kulina e capturaram uma de suas mulheres. Seguindo em frente, encontraram uma maloca kulina onde havia muita carne de macaco barrigudo e macaxeira cozida em panelas de barro, tendo os habitantes desertado após ouvir os tiros disparados pouco antes contra aqueles que comiam pupunha. Desse ponto, perdendo os rastros, os Matsés deliberam retornar, prevendo que os Kulina poderiam querer cobrar a retaliação. Por ocasião da gravação do relato na aldeia Buenas Lomas, no ano 2000, quando já tinha cerca de 65 anos, o narrador relembra com uma certa nostalgia que, junto com os “grandes homens falecidos” (*mēdimbon tsusiodapabon*), passou assim a encontrar “gente desconhecida” (*matses isambocquidēn*), tendo começado a “tomar mulheres” (*chido bedquin*) com aquela Dēmushbo.

Dentre os grupos indígenas vizinhos, os Kulina estão indubitavelmente entre os que possuem maior semelhança sociocultural e linguística com os Matsés e, significativamente, também estão entre os que foram mais duramente perseguidos por eles⁹.

⁹ De sua parte, os Kulina afirmam ter exterminado um grupo que chamavam “Korubo” no igarapé Esperança, também afluente do Curuçá (Cavuscens & Neves 1986: 40). O fato das relações guerreiras, entre os Pano, medrarem justamente entre vizinhos que guardam particular semelhança entre si já foi observado em outras ocasiões. Os Katukina, *in casu*, afirmam unanimemente que, dentre os grupos Pano do alto Juruá, os Yawanawa sempre foram seus vizinhos mais próximos, portando tatuagens faciais quase idênticas e falando línguas muito

Segundo Uaqui (Tadēnte), líder da aldeia Lobo, teriam ocorrido, pelo menos, três incursões contra aquele grupo. A morte de Ocondo na década de 1920 (supra: 241), por exemplo, é atribuída de modo sutil à feitiçaria kulina, o que poderia indicar, inclusive, desavenças anteriores. As duas últimas ocasiões que se sabe terem ocorrido ataques matsés contra os Kulina foram registradas nas décadas 1940 e 1960 (Fleck 2007a: 157, Coutinho 1998: 32). No início dos anos 60, os Kulina começaram a ter seus primeiros contatos pacíficos com a população regional, passando a trocar couros de caititu por artigos industrializados com um regatão ou madeireiro chamado Antônio Batista. Residiam à época no igarapé São Salvador, tendo entrado em contato com servidores do SPI em 1962 (Melatti 1981: 113). Após serem atacados pelos Matsés nesse aflente direito do Curuçá, quando boa parte dos homens foi chacinada e a maioria das mulheres levada pelos atacantes, os Kulina sofreram um processo de dispersão. Em 1969, o servidor da Funai, Raimundo Pio de Carvalho Lima, esteve em viagem de inspeção no igarapé Pedro Lopes constatando a desestruturação da atividade agrícola do “tuxaua Capistrano e do índio João e suas famílias” (ibid.). Quando o entrevistei em 1995, o Kulina João Bruto disse que, no passado, havia três malocas de sua gente no igarapé São Salvador e uma outra no igarapé Pedro Lopes (acrescentando que vários membros do grupo teriam morrido em consequência dos efeitos da fumaça de “bombas” (?) que foram jogadas próximo de onde moravam). Em meados dos anos 80, como dito antes (supra: 140), os Kulina encontravam-se reduzidos a apenas 35 pessoas (Cavuscens & Neves 1986a: 40).

Por ocasião do primeiro período do trabalho de campo, em 1991/92, a maior parte das mulheres kulina ‘capturadas’ (*bedaid*) pelos Matsés residia na aldeia 31. Entre elas contavam-se as esposas dos indígenas Tumi (Magro), Tëca (Tsequeded/Sequeta), Venâncio, Nacua (Tsusio Masete), Pëmen (Papish/Branco) e Chema¹⁰, além de uma mulher da família de Catsuinsio. Além dessas mulheres, alguns homens kulina como Maui (Cuibu) e Antonio, que também residiam na mesma aldeia¹¹, foram trazidos pelos Matsés após incursões no território daquele grupo. Cuibu (nascido *circa* 1940) afirmou que possuía cerca de dez ou doze anos quando foi capturado pelo irmão de Tumi (Tsusio Chëshë), a quem os Marubo mataram depois no ataque de 1960. Outro Kulina capturado teria sido ‘criado’ por Tumi (Cashishpi). Na aldeia Lobo, a mulher de Tëca (Casi/Tica) também foi ‘tomada’ durante um

próximas. Entretanto, a despeito de quaisquer semelhanças, os Katukina dizem que “é impossível datar o início das hostilidades entre eles e os Yawanawa. Estes sempre foram tanto seus vizinhos mais próximos quanto seus adversários mais frequentes na guerra”, frisando que, “apesar da vizinhança, não era a disputa por terras que os opunham e sim a disputa por mulheres” (Lima 1994: 3-4).

¹⁰ O falecido Dashe (Tinoco), à época líder da aldeia Lobo, afirmou que a mãe de Chema foi ‘conseguida’ no igarapé Aririnha, aflente esquerdo do rio Negro, na bacia do rio Pardo, tendo sido capturada entre integrantes de um grupo muito próximo linguisticamente (“falava a minha língua”).

¹¹ Antônio Kulina é atualmente o líder da aldeia Soles, fundada à margem direita do rio Jaquirana junto ao limite da terra indígena Vale do Javari.

ataque ao mesmo grupo, referindo-se os membros dessa comunidade a mais quatro mulheres kulina que residiam no lado peruano da fronteira (duas no rio Gálvez e duas no igarapé Choba, estas últimas na aldeia Buenas Lomas). Afirmaram-me que também haveria pelo menos uma mulher kulina capturada na aldeia Lameirão, mas não pude averiguar a informação.

De qualquer modo, as narrativas matsés demonstram que nem sempre era seguida a praxe do/a cativo/a (*bedaid*) pertencer a quem o/a tomou (*bed-*). Em vez de seguir a lógica dominante de “quem agarra é o marido”, muitas vezes a pessoa capturada era dada (*mene-*) a um parente próximo, como um filho, irmão ou primo paralelo (Jiménez, Jiménez & Fleck 2014: 383, 418 e 443).¹² Noutras situações, não se exigia nem mesmo que houvesse algum parentesco próximo entre o agraciado e aquele que houvesse tomado o cativo. Em um relato sobre a captura de mulheres kapanawa, por exemplo, um homem matsés de grande prestígio arrogou-se o desejo de ficar com um menino capturado (“melhor eu mesmo o levar”), sendo o jovem matsés que o agarrara constrangido a entregá-lo, embora o “mesquinhasse”, por instância do pai (ibid.: 451). Na mesma ocasião, um homem requereu a seu tocaio mais velho (*cun shēni*) ficar com a mulher que este havia tomado (“eu mesmo quero tê-la”), sendo atendido imediatamente. Como um terceiro homem procurasse arrancar dos braços da mãe o menino que a mulher amamentava, tencionando matá-lo, aquele que a tinha requerido interveio para que a criança fosse poupada e levada junto com a genitora a fim de “cortar lenha” quando crescesse (ibid.: 452).

Os relatos matsés demonstram que havia a participação de indivíduos previamente capturados como intermediários ou coadjuvantes na obtenção de novos cativos. Assim, por volta de 1940, os moradores de uma maloca capturaram um adolescente Cocama chamado Eliseo Tēcasio em um igarapé que desemboca pouco abaixo da atual cidade de Jenaro Herrera (ibid.: 422-424). Embora o considerassem como não índio ao ser abduzido, sua identidade cocama foi posteriormente esclarecida por uma peruana capturada que vivia entre os Matsés. Cerca de três anos depois, levando Eliseo consigo, os Matsés empreenderam nova expedição para obtenção de cativos. Depois de capturar duas mulheres no rio Tapiche, pediram ao jovem cocama, a quem Tumi (Siasio) e Manquidsio chamavam de ‘tio adotivo’

¹² Certa vez, alegando desejar consumir a comida que viesse a ser preparada por uma mulher capturada por seu irmão mais velho (visto que este já comia daquela cozinhada por uma indígena Mayu anteriormente raptada), o mais novo a requereu para si, alegrando-se “quando meu irmão entregou-a a mim” (Jiménez, Jiménez & Fleck op. cit.: 381-382). Durante o rapto de uma mulher não indígena no rio Jaquirana, ocorrido por volta de 1932, alguns homens cogitaram matar a filha da mesma, que ainda era muito pequena, mas foram impedidos por um deles, que a requisitou “para, ao menos, fazê-la minha mulher”. No entanto, como chegou a obter uma outra esposa antes que a criança crescesse, entregou-a para seu irmão (ibid.: 400). Em outras ocasiões, antes mesmo de realizado o rapto, a posse da mulher já era atribuída a um dos atacantes. Foi o que ocorreu por volta de 1947, quando seguindo uma canoa que baixava o rio Tamshiyacu conduzindo uma gorda Yagua, capturada em seguida, os Matsés diziam entre si a todo instante para um deles: “Esta será sua mulher!” (ibid.: 466-467).

(*cucu amano*), para conversar com elas (*chidobëd onqueta*). Antes mesmo de ter a chance de fazer isso, as duas mulheres fugiram: uma delas foi recapturada e a outra jogou-se dentro de um lago, conseguindo escapar depois de tê-lo atravessado nadando. Pouco depois, escutaram gritos fortes e disparos de armas de fogo feitos pelos “outros não índios” (*aton chotac utsi*), ditos semelhantes a Eliseo, fazendo que os Matsés se assustassem, escafedendo-se depois de se desfazer de tudo o que carregavam. Escondido no mato próximo, Eliseo conseguiu escutar o que conversavam os “não índios” (talvez Cocama) entre si, um dos quais vangloriava-se de ter sido valente (*cuesa*), conseguindo recuperar as mulheres momentaneamente tomadas pelos Matsés. O relato reproduz a queixa feita pelo jovem cocama de não lhe terem dado uma escopeta para rastreá-los (o que, afora a presumida escassez de armas de fogo, poderia refletir uma certa desconfiança em relação a sua lealdade) (ibid.: 425-431). Após se passarem mais dois anos, os Matsés partiram de novo com a intenção de tomar mulheres e/ou coisas dos não índios. Nessa ocasião, pouco acima de Requena, à margem esquerda do rio Tapiche, Eliseo conseguiu agarrar uma mulher *chotac* (não indígena ou Cocama) chamada Malvina Flores. Conduzindo-a no caminho de volta à maloca, Eliseo falava-lhe por instância dos Matsés que os acompanhavam: “Não escape, porque assim como você eu fui capturado”. Ela se tornaria, de fato, sua mulher, tendo sido tomada como esposa por um homem matsés depois da morte de Eliseo (ibid.: 432-435).

As narrativas históricas matsés ilustram de maneira acurada as especificidades implicadas no processo de tipificação da alteridade sociocultural por parte dos membros desse grupo étnico. Como se sabe, o conjunto de tipificações e o sistema de relevâncias vigente numa sociedade em um dado período histórico constitui um “quadro de referência” abrangente para a interpretação do mundo sociocultural, funcionando como um “universo de discurso” (Schutz 1979: 132). Além disso, um sistema de tipificações molda práticas típicas por meio do desempenho de “papéis sociais”. Se é certo que “o grupo espera que aquele que é incumbido de determinado papel social aja conforme o que é típico desse papel”, percebe-se que “ao desempenhar seu papel o ator tipifica a si mesmo; ou seja, ele decide agir segundo o modo típico definido pelo papel social que ele assumiu” (ibid.: 134). Efetivamente, as narrativas matsés revelam o fato dos membros desse grupo perceberem a identidade étnica não como uma “essência” individual ou coletiva mas como uma incessante construção e transformação atualizada por meio de práticas e percepções singulares. O fato das identidades étnicas estarem atreladas, em geral, mais a um projeto social compartilhado do que propriamente a uma origem biológica é denotado não somente pelas narrativas equipararem os Cocama aos estrangeiros, tratando-os pelo mesmo termo (*chotac*), mas também pela descrição dos Kapanawa encontrados no rio Tapiche, cujo modo de vida parecia

igual ou semelhante ao dos não índios. Para os Matsés, os Kapanawa “estavam vivendo como se fossem estrangeiros” (*chotacimbuec icsho*) (ibid.: 418), ou seja, comportando-se de um modo típico ao percebido entre os não índios. Apesar de sua semelhança física, uma distinção básica de identidades entre os Cocama (equiparados aos *chotac*) e os Kapanawa (reconhecidos como *matses utsi*) mostrava-se plenamente operativa (ibid.: 422).¹³

Em outras situações, os indivíduos capturados podiam apresentar um grau muito menor de cooperação. No final da década de 1930, os Matsés conseguiram raptar uma peruana chamada Manuela, junto com o filho e a sogra, nas proximidades da atual cidade de Jenaro Herrera. Seguindo no sentido montante pelas terras a margem do Ucayali, encontram indícios da presença de outros peruanos e deixam as mulheres e a criança sob a guarda do irmão do homem que lograra capturar Manuela. Ao ver o homem encarregado de vigiá-las (jocosamente chamado de “sonso”) dormindo na rede, Manuela deu-lhe um golpe de machado na cabeça e tratou de fugir com a sogra e o filho. Seguindo o rastro das fugitivas, os Matsés conseguem recapturar Manuela, que se atrasara porque carregava o filho, escapando afinal a sogra. Matando o filho, o captor poupou-a sob o argumento de que seu irmão não tinha sido ferido mortalmente: “Acaso vou matá-la quando não tenho mulher?” (ibid.: 409-413).¹⁴

A tolerância face a resistência à captura podia ser bem menor quando se tratasse de homens, como se constata pelo teor do relato “Quando um nativo Mayu mordeu o dedo de Dunu” (ibid.: 237-244). Diz-se que, por volta de 1918, ao se ver quase exterminados pelos ataques matsés, que flechavam seguidamente os membros do grupo, três Mayu (um pai, seu filho e outro homem) decidiram se juntar (*tsidpanëdash*) com os estrangeiros. Depois de algum tempo vivendo com eles, os Mayu fugiram e fizeram uma roça, sendo encontrados pelos Matsés quando estes, por sua vez, estavam “andando para roubar os não índios” (*chotac bedshumbennec capuash*). Embora alguns Matsés quisessem flechá-los imediatamente, o índio chamado Dunu (pai de Cashishpi) observou que se tratavam de patrícios de sua mãe, dispondo-se a “levar um Mayu para que seja esposo de minha mãe velha”. Adentrando a casa habitada pelos Mayu – que se abstêm de esboçar qualquer reação ante “aqueles que nunca tinham visto” –, fazem-nos cozinhar uma queixada que haviam caçado. Ao sair da casa, um dos Mayu encontra nas proximidades as flechas escondidas pelos Matsés e esmaga suas

¹³ Essa perspectiva “êmica” (indígena) parece bastante congruente com a (des)construção regional da identidade étnica cocama exposta por Gow (2003). Para uma comparação com o modo de absorção da “mestiçagem” no Chaco boliviano, ver Combés & Villar (2007).

¹⁴ Manuela morreria cerca de oito anos depois, quando os Matsés cruzavam o rio Jaquirana após terem sido atacados por soldados peruanos, em 1947, na região do rio Gálvez (Jiménez, Jiménez & Fleck 2014: 413). Uma de suas filhas, Sofia, tornar-se-ia depois mulher de Tumi (Tsusio Chëshë), pai do atual líder da aldeia Nova Esperança.

pontas, retornando em seguida para sua rede, onde começa a cantarolar (*sēnquec*) em voz baixa. No dia seguinte, alguns Matsés saem com o jovem mayu alegando querer caçar um mutum e, quando partem, o restante dos homens mata os dois Mayu mais velhos. No retorno, em vez de usar qualquer desculpa para contornar o local, trazem o jovem novamente para a casa, fazendo com que se lance chorando sobre o corpo do pai. Após desgranar o milho plantado pelos Mayu e colocá-lo em um pano, os Matsés partem obrigando o jovem a carregar o cesto. Ao chegar numa pinguela, fazem-no cruzar primeiro “para ver se cairia” mas, quando chega do outro lado, ele sai correndo. Guiando pelo canto dos pássaros canção (“que sempre cantam dessa maneira quando vem gente”), Dunu encontra o Mayu sentado respirando ofegante, queixando-se de que ele havia fugido mesmo após ter-lhe dito que iria levá-lo para ser o esposo de sua mãe. Sem lhe dar crédito, o jovem mayu começa a correr novamente até ser agarrado por Dunu, colocando-se bravo (*nēish*), porém, e decepando a ponta do polegar de seu perseguidor com uma mordida. Quando outro Matsés encontra-os e constata que o jovem tinha arrancado parte do dedo de Dunu, matou-o sem dar ouvidos ao pedido deste para que o Mayu fosse poupado. Na realidade, qualquer que fosse o momento, os cativos sujeitavam-se a ser mortos caso viessem a agredir e principalmente matar um Matsés. Na seção narrativa intitulada *Para tomar mulheres* (supra: 264), há uma breve referência à reação ante a morte de um Matsés provocada por um cativo: “Eles, em vingança, o agarraram e também o mataram antigamente”.

Ainda que raramente, alguns indivíduos pertencentes a outros grupos podiam se juntar aos Matsés de forma espontânea, como foi o caso de Mayu Pandēdte que, já adulto, veio por sua própria conta sem que o houvessem capturado (ibid.: 169). Outros indivíduos capturados pelos Matsés podiam, depois de libertos ou abduzidos por terceiros, decidir voluntariamente tornar à convivência dos captores. Assim, reporta-se que uma das brasileiras capturadas pelos Matsés, após o início do contato pacífico, “veio para a casa de seus pais, no Solimões; mas, depois de algum tempo, retornou ao igarapé Lobo, onde tem marido e filhos” (Montagner Melatti & Melatti 1975: 12). Uma narrativa que reporta fatos ocorridos por volta de 1919 (Jiménez, Jiménez & Fleck 2014: 245-257) afirma que quatro índios Mayu (três irmãos e um primo paralelo) tinham resolvido se juntar com os não índios na cidade de Requena por estarem em vias de ser exterminados pelos Matsés. Segundo um deles, “ao ver que acabavam com nossos patrícios, juntei-me com os mestiços. Ao ver que não havia com quem viver (*tsudabēd ictiambo yansho*), juntei-me” (ibid.: 251). Cheio de ressentimento, sugere que deveriam “alargar o caminho dos estrangeiros” até uni-lo àquele

dos Matsés (referidos no relato como *Ombo*)¹⁵, para facilitar que estes fossem, assim, mortos pelos não índios. Ele é censurado por seu irmão, contudo, que lhe recorda terem os Matsés capturado sua sobrinha, quem deveria, desde então, “ter dado a luz a vários de meus netos (*cun utsiboen tishbanashe*)”. Dada a fome que os estrangeiros faziam-nos passar, os Mayu fogem do local, colhendo um pouco de timbó para poder pescar durante a retirada. Entretanto, deparam-se adiante com os Matsés, que flecham três deles, refugiando-se novamente o último Mayu junto aos estrangeiros, com quem se reuniu dessa vez “sem pensar em escapar”. Tomando o nome Simón, viveu aí muito tempo até que um estrangeiro deu-lhe (*menec*) a filha como mulher.

Certa ocasião, o chamado Simón encontrou-se em Requena com sua prima paralela mais nova (chamada pelo mesmo termo usado para ‘irmã’, *chibi*), que tinha sido capturada pelos estrangeiros enquanto vivia como cativa entre os Matsés. Dada a fome que os estrangeiros a faziam passar, ela pede ao primo paralelo (*buchi*, ‘irmão’) para ser levada de volta aos captores indígenas: “Onde vivem os *Ombo* eu estava bem, assim leve-me onde estão os *Ombo*” (ibid.: 249). Dispensada a suposta interdição sexual presumida pelos termos de parentesco reciprocamente utilizados, ele concorda em levá-la, dormindo com ela três noites no caminho. Ao se aproximarem da maloca matsés, ele se dispõe a voltar deixando-a prosseguir argumentando que não o poderiam tratar bem (*bědauampaid*) aqueles que tinham realmente acabado (*uesquio*) com seus parentes. Ela retruca que havia aprendido a língua dos Matsés e pediria para que o deixassem viver. Vestindo uma roupa branca e trazendo uma escopeta ao ombro, o Mayu aproxima-se junto com sua ‘irmã’ da maloca matsés. Ao observá-los, um dos moradores vai na frente avisar os demais, inclusive o marido que ela tivera durante o tempo passado como cativa: “Um nativo da mesma tribo trouxe sua esposa e contou que ‘ao ver que seus patrícios acabavam com minha gente, fui viver com os mestiços’ (*min matsesën cun matses naiquin acsho isash, chotacběd tsidondabi*)”. Apesar do intenso temor sentido pelo Mayu, que já antecipava ser morto, o Matsés que tivera a Mayu como esposa manda-a que lhe diga “para matar tatus para mim enquanto tem como mulher aquela que trouxeste (*mimbi bėaidi inquin*)”. Concordando, o Mayu passou a viver com a mulher que tinha trazido, acostumando-se ao fim com aqueles que o acolheram dessa forma: “Acostumei-me a viver com os Matsés” (*matsesběd quenempaidabi*).

¹⁵ O significado lato de *Ombo* (supra: 161) faz presumir que o relato, em seu desenvolvimento, assume o ponto de vista matsés.

6.4) *Acostumando(-se) a si*

Os Matsés exprimem corriqueiramente o ato de capturar pessoas de outros grupos étnicos utilizando o verbo *bed-*. Além de ‘capturar’, o campo semântico deste verbo inclui as acepções de ‘tomar’, ‘conseguir’, ‘colher’ e ‘agarrar’, e o indivíduo obtido por meio dessa ação é referido de forma usual como *bedaid* (verbo + nominalizador *aid*), significando aquele que foi ‘tomado’ ou ‘capturado’. Mais raramente, a abdução de pessoas também é indicada pelo verbo ‘roubar’ (*ampe-*), conceito utilizado, de modo preferencial, para a subtração de pertences¹⁶. Os ‘cativos’ são igualmente referidos pelo termo *iua*, sendo esta palavra usada de forma primária para os animais domesticados. Os Matsés que vivem no Brasil traduzem espontaneamente o termo *iua* como “o criação”, procurando talvez denotar, por meio dessa translação linguística, o fato de xerimbabos e pessoas cativas necessitarem de modo geral ser “criados” por aqueles que os tomaram, usualmente matando os progenitores, quando ainda eram muito pequenos. O conceito está diretamente relacionado ao verbo *caniua-* (que pode ser decomposto em *cani*, ‘crescer’ e *iua*, ‘mascote/cativo’), empregue para a ação de “criar o filho de uma outra pessoa” ou “criar um animal (domesticado)” (Fleck, Uaqui & Jiménez 2012: 60).¹⁷ Diríamos que o *iua* estaria a meio caminho entre uma “cria” (englobando tanto o animal mantido pelo dono quanto a pessoa sustentada em casa alheia) e um “criado” (quer aquele que foi apenas educado ou instruído, quer aquele que também presta serviços ou deve obediência).

Como se sabe, a aproximação simbólica entre cativos e animais domesticados, que se ancora na circunstância básica de ambos partilharem uma situação subalterna e dependente, é bastante disseminada entre os povos indígenas sul-americanos (Erikson 1987, Fausto 2000, Whitehead 2011). Entre os Conibo do Ucayali (Santos-Granero 2009: 110), a ação de tomar cativos entre os *nahua* (‘estrangeiro’, ‘inimigo’) é descrita pelo termo *yadtánqui* (em que *yadtá* significa ‘cativo’ e *áqui*, ‘fazer’), usando-se esta palavra primariamente com o sentido de ‘agarrar’ ou ‘capturar’. Além de *yadtá*, cujo significado literal é ‘aquele capturado’, os Conibo também utilizam o termo *hiná* para se referir aos cativos de guerra, conceito que tem o duplo sentido de ‘servos da casa’ e ‘animais silvestres

¹⁶ Observe-se, contudo, que Dias (2015: 32) indica o conceito de *ampenëdaido* (‘roubados’) com aplicado aos cativos.

¹⁷ Uma das formas de autorreferência yaminawa é *nokon kaiwo* (‘nós que crescemos juntos’), pluralizando-se (com o sufixo *-wo*) a raiz *kai-*, que significa ‘crescer’ ou ‘ser criados’ (Townsend 1994: 338). O termo *noko kaiwo* “aparece essencialmente nos discursos sobre o passado, contrastando com um termo como *noko yura* (nosso corpo), que se refere mais a uma comunidade ‘em ato’” (Calavia 2001: nota 8).

domesticados¹⁸. De fato, vários povos vizinhos eram percebidos pelos Conibo como “menos humanos” ou representantes de uma forma diferente de humanidade, talvez mais próxima da animalidade. A analogia entre cativos e animais domesticados serviria, assim, para “naturalizar” a prática do cativo humano (além das diferenças de poder interétnico), sublinhando o *status* ambíguo dos cativos, vistos como “quase animais a serem domesticados” ou “quase humanos a serem civilizados” (ibid.: 174-175).¹⁹ Entre os Kaxinawá, os Incas e os *nawa* (não índios) podem ser transformados em “seres humanos como nós” por meio do mesmo tipo de domesticação aplicada aos animais: “O corpo/mente do estrangeiro acostuma-se ao novo meio através de um processo chamado *yudawa* (fazer um corpo). Este processo é conseguido através da partilha de memórias e substâncias, que fazem então que os estranhos apareçam mais e mais similares, como ocorre com marido e mulher que, depois de algum tempo vivendo juntos, começam a se parecer um com o outro” (Lagrou 2007: 44).

O indispensável processo de “familiarização” entre homens e xerimbabos traveste-se, no caso dos cativos, de estratégias ideológicas mediante as quais “outros” (diferentes ou inimigos) são transformados em consanguíneos íntimos com quem se pode praticar a convivialidade. Um dos ardis mais comuns para facilitar essa transposição consiste na utilização de termos de parentesco “fictícios”. Entre os Matsés, essa incorporação analógica à rede de parentesco é realizada pela posposição do modificador *amano* (‘adotado’) ao termo eventualmente utilizado. Assim, *titamano* (‘mãe adotada’) pode ser empregue tanto em relação à esposa do tio paralelo quanto à ‘co-esposa não-Matsés’, ou seja, uma outra esposa do pai de ego que não é Matsés (Fleck, Uaqui & Jiménez 2012: 217). Em uma narrativa, o termo *papamano* (‘pai adotado’) é utilizado pelo filho de uma indígena Mayu que, após ser capturada e tomada como esposa (*bedshun mayun inac*) por um índio Matsés, com

¹⁸ Trata-se praticamente da mesma palavra que os Marubo utilizam para seus xerimbabos (*iná*) (Cesarino 2013: 232), com evidente cognato entre os Matis (*wiwa*) (Erikson 2012: 18). O vocabulário recolhido pelo padre Navarro (1903: 22) fornece os cognatos *inai* para ‘criar’ e *inati* para ‘cria’, registrando ainda o termo *iboya* com o sentido de ‘criado/da’. Os Yawanawa denominam os cativos como *mavi* (Carid 2007a: 242), sendo este termo bastante semelhante ao nome pessoal *Mauí*, encontrado, por exemplo, entre os Matsés e Kulina. Para os Yaminawa, o conceito de *usi*, relacionado aos processos de captura, abarca tanto a noção de “mistura” (biológica) quanto de “aquisição de outros costumes” (envolvendo a ideia de “civilizar-se”) (ibid.: 183 e 270). Por sua vez, o significado do verbo *atxi* engloba conjuntamente, entre os Kaxinawá, as ações de ‘agarrar, pegar’, ‘amansar’ e ‘contatar’ (Camargo & Villar 2013:273).

¹⁹ Para designar o ato de ‘domesticar, domar’, os Waiãpi possuem um termo (*mowi’a*) ligado à noção de ‘pegar’ (*píi*). A palavra aplica-se aos animais domésticos, aos espíritos auxiliares dos xamãs, aos cunhados, aos amantes e aos estrangeiros (Grenand & Grenand 2002: 169). Entre os Caribe históricos, os conceitos envolvidos na captura de mascotes animais também eram utilizados topicamente para descrever o *status* dos cativos humanos. Estes recaíam comumente na categoria social designada pelo termo de parentesco *poito*, que resumia um *continuum* relacional aplicado a papéis como ‘genro’, ‘parceiro de troca’, ‘servo’ e ‘escravo’ (Whitehead 2011: 248). A escravização de outros grupos indígenas era entendida como uma extensão das atividades comerciais, haja vista que os Caribe casavam-se com as mulheres dos povos que invadiam, “vendendo” os homens a elas relacionados, seus potenciais cunhados. O mesmo estatuto ambíguo entre ‘cativo’ e ‘genro’/‘cunhado’ era denotado com o termo *maco* por grupos da família Aruak (ibid.: 255).

ele tendo prole, começa a fazer sexo com outros homens, sendo por isso entregue a um outro índio Mayu, também capturado. Falando a respeito deste último, que tinha tomado sua mãe como esposa, o filho dela com o primeiro marido (Matsés) chamava-o de ‘meu padrasto’ (*ani inquit caic ‘cumpamano’*) (Jiménez, Jiménez & Fleck 2014: 179). Os próprios *iua* (‘cativos’) tomados pelos Matsés, em alguns relatos, utilizam-se dessa estratégia de familiarização nos primeiros contatos com caucheiros, que são igualmente chamados de *papamano* (‘pai adotado’). De todo modo, mesmo quando ambos os genitores foram “adotados” pelos Matsés, o qualificativo *amano* não se transmite à prole (Fields & Merrifield 1980: 2, Calixto 1987: 19-20), ao contrário do que se passa entre os vizinhos Matis, que podem aplicar o termo a um conjunto de descendentes “adotados” nascidos de uma mulher raptada (Arisi 2012: 29, Erikson 1999: passim)²⁰.

Toda uma “tecnologia social” emerge da necessidade de levar a termo a criação (*caniua-*) de um cativo (*iua*), cuja captura reclama um processo de socialização, ou enculturação, a fim de viabilizar sua incorporação ao grupo. Essa *praxis* sócio-histórica também esteve relacionada aos processos que redundaram na junção ou reunião (*tsid-*) de grupos considerados, quaisquer que fossem os motivos, como “outra gente”. Assim, entre os significados de *tsid-* registrados por Fleck, Uaqui & Jiménez (2012: 224) estão “juntar-se com outra gente, ou seja, trazer gente não-Matsés à sociedade Matsés” e “civilizar, ou seja, ensinar gente não-Matsés a viver como Matsés”. Como vimos anteriormente na análise do relato *Amansados por caucheiros* (supra: 217), o processo de “amansamento” (tradução alternativa para *tsid-*) é denotado pelos Matsés por meio do conceito de “acostumar-se” (*quen-*). O verbo *quen-* tem o duplo sentido de ‘ficar’ (permanecer em um lugar) e de ‘acostumar-se’ (habituar-se a esse lugar). Nesta segunda acepção, refere-se também, por exemplo, ao processo de avezar-se a comer um determinado tipo de comida ou adaptar-se à condição de estar casado, significando, de modo geral, tornar-se familiar pelo uso, contato ou experiência. O fato desse processo poder ser induzido é reconhecido e denotado pelo verbo *quenenua-* (‘fazer acostumar-se’) (ibid.: 175), admitindo-se desde logo que a vida de um cativo na sociedade matsés podia ser, como alhures (Cameron 2015: 27), “peripatética”.

Entre os Kaxinawá, o termo *beya* é traduzido, na função de verbo, como “acostumar, habituar” e, na função de substantivo, como “costume, tradição” (Camargo & Villar 2013: 275). As virtualidades de *beya wa* (“acostumar-se com algo”) são ilustradas pela

²⁰ Townsley (1994: 333-341) reporta que os Yaminawa do alto Juruá haviam capturado uma mulher Chitonahua, incorporando-a sem que se percebesse, aparentemente, discriminação alguma contra sua descendência, que era considerada com parte do *kaiwo* como os demais membros pertencentes ao núcleo central do grupo. No entanto, com o surgimento de uma disputa por mulheres, a distinção latente entre os membros do grupo central e os “forâneos” revelou-se de forma dramática, com a ameaça de todo o grupo de “irmãos chitonahua” abandonarem a aldeia junto com suas esposas.

possibilidade dos Kaxinawá “ficaram junto” na aldeia de outros grupos indígenas “já que haviam se acostumado com eles” (ibid.: 107), seja pela avaliação hodierna de que teriam se acostumado com os brancos (*naua*) “como se acostuma com uma mulher” (ibid.: 203), seja pelo desejo de trabalhar com os não índios “para se acostumar com eles” (ibid.: 209 e 255). No limite, a fronteira entre “aproximação a” e “transformação em” é bastante tênue, externando-se que, pelo fato de terem se “acostumado com os nauá”, poder-se-ia dizer que “já nos tornamos nauás com suas roupas e comida” (ibid.: 227). Efetivamente, a importância do “hábito incorporado” também é expressa pelos Kaxinawá através da palavra *yudawa* (‘acostumar-se’, literalmente ‘fazer o corpo’), dado que “a pessoa se acostuma ao lugar quando a intervenção de outros sobre seu corpo através da partilha de alimentos, pintura corporal e banhos medicinais mudou o corpo de tal maneira que se tornou de certa forma similar o suficiente para viver bem no novo ambiente sem desconfortos corporais” (Lagrou 2007: 166). O fato desse processo pressupor uma correspondência entre estados do corpo e do espírito é denotado pela concepção sobre o caminho inverso implicado na ideia de *desabituar-se*: “Alguém deixa de ser um ‘verdadeiro’ Kaxinawa por não residir mais em uma aldeia, por viver muito tempo em diferentes lugares, o que resulta em adquirir um corpo diferente e, através dessa diferença no corpo, ter diferentes sentimentos, pensamentos, valores e memórias” (ibid.: 166-167). Desse modo, “uma pessoa que não reside mais na aldeia torna-se mais e mais distante e com o passar do tempo, torna-se um não-parente ou, até mesmo, um não-Kaxinawá”, podendo vir a ser considerado um espírito *yuxin*, isto é, “um ser perdido no mundo, sem laços, sem um lugar para ir, sem pessoas que se ‘lembrem’ dele” (ibid.: 164).²¹

Um dos aspectos – propedêuticos ou rematantes, conforme o caso – intrinsecamente relacionados à enculturação de novos cativos na sociedade matsés constituía o aprendizado da língua indígena. Embora se possa supor que uma grande proporção dos indivíduos capturados se expressasse de forma inteligível, alguns relatos mencionam a completa incompreensão dos Matsés frente ao idioma falado originalmente por uma parte deles (Jiménez, Jiménez & Fleck 2014: 172), e outros caçoam, de forma discriminatória, do sotaque ou das gatimanhas oratórias de cativos que se expressavam imperfeitamente na língua matsés (ibid.: 246 e 483-484). Como os homens matsés que se dedicavam à obtenção de cativos pertenciam normalmente a diferentes malocas, distanciadas algumas horas ou dias umas das outras, as pessoas trazidas repartiam-se, no retorno, entre distintas moradias,

²¹ Entre os povos indígenas do complexo caribe guianense, o verbo “acostumar” ou “amansar” (*-enhonmu*), usado em referência ao intercâmbio com grupos diferentes (inclusive às parcerias *pawana*), traduz de certa forma a expectativa da aquisição de um “código de civilidade”. O processo de “aparentamento” ou “familiarização” subjacente ao consórcio é entendido como uma via para a “fabricação do parentesco” que exige a “habilidade de ‘criar’ ou, mais precisamente, ‘fazer crescer’ (*hoïte-*) algo ou alguém, destinando-lhe cuidado, nutrição e orientação. Experimentada e incorporada, essa capacidade é constitutiva da condição humana madura” (Girardi 2015: 95 e 98-99).

raramente formando uma comunidade de fala que pudesse perpetuar o uso do idioma materno. Quando mais não fosse por curiosidade, algumas palavras e frases dessas outras línguas eram aprendidas pelos homens matsés, tradicionalmente responsáveis por ensinar suas esposas cativas a falar o idioma do grupo. Apesar disso, e embora a incorporação de cativos possuísse, obviamente, um grande potencial de impactar a comunidade receptora, inclusive culturalmente²², ela não parece ter tido grande influência nas estruturas linguísticas matsés (Fleck & Voss 2006: 341).

Um dos poucos efeitos que se pode aceitar como provável consequência da significativa inserção de pessoas capturadas entre os Matsés durante o século XX parece ter sido o incremento desse verdadeiro “esporte nacional” que consiste na demonstração ostensiva do conhecimento sobre sinônimos para os animais de caça²³. Embora os empréstimos das línguas de cativos não tenham representado a única e nem mesmo a principal fonte dessa prática – cuja origem pode remontar a um conjunto de sinônimos para animais caçados (como entre os Matsés e Kulina) ou vocativos para animais de estimação (como entre os Matis), presentes na protolíngua dos grupos pertencentes ao conjunto dos Pano setentrionais – é possível admitir que a introdução de pessoas capturadas tenha reforçado, pelo menos residualmente, as razões para a retenção da sinonímia venatória. O padrão preexistente envolvendo o prestígio adquirido pela exibição de *expertise* na caça (assim como, em outro plano, a necessidade de observância cultural da evitação temporária de semelhança fonológica com o nome de mortos recentes) pode ter estimulado uma maior elaboração do “jogo” de sinonímias entre homens matsés maduros. Por fim, a habilidade de comunicação linguística proporcionada pelo aprendizado com os cativos podia representar um fator de vantagem nos ataques realizados a grupos próximos ou, em outras circunstâncias, facilitar a opção pelo contato pacífico (ibid.: 362-363).

²² Entre os Mekrãgnoti, a abdução de mulheres de outros grupos não representou apenas uma garantia da obtenção de “esposas substitutas” suplementares, mas era praticada, às vezes, com a expressa intenção de incorporar cantos e danças de outros subgrupos kayapó ensinados por jovens cativas (Verswijver 1992: 154-155).

²³ Tal característica é especialmente desenvolvida em relação aos mamíferos caçados pelos Matsés. Os termos secundários podem ser classificados, basicamente, entre aqueles considerados “arcaicos” – muitas vezes considerados como *tsusiobon onquete*, ‘fala de homens antigos’ – e os utilizados para designar variedades distintas. Dada sua valorização cultural, não admira que aqueles possuidores de maior número de sinônimos sejam justamente o macaco barrigudo (*poishto*, *chuna*, *abucquid*, *médantechued* e *macsinquid*) e a preguiça (*shuinte*, *posên*, *nai*, *tabidiate* e *chompish*). Entre outros mamíferos para os quais os Matsés usam palavras “antigas” e termos não-cognatos (ou não-descritivos) para a diferenciação de variedades estão a anta (três), paca (três), macaco-aranha (três), macaco zogue-zogue (três), onça-pintada (três), caititu (dois), macaco parauacu (dois), cotia (dois), cutiara (um), onça suçuarana (um), onça preta (um), tatu (um), tatu-peba (um), tamanduá (um), macaco-de-cheiro (um), macaco-guariba (um), macaco-da-noite (um), veado (um) e ratazana (um) (Fleck & Voss op. cit.: 346-350).

Em muitos casos, já havia uma inegável proximidade sociocultural das pessoas capturadas com as instituições e valores vigentes entre os Matsés²⁴. Algumas delas, embora pertencentes a outros povos (*mayu utsibi nenēdash*), portavam tatuagens faciais idênticas ou muito semelhantes àquela característica dos Matsés, ou podiam igualmente celebrar rituais importantes para estes como a festa *macun aquec* (ibid.: 169-173). De qualquer modo, “acostumar-se” constituía um pressuposto para que fosse dispensado algum respeito ou consideração pelo cativo. Em uma ocasião, depois de terem capturado uma mulher *kapanawa*, ela se mostrava muito inquieta no retorno às malocas dos captores, não se tranquilizando nem mesmo quando paravam no caminho. Para obrigá-la a se aquietar, um dos Matsés golpeou-a com a culatra da escopeta, justificando seu procedimento com o seguinte comentário: “Se ela já estivesse vivendo com os Matsés, aí sim eu diria ‘não posso machucar minha prima [paralela] adotada’ (*quenenaidimbi ‘cunchu amano mëyannmane’*)” (ibid.: 419). Ao ver a mulher sendo ‘abusada’ ou ‘maltratada’ (*mëyansho*, mesmo termo utilizado para a ação de um marido espancar ou queimar a esposa com um tição) dessa forma, outro homem interveio para explicar que sua inquietação decorria do fato de se encontrar completamente desnuda, sugerindo que lhe dessem algum tecido para se cobrir. De fato, uma das primeiras medidas tomadas pelos Matsés ao capturar alguém, fosse homem ou mulher, era despojá-lo de todas as roupas que eventualmente trajasse, providência adotada tanto por razões psicológicas²⁵ quanto profiláticas (infra: 282-285).

Efetivamente, o cativo poderia ser morto pelos Matsés caso “não se acostumasse” com sua situação. Uma mulher do grupo *Yagua*, ao que parece, capturada no rio *Tamshiyacu* na segunda metade dos anos 40, não se conformava com o marido matsés que a tinha tomado, dizendo que não queria ser sua esposa e procurando repetidamente escapar sob a alegação de que ele era “feio” e “mau”. Embora já estivesse com ele há cerca de um ano, seguidamente buscava fugir do cativeiro. Tendo em vista sua inconformidade, mataram-na quando cruzaram para a margem direita do rio *Jaquirana* com a intenção de fazer roças nesse lado, antes de se encontrar com os *Dēmushbo* (supra: 159-160), justificando sua morte sob a alegação de que ela poderia de fato conseguir escapar e vir a informar “seus patrícios” (na

²⁴ Conquanto não se possa observar qualquer traço de xenofilia entre os Matsés, é certo que eles também reconhecem terem se tornado um “povo heterogêneo segundo suas próprias concepções” por meio das relações interétnicas e abdução de membros dos povos vizinhos, adquirindo novos hábitos e práticas “que hoje fazem parte do que consideram o que é ser plenamente matsés, mas que têm sua origem atribuída a estrangeiros”, a exemplo do “aprendizado do desenho da tatuagem facial, do hábito de tomar rapé e aplicar o veneno do sapo *campo*, [e] de usar arco e flecha no lugar da *zarabatana*” (Matos 2012: 3).

²⁵ Reportando-se ao cativeiro praticado pelos índios da *araucanía* e pampas argentinos, Villar & Jiménez (2001: 34) afirmam que o desnudamento inicial era o “primeiro passo de um processo prolongado de substituição da identidade étnica do cativo”.

verdade, os não índios) sobre a real localização dos Matsés (ibid.: 475-476).²⁶ Em outras situações, uma mulher capturada podia se abster de escapar por receio de que os Matsés viessem descontar sua previsível irritação sobre outras mulheres ou crianças a ela aparentadas igualmente cativas (ibid.:418).²⁷ Impunham-se também, é verdade, alguns limites claros a uma integração demasiadamente afoita por parte de homens ou rapazes capturados, relatando-se que um Mayu cativo foi assassinado sob a acusação de ter feito sexo com uma mulher matsés (Jiménez, Jiménez & Fleck 2014: 148). De modo inverso, a disputa por quem ficaria com uma cativa também poderia terminar redundando na morte da mesma. Conta-se que um homem chamado Bai (Chauacsio) tornou-se marido (*inondash*) de outra indígena Yagua capturada à margem do Ucayali (*acte dapa*), pouco abaixo de Requena, na mesma época do rapto daquela acima referida. Depois que ele morreu, a “pequena Yagua” (*Yauampi*) foi tomada como esposa por Esheshec mas, como outros homens a queriam para si, acabou sendo morta por estes (ibid.: 463). As narrativas também demonstram que era relativamente comum a recaptura de mulheres que tentavam escapar e, em alguns poucos casos, a realização de uma segunda captura de cativas que houvessem efetivamente logrado fugir muito tempo antes (ibid.: 173).²⁸

Um relato que apresenta alto grau de tipificação narrativa sobre a relação dos Matsés com seus cativos, e que constitui uma representação acurada sobre os motivos e as circunstâncias que poderiam fazer com que pessoas tomadas (*bedaid*) buscassem escapar do cativeiro, é aquele publicado sob o título “A fuga de Antônia” (Jiménez, Jiménez & Fleck 2014: 362-369). Diz o relato que, por volta de 1927, os Matsés tomaram uma mulher não índia chamada Antônia de um coletor de sorva, tornando-se ela esposa do homem chamado Nacua. Quando este veio a falecer, um líder de grande prestígio (Quioshash) eximiu-se de tomá-la como mulher alegando que ela o tinha rechaçado anteriormente, recomendando que fosse assumida por algum daqueles que já houvessem feito sexo com ela. Um homem chamado Sisusio tomou-a então como esposa, mas ela e os filhos do primeiro marido passaram a ser recorrentemente ‘maltratados’ (*mëyan*) por ele e sua primeira mulher, que os humilhavam, por exemplo, atingindo-os com frutos de buriti ou privando-os de porções de carne dadas por outras pessoas da aldeia. Ao visitar uma não índia chamada Elisa (mãe do

²⁶ Snell (1998: 15-16) também descreve a morte exemplar, por vezes cruel, impingida pelos Matsés àquelas cativas que se arriscavam a tentar a fuga. O fato de ex-cativos servirem como informantes privilegiados sobre a localização das *tolderias* dos seus captores também foi observado na história dos Mapuche que habitam a região fronteira entre o Chile e a Argentina (Altube 1999: 98-99).

²⁷ Por vezes, mesmo quando não eram mortos diretamente, os filhos de índias cativas que haviam escapado acabavam falecendo por outras razões, interpretando-se eventualmente, por exemplo, uma picada de escorpião como resultado da ação do sopro (*shuncashun*) de um feiticeiro (*nënë choquid*) (Jiménez, Jiménez & Fleck 2014: 436-438).

²⁸ Ao realizar um balanço sobre a questão da captura indígena, Martins (1997: 63) afirma que “havia, sem dúvida, um direito tribal sobre os raptados, que se revelava quando algum deles tentava fugir. Nesse caso, não era apenas o raptor que saía em seu encalço, mas também outros membros da tribo”.

narrador), que também vivia como cativa entre os Matsés, Antônia avisou-lhe sobre a sua intenção de escapar por não suportar mais os abusos de que era vítima junto com os filhos, queixando-se de permanecerem famintos com frequência porque não lhes davam carne. Embora Elisa tivesse lhe pedido para avisá-la a fim de escaparem juntas, Antônia acabou se retirando sozinha com os filhos, à primeira oportunidade, depois de roubar uma canoa. Quando os Matsés partem em sua perseguição, um homem recrimina o novo marido, lembrando ter-lhe avisado de que os faria fugir caso continuasse a maltratá-los daquela maneira, o que agora tinha exposto todos a grande perigo, já que ela poderia delatar a exata localização dos Matsés aos seus afins (*bëmbuedo*) não indígenas. Com efeito, os fugitivos conseguem alcançar a única casa então existente onde hoje se localiza o pelotão militar de Angamos. Liderados por Dashe (Quioshash), os índios os seguem até esse local, atacando e fazendo debandar os moradores, morrendo na ocasião um Matsés chamado Tudú.

As narrativas matsés são pródigas em exemplos de como mulheres capturadas ainda muito jovens iam sendo tomadas como esposas por outros homens depois do falecimento de seus primeiros maridos. Eventualmente, podia-se cogitar a morte de uma cativa, no momento da captura, por ser um pouco velha (*machoctsëcquio*). Em um caso concreto, uma dessas mulheres idosas foi poupada pela sugestão dada por um dos homens matsés de levá-la para “coar caiçuma de milho” (ibid.: 171). Depois de incorporadas, contudo, com o avançar do ciclo natural de desenvolvimento do grupo local e a consolidação do processo de “acostumar-se” à sociedade matsés, podiam alcançar certa estabilidade e influência por meio do apoio de seus descendentes²⁹. Essa posição de relativa ascendência interna e a indistinção com respeito aos demais membros do grupo refletiu-se em um episódio paradigmático ocorrido por ocasião do ataque desferido pelos soldados peruanos, provavelmente em 1947, já referido na análise do relato *Vingança em desgosto* (supra: 248-249). Segundo outro registro do mesmo evento, durante a investida dos atacantes, uma mulher não índia que vivia como cativa entre os Matsés procurou ser poupada dizendo-lhes: “Sou capturada! Não me matem! Venham tranquilos, por que sou capturada. Venham tranquilos, sem disparar”. Escutando isso, um dos *chotac* retrucou-lhe de pronto que não estavam ali “para resgatar àquelas que ajudam seus maridos (*bëmbuedo*) a planejar (ataques contra os mestiços)”, instando os demais companheiros a avançar e entrar na maloca “disparando rápido para matá-las, porque estão aí depois de dizer aos seus maridos para matar os mestiços”. De

²⁹ Entre os Abipon do Chaco eram os homens capturados, e não as mulheres, que mais tinham chances de ser integrados à sociedade captora através do matrimônio, caso viessem a demonstrar seu valor por “mortes e roubos” (Lucaioli 2011).

fato, duas cativas não índias (Laura e Manuela) tiveram que fugir à ocasião, e uma terceira (Rosa) morreu, atingida durante o ataque (ibid.: 485-486)³⁰.

6.5) *Efeitos indesejados*

Sob a ótica dos missionários do SIL (Loos, Davis & Wise 1981: 361), a prática da captura de mulheres e crianças era um “costume” matsés associado a (no sentido de ser dependente ou justificado por) duas outras instituições vigentes em sua sociedade às quais eles se opunham frontalmente: a poligínia e o infanticídio. Ao fazer um resumo do que constituiriam “os prós e os contras” do infanticídio praticado pelos matsés (especialmente aquele de recém-nascidos do sexo feminino), procuram relacioná-lo à prática generalizada da captura de mulheres por meio de assaltos a grupos indígenas e assentamentos não índios. O primeiro dos efeitos positivos atribuídos à incorporação de cativos, ou seja, as possibilidades de incremento demográfico decorrente da diversificação do *stock* genético do grupo, não chega a ser correlacionado diretamente, porém, a uma das consequências negativas mais destacadas nas narrativas indígenas, a saber, a introdução de enfermidades desconhecidas para as quais os Matsés não tinham ainda defesa imunológica. Deveras, é notório que a sistemática incorporação de cativos indígenas e não indígenas por meio de raptos realizados ao longo do período de 1920 a 1960 provocou, em muitos momentos, a eclosão de epidemias e o adoecimento dos Matsés. Numa dessas ocasiões em que irrompeu uma violenta epidemia contraída no contato com os não índios, “dizem que mais da metade dos ‘Mayoruna’ que moravam nas cabeceiras dos igarapés Lobo e Negro morreram” (Cavuscens & Neves 1986a: 10-11).

Assim, por volta de 1927, muitos Matsés faleceram com a tosse contraída após abduzir a mulher (não índia) de um coletor de sorva. Embora ela e outros Matsés tenham sido curados com o uso de plantas medicinais, o homem que se tornara seu marido acabou adoecendo em seguida: “Quando estava enfermo, as pessoas o deixaram

³⁰ Operé (2001) registra que, em geral, os “ex-cativos” não recebem nenhum tratamento especial no seu retorno à sociedade de origem. Em vez de heróis, eles costumam ser marginalizados pela sociedade da qual foram violentamente arrancados, pois a (con)vivência com os índios produz um estigma duradouro, especialmente no caso das mulheres. A mesma dificuldade de reinserção na sociedade de origem foi observada em relação aos cativos feitos pelos Mapuche do Chile (Lázaro 1994). De todo modo, sabe-se que alguns dos filhos de mulheres abduzidas pelos Matsés voltaram posteriormente a viver nas localidades em que as genitoras tinham sido capturadas (como, por exemplo, Jenaro Herrera) (Jiménez, Jiménez & Fleck 2014: 381-382).

sozinho na maloca fugindo por medo da epidemia (*nēnaid*)”. Ao regressar para buscá-lo, já o encontraram morto em sua rede, vendo “espíritos semelhantes a pessoas” (*matsesbimbuec mayan niecumpac*) deixando o lugar (Jiménez, Jiménez & Fleck 2014: 362-363). Em outra ocasião, depois de capturar uma mulher não indígena no Jaquirana, ao retornar à maloca todos adoeceram com conjuntivite, inchando muito os olhos. Observando que a mulher tinha apresentado a enfermidade, o homem que a tinha capturado procurou curá-la com plantas medicinais, mas ela se negava a usá-las reclamando que faziam doer demasiadamente seus olhos: “Enquanto isso, adoeceram os outros. Ao ver que adoeciam dessa forma, as pessoas disseram: ‘Deve ser uma doença dos mestiços!’ Puxa, os olhos de todos se incharam bem grandes!” (ibid.: 459). Conseguiram debelar o surto, afinal, pingando gotas de sananga (*bēcchēte*) nos olhos das pessoas acometidas e, em vez de buscar o isolamento, passaram a residir a uma menor distância: “Quando adoeceram com conjuntivite, os Matsés, que estavam vivendo longe uns dos outros, juntaram-se fazendo suas malocas próximas umas das outras” (ibid.: 460). Doenças também podiam ser transmitidas após o rapto de membros de outros grupos indígenas, dizendo-se que um Matsés havia ficado coxo “com a enfermidade dos Marubo”, contraída quando capturaram as mulheres daquele grupo (ibid.: 262). Do mesmo modo, ao trazer mulheres kapanawa obtidas em um ataque a um povoado localizado pouco abaixo de Santa Elena, no rio Tapiche, algumas tinham a “doença que faz sair furúnculos”. Em função disso, uma delas era considerada como “aquela que faz sair furúnculos, ao ver que as pessoas adoeciam com furúnculos depois que a trouxeram” (ibid.:431).

Reporta-se também que algumas das próprias pessoas abduzidas também adoeciam, eventualmente falecendo depois de serem trazidas para as malocas matsés. Foi o caso de duas mulheres kapanawa, que “morreram pouco tempo depois de capturadas por causa de uma doença que elas mesmas trouxeram” (ibid.: 418). Em outro episódio, a intenção de um homem em “fazer crescer” uma menina kapanawa para futuramente tomá-la como esposa foi baldada por sua morte precoce, devido à tosse, pouco depois de a terem capturado (ibid.: 452). Relata-se ainda que a mais velha de um grupo de irmãs indígenas abduzidas no “rio grande” (Amazonas?) morreu “pouco tempo depois de a terem trazido para o lugar dos Matsés” (ibid.: 384). Em outros momentos, os cativos podiam ser mortos caso apresentassem alguma enfermidade, como se intentou com um menino não indígena que, ao começar a ser enforcado, pediu para que o deixassem morrer por si só (ibid.: 443). Por razões ignoradas, parte das mulheres que viviam como cativas entre os Matsés veio a falecer, justamente, quando se abriu a possibilidade de retornar à sociedade de origem no período imediato após a pacificação dos Matsés. Uma colombiana chamada Aurélia, abduzida em 1933 à margem do médio Jaquirana nas proximidades da colocação Santa Sofia, “morreu de tosse junto com seu

filho” pouco depois de chegar a notícia de que os Matsés “tinham se juntado” às missionárias (*señoritas*) do SIL (ibid.: 405). Outra mulher chamada Rosa, capturada no final da década de 1930 nas proximidades da foz do igarapé Añushiyacu, no médio rio Gálvez, também morreu de tosse quando os Matsés recém “tinham se juntado com as senhoritas” (ibid.: 407-408).

As repetidas experiências sobre os mecanismos envolvidos na transmissão de doenças forneciam uma justificativa adicional para que os cativos fossem despojados de quaisquer vestimentas que porventura trajassem no momento em que eram capturados (ibid.: 406). Por volta de 1925, uma mulher bonita (*chido bēdapaidquimbo*) que tentava fugir teve toda a sua roupa rasgada e arrancada por um Matsés, o qual alegou a crença geral de que a vestimenta “sempre traz doença” (ibid.: 337). Uma das narrativas sublinha as razões para o costumeiro desnudamento dos cativos antes de serem trazidos, enfatizando que os Matsés arrancavam completamente a roupa das mulheres que capturavam pois sabiam que “poderia levar a tosse” (ibid.: 423). Providência mais radical ainda foi aplicada à Maria Elisa Ruíz (mãe de Manuel Tumi, o narrador) quando a raptaram, por volta de 1931, no povoado Santa Elena, no médio rio Tapiche. Ela havia sido trazida ao Tapiche pelo extrator de sorva que era seu marido, embora este tivesse sido avisado pelo sogro que os “Mayoruna” (*mayuduna*) costumavam “andar” na época de verão. Quando o sorveiro saiu para trabalhar, os índios a capturaram mas, ao ver que tossia, cortaram-lhe os cabelos, pois diziam que “poderia levar a tosse (e contagiar os Matsés)” (ibid.: 391). Embora ela os insultasse (dizendo “índio, *carajo!*”), o relato assevera que, por terem tomado essa precaução, nenhum deles adoeceu. No caminho de retorno à maloca, os companheiros do homem que a havia capturado rogaram para que ele a libertasse: “Rápido, deixe que se vá, porque os Matsés poderiam adoecer com essa tosse que tem a mulher que está levando”. Depois que a deixou ir, outros Matsés criticaram-no por não tentar levá-la “mesmo assim”, incentivando-o a recapturá-la. Isso ocorreria em seguida, evitando por pouco que ela fosse resgatada pelo marido e outros não índios, que a procuravam percorrendo a região do alto Gálvez. Posteriormente, ela morreria “de tosse” pouco antes do contato com as missionárias do SIL (ibid.: 386-397)

Uma das possíveis fontes de contágio de doenças seriam as relações sexuais mantidas pelos homens matsés com as mulheres cativas, algumas vezes durante ou logo após a sua captura³¹. Na realidade, esse tipo de violência inicial na abdução indígena apenas reproduzia o que ocorria por vezes com as próprias mulheres matsés, segundo seu testemunho, ao serem capturadas pelos não índios, quando eram eventualmente submetidas,

³¹ Os Kayapó tinham, a esse respeito, uma concepção muito diferente, praticando o intercuro sexual com uma mulher capturada apenas quando ela não tinha mais “vergonha”, isto é, depois que ela estivesse plenamente integrada ou adaptada em sua sociedade por meio da adoção e do aprendizado da língua kayapó (Verswijver 1992: 153).

de forma humilhante, a sucessivos estupros cometidos por vários homens (ibid.:232-234). No caso dos índios, em uma das ocasiões que os Matsés capturaram duas mulheres não indígenas em um afluente direito do médio rio Blanco, por volta de 1928, alguns homens quiseram ter sexo com a “mãe velha” das mesmas, mas ficaram impotentes (*impadish*). Deixando a mulher idosa, trouxeram as filhas, tendo uma delas falecido logo em seguida e a outra muito tempo depois, quando foi levada em um avião por brasileiros (*bēdasebedo*) após o contato com o SIL (ibid.: 370-372). O intercuro sexual com mulheres cativas era um pressuposto tão arraigado para os Matsés que, ao chegarem à maloca, *circa* 1929, trazendo uma mulher não indígena capturada à margem do Jaquirana junto com uma filha pequena, um rapaz “brincou de ter sexo” com a menina (sem penetrá-la) (ibid.: 373).

Além do contágio de doenças transmissíveis, um outro efeito indesejado dos ataques visando a captura de mulheres e crianças eram as retaliações mágicas a que se expunham os Matsés. Numa ocasião em que andavam com a intenção de “roubar os estrangeiros”, um grupo de homens matsés encontrou inadvertidamente, por volta de 1947, alguns Kapanawa vivendo à margem de um lago situado nas proximidades da foz do igarapé Punga, no alto Tapiche. Enquanto alguns se prepararam para agarrar as mulheres, outros surpreenderam o marido que se encontrava semeando um roçado nas proximidades, baleando-o com um tiro no olho. Quando isso ocorreu, “depois de estar parado por pouco tempo apoiando-se contra um toco de pau”, perguntou em castelhano antes de cair: “Por que me matas, patricio?” (ibid.: 451). Após esse fato, têm lugar uma série de acontecimentos de caráter incomum, ouvindo os Matsés sons ou gritos (*ěěěě*) atrás de si, sem que pudessem encontrar ninguém, quando fugiam com as mulheres e as crianças raptadas. Isso faz o narrador refletir que os Matsés tinham atirado em um pajé (*nēnē choquid*) “que era impossível matar”, sendo provavelmente a alma do mesmo “que nos seguia chamando” (ibid.: 454).

6.6) *Revide contundente*

Além da introdução de doenças, outros efeitos indesejados decorrentes do incremento na prática da captura de mulheres e crianças consistiam nas retaliações eventualmente sofridas pelos Matsés e na necessidade de manter um contínuo estado de alerta contra expedições de vingança dos grupos ou comunidades atacadas. Como se presume, as *razzias* matsés eram toleradas de modo inerte pelos grupos pilhados apenas quando estes se

considerassem em franca desvantagem guerreira, o que não era o caso, evidentemente, das sociedades nacionais envolventes. Eis porque, como vimos no final do capítulo anterior, os Matsés tiveram que suportar intermitentemente a desforra levada a efeito por integrantes da população regional, como ocorreu, por exemplo, por volta de 1929 e 1947 (supra: 244-251). Uma outra ocasião muito presente na memória social matsés em que sofreram uma derrota contundente por conta do roubo de mulheres foi o revide cobrado pelos Marubo, em 1960, em razão do ataque realizado no igarapé Santa Clara. O vácuo social provocado pela chacina de vários dos seus grandes guerreiros nesse ataque marubo contribuiu de modo significativo para o quadro de desestabilização e transformação da sociedade matsés ao longo dos anos que se seguiram, influenciando de algum modo, possivelmente, na aceitação do contato pacífico com as missionárias do SIL ao final daquela década.

O antagonismo guerreiro entre os Matsés e os Marubo possui, de qualquer modo, uma profundidade histórica maior do que o início dos anos 60. Durante o período de recessão na economia regional no Vale do Javari, entre o final do ciclo da borracha e o início da exploração madeireira, poucos “patrões” subsistiram no alto curso dos rios. Um deles era o “patrão” chamado José ‘Inglês’ (pai de Frederico Chapiama Wadick, já citado anteriormente, supra: 86), que possuía um barracão nas proximidades da foz do igarapé Amburus, afluente esquerdo do alto rio Curuçá, onde trabalhava com caucho. De acordo com os relatos colhidos entre os Marubo e o testemunho de seu filho (Montagner Melatti & Melatti 1975: 12, Welper 2009: 84), o barracão de ‘Inglês’ era frequentado tanto pelos Marubo (índios que tinham a “cara redonda” e eram “veteranos” do igarapé Maronal, afluente direito do alto Curuçá) quanto pelos Mayo (índios que tinham a “cara comprida” e que “toda vida trabalharam com peruanos”). Os primeiros compunham um contingente de sessenta ou setenta indivíduos, e os segundos um montante de aproximadamente trinta pessoas. Por temerem os Mayo, os Marubo não costumavam andar pelo Jaquirana, que constituía o território daqueles índios. Devido à rivalidade entre os dois grupos, os Marubo e os Mayo que “moravam para as bandas do Amburus” muitas vezes “queriam brigar entre si” junto ao barracão de Inglês. Em 1933, os Marubo mataram os Mayo que trabalhavam com Inglês e carregaram suas mulheres, deixando de frequentar o barracão. O embate teria ocorrido no lugar chamado Bonfim, acima do Amburus, sendo morto um indivíduo mestiço (“misturado”) chamado Emiliano que era tido como o “tuxaua dos Mayo”.

A inimizade entre os dois povos indígenas persistiu ao longo das décadas seguintes, vindo a redundar no ataque realizado em 1960. Naquele ano, um grupo de índios Matsés que navegava o rio Curuçá em cochos de paxiúba encontrou alguns Marubo que procuravam ovos de tartaruga nas proximidades do igarapé Santa Clara (afluente direito

do Curuçá cuja foz se situa a meia distância entre os igarapés Amburus e Setiacha, tributários da margem esquerda). Convidados pelos Marubo a participarem de sua refeição, os Matsés de repente mataram um homem e uma criança e, na confusão estabelecida, raptaram três mulheres e roubaram as canoas, enveredando pelo igarapé Amburus. Os Marubo, então, deslocaram-se até o seringal Boa Fé, localizado na boca do rio Ipixuna (afluente esquerdo do Juruá), onde compraram armas e municiam-se para retaliar (*kopia*)³² o ataque matsés. Seguindo os vestígios deixados por estes, encontraram-nos nas cabeceiras do Amburus, onde teriam conseguido matar quatorze homens, não logrando, contudo, resgatar as mulheres capturadas. Temendo a revanche, parte dos Marubo teria se deslocado em seguida do Curuçá para a região do alto Ituí, onde haviam começado a se estabelecer poucos anos antes (Montagner Melatti & Melatti 1975: 11, Melatti 1981: 41).

Segundo apurado por Romanoff (1984: 42-43), oito homens matsés teriam sido mortos nesse ataque, registrando-se também a captura de uma menina, afirmando ainda o seu informante que os Marubo (chamados de “[gente dos] lábios negros” pelo costume de tatuar os lábios) tinham sido guiados por um estrangeiro. De fato, um dos primeiros informes da missionária Harriet Fields sobre os Matsés, à época ainda denominados por ela como “Capanahua selvagens” (1963), descreve o ataque marubo de 1960 com base no testemunho de um jovem cativo que participara dos acontecimentos (chamado de Lúcio no informe missionário, mas conhecido pelos Matsés como Pedro). Seguindo o exemplo de sua mãe (Sofia, uma indígena Yagua capturada junto com os filhos no rio Tamshiyacu), o jovem cativo havia conseguido escapar pouco antes, começando em seguida a ensinar a língua matsés à missionária do SIL.

“Uma vez, Lúcio e outros quatro rapazes estavam subindo um grande rio em um tronco de palmeira depois de uma correria e se depararam com a gente de lábios negros [isto é, os Marubo]. Essa gente chamou os rapazes para os seus tapiris onde os ‘lábios negros’ os alimentaram. Eles tinham muita comida e tinham juntado ovos de tartaruga. Quando os Capanahua mais velhos chegaram onde eles estavam, fizeram sinais para os outros e vieram com seus rifles pelas costas. Os ‘lábios negros’ fugiram, exceto um [deles] a quem um dos Capanahua colocou o fusil em seu peito e o matou. (Pelo que Lúcio disse, deve ter havido cinco homens e três mulheres). Quatro homens escaparam para jusante a fim de avisar aos brancos. As três mulheres correram mas prenderam as duas mais novas e deixaram que fosse a mais velha. Depois os ‘lábios negros’ mataram um Capanahua de outra casa e levaram sua jovem esposa. Mais tarde, alguns dos Capanahua estavam seguindo pelo varadouro para matar os ‘lábios negros’, os quais estavam escondidos na floresta e mataram quatro Capanahua: o (cacique), o marido de Sofia e outros dois. Lúcio diz que podiam chegar ao lugar onde estavam os ‘lábios negros’ em dois dias. Um homem, Moras, sobreviveu e regressou para contar a história” (Fields apud Welper 2009: 128).

³² O conceito de retaliar ou revidar uma ação é descrito como *kupii* (‘vingar, pagar, devolver’) pelos Yawanawa (Carid 2007a: 21) e como *kupi* (‘vingança’) pelos Kaxinawá (Lagrou 2007: 354; Camargo & Villar 2013: 282).

Um pouco adiante, o informe de Fields admite que os “Capanahua” haviam levado duas mulheres marubo, tendo uma terceira sido morta por eles porque tentava escapar, sendo o seu corpo abandonado para ser comido pelos urubus (apud Welper *ibid.*). A morte dessa terceira mulher e o fato de parte dos Matsés terem sido surpreendidos em uma emboscada preparada pelos Marubo também são mencionados em um testemunho colhido mais recentemente entre estes últimos. Assim, após terem atacado uma aldeia matsés, os Marubo foram avisados por um pajé “que estavam sendo seguidos e prepararam uma tocaia. De acordo com Joanhina Raõewa, Karo Sheni foi assassinado e três mulheres levadas. Sua mãe, Itxa Maya, a mais velha, foi morta na aldeia [matsés] a golpes de terçado. As outras duas, Iska e Wanõewa, casaram-se com ‘Mayoruna’ e tiveram filhos com eles” (Welper *id.*).

O conflito com os Marubo que habitavam o rio Curuçá é evocado de forma elíptica na seção narrativa intitulada abaixo *Chorando pelo irmão*, que constituía, inicialmente, a parte introdutória do relato *Entrevero com os Marubo* (supra: 168-171). Como dito antes, os Marubo referidos nesta última narrativa (apresentada na seção 4.4) ocupavam, ao que parece, a região do rio Gálvez, mas a homonímia com o grupo habitante do Curuçá permitiu ao narrador estabelecer uma conexão e certo encadeamento entre ambos os relatos. Na seção narrativa abaixo, mencionam-se alguns dos principais marcos geográficos (basicamente rios e igarapés) das terras ocupadas pelos Matsés durante sucessivos períodos do século XX, sugerindo-se que a migração para regiões distintas, em certos casos, poderia estar relacionada ao estado das relações guerreiras com índios e não índios vizinhos. Assim, o narrador afirma que seus *buchiadbo* (isto é, o conjunto de antigos “avós”, aludidos por meio do termo correspondente a “irmãos e primos paralelos mais velhos”) ocupavam a zona do rio Gálvez, na parte ocidental do território matsés. Posteriormente, talvez após a morte de sua mãe, os Matsés teriam se transferido para as proximidades do rio Curuçá, no extremo oriental do território frequentado pelo grupo, onde o narrador teria passado parte de sua infância. A migração para essa área é que os teria colocado perigosamente próximos aos Marubo, provocando o choque entre os dois grupos.

Chorando pelo irmão

As roças de meus parentes antigos (*buchiadbo*) ficavam junto do rio *Gálvez* (*Chëshē Dapa*). Quando eu era jovem, vivia no alto *Curuçá*, lá em cima (nesse rio). Depois de crescer um pouco, quando eu estava crescendo, o meu irmão foi morto. As crianças nasceram e cresceram aqui. Estes (jovens) aqui não viram aquele (meu irmão), estão crescendo agora. Eu era um menino assim (de uns oito anos) e minha mãe já tinha morrido. Eu ainda não tinha nenhum entendimento quando minha mãe morreu. Quando eu já estava crescido, parecia que meu irmão estava lá e fiquei chorando. Lembrava o meu irmão com um pouco de saudade, o meu irmão que tinham matado. Realmente tinham matado junto com meus tios e meus primos mais velhos (*dauēs amē*). Foram outros índios (*matses utsi*) que moravam ali próximo. Aqui está toda a terra dos Matsés.

Bem longe está (marcado) reto (*cuequec*). A terra dos Matsés vai até as cabeceiras do (rio) *Pardo*, onde ele é pequenininho, onde o chamado *Pardo* fica um igarapezinho. Os espíritos-cantores (*cuëdênquido*) de meus primos (*dauësado*) cantaram depois de tirar o tauari (*comoc*). Tive medo. Enquanto os Matsés estavam ali, os chamados *Marubo* também estavam num afluente daquele (rio). O (igarapé) *Ituxi* está bem aqui, e longe estão os Matsés; bem próximo está o *Ituxi*. Longe vivem os Matsés. Agora está (marcado) reto uma terra bem grande. É pequena a terra? Existe muita terra! A terra dos *Marubo* é no (rio) *Pardo* mesmo. Aqui no *Pardo* também ficava a terra dos Matsés (que vai) longe, para lá da *pista* (Bom Jesus). Os Matsés viviam no (rio) *Batã*. Até o (rio) *Batã* ficavam os Matsés. O (rio) *Pardo* está marcado aqui. Meus primos varavam e voltavam no mesmo dia (da terra) dos *Marubo* até o *Jaquirana*. (Será que) era perto? Os (corpos de) nossos antepassados, depois de mortos, (estavam jogados) ali. Eu era jovem quando meus primos, junto com meus tios (distantes) (*bo*), vieram. Aqueles outros, (os *Marubo*) mataram muitos. Depois que meus primos foram mortos, outros vieram e derrubram roça aqui, nas cabeceiras deste (igarapé) *Lobo*. Os meus tios (*bo*) foram fazer roça nas cabeceiras deste (igarapé). Os que estavam no *Curuçá* vieram fazer roça aqui. A terra dos Matsés é tudo aqui, toda a terra matsés é aqui. Meu avô vivia longe antigamente, no lado *peruano* [...]. Seguindo a margem do *Curuçá*, os Matsés mataram. Eu não fui mas vi (as pessoas saindo para lá).

Bai (*Bushësh*), aldeia Lobo, 21.11.1991.

Como se vê, apesar de a narrativa reivindicar todo o rio Pardo, até suas mais altas cabeceiras, como “terra dos Matsés”, também reconhece que esse curso d’água constituía uma espécie de fronteira com o território marubo. No extremo meridional, muito além da “pista” de pouso Bom Jesus, as terras ocupadas pelos Matsés prosseguiram até o rio Batã. Como as cabeceiras do igarapé Amburus situam-se na contravertente da bacia do rio Batã, é possível que parte dos Matsés estivesse vivendo, à época, na região entre o Batã e as nascentes do rio Pardo. A relativa proximidade entre o Jaquirana e a “terra dos Marubo”³³, de qualquer modo, é reconhecida pelo narrador quando afirma que seus “primos” (*dauës*) efetuavam a varação de um lugar a outro em um único dia. Quando ainda era uma criança, ele teria sentido medo ao ver seus irmãos, tios paralelos distantes (*bo*) e primos mais velhos (*dauës amë*) tirando *comoc* e entoando cantos guerreiros antes de partir para uma expedição no rumo do rio Curuçá³⁴. Um de seus germanos teria sido morto na retaliação dos Marubo, e o narrador se recorda como sentia saudades dele quando “estava crescendo”, chorando porque “parecia que meu irmão estava lá”. O conflito com os Marubo teria, enfim, provocado o deslocamento dos Matsés, que reocuparam então o alto curso do igarapé Lobo, onde abriram novas roças.

³³ No passado, segundo Melatti (1986: 32-33), as terras entre os igarapés Setiacha e Amburus e as cabeceiras dos rio Pardo, rio Negro e igarapé Lobo, incluindo parte do contíguo território peruano, teriam sido habitadas pelas seções marubo denominadas *Waninawavo* (gente da pupunha) e *Kamanawavo* (gente da onça)/*Koronawavo* (gente da raposa), indicadas como “tribos” pelo tradutor nativo (ibid.: 65).

³⁴ Sobre a tradição guerreira que sobrevive nos cantos kayabi, ver Travassos (1993).

7. Cerco à Retirada

7.1) *Confronto desigual*

Como dito anteriormente (supra: 92-95), pouco antes do confronto com os Marubo do alto Curuçá, em 1960, os Matsés tinham sido objeto de uma expedição punitiva promovida por moradores civis e militares brasileiros contra suas malocas localizadas na bacia do médio curso do mesmo rio. Em função disso, é compreensível que, ao sofrerem o contra-ataque marubo, eles tenham buscado se afastar migrando não para o norte, mas para a região das cabeceiras do igarapé Lobo e rumo ao lado peruano da fronteira, levando para o igarapé Choba duas mulheres raptadas durante o ataque no igarapé Santa Clara. Quatro anos depois, os Matsés do Choba foram bombardeados por aviões da força aérea peruana em represália ao desmantelamento de uma expedição civil-militar organizada pelo alcalde de Requena, que alegava explorar a região para fazer uma estrada (supra: 97-101). Esse episódio verdadeiramente emblemático do grau de animosidade presente nas relações entre os Matsés e a sociedade envolvente é descrito, sob o ponto de vista indígena, no relato *Bombardeio no Choba*, cujo teor condensa uma vívida reflexão sobre o desenrolar dessa ação militar e acerca do fundo ideológico que a motivou. Entre outros aspectos notáveis, o relato em causa dissecava as razões presumivelmente alegadas para justificar a expedição e/ou o uso do aparato bélico, explorando os pressupostos embutidos na perspectiva não indígena em uma série contínua de sentenças nas quais a denominação Mayoruna (*mayuduna*) é insistentemente evocada pelo narrador para dar voz aos argumentos dos *chotac*. Destarte, a narrativa constitui uma sagaz reflexão matsés sobre as motivações subjacentes ao estabelecimento de relações interétnicas eivadas por um caráter antagônico tão acentuado, reforçando ao final, de qualquer modo, sua própria autoimagem como um povo livre e altivo.

Segundo o relato, os estrangeiros vieram por terra pelo ‘caminho’ (*podquied*) da estrada que seria aberta entre Requena e Angamos, concentrando-se em um

local próximo a um afluente esquerdo do rio Gálvez chamado *Uasin Cubudten*. Escutando o ruído de tiros dados pelos integrantes da expedição, alguns Matsés saem para averiguar o assunto e, retornando à maloca, dão conta da proximidade do local em que os não índios tinham estacionado. De imediato, alguns prontificam-se a matá-los e saquear suas coisas, raciocinando que, se os deixassem permanecer em local tão próximo, em pouco tempo logo providenciariam canoas para atravessar o rio e vir matá-los. Outros são enviados às malocas próximas para avisar os tios paralelos mais velhos (*bosio*) sobre a disposição e necessidade de revidar (*cuid*) caso, como já havia ocorrido no passado, fossem atacados pelos *chotac*. Ouvindo novamente os disparos efetuados pelos não índios, um grupo de homens matsés sai para vigiar seus movimentos, descobrindo tratar-se de soldados (*sondadu*) que tinham se instalado provisoriamente no interior de uma maloca abandonada, roçando por razões estratégicas uma grande área ao redor.

Deliberando atacá-los de surpresa, os Matsés escondem-se próximos ao ponto em que os soldados faziam seu asseio matinal. O relato dá conta do debate havido entre os índios sobre quais dentre eles poderiam ser considerados como homens que “não erram” a pontaria (sugerindo-se que aqueles de sóbria modéstia seriam provavelmente os melhores matadores) e que, por sua coragem, em nenhuma hipótese poderiam ser considerados “fujões”. Ao amanhecer, apesar da vigilância exercida pelos soldados, que se precavam aguardando armados no alto do barranco enquanto outros desciam ao igarapé para escovar os dentes, um Matsés conseguiu matar um deles com um tiro. Logo depois, o mesmo indígena (cujo nome, não declarado pela narrativa, era Bina) logra matar um segundo integrante da expedição. As mortes provocadas por Bina – isto é, o falecido pai de Uaqui (Tadente/Caiçuma), atual líder da aldeia Lobo – desencadeiam um tiroteio cerrado por parte dos soldados, que retrocedem agachados para a maloca onde tinham se acantonado, comunicando-se de lá com Requena por meio da radiofonia (isto é, a ‘máquina’ que falava *sim... sim...*). Essa comunicação fez vir aviões (*sēdēdequid*) que começam a efetuar seguidos voos rasantes por cima da copa das árvores, registrando-se o temor inicial dos Matsés de que as aeronaves fossem cair sobre eles. Quando esses aviões começam a despejar bombas sobre as malocas, os índios fogem para a floresta. A explosão desses artefatos é equiparada ao ribombar de trovões, provocando a derrubada instantânea de um grande trecho de mata. Apavorada, a mãe de Tumi (Cashishpi, líder da aldeia São Meireles) tratou de se internar na mata, passando alguns dias “perdida” na floresta, dormindo escondida em um buraco e chorando por supor que todos os seus parentes tivessem sido mortos em consequência das bombas lançadas pelos aviões.

A narrativa registra que, apesar de terem ingressado no território matsés pela região do Gálvez, os membros da expedição foram forçados a fugir no rumo leste (enganando-se o narrador, incidentalmente, ao mencionar o Curuçá como rota de escape ao invés do próprio Jaquirana). Explica-se a pífia disposição para o combate demonstrada pelos soldados como a ‘fraqueza’ ou ‘moleza’ (*padish*) resultante da não observância de interdições alimentares (no caso, relativas especificamente ao consumo da carne de filhotes de animais e da fêmea da paca). Essa atitude é contraposta, ao final, com aquela demonstrada pelos Matsés que, mesmo com o território bombardeado dessa forma, “não quiseram ter medo” e definitivamente não deixaram “mostrar o caminho” (da estrada) planejado pelos não índios. O ponto de inflexão que encaminha o relato para o seu final é dado quando o narrador reflete brevemente que, à época, os Matsés não consideravam de forma alguma a possibilidade de “juntar-se” com os não índios. Essa disposição histórica é contrastada diretamente com a condição hodierna (em 1992) dos filhos de Bina na aldeia Lobo, quando já haviam se tornado proprietários de uma “grande máquina” (motor de centro) comprada com recursos obtidos do trabalho de extração madeireira. Essa condição suscita, de passagem, a pergunta sobre se ainda seriam realmente Matsés (*matsesida nec*).

Bombardeio no Choba

Então, foi cedo pelo caminho, realmente foi cedo. Então, contou que foi dizendo assim: – “Vou ver os homens. Estão atirando, vou ver”. Então (falou ao retornar): – “Os homens vieram para cá!” – “Onde?” – “Aqui mesmo no igarapé *Uasin Cubudten* (Cheio de Capim). Juntinho do igarapé *Uasin Cubudten* (vieram os estrangeiros)”. – “Ah, quero roubar as coisas (deles), tomando”. – “Mas eles estão bem aqui! Vamos deixar eles ficarem (aí)”. – “Se deixarmos eles viverem aí, poderiam começar a dizer ‘vamos matar (os Matsés)’ e viriam. Depois de dizer ‘vou matar’, escavando uma canoa viriam aqui. Fica bem aqui do outro lado”, disse. Então (falou): – “Vou contar para os meus tios velhos (*bosio*). Se eles nos matarem, vou querer me vingar”. Depois de dizer isso, vieram. Depois de vir, entraram (na outra maloca). – “Os homens estão vindo para cá, estão (morando) juntos aqui mesmo. Juntaram-se aqui mesmo na outra margem (do igarapé). Esses mesmos estavam atirando ali. Quando vieram aqui antes, aqueles (estrangeiros) fizeram assim mesmo, (atiraram)”. Depois de visitar ali, contou (que os da outra maloca) foram. Depois (dos Matsés) terem visitado (ali) e seguido, novamente (os estrangeiros) atiraram. – “Deve ser (algum) Matsés”, (pensaram os que estavam na maloca). (Outros) tinham ido antes (dizendo): – “Vou ver os homens, estão atirando. Os homens que (os outros Matsés) tinham falado vieram”. Aquele mesmo que tinha dito fez assim, (foi) pelo caminho velho: – “(A coruja) estava cantando em mau agouro (*dachianmës*), vou ver”. Enquanto ia, caiu a chuva. Lá mesmo queria matar. Vieram olhando e acharam (rastros de) sapato. – “Não!”, depois de fazer assim, foram. – “Os homens vieram!” – “Onde? Será que não é meu filho?” – “Aqui estão seus filhos. Vamos botar fora os homens, vamos matá-los! Rápido, vamos esperar (no meio do caminho), para matá-los”. Oh, sentou-se para colocar a *bala* (dentro da espingarda) e correu. Deixando a rede longe foram esperar escondidos. Naquele caminho vieram (os estrangeiros). Sim, os estrangeiros (*chotac*) vieram, muitos *soldados* (*sondadu*) vieram. Sim, então (os Matsés) atiraram, *tei*. (Os estrangeiros) abaixaram-se todos. Foram se espalhando por ali. Contou que falhou o disparo, (a uma distância como) do meu irmão sentado (próximo aqui). Então, deixando a espingarda ali, (os estrangeiros) fugiram engatinhando, contou. Oh, depois de caírem (no

chão), levantaram-se e foram (fugindo). Oh, depois de caírem (no chão), levantaram-se e foram (fugindo). Tinham roçado (limpando) em volta de uma casa (*shubu*). Todos (juntos) tinham limpado (como se fosse) um grande roçado. Tinham todos roçado (uma área) bem grande porque diziam que (os Matsés) sempre matavam. Depois de terem vindo e roçado (em volta da casa), a *máquina* falou “sim... sim...” O que falariam os muitos (estrangeiros) que ali estavam? Então um avião veio, passando baixo sobre as roças (dos Matsés). Ia e voltava, ia e voltava. Os Matsés assustaram-se, porque ia e vinha: – “Oh, vai cair”, (diziam). Os (estrangeiros) que estavam ali falavam na *máquina*. Então, (um Matsés disse): – “Vou matar, quando ele vier se banhar, vou matar”. Prepararam um lugar junto de onde (os estrangeiros) pegavam água. – “Você já matou?” – “Sim, eu não erro”. – “E você?” – “Eu não erro (a pontaria)”. – “E você?” – “Eu não mato”, falou o (que fingia ser) fujão. O que estava dizendo? Talvez dissesse que (a bala) cairia (fazendo o barulho) *tididi*. – “Será (que vem)?”, disse o que estava esperando: “É (leso como) um comedor de rabo de jacaré. Que diria? Talvez fosse (duro como) um pequeno tracajá. Nós seríamos fujões se não atirássemos ali”. Aquele mesmo que falava não matou (qualquer estrangeiro). – “Não sei, talvez você possa matá-lo”. Aquele (que falava assim) era o matador. Então, (os estrangeiros) foram saindo, baixando (para o igarapé). – “Faça, faça! (Atire) meu tio velho (*cun bosio*)! Será que vai descer algum sozinho?” Então: – “Ele já mijou, tio velho?” Meu tio esperou, sentado esperou. – “Você mesmo comece (atirando), tio!” Os filhos dele estavam ali. Aqui outro (filho) estava, ali estava outro, estes tantos estavam sentados. (Então os estrangeiros) vieram. Oh, estavam longe no caminho, passaram lá no roçado limpo. Lá longe juntaram-se muitos. Eles traziam espingardas (*chompian*) penduradas para disparar, carregavam no ombro enquanto vinham. Ficaram muitos na margem (do igarapé). Então, escovavam (os dentes) assim, enquanto outros ainda vinham. Então, os últimos (vigiavam) do alto os que estavam no meio. Então, estavam assim (limpando-se) da sujeira (quando o Matsés atirou), *tei*. Contou que (o estrangeiro) caiu então na água. Então (os estrangeiros) deitaram-se no chão. Não quiseram fugir, ficaram deitados. Então, talvez dissesse “vocês são homens fortes e valentes”, *tei*! Ah, pegando assim para matar, fugiram para trás das árvores. Um galho (cortado por bala) caiu em cima (de um Matsés). Oh, fugiram pelo meio dos paus (roçados) porque queriam matar. Corriam escondidos entre os paus secos cortados. Os paus jogados tinham se embolado. Eles ainda atiravam, todos atiravam de modo confuso. – “Vou colocar (munição na arma) e correr”. De novo caiu um pau dessa grossura (na cabeça). Quebrado por *balas*, caiu. Bateu na cabeça enquanto ainda estavam deitados. Eles continuaram atirando. Então, procurando achou uma sacupema (para se esconder). Cheirava muita fumaça. Então aqueles estrangeiros que estavam na casa fugiram dizendo que (os Matsés) poderiam matá-los. Fugiram porque (os Matsés) poderiam matá-los. Então, foram lá para longe. Enfraqueceram-se muito. Se comer os filhotes (dos animais), a onça poderia saber (e te fazer ter medo). Não queira matar (os filhotes) para comer! A paca fêmea não coma, não tome o caldo da paca fêmea! (Aqueles que fizeram assim) amoleceram muito, enfraqueceram. Melhoravam um pouco depois de se banharem (com remédios) e de novo enfraqueciam. Depois que os homens (estrangeiros) amoleceram e se foram, os aviões vieram sobre a outra roça (dos Matsés) e jogaram (bombas). Ouvindo aquilo, fugi junto com meus filhos. Tive medo quando escutei o avião jogando (bombas) aqui. Este (*Tsusio Chëshë*) que vive aqui (na aldeia 31) escutou quando jogavam. Depois que os aviões vieram, os que viviam (no *Choba*) quase morreram. [“Onde foi que jogaram?”] Jogaram lá no meio das árvores (da floresta), jogaram longe (as bombas). Falou que jogaram lá longe, quando (os Matsés) estavam vivendo aqui. E daqui fugiram. Quando jogaram (as bombas) tombaram as árvores, as árvores quebraram e vieram ao chão. “Como eu vou morrer?” Eles vinham aqui bem pertinho, passou um pouquinho acima da copa das árvores. “O pode ser isso?”, perguntei (enquanto escutava) *uu, uu, uu...* Era como trovão, como se estivesse assim trovejando. Disse que aquela que vivia ali chorou. Contaram que a (mãe de *Cashishpi*) que tinha fugido chorou (pensando): “A minha gente (os aviões) mataram”. Ah, a velha se perdeu. Dormiu uns dias (no mato). O filho dela (depois) foi buscá-la. Dormiu dentro do buraco da terra e sujou-se toda. Dessa forma tivemos medo. Era horrível quando falavam que iam matar. Eu pensava que era ruim amansar, mas agora vi que é bom. Será que foi bom? Uau, uma *máquina* grande

(motor de centro) meus filhos conseguiram! Ficam lá trabalhando, sem dormir, pensando de noite (em comboiar a madeira) quando vem a chuva. Será que são mesmo Matsés? Meus filhos ficam com sono, vão se molhar na chuva grande que vai até amanhecer. Meus filhos trabalham muito! Uau, conseguiram um *motor* grande! Conseguiram uma *máquina* grande depois de conseguir *dinheiro*. Por sua vez, outros amansaram junto com os estrangeiros. Depois de encher, eles vieram, contou que foram para o outro lado (do rio *Jaquirana*). Passando para o outro lado foram para o rio *Curuçá (Uesnid Bacuëuac)*. (Os estrangeiros) vieram para cá depois de passar o rio *Gálvez (Chëshë)*. Depois que vieram para cá, jogaram (as bombas) ali. Contaram que vieram de lá mesmo. Desde o outro lado atravessaram o *Gálvez*. Os que tinham vindo de lá fugiram pelo outro lado (do *Jaquirana*). Então, quando fugiram para o lugar deles, assim falaram (os estrangeiros): – “Todos os *Mayoruna* de lá morreram, acabaram-se. Matamos todos, não tem outros mais. Todos os *Mayoruna* foram mortos, agora só tem roça, matamos todos eles. Os *Mayoruna* acabaram, não existem mais. Não precisa mais falar em *Mayoruna*. Agora acabou, eles não vão querer mais ficar pegando (mulheres não indígenas)”. O (estrangeiro) que foi por último e estava ao lado dos outros (que tinham dito isso) falou: – “(Este) disse agora mesmo que ‘todos os *Mayoruna* acabaram’. (Mas) eles é que quase acabaram conosco! Iam acabar conosco se não tivéssemos fugido do roçado. Os estrangeiros quase acabaram todos”, contou que disse (assim): “(Mataram) estes (três) estrangeiros. Aqueles (outros) quase foram mortos. Aquele que veio (primeiro) contou que quase todos (*Mayoruna*) morreram: ‘Os homens (estrangeiros) mataram assim’, disse. (Os Matsés) não quiseram deixar olhar o caminho (*podquied*) deles! Eles iam matar aqueles todos mesmo. Quando (os estrangeiros) falaram que iam ver o caminho deles, os homens (Matsés) mataram. Os que estavam do outro lado (do igarapé) não quiseram deixar olhar (o caminho deles). Dessa forma, os *Mayoruna* ainda existem ali”, contou que disse (assim). “Todos eles fugiram, depois que os *Mayoruna* mataram os que tinham vindo de longe. Os que viviam ali quase acabaram com aqueles que tinham vindo. Depois de ouvir aqueles que chegavam por aqui gritando *eh eh*, atiraram com o rifle (*bada*) mesmo. Quando as pessoas (*matses*) jogaram bombas dessa forma, os *Mayoruna* não quiseram ter medo. Os *Mayoruna* não quiseram deixar mostrar o caminho deles”, contou dessa forma.

Tumi (Siasio), aldeia Lobo, 12.01.1992.

O trecho final do relato *Bombardeio no Choba* é marcado por uma verdadeira elaboração do narrador sobre o que seria, presumivelmente, a perspectiva assumida pelos estrangeiros em relação ao contato interétnico com os Matsés. Essa atitude reflexiva é sinalizada por uma sequência de orações em que, adotando o ponto de vista alheio, os Matsés são repetidamente nomeados como “*Mayoruna*”, identificando-se nas sentenças assim construídas, facilmente, a figura de linguagem da prosopopeia (supra: 129). Deveras, a narrativa refere que os primeiros membros da expedição a retornarem para “seu lugar” (em Requena) teriam assegurado haver “acabado” com “todos os *Mayoruna*”, restando apenas roças e malocas vazias no território daqueles índios. Dessa forma, teriam alardeado não ser mais necessário “falar em *Mayoruna*”, assegurando ter colocado um termo à disposição do grupo de “pegar” mulheres não indígenas. Essa notícia leviana seria contrabalançada pouco depois, no entanto, pelo testemunho prestado por integrantes da expedição que vieram “atrás” (*tsiuec*), assegurando-se então que os *Mayoruna* é que estariam prontos a exterminá-los caso não houvessem fugido. Corajosamente (isto é, sem “querer ter medo”), os “homens” (*dada*)

mayoruna tinham matado alguns e escorraçado o restante daqueles que haviam “vindo de longe” para fazer o “caminho”.

Cabe observar que o mesmíssimo recurso estilístico envolvendo a utilização do termo Mayoruna (*mayuduna*) para expressar o ponto de vista alheio acerca do contato interétnico é encontrado também em uma narrativa que retrata acontecimentos passados por volta de 1910. No relato sobre “como os mestiços matavam antes os Matsés” (Jiménez, Jiménez & Fleck 2014: 195-199), o narrador (Manuel Tumi Jiménez) reproduz o que, segundo uma mulher não indígena moradora do rio Tapiche, teria sido contado por sua velha mãe, já então recolhida à cidade de Requena. Segundo o testemunho dessa mulher, “os soldados traziam os filhos dos Mayoruna”, que eram abduzidos depois de mortos os pais:

“Traziam as mulheres Mayoruna depois de capturá-las com seus filhos. Enquanto capturavam algumas mulheres, matavam outras. Depois de fazer os Mayoruna fugirem, matando-os, os soldados ocupavam suas roças comendo os alimentos dos Mayoruna. Quando estavam nas roças dos Mayoruna queimavam seus milharais. Quando os Mayoruna começaram a matá-los porque os molestavam, os soldados fugiram para Lima [...]. Por que não vêm agora os soldados que molestavam os Mayoruna para [que pudéssemos] dizer-lhes ‘vamos ver, vão agora matar os Mayoruna!’ [...]. Acaso se deixariam matar os Mayoruna? [...] Não! Agora os Mayoruna tornaram-se bravos como vespas, tornando-se impossível matá-los [...]. Depois que tinham feito os Mayoruna ficarem bravos, foram-se várias vezes dizendo, em vão, ‘vou matar os Mayoruna’ [...]. Depois de partir dizendo ‘vou matar os nativos’, os soldados voltaram dizendo: ‘os Mayoruna mataram primeiro (nossos companheiros)’ [...]. Puxa, os Mayoruna tinham ficado bravos. Os Mayoruna não tinham ficado bravos por gosto, mas ficaram bravos (*bēdadampid mayuduna nec*) porque [os estrangeiros] tinham capturado suas mulheres e filhos [...]. Depois de trazê-los, depois de capturar os meninos enquanto matavam outros, vendiam os filhos dos Mayoruna para outros mestiços, recebendo dinheiro. Quando os soldados vendiam os filhos e mulheres dos Mayoruna, seu patrício (isto é, o comprador de escravos) lhes dizia para ‘ir outra vez capturar mais’, e eles iam e capturavam mais. Os Mayoruna tinham-se enraivecido (*nēishaccondaido*) porque lhes fizeram isso, não por gosto” (ibid.: 195-198).

Assim como ocorre no relato *Bombardeio no Choba*, essa outra narrativa também reporta o franco rechaço dos “Mayoruna” aos *chotac*, justificando-o de alguma forma como uma resposta contra agressões assumidamente injustas perpetradas pelos não índios. É significativo que ambas as narrativas tratem de investidas protagonizadas por soldados que, enfim, acabam escorraçados pelos indígenas. Se ao final de *Bombardeio no Choba* diz-se que “os Mayoruna não quiseram ter medo” (*mayuduna dacuēdtiapimbo iccosh*), o narrador do relato sobre o rapto de mulheres e crianças matsés apropria-se da terminologia presente no discurso não indígena, reproduzindo *ipsis verbis* o comentário de que os Mayoruna, por conta disso, tinham ficado “bravos” (*bēdadampid mayuduna nec*). No caso, o qualificativo *bēdad* indica uma certa “braveza” na conduta, podendo-se alternativamente traduzir o termo como “feroz” e utilizá-lo para caracterizar o comportamento agressivo de

onças ou, como no relato, *vespas*¹. Ao dizer que os Mayoruna “tinham se embravecido”, a narrativa assume manifestamente a perspectiva dos não índios, afastando-se da avaliaçãoêmica mais comum sobre a valentia matsés em um campo semântico que também incluiria qualidades como bravura, força, coragem e valor.

7.2) *Refúgios em movimento*

Após o bombardeio de 1964 no igarapé Choba, houve uma dispersão momentânea da população matsés ali estabelecida, que se deslocou, pelo menos parcialmente, para outras regiões de seu território no Peru e no Brasil. Atravessando o Jaquirana, algumas das famílias que então deixaram o Choba foram se juntar aos Matsés que habitavam as cabeceiras do igarapé Lobo e ao conjunto de malocas existentes na bacia do rio Pardo, afluente da margem esquerda do médio Curuçá. Ao que tudo indica, a ocupação do Lobo e da área interfluvial entre o Pardo e seu principal afluente esquerdo, o rio Negro, perdurou durante boa parte do século XX. Ao reconstituir a história de migrações das famílias que, em 1979, haviam se estabelecido na aldeia Santa Sofia, Cavuscens (1984) afirma que o “território imemorial” desse subgrupo matsés estendia-se “desde o divisor de águas dos rios Pardo e Negro até o rio Jaquirana”, e que “os antigos desse grupo nasceram nas imediações do rio Negro, provavelmente na parte média do seu curso”. O líder do grupo, chamado Naua, seria natural daquela região, onde residiu, junto com seus irmãos, no período entre 1937 e 1940. Desse local, sua família teria se deslocado “gradativamente seguindo a direção das cabeceiras do rio Negro (margem direita), morando em seis malocas diferentes”. Por volta de 1950, começaram a descer “novamente o rio Negro na sua margem esquerda, construindo duas malocas”. Em seguida, “reiniciaram um ciclo idêntico de perambulação, desta vez junto ao igarapé Lobo. Eles se deslocaram gradativamente pela margem direita do igarapé Lobo estabelecendo cinco malocas” e, tomando o rumo jusante no mesmo curso d'água, moraram sucessivamente em outras quatro malocas: “Durante este período de constantes perambulações que se aproxima dos 35 anos, os Matsés se deslocaram em 18 malocas

¹ Uma narrativa kaxinawá empunha um matiz conceitual semelhante de “braveza” (em vez de “bravura”) quando descreve dois personagens como “valentões”: “Estas pessoas são valentes. São pessoas que não têm chefe” (OPIAC 2000: 136-137). Em outra narrativa, os Kaxinawá fazem uma disjunção entre alguém que é *valente*, por lograr que a esposa o obedeça, e *temível*, por ter a coragem de tomar a iniciativa de contato com os estrangeiros (Montag 2008: 16).

diferentes”, recordando-se Naua da “conversa dos mais antigos”, incluindo seu próprio pai (chamado Maui), que reportavam as “constantes migrações do grupo no mesmo território tribal” (ibid.).

O falecido líder da aldeia Lobo, Dashe (Tinoco), informou que, por volta de seus sete anos (isto é, no início da década de 1960), existiam cerca de dez malocas matsés localizadas na área que abrangia o rio Pardo, o rio Negro e o igarapé Lobo. Algumas dessas malocas – entre as quais estavam aquelas pertencentes a seu próprio pai, à Nacua (Mutiró) e ao pai de Bai (Dēchasio) – parecem ter sido erguidas relativamente próximas umas às outras, pois seus moradores costumavam se comunicar através de batidas de tambor (*tinte*), por meio das quais convidavam-se mutuamente para visitas. A população indígena dessa área foi ligeiramente acrescida por algumas famílias que, na segunda metade da década de 1960, buscaram refúgio na zona do Pardo devido à apreensão provocada pelos constantes sobrevoos efetuados pelas missionárias do SIL no lado peruano da fronteira. Este foi o caso do indígena Tēca (Tun, ou Pedro), hoje morador da aldeia Soles, que, incomodado com a movimentação do “avião das gringas”, arrancou macaxeira e, junto com a família do sogro, cruzou o Jaquirana, varando por cinco dias até a região do Pardo (onde, no entanto, morreriam o pai e a mãe de sua esposa). Pouco depois, ocorreria o movimento inverso. Ao ficar sabendo que as “gringas” tinham “vindo” (i.e., feito contato) e estavam dando terçados e roupas, uma parte dos moradores das casas localizadas entre os rios Pardo e Negro mudou-se, pelo menos temporariamente, para o igarapé Choba. A família de Dēchasio, de qualquer forma, teria permanecido no Pardo até por volta de 1971, pois a mãe de sua filha (que tinha cerca de vinte anos em 1991) faleceu quando ainda moravam naquela região.

O modo como efetivamente se deu o contato dos Matsés com o SIL foi reportado em uma narrativa publicada sob o título “A história do primeiro encontro” (Kneeland 1979: 192-204). De acordo com o relato, após escavar um cocho de palmeira (*niste*), um homem e seus filhos começaram a descer o igarapé Cuēte Nēnete (um dos formadores do igarapé Choba). Saltando à margem, encontraram uma área roçada onde tinham sido deixados machados e terçados, os quais foram recolhidos por alguns deles apesar da cautela recomendada pelo pai do narrador, visto a possibilidade dos “donos” (*icbo*) ainda estarem nas proximidades. Enquanto parte dos homens resolveu aguardar nesse local, outros continuaram descendo o igarapé à procura dos tios (*cucu*) que haviam seguido na frente. À noite, aqueles que tinham permanecido escutaram alguém gritar aproximando-se de onde estavam e o pai de Pēmen propõe que tomem a iniciativa do contato: “Ouça, os homens estão vindo (*dada choeque*)! Poderíamos somente nós dois chamá-los (para conversar)? Sim, vamos chamá-los (e conversar)! [Por que] deveríamos ter medo?” Orientando um de seus filhos a

permanecer escondido, o homem solicita ao jovem apelidado Menampi (‘orfãozinho de pai’) que trouxesse os couros de caititu (*shëcten bitsi*) – indefectivelmente associados, nessa época, às trocas com os não índios –, passando a espreitar os *chotac*: “Quando olhei, havia ali alguém muito alto, e a senhora (*senyore*) era do mesmo tamanho. Observei com temor. Como são eles (*mitsi padquio icpec*)?” Verificando que a missionária portava óculos, perguntam-se entre si sobre que tipo de objeto ou adorno seria aquele, admirando-se por descobrir que “assim é que eles são” (*adpashenda iquec*). Segundo o narrador, seu pai ficou com muito medo e somente conseguiu dormir depois do estrangeiro (não nomeado na narrativa, mas que se sabe ser Ron Snell) entregar-lhe a pistola (*chompianëmpi*, ‘pequena espingarda’), com a qual, cogitava, talvez pudesse vir a matá-los (*noqui cuespanondac*). De madrugada, o pai de Pëmen sai para encontrar outros indígenas (identificados como órfãos, *mena*) e logo regressa com eles. Alguns deles, como o sobrinho paralelo (*bompi*) do narrador, partem em seguida acompanhando os estrangeiros porque desejavam “ver o lugar” onde estes viviam. Ao retornar junto com Menampi para a aldeia no alto Choba, o narrador comunica sua mãe de que um homem (*dada*) havia levado seus tios (*cucu*) a fim de “mostrar sua casa” a eles (*aton shubuno ismequin*).

No testemunho obtido por Borja (1981: 50), Nacua (Mutiró) afirma que, devido ao receio de represálias por conta do rapto de mulheres não indígenas, os Matsés resolveram, possivelmente um pouco antes de 1969, dispersar-se em cinco conglomerados populacionais. Um deles permaneceu nas cabeceiras do Lobo enquanto outros se deslocaram para o médio curso do mesmo igarapé, para o rio Pardo, para a região de um afluente do alto Jaquirana e para as cabeceiras do igarapé Choba. As missionárias do SIL mantiveram os primeiros contatos com o grupo que foi para o Choba e, através deste, convidaram aqueles que ocupavam as regiões do Pardo, do Lobo e dos afluentes do Jaquirana para se reunir ao redor da pista de pouso construída no lado peruano². De acordo com Romanoff (1976: 106), no período imediatamente anterior ao contato com o SIL, a população matsés estava distribuída em três ou quatro conjuntos de malocas (constituindo o quarto conjunto o resultado de uma cisão recente do terceiro). Desses conjuntos de malocas, os três primeiros e

² Segundo Borja (1981), “os índios do rio Jaquirana recusaram o convite e vivem até os dias de hoje em estado arredio”. Com efeito, além dos Matsés encontrados no lado peruano e daqueles reunidos, no Brasil, nas aldeias Lobo, Ituxi, Lopes, 31 e Lameirão, noticiava-se, no início dos anos 80, a presença de “um grupo arredio aldeado nas cabeceiras do igarapé Lobo, com afluentes do rio Jaquirana” (ibid.: 49). A ocupação matsés nessa região é atestada por outros testemunhos, havendo registro sobre sua antiga presença entre o rio Batã e as cabeceiras do rio Jaquirana (Cavuscens & Neves 1986b: 15). Durante os levantamentos para a identificação e delimitação da terra indígena Vale do Javari, em 1985, o grupo técnico responsável obteve informações sobre a possível existência de “Matsés arredios” nas cabeceiras do rio Batã e de seu principal afluente, o igarapé Hospital. Ao percorrer o Batã com a finalidade de localizar árvores de cedro, em 1980, alguns madeireiros encontraram vestígios recentes da presença de índios naquele rio, cujas vozes chegaram a escutar. Mais tarde, em 1984, no mesmo rio Batã, constataram a presença de outros “índios valentes” (id. 1986a: 24). Sobre a presença atual de índios em isolamento voluntário nessa região, ver Coutinho (2014: 65-80).

uma fração do quarto passaram a se concentrar nas proximidades da área onde as missionárias do SIL vinham abrindo uma pista de pouso, dividindo-se o restante do último conjunto em malocas independentes.

Quadro 21: Evolução demográfica do assentamento no igarapé Choba (1969-1974)

Ano	1969 (ago.)	1969 (dez.)	1970	1971	1972	1973	1974
População	42	142	350	477	445	466	484
Nascimentos	-	2	13	21	30	34	18
Mortes	-	-	8	13	5	2	4
Imigrantes	-	98	203	159	-	6	4
Emigrantes	-	-	-	40	57	17	-

Fonte: Fields (1979: 16)

No primeiro ano de contato com as missionárias, segundo divulgado pela Comunidad Nativa Matsés (2010), além de alguns grupos dispersos de famílias extensas, a população do grupo concentrava-se em duas regiões principais no Peru: a primeira estava situada junto à margem do rio Jaquirana, nas proximidades do local conhecido como *Estirão das Gringas* (pouco a jusante da atual comunidade, ou anexo, Puerto Alegre) e a segunda nas terras centrais entre o alto curso dos igarapés Choba (afluente do médio Jaquirana) e Añushiyacu (afluente do baixo Gálvez). Inicialmente, as missionárias teriam estabelecido contato com os Matsés no rio Jaquirana, transferindo-se em seguida para um afluente (*acte dada*) do igarapé Añushiyacu. Com a construção de uma pista de pouso junto ao Choba, vários grupos de famílias extensas unidas por laços de parentesco e aliança, que antes viviam espacialmente distantes, começaram a se concentrar no local. De acordo com os dados contidos no Quadro 21, além dos 42 moradores da maloca que realizou o contato, quase uma centena de Matsés foram atraídos para o assentamento do SIL nos primeiros seis meses após a “pacificação”. Nos dois anos seguintes (1970-1971), outros 362 Matsés juntaram-se aos pioneiros, sendo esse intenso movimento de imigração contrabalançado pela saída de 114 pessoas em 1971-1973. O contingente matsés reunido no igarapé Choba – que alcançou, em 1974, o total de 484 pessoas – estava distribuído por um total entre dezessete a vinte malocas (Romanoff 1976: 108 e 118).³

³ Segundo a estimativa de Romanoff (1984: 46), o número de malocas matsés teria variado de três a sete na década anterior, no final do período mais intenso de ataques para captura de mulheres e crianças. Uma das malocas independentes que tinha se juntado, a partir de 1969, ao assentamento do igarapé Choba, cogitava regressar, cinco ou seis anos depois, à região anteriormente ocupada na zona entre os rios Blanco e Jaquirana (id. 1976:102).

Na realidade, boa parte da população matsés reunida no assentamento do SIL a partir de 1969 foi constituída pelo substrato de malocas localizadas anteriormente na extensa zona entre a margem direita do Jaquirana e a bacia do rio Curuçá⁴. Essa origem era tão marcante que, ao se cogitar a possibilidade das missionárias deixarem a área, questionava-se a quantidade de famílias indígenas que regressariam eventualmente ao território brasileiro (Romanoff 1976: 118). Afora a concentração central no igarapé Choba, outros três “assentamentos” matsés, reunindo cerca de 100 pessoas, localizavam-se, em 1976, à margem esquerda do rio Jaquirana, sendo que dois deles tinham chegado recentemente do território brasileiro (ibid.: 110). O primeiro desses assentamentos estava situado pouco abaixo da foz do Choba e possuía 50 pessoas; o segundo estava na margem oposta à foz do igarapé Lobo e reunia 30 pessoas; e o último, constituído por um “pequeno grupo recém-chegado do Brasil”, estava estabelecido no trecho intermediário entre as embocaduras do Choba e do Lobo. Ademais, embora a maioria dos Matsés já tivesse se deslocado para o território peruano, restavam pelo menos outros dois assentamentos em território brasileiro e muitas capoeiras na área entre o Jaquirana e o rio Curuçá (ibid.: 101-102).

Quadro 22: População (por sexo e idade) do assentamento no igarapé Choba (1974)

Faixa Etária	Homens	Mulheres	Total
01-10	121	120	241
10-20	56	34	90
20-30	34	40	74
30-40	13	24	37
40-50	6	5	11
≥ 50	9	10	19
Total	239	233	472

Fonte: Vivar (1975: 336)

Os dados contidos no Quadro 22 permitem algumas observações pontuais sobre a composição e estrutura demográfica da população matsés reunida, em 1974, nas vizinhanças do assentamento do SIL. Em primeiro lugar, tratava-se de uma população essencialmente jovem e em franco crescimento, já que 70% dos indivíduos possuíam menos de 20 anos. No outro extremo da pirâmide etária, os indivíduos de meia idade e idosos, incluindo todos aqueles acima de 40 anos, representavam somente 6,3% da população. Havia

⁴ De acordo com o testemunho do falecido Nacua (Mutiró), antes de ser efetuado o contato no Peru, o “avião das gringas” chegava a sobrevoar esporadicamente a região ocupada pelos Matsés em território brasileiro. Um documento da Defensoría del Pueblo (2006a: 53) afirma que, na época em que o governo peruano reservou inicialmente a área da Comunidad Nativa por meio da Resolución nº 441-DZA-VIII-73, “a maioria dos assentamentos matsés encontrava-se em situação de isolamento nas cabeceiras do rio Jaquirana, afluente do Javari na fronteira com o Brasil”.

um relativo equilíbrio no total de homens (50,6%) e mulheres (49,4%), que se rompia apenas na faixa central entre 20 e 40 anos, na qual a quantidade de homens era claramente inferior à de mulheres. Tal desnível era mais pronunciado na faixa entre 30 e 40 anos, onde o total de mulheres era praticamente o dobro em relação àquele dos homens. Provavelmente, uma das razões para esse desequilíbrio na razão entre os sexos nessa faixa etária teriam sido as mortes causadas na retaliação levada a efeito pelos Marubo em 1960.

É importante perceber, por outro lado, que a intensa movimentação populacional dos Matsés nos primeiros anos da década de 1970, particularmente a emigração das zonas do rio Pardo, do rio Negro e do alto igarapé Lobo, esteve relacionada não apenas à convocação das missionárias do SIL para sua fixação junto ao assentamento no igarapé Choba, mas resultou igualmente da atuação paralela de comerciantes de peles de animais silvestres e, concomitantemente, efetivos militares. O discreto mas intenso engajamento dos Matsés no mercado de peles de animais silvestres, que adquirira renovada importância para a economia regional da Amazônia peruana e brasileira na segunda metade da década de 1960 (supra: 101-105), foi viabilizado por intermédio das relações de aviamento estabelecidas, principalmente, com três comerciantes baseados na Unidad Militar de Asentamiento Rural de Angamos⁵.

De acordo com o testemunho dos Matsés, o início desse intercâmbio ocorreu por iniciativa do indígena Tëca (cujo “apelido” é *Tun* e o “nome de contato” Pedro), já referido acima (supra: 297), que deliberou obter terçados, machados e outros bens dos não índios através da troca por peles de gato maracajá (*bëdimpi*) e caititu (*shëcten*). Tendo reunido certa quantidade dessas peles, Tëca e outros indígenas baixaram o igarapé Lobo até a sua foz acompanhados por Zaqueo Pisango, um cativo peruano que, ainda rapaz, tinha sido capturado pelos Matsés no rio Yavarí Mirín por volta de 1963. Ficaram esperando na boca do Lobo até que um barco veio baixando o rio trazendo soldados (*sondadu*) da guarnição militar de Lontananza, então existente no médio Jaquirana. Ao ouvir o motor da embarcação, vários Matsés, espavoridos, fugiram alegando motivos banais (como uma súbita vontade de urinar)⁶. Enchendo-se de coragem, Tëca mostrou-se à margem chamando os *chotac* para encostarem. Como estes vinham trazendo muitos ovos de tracaçá no barco, comeram-nos junto com os índios depois de conversar um pouco por intermédio de Zaqueo (alinhado *Chotaquëmpi*, ‘Estrangeirinho’). Ao partir, os ocupantes da embarcação rumaram novamente para montante

⁵ Alguns Matsés estabelecidos no Brasil chegaram a coletar peles de animais silvestres, inclusive, para patrões da cidade de Iquitos (Romanoff 1976: 120).

⁶ Em uma narrativa sobre os primeiros contatos, os Kaxinawá descrevem que, enquanto o barco dos estrangeiros dava a volta devagar no rio e se aproximava da margem, alguns índios estavam “escondidos no matagal com diarreia de medo” (Montag 2008: 17).

mas detiveram-se, logo a seguir, uma ou duas voltas acima. Os Matsés acompanharam-nos observando os movimentos de uma certa distância, vigiando-os com receio de que viessem por terra para matá-los. Na mesma noite, porém, os soldados peruanos desceram o rio, rumando para o pelotão de Angamos. Depois de certo tempo, tornaram a subir, fortemente armados, até a foz do igarapé Lobo. Entraram novamente em contato com os Matsés nesse local e um morador de Angamos chamado Juan (conhecido pelos índios como *Cuan*) passou a realizar com eles o intercâmbio de couros de caititu (*shëcten bitsi*) por terçados, cartuchos, panelas e roupas. No retorno à Angamos, levaram Têca àquela guarnição, onde ele ficou por um período de dois ou três meses. Ao regressar ao Lobo, esse indígena passou a incentivar seus parentes a se engajarem na obtenção e secagem da peles de animais silvestres (principalmente de felinos, caititus e queixadas).

Segundo o testemunho de Têca (Tsequeded), irmão de Pedro (Tun) e igualmente morador da aldeia Soles, aproveitando-se da intermediação do *paisano* Zaqueo Pisango, Juan subiu o Lobo numa lancha para “visitar os Matsés”. Ao alcançar suas malocas no alto curso daquele igarapé, “presenteou-os” com vários bens, mandando-os tirar couros de caititu. Logo, dois outros moradores de Angamos passariam a acompanhá-lo nesse comércio com os Matsés: um velho baixinho chamado Curuxim (*Cudushin*) e um outro peruano conhecido como *Chumbiad*. O indígena Nacua (Podo Pëbissio, também conhecido como Bëdin Mëmoste) lembrou que, nessa época, “todos” os Matsés dedicavam-se a caçar caititus e queixadas para tirar o couro. Trocavam as peles por terçados (*chështe*), obtidos com Juan, e peças de roupa (*dashcute*), que conseguiam com o “velhinho” (*tsusiompi*) Curuxim. Também mencionou a atividade desenvolvida por extratores de copaíba (*tabote chiquid*) no território matsés, que, sem se darem conta, eram observados furtivamente pelos índios. De acordo com Borja (1981: 50), após uma curta permanência no assentamento missionário, os Matsés teriam retornado “para o alto igarapé Lobo, permanecendo muito pouco tempo nesse local devido à presença de madeireiros, seringueiros e caçadores nas proximidades”.

Numa determinada ocasião em que quatro peruanos, acompanhados por um *capitán*, subiram clandestinamente às cabeceiras do Lobo para “visitar” os Matsés, alguns soldados brasileiros também remontaram em seguida o mesmo igarapé e os primeiros tiveram que escapar por terra. Alegando que não poderiam ficar penetrando no interior do igarapé Lobo, por ser território brasileiro, os comerciantes de peles começaram a incentivar os Matsés a se transferirem para o lado peruano da fronteira. Isso chegou efetivamente a ocorrer, tendo Tun, seu irmão Tsequeded e outros membros de sua família deixado o Lobo e se fixado na margem esquerda do Jaquirana, “amansando-se junto com Juan” (*cuan tsidan*) em uma antiga colocação chamada San Juan (*San Uan*) situada pouco abaixo da foz do igarapé Choba. Nesse

lugar, Juan amasiou-se com uma jovem matsés (que viria a morrer posteriormente em razão de uma picada de cobra). Junto com um suboficial da guarnição de Angamos, Juan alienou a produção de um roçado de macaxeira plantado pelos Matsés, sendo a atitude do militar, que também passava alguns períodos no assentamento à margem do Jaquirana, denunciada por frades franciscanos (Romanoff 1976: 119).

A intensa movimentação territorial de uma parentela matsés entre 1960 e 1974 foi detalhadamente descrita por Calixto (1986a: 29-36). Segundo o autor, quando moravam no interflúvio entre o alto igarapé Lobo e um afluente do rio Curuçá, o pai de Dunu foi morto pelos Marubo, fazendo com que se trasladassem para o igarapé Choba depois de cruzar o Jaquirana em um cocho de paxiúba. Em 1964, quando já tinham retornado ao médio curso do Lobo, escutaram o bombardeio efetuado no lado peruano, fugindo parte deles para o alto Lobo e o restante para o igarapé Ituxi. Desse ponto, começaram a se deslocar em direção à bacia do Curuçá (provavelmente para o rio Pardo ou seu principal afluente esquerdo, o rio Negro). Quando tinham aberto roças nesse novo local e o milho já estava com espigas, foram chamados para se juntar ao assentamento do SIL no Choba. Devido a alguns “problemas” no assentamento missionário, parte dos índios retornou à bacia do Curuçá, residindo sucessivamente à margem direita de dois afluentes desse rio. Em 1971, aproximadamente dez famílias que compunham esse subgrupo foram chamadas para se juntar com outros Matsés no médio Lobo e participar dos contatos com um mestiço peruano que era o “homem de ligação dos franciscanos e da guarnição de Angamos”, e que havia ensinado aos índios a técnica de secar peles de caititu e queixada. Por instância desse mestiço, que havia sido encarregado por um tenente (suboficial do Exército) de Angamos de trasladar os Matsés para o Peru, essas famílias começam a roçar uma área na margem oposta à foz do Lobo. A morte de um homem e sua esposa nesse local fez com que parte dos Matsés retornassem ao médio Lobo e outros se deslocassem para as proximidades da foz do Choba, onde ergueram tapiris e receberam terçados do mestiço para a limpeza de novas roças. Nesse período, intensificou-se o contato com mestiços peruanos que residiam em Angamos, os quais acorriam aos assentamentos matsés para prover de alimentos a população civil da Unidad Militar de Asentamiento Rural (UMAR-2). O contato com os moradores dessa localidade e alguns padres franciscanos acentuou-se em 1972, verificando-se o casamento de uma das irmãs de Dunu com um suboficial da UMAR-2, interrompido dois anos depois devido à morte da jovem matsés.

Cabe pontuar que a movimentação indígena em direção ao lado peruano da fronteira, e o incentivo a ela proporcionado pelos comerciantes de peles de Angamos, suscitou preocupações entre os militares brasileiros do pelotão Palmeiras do Javari, que resolveram implantar um posto de apoio na foz do igarapé Lobo. Erguido com dois pisos de

madeira, o posto para os militares de Palmeiras ficou conhecido pelos índios como a “casa de metal” (*shocosh shubu*) devido às telhas (de alumínio) utilizadas em sua cobertura. Depois de se instalarem na foz do Lobo, os soldados de Palmeiras começaram a aplicar injeções para imunizar a população matsés, instando os indígenas a cruzarem novamente o Jaquirana para retornar ao território brasileiro. Segundo os índios, “o brasileiro teve ciúme”, questionando-os por que motivo estavam passando para o Peru se “eram outros” (*utsi nec*), quer dizer, pertencentes a outro país. Desde seu próprio ponto de vista, os Matsés justificavam a atitude dos soldados de Palmeiras do Javari supondo que “talvez comprassem couro de gato também”. Tendo seus interesses atingidos, os comerciantes peruanos procuravam dissuadir os índios lançando a suspeita de que, caso voltassem para a margem direita, os *chotac* iriam “ficar com as mulheres” matsés, alegação que era prontamente rebatida pelos militares brasileiros.

7.3) Companheiros insólitos

No bojo do intenso período de contatos e deslocamentos territoriais vivenciados pelos Matsés no início da década de 1970, a paisagem natural e humana da região acabaria por ser definitivamente transformada a partir da chegada de um novo agente histórico no rio Jaquirana: os trabalhadores petroleiros. Como dito anteriormente (supra: 108-113), no princípio de 1972 começaram a ser desenvolvidas pesquisas sismográficas em ambos os lados da fronteira internacional Brasil-Peru para avaliar a possibilidade da existência de reservas de petróleo e gás natural no subsolo da região. Essas pesquisas implicaram a invasão do território matsés por centenas de trabalhadores, o seu retalhamento por inumeráveis picadas, a explosão de milhares de cargas explosivas no solo da floresta e, por fim, a perfuração de poços exploratórios. A exemplo de outras frentes de expansão voltadas para o aproveitamento de recursos naturais como a borracha e a madeira, a pesquisa petroleira também se caracterizou por um aspecto localizado e nômade, distinguindo-se dessas frentes anteriores, entretanto, em razão de um inusitado caráter massivo.

Efetivamente, a atuação dos trabalhadores petroleiros representou um arremate inesperado do processo de contato interétnico que tinha sido iniciado dois anos e meio antes pelas missionárias do SIL, dele se diferenciando, manifestamente, pela “filosofia de trabalho” utilizada: em vez da lenta atração por meio de brindes e da comunicação na

língua nativa, uma súbita irrupção e o estabelecimento imediato de relações pervasivas com a população indígena. De todo modo, a intensa utilização do transporte aéreo durante as pesquisas petrolíferas pode ter fornecido uma chave para a percepção, por parte dos índios, de uma certa continuidade histórica entre essa nova vaga de estrangeiros e as incursões realizadas no período imediatamente anterior, incluindo, por um lado, o uso de aviões peruanos e helicópteros norte-americanos no bombardeio de 1960 e, por outro, os insistentes sobrevoos efetuados pelo SIL na segunda metade daquela década. Ademais, as detonações de explosivos realizadas durante a pesquisa sismográfica podem ter suscitado uma vívida rememoração dos efeitos da investida bélica efetuada sobre o território indígena na década anterior. Outrossim, as bombas jogadas sobre o território indígena contrapunham-se diametralmente ao repetido lançamento aéreo de cestos com brindes efetuado pelas missionárias.

A rápida entrada e dispersão dos trabalhadores petrolíferos pelos pontos mais recônditos do território matsés colocou os índios frente a necessidade impreterível de abandonar as resistências que porventura ainda houvessem e admitir o contato pacífico com os *chotac*. A qualidade desse contato, no entanto, continuou a ser avaliada dentro das mesmas pautas tradicionalmente utilizadas para enquadrar as relações sociais estabelecidas entre distintos grupos locais no interior da sociedade matsés, ou entre os Matsés e outros povos vizinhos da família Pano. Assim, quando se dispunham a ‘ver’ (*is-*) os estrangeiros, os Matsés não deixavam de considerar esses contatos, em alguma medida, como uma espécie de variante da ação de ‘visitar’ (*ised-*) outras malocas ou outros subgrupos indígenas. Nesse sentido, continuaram a avaliar a qualidade da interação eventualmente estabelecida considerando, entre outros aspectos, a partilha de comida e as trocas de bens. Logo foram também forçados a reconhecer que as relações entabuladas com esses novos agentes tinham consequências, como a eclosão de surtos epidêmicos, semelhantes às de contatos anteriores com os estrangeiros mas apenas ocasionalmente vivenciadas nas situações envolvendo populações autóctones.

Como dito anteriormente, ao tempo da “pacificação” empreendida pelas missionárias, vários dos grupos familiares matsés que depois se reuniram no igarapé Choba encontravam-se refugiados na zona das cabeceiras dos rios Pardo e Negro. Tendo em vista o início dos contatos com os comerciantes de peles de animais baseados em Angamos (Chumbiad, Curuxim e Juan), assim como a intervenção dos soldados do pelotão de Palmeiras do Javari, o peruano cativo Zaqueo Pisango foi encarregado de “avisar” as parentelas localizadas naquela região para “se juntar” com os não índios. No momento em que alguns desses grupos familiares tinham recém-chegado ao Choba e outros haviam somente começado

a se deslocar, os trabalhadores petroleiros assomaram no curso inferior do rio Jaquirana. O indígena Nacua (Mutiró) afirmou que, com o início das pesquisas sismográficas na região, deixou o assentamento no Choba, onde tinha alguns parentes, e veio para o igarapé Lobo. Então, uma grande parte dos trabalhadores da “Companhia” (quer dizer, da Companhia Brasileira de Geofísica, subcontratada pela Petrobrás) já tinha deixado a base 31 de Março e se instalado praticamente em frente ao sítio onde, na margem esquerda do Jaquirana, ficava a guarnição Lontananza, procedendo-se aí à abertura da pista de pouso Bom Jesus. Nacua (Mutiró) resolveu visitar os trabalhadores concentrados no local e efetuou a varação até o acampamento à beira do Jaquirana, onde comeu, pela primeira vez, arroz (*adus*) e outros alimentos industrializados. No retorno, em razão do medo que ainda sentiam, Mutiró aconselhou aos que o acompanhavam a esconderem as pegadas e os varadouros para “não mostrar aos estrangeiros” (*chotac ismenda*) a localização dos Matsés.

Na avaliação do falecido Dashe (Tinoco), a comida dos estrangeiros era muito ruim (*icsambo*): desagradavam-lhe o sabor do sal, o gosto do arroz, o cheiro do café e do leite, que provocava diarreia. Em todo caso, caberia indagar se a admissão da comensalidade com os não índios seria resultante de uma estratégia invariável de relações (inter-)étnicas ou se constituiria, em determinadas circunstâncias, um recurso acessado frente a carências episódicas no curso de longas migrações por distintas regiões do território indígena. Assim como outros, Bai (Dēchasio) observou que, ao se deslocarem da região do rio Pardo para o igarapé Choba, passaram muita fome, sendo forçados a comer os frutos da palmeira cocão (*shuinte mapi*) para sobreviver. De fato, as frequentes migrações provocadas nessa época pelas compulsões do contato interétnico dificultaram sobremaneira o desenvolvimento de uma atividade agrícola regular por parte dos índios, podendo ter gerado, eventualmente, momentos de penúria alimentar entre as comunidades matsés.

Um outro aspecto das relações inicialmente estabelecidas com os trabalhadores petroleiros está ligado à obtenção de bens ocidentais. Alguns dos Matsés que, pouco antes, haviam sido influenciados a passar do Brasil para o Peru, deixaram os alegados “peruanos ruins” do igarapé Choba e tornaram a voltar para a margem brasileira, atraídos por bens distribuídos pela Petrobrás como cartuchos, terçados, roupas etc. Entre eles, segundo Tēca (Tsequeded), estavam Tumi (Cashishpi), Nacua (Modas), Maui (Cuibu) e Tumi (Tsiusio Chēshē). Desde o Lobo, passaram a visitar esporadicamente os trabalhadores da Companhia na base 31 de Março ou na *Pista*, onde viam a grande movimentação de aviões, helicópteros (*edicopi*) e barcos (*idancha*), recebiam a administração de remédios (*dauë*) e a aplicação de injeções (*pinchuc*) e, claro, realizavam trocas de bens. Xavier, morador da aldeia Lobo, contou a forma como intercambiam peles de caititu e felinos por caixas de cartucho, redes

industrializadas e cobertores, ganhando algumas vezes grandes latas de bolacha. Tendo em vista o comportamento dos estrangeiros nesse momento inicial, a experiência do contato interétnico é vista pelos Matsés como um decréscimo constante da generosidade demonstrada posteriormente por outros *chotac* com os quais viriam a se relacionar.

Em um relato coletado na aldeia Lobo no dia 11.03.2013, ao final da IVª Reunião Binacional Matsés Brasil-Peru, o indígena Tumi (Cashishpi) proporcionou informações relevantes sobre a exploração de petróleo efetuada pela Petrobrás no território matsés. De acordo com Cashishpi, “os Matsés não tinham entendimento naquele tempo” (*tantienquio matses yendac*). As picadas feitas pela companhia petroleira, segundo ele, passavam “bem pertinho” das roças e malocas do grupo, cujos integrantes não entendiam as razões para esse proceder (*tantienquio atodaquin napec*), indagando-se sobre as intenções daquela atividade: “Por que eles estão fazendo isso (abrindo o caminho)?” Observando escondidos na floresta, os índios passaram a distinguir três categorias de trabalhadores envolvidos na pesquisa sismográfica, a saber, “aqueles que abriam as picadas” (*antequid*), “aqueles que cavavam os buracos” (*uëdëshcaquid*) e “aqueles que explodiam as bombas” (*toncaquid* ou *toncabequid*). No meio dos varadouros encontravam cabos amontoados (*antiedën tsindoaccondash tsebanu*), comparando as bombas detonadas pelos petroleiros, por sua coloração vermelha, a pupunhas maduras (*titado bimbuecnuc toncabanac sebanaccondash podquiedën*). Espantavam-se com a quantidade de helicópteros (chamados *mabidenquequid* “porque parece que a cabeça dele está rodando”) que iam e vinham, pousando nas inúmeras clareiras (*matied*) abertas na mata. Obviamente, logo no início sentiram-se ameaçados pelas explosões, ensaiando exigir dos responsáveis a interrupção das atividades, pois assim “poderiam nos matar” (*toncabanaidën uënësbuniondash adec uënësmanequiash padi uënësbanece*).

Com o início das atividades petroleiras no lado brasileiro do Jaquirana e, provavelmente, após os primeiros contatos com os trabalhadores da companhia, uma parte da população matsés – incluindo as famílias de Tumi (Cashishpi) e Maui (Cuibu) – deslocou-se para um local afastado da margem esquerda do rio, à altura de onde se encontra uma capoeira grande (*tied shënin dapa*), cerca de três voltas abaixo da foz do igarapé Choba. Nesse lugar, vários integrantes do grupo começaram a morrer doentes (*dadpen uënësbuninandac*), fato que os Matsés atribuíam à contaminação provocada pela fumaça (*pushudquid*) das explosões. Dentre as várias pessoas que morreram no local, Cashishpi enumera seu pai, sua mãe, sua sogra e sua cunhada (sendo esta última uma das mulheres de Tsusio Chëshë, pai de Antônio e Raul, líderes da aldeia Nova Esperança). Quando as pessoas começaram a morrer dessa forma, os Matsés resolveram se deslocar mais uma vez, seguindo

em direção ao rio Pardo (afluente esquerdo do médio Curuçá) usando a própria picada aberta pela Petrobrás. No caminho, ocorreu ainda a morte da mulher de Cashishpi, o que ampliou a consternação com os fatos em pauta: “Está acontecendo sempre, alguém tem que dizer não!” (*adecuidiqueque padi cata adota*)”.

Quando chegaram na área do rio Pardo, tiveram que comer pupunhas encontradas em antigas capoeiras até iniciar a colheita das novas roças de macaxeira. Estando nessa região, o irmão do chamado Mani Mani foi avisar aos Matsés ali localizados que o pessoal da companhia petroleira estava chamando os índios para “amansar” (*tsidec*) e vir “morar junto” na beira do rio Jaquirana. Parte substantiva dos contatos interétnicos então estabelecidos foi intermediada por Zaqueo Pisango, um peruano capturado pelos Matsés e incorporado à sociedade indígena como cativo (*iua*). Pelo menos duas outras mulheres – Angela e Rita (*Dita*), mulher de Tsusio Chëshê – também viviam como cativas entre os Matsés nessa época. Apesar do medo (*dacuëd*), os índios começaram a visitar os acampamentos dos trabalhadores, onde comiam gêneros alimentícios desconhecidos como bolacha, arroz (*adus*) e conservas (*sedba*), o que, quase invariavelmente, os abatia com diarreia, deixando-os “muito doentes” (*natiambo nēnaid*). De acordo com outros, os trabalhadores também jogavam bombas nos lagos existentes junto ao Jaquirana para pegar grande quantidade de peixes. A pedido dos trabalhadores, os índios trocavam pulseiras de tucum (*uitsun*) por cartuchos. Após esses contatos, os helicópteros passaram a sobrevoar com maior desenvoltura as malocas matsés (*mata-matanondashi edicopi*) quando iam deixar a alimentação para aqueles que faziam a pesquisa sísmica. Vários tinham como base de voo a pista de pouso Bom Jesus, aberta pela Petrobrás aproximadamente vinte praias abaixo da boca do igarapé Betilia. Ao visitar a base 31 de Março, os Matsés ficaram espantados com a grande quantidade de casas no acampamento (*shubu dadempa iccondaid*) e de grandes embarcações atracadas no porto (*idancha dapa uidpabo*). As “lanchas” eram tantas e tamanhas que o Jaquirana parecia estreito para a passagem de outros barcos que subiam o rio. Dado o avultado número de pessoas estabelecidas no local, Cashishpi preocupou-se se eles iriam se fixar de forma definitiva no território indígena ou se, algum dia, realmente iriam embora (*ada nidpeba queuidondabi*). No entanto, depois do “chefe grande” (*chuiquid dapa*) ter falado através da radiofonia (*maquinia*), os trabalhadores acabaram por abandonar a terra dos Matsés (*adshobi matses yacno toncaidac quec caquien nechitodash chuiquid dapan*).

De acordo com o testemunho de André Chapiama Wadick, indígena Matsés que passou boa parte da infância na aldeia 31, era comum que os moradores e crianças, ao se banharem na praia do rio localizada em frente à comunidade indígena, encontrassem implementos (rolos de fiação, botes de alumínio etc.) abandonados pela

Petrobrás naquela parte do curso do Jaquirana. Também segundo ele, quatorze anos depois ainda se encontravam vestígios das picadas abertas pela Petrobrás na região no igarapé Ituxi, afluente direito do Jaquirana que desemboca pouco abaixo da aldeia 31. O segundo cacique da aldeia Lobo, Mëo Casi, afirmou que, no passado, muita gente tinha morrido em consequência da exploração de petróleo e que ainda existem muitos tambores velhos enferrujando no local da antiga *pista* de pouso Bom Jesus. Ele lembrou que uma balsa grande tinha ficado parada na boca do igarapé Lobo e o fato de ter adoecido ao inalar a fumaça das explosões durante as pesquisas feitas pela Petrobrás.

O relato *Vestido de murmuru* retrata alguns dos aspectos recorrentes na experiência histórica matsés nesse período. A incredulidade de alguns Matsés faziam-nos indagar se os estrangeiros não seriam, na realidade, espíritos (*podobitsi*). Ouvindo o piado noturno de uma coruja, que interpretou como se estivesse sinalizando a chegada dos estrangeiros, o narrador (Dunu [Antônio]) dispõe-se a verificar a veracidade do aviso, saindo ao seu encontro. Imaginando que o filho estivesse, de modo imprudente, planejando matá-los, sua mãe procura dissuadi-lo (“você não vai matá-los, filho”)⁷. As dificuldades da empreitada são lembradas quando se diz que tiveram que se alimentar de taioba (*chombo*, um tubérculo silvestre comestível) e vinho de patauá, para poder sobreviver durante a viagem. Ao se aproximar do local onde os estrangeiros estavam, amarravam a boca dos cachorros para que não ladrassem e, assim, acabassem denunciando sua presença oculta na mata que circundava os acampamentos. Espreitavam os *chotac* durante a noite e escondiam os caminhos que levavam a suas casas, tampando-os com folhas. O bulício constante encontrado nos locais onde os não índios se concentravam faz o narrador compará-los à agitação presente nas malocas matsés durante a cerimônia (*comoc*) dos espíritos cantantes (*cuëdënquido*). Embora se diga que o estrangeiro “foi bom” nos contatos efetuados no igarapé Lobo, o narrador não deixa de registrar o medo que sentiam ao escutar a explosão das bombas que “espalhavam a terra”.

Vestido de murmuru

Naquele tempo tínhamos medo de vocês: – “São os estrangeiros. Os estrangeiros vieram”, contaram. Tínhamos muito medo. Íamos assim de noite, encostando nas lagartas, com sono, olhando com medo. – “Veja quem veio!” – “Está mentindo, talvez tenha visto um espírito, o estrangeiro”. (Comparando diziam:) “O estrangeiro veio como um comedor de buriti. A lagarta (*chushante*) é dolorida como uma ponta farpada. A (picada da) formiga

⁷ Embora o narrador afirme que sua genitora (uma peruana chamada Marina, capturada ainda criança, junto com a mãe dela, por seu avô) faleceu no igarapé Choba, um outro testemunho diz que ela morreu enferma pouco tempo depois de sua família deixar o assentamento do SIL. Quando morreu sua mulher, *Tsusio Chëshë* (‘Velho Negro’, então ainda chamado *Bacuë Chëshë*, ‘Criança Negra’) teria dito: “Pensei que estávamos vivendo suficientemente longe! Minhas mulheres morreram quando fugimos (da aldeia que fundaram os missionários) para viver longe depois de dizer: ‘há muitas enfermidades aí’” (Jiménez, Jiménez & Fleck 2014: 472).

marrom (*chushan mado*) é dolorida”. Ali mesmo esconderam o caminho. Escondia para que o estrangeiro não visse. Dizia que cobriam o caminho com folhas para que o estrangeirinho não visse. (O pio da) coruja e o macaco-da-noite diziam: – “O estrangeiro veio!” Ao amanhecer ele disse: – “Vou ver o estrangeiro, porque a coruja disse que ‘o estrangeiro veio’”. Como tinham fugido e deixado a boa comida, alimentaram-se de taioba. Como não tinha comida, comeram taioba, tinham fome. – “Coloque no chão seu prato (de barro). Ali no lugar que o passarinho *tēshodo* canta (sempre) tem taioba. Coloque seu prato no chão”. Faltava comida porque tinham medo do estrangeiro. Vou mostrar taioba para você: o talo é malhado, do tipo comprido. Comemos realmente (taioba) junto com (vinho de) patauá, depois que o estrangeiro amansou. No caminho, subiu no pé de patauá (e cortou o cacho). Dormimos uma vez no caminho, e (seguimos) um pouco além. Tínhamos medo do estrangeiro, quando amansou aqui perto. Fomos dormindo (em viagem). Fomos andando longe, com medo do estrangeiro. Logo encontramos o (rio) *Jaquirana*, este aqui. Andando assim longe, chegamos ao (igarapé) *Lobo*. Fomos dormindo (em viagem). Tendo dormido, (escutamos) gente (falando de forma) exaltada. Amarramos a boca dos cachorros (para que não ladrassem) enquanto (as pessoas) diziam *ah, ah, ah*. A *dança* do estrangeiro parecia como se logo ali tivesse (uma festa de) tauari (*comoc*). (Os espíritos cantores vestidos com) tauari traziam junto (consigo) preguiças. Aquelas (vestes de tauari) você (ainda) não viu. Colocavam a preguiça dessa forma, assim mesmo colocavam as preguiças. Depois de atar de verdade, levavam as preguiças no pescoço. – “Meu pescoço está quebrando”, (diziam) para que as mulheres pegassem (logo) as preguiças. Depois de mostrar dessa forma, diziam: – “É a sua vez”. Então aqueles (espíritos cantores) que diziam “*ah*” atavam (a preguiça) aqui no pescoço. Falavam que a cabeça doía ao ver aqueles (espíritos cantores) que falavam *ah*. Vi muitos. As pessoas (*matses*) ficavam assim, vestindo tauari. Quando não estava nenhuma pessoa, vestiam-se todos. Você poderia ver (depois), vindo já vestidos. Se viessem os (espíritos dos) outros índios (*mayu*), você poderia ter medo, Estrangeirinho (*chotaquēmpi*). Então, andavam assim desse jeito. Vendo aqueles que estavam vestidos (com o tauari), podia parecer uma *dança* dos estrangeiros. Então, ao seguir andando foram vendo. – “O estrangeiro foi bom no (igarapé) *Lobo*, o estrangeiro foi bom. Vamos visitar, disse que ele foi bom”. Tinha medo quando ia lá visitar, dormia longe. Então ficava escutando a bomba (estourar), *tou*. Então, tendo medo, minha mãe disse: – “Não, você não vai matá-los, filho”. Minha mãe tinha medo de vocês. *Tou*, a explosão da *bomba* espalhava a terra, antes que o Estrangeirinho tivesse visto. – “Meu pai é um jabuti, é um jabuti. Não tem entendimento, é ruim”. Os carapanãs estavam me acabando. – “Onde está meu pai, meu jabuti? Está muito ruim”. Aqui demos a volta na margem do lago, seguindo. (Pensava comigo:) “Será que meu pai sabe alguma coisa?” Estava cheio de carapanã. Então passamos por aqui. (O estrangeiro dizia): – “(Vocês) deveriam viver aqui”. Me esqueci: minha mãe morreu lá no (igarapé) *Choba*. Tive muito medo da *Petrobrás*. Aqui, quando vim conseguir o meu próprio terçado, tive medo. – “Como são? Eu mesmo nunca vi, como são?” Tinha o cordão de murmuru amarrado. O cordão ficava aqui (na cintura). Não tinha roupa, só o cordão e o diadema (do talo de murmuru) pintado de urucum. Agora eu visto roupa, o estrangeiro é muito bom [...]. Acabei.

Dunu (Antônio), aldeia 31, 26.10.1991.

A imagem que encerra este relato é especialmente icônica, retratando como os Matsés, embora imbuídos de grande temor em relação aos estrangeiros, visitavam os acampamentos da Petrobrás para conseguir terçados trajando unicamente o cordão (*pisin* ou *chiëshēd*) que atava o pênis à cintura e o diadema (*mauete*) usado à testa, ambos feitos de talos ou folíolos da palmeira murmuru (ou, alternativamente, tucum). Nessas ocasiões, ouviam muitas vezes propostas para “se juntarem” com os não índios, esforçando-se estes por convencê-los de que “deveriam viver aqui!” A dificuldade de encontrar um consenso

(inclusive geracional) a respeito das atitudes mais adequadas frente aos estrangeiros, faz o narrador criticar seu pai dizendo que o mesmo tinha uma compreensão lenta como um jabuti, duvidando que o genitor soubesse o que fazer naquelas circunstâncias inusuais.

A menção à cerimônia dos espíritos cantantes em *Vestido de murmuru*, de início meramente comparativa, acaba provocando um excuro narrativo no qual Dunu (Antônio) recorda ter presenciado várias vezes o ritual, mencionando algumas de suas particularidades. No contexto do contato com a Petrobrás, o que mais chamava a atenção era o fato da cerimônia indígena ser vista como tão agitada quanto uma “dança” dos estrangeiros. Chama-se a atenção para o caráter reservado com que eram vestidos os trajés de *comoc*, vistos somente quando os espíritos, já incorporados e devidamente cobertos, aproximavam-se da maloca. Ademais, considerando a grande frequência com que os espíritos cantantes traziam preguiças para a cerimônia, que vinham atadas ao colo, o narrador menciona a tirada jocosa dos espíritos (ou dos homens nos quais tinham se incorporado) no momento em que, de modo afetado ou não, queixavam-se do peso que carregavam (“quase quebrava o pescoço”), incentivando assim as mulheres para que prontamente os aliviassem dos presentes de caça que traziam. A necessidade de respeito ao ritual é realçada pela observação de que a cabeça doía quando as pessoas olhavam fixamente os espíritos cantores. E, finalmente, invertendo completamente a perspectiva dos sentimentos envolvidos no contato, comenta que o etnógrafo (referido usualmente durante o trabalho de campo como ‘Estrangeirinho’, *chotaquëmpi*) é que, em outras circunstâncias, poderia ter medo se testemunhasse a chegada dos espíritos cantores de outros índios (*mayu*). Vale observar que a narrativa apresentada a seguir também menciona de forma expressa a realização da cerimônia dos espíritos cantantes, referindo-se ao temor sentido pelo narrador quando viu uma grande quantidade de *cuëdënquido* reunidos em um desses rituais no rio Negro, afluente do Pardo. Essa recorrência suscita a indagação sobre os fatores que poderiam ter levado a uma eventual intensificação na celebração dessas cerimônias nesse específico período da história matsés.

Algumas das mais proeminentes características e consequências da exploração petroleira levada a cabo pela Petrobrás na margem direita do rio Jaquirana foram descritas no relato *Medo da Companhia*. Maui (Cuibu), o narrador, foi um dos pioneiros da aldeia 31, estabelecendo-se no local da antiga base 31 de Março pouco tempo depois da saída dos trabalhadores da Petrobrás da região. Pertencente originalmente ao subgrupo kulina que habitava o igarapé Todos os Santos, Cuibu tinha sido capturado ainda criança, junto com sua mãe, pelos Matsés. Tendo sido enculturado desde o final da infância pelos que o haviam tomado, o relato pessoal contado por este Kulina é tomado aqui, para todos os efeitos, como uma *narrativa matsés*. Entre os aspectos destacados em seu testemunho estão as doenças

contraídas através do contato interétnico e a intensa movimentação territorial dos Matsés induzida pelas atividades de pesquisa sísmica. Essa mobilidade forçada teve como corolário o depauperamento alimentar devido às dificuldades para o cultivo agrícola impostas por sucessivos deslocamentos da população indígena. A escassez imperante à época obrigava os índios a recorrer com maior frequência à coleta de frutos silvestres (como o cocão, *shuinte mapi*) para enfrentar grandes variações pela floresta. Cuibu recorda-se que “os velhos estavam bravos” com a proximidade dos “caminhos” (isto é, as picadas para a pesquisa sísmica) abertos pelos estrangeiros em pleno território indígena. Como outros, ele também “não sabia que a Petrobrás estava fazendo um tipo de caminho por aqui (*petodobasshun antequiabimbuéc*)”. Alguns emissários foram avisar os habitantes das malocas existentes na região do rio Pardo que “os estrangeiros amansaram” (*chotac tsidosh*), chamando-os para a beira do rio Jaquirana. Cuibu veio, então, para o Lobo, atravessando em seguida o Jaquirana para o lado do Peru: “Passei lá tremendo de medo da chamada Petrobrás, eh. Pensava que o estrangeiro era ruim”. Vários indígenas contraíram doenças nos contatos com esses adventícios, transmitindo-as em seguida a seus patrícios, como foi o caso de próprio narrador: “Fiquei com o nariz escorrendo. Quase morri ali. Fiquei bem magrinho, doente. Estava só osso, não tinha mais carne. Depois de ficar só osso, melhorei um pouco e novamente parti”. Os Matsés, do seu ponto de vista, atribuíam as doenças à inalação da fumaça espalhada pelas detonações de explosivos e funcionamento do maquinário: os índios diziam que “talvez morresse se cheirasse a fumaça”, pois consideravam que “(os estrangeiros) eram perigosos”⁸.

Em seu relato, Cuibu afirma que, nas proximidades do igarapé Ituxi, afluente que desemboca no médio Jaquirana pouco abaixo da aldeia 31, escutou o “barulho de bomba” (*todadapondash*) quando seguia pelo recém-aberto “varadouro da Petrobrás” (*petodobashen antiedën*): “Tinha muito barulho, a terra explodia por perto (*nëbimbo antebina nidaid toncambo iquec*)”. Depois de algum tempo, adquiriram coragem suficiente para visitar os acampamentos dos trabalhadores, onde se impressionaram com a chegada e saída de helicópteros (*edicopi*): “Assim, depois de ir, encontrei a Petrobrás. Ah, tinha arroz, máquinas, fios amarrados e amontoados. Tudo plano. Máquinas, muitas máquinas juntas”. No momento em que iria se retirar, escutou o estampido de uma “bomba” (*bomba siabudpondash*): “Tive realmente medo. O que pode ser isso? Tive medo! Muitos [não índios] tinham vindo à terra dos Matsés” (*dacuëdpondabi midapadombuemben napequiash dacuëdpondabi natia choac matses yacno*). A detalhada descrição sobre os trabalhos de pesquisa sismográfica revela o

⁸ Os Yanomami possuem igualmente concepções culturais que associam a eclosão de epidemias à “fumaça patogênica” espalhada a partir da combustão de objetos industrializados ou detonação de materiais explosivos (Albert 1992).

interesse com que os Matsés acompanhavam a atividade e os explosivos são comparados a uma vela de breu (*tabote*) que provocava uma “grande explosão na terra”.

Medo da Companhia

Fui para lá, o lugar era ruim, não prestava. Fui com fome e entrei (na maloca). Depois de entrar, sentei-me (nos bancos) e serviram carne de queixada. (Enquanto eu) comia queixada sentado, disseram que aqueles que tinham saído para arrancar timbó ainda estavam vindo. Enquanto fiquei sentado, os meninos estavam mesmo chorando. Sentado, escutei que o mamão estava quase acabando. – “O meu acabou! Depois de ter enchido (o mamoeiro), acabou”, disse. Ao anoitecer, escutei sentado naquele lugar. Então, disseram que não havia mais (comida), tinha acabado. Dessa forma, voltei de novo. Falei para minha irmã: – “Já vou!” Então, ela amarrou um tantinho assim de *yuca* (macaxeira). Amarrou esse tantinho e então eu vim. Na vinda, encontrei-me com (outros Matsés) que estavam voltando do lugar da *gringa*, depois de terem visitado ali. Com aqueles mesmos que encontrei, vim e entrei em outro caminho, ah. Depois disso, matei macaco preto. Depois de matar, fiz um caldo e tomei. Então, colocando num cesto (provisório), falei: – “Já vou! Vou para o lugar onde nós morávamos”. Então, fomos na frente. Realmente viemos. Viemos, viemos, viemos e dormimos no caminho. Comemos o cocão (*shuinte mapi*) que eu derrubei, onde deu um pouco de fome. Como tinha deixado longe minha comida, comi um pouco de cocão. Então, flechei uma paca. Junto com meus cachorros falecidos matei uma paca. Depois comemos. Então, bem perto dali dormimos. Os velhos (*tsusio*) estavam bravos. Aqui mesmo passei. Fugi depois que escutei que o velho *Curuxim* estava trabalhando, cortando árvores. Escutei que (os estrangeiros) estavam vivendo dentro de uma casa. Depois de ouvir que o caminho estava bem perto, disse: – “Vamos embora”. No caminho, matamos um macaco barrigudo, que depois comemos. Aqueles atravessaram primeiro; o *Pedro* foi um dos que atravessou primeiro. Enquanto isso, eu vim por último, atravessei já anoitecendo. – “Sou um jabuti”, falei. Depois de pensar em dormir (deste lado), atravessei em uma canoa de paxiúba e dormi ali mesmo na (outra) margem. Comi um pouco de buriti e, depois de ter colocado timbó, comi peixe. Lá também não prestava, eles ficaram enojados. Tínhamos muita fome, fomos dormir sem comer. Depois de dormir e levantar, falei com raiva: – “Eu não sou mulher (para estar fazendo sua própria comida!)” Saímos de manhã e fizemos um tapiri num afluente do (rio) *Pardo*. Depois de dormir, comecei a carregar de novo. – “Vou partir primeiro”, falei. Vim. Depois de dormir com *Bēdin Mēmoste*, flechei um macaco barrigudo e comi, esse que tinha matado com flecha. Depois de comer, vim seguindo por aqui. Não pensava que a *Petrobrás* estava fazendo um tipo de caminho por aqui. Dormi (em viagem). Depois de dormir, vim procurando e, ah, encontrei os outros [Pedro e Curuçá] que tinham ido primeiro. Tinha coisa ajuntada. Peguei uma daquelas e comi. Depois de ter comido, logo adiante paramos para dormir. Aí cheguei numa roça velha, e me estendi (na rede) em um tapiri, enquanto o pessoal que foi primeiro tinham feito uma casa no fundo da roça. Quando subi de manhã para comer na casa no fundo da roça, fiquei ali mesmo. Passei (alguns dias) dentro na roça. Depois de comer banana, saí de novo. Encontrei *Tsusio Chëshē*. (O irmão de *Tsusio Chëshē* que morava) no (lugar de) *Cashishpi* foi encontrar com ele. O irmão dele não entrou, ficou só olhando (de fora). Ali mesmo tinha morrido (um dos filhos de *Tsusio Chëshē*) picado por cobra. Dormimos longe da sepultura, não era perto. Como se chama aquele (rio) antes da margem do (rio) *Pardo*? Chegamos na beira do (rio) *Negro*, atravessamos. Depois de ter ido ali, passei um tempo lá (no rio Negro) e depois fui embora. Muitas pessoas tinham tirado a casca de tauari (*comoc*). Oh, realmente vi muitos espíritos cantores ali. Tive muito medo ao ver tantos espíritos cantores (reunidos). Amedrontado dessa forma, fugi. Ah, vim ver os que moravam na beira do rio. Pensava em amansar. Encontrei ao chegar (aquele que dizia:) – “O homem ficou manso, o estrangeiro amansou, o Estrangeirinho amansou”. (O pessoal daqui) foi lá (onde eu morava) avisar que tinham amansado junto com os estrangeiros: – “Vem!” – “Sim!”, falei. Aquele que depois a árvore caiu em cima veio avisar por terra firme. Veio para nos contar, dizer para amansarmos. Até mesmo *Zaqueo* foi nos ver, foi avisar para todos que

estavam (morando) ali. Viemos (aqui para beira do rio) ver *Juan*. Depois de ver o lugar onde *Juan* tinha amansado, viemos ali fazer farinha. Achei ruim, eu não pensava em fazer minha roça por ali para fazer farinhada. Então fazia farinha com o plantado pelos outros. Eu era como uma mulher, andando atrás dos outros. Então, depois de fazer farinha atravessei de novo (o rio *Jaquirana*). Ali mesmo na boca do (igarapé) *Lobo*, (disseram): – “Faça casa!” Seguindo aqueles (*Matsés*), deixei o meu rio que achava bom lá longe no *Pardo*, o chamado (rio) *Negro*. Viemos para o *Lobo* e de novo seguimos, atravessando (para o lado do Peru), deixando os daqui. Passei lá tremendo de medo da chamada *Petrobrás*, eh. Pensava que o Estrangeirinho (*chotaquëmpi*) era ruim. Remando uma canoa de paxiúba, atravessei (o *Jaquirana*). (Junto com *Tsusio Chëshë*,) baixamos então o rio (indo para o igarapé *Choba*), saindo daquele lugar cheio de carapanã. Seguindo para baixo, a mulher dele (de *Tsusio Chëshë*) morreu lá mesmo. Se eu tivesse ficado lá minha velha (esposa) tinha morrido também. Atravessei de novo para este lado, atravessei para cá e *Papish* passou seguindo o rio. Oh, dentro da casa nos estendemos (descansando). Quando alcancei ele ali, (peguei a doença que *Papish* trazia) e fiquei (com o nariz) escorrendo. Quase morri ali. Fiquei bem magrinho, doente. Estava só osso, não tinha mais carne. Depois de ficar só osso, melhorei um pouco e novamente parti. Depois de partir dali, tendo indo longe, lá fiz um pouco de farinha. Derrubei as árvores para fazer uma roça. Estava trabalhando lá quando foram me avisar. Eu não queria, mas tive que vir (assim mesmo). Abri a roça perto do lugar (onde morava) *Chumbiad* [pouco acima da foz do rio *Gálvez*]. Depois de plantar um pouco perto dali, antes mesmo de comer (a safra) passei para cá. Ao lembrar de minha filha ali fiquei com saudades dela. Tendo lembrado, segui (para cá). Atravessei aqui mesmo no (igarapé) *Ituxi*. Subi seguindo pela beira do *Ituxi*. Seguindo pelo próprio *Ituxi* atravessei. Estavam jogando caroços, quase acertando na minha cabeça. Tinha o barulho de bomba. Então, segui pelo varadouro da *Petrobrás*. Segui por aqui mesmo. Tinham aberto há pouco tempo. O lugar tinha muita onça. Fui pelo lugar onde meu pai de criação (*mëdintsio*) estava enterrado, tinha muita onça. Não podia andar sozinho. Tinha muito rastro de onça. Depois de comer um pouco de paca, colhi pupunha na roça. Paramos para dormir entre duas roças e seguimos. Flechei outra paca, *tic!* Aquela outra que matamos, moqueamos e levamos um pedaço para a hora de dormir. Tinha muito barulho, ali perto a terra explodia. Fui cruzando pelo caminho (sem seguir diretamente por ele). Atravessei e segui, dormindo em uma casa no caminho. Dormindo no caminho, por aqui paramos. Então, enquanto atava a banana, a onça roeu o osso, *ta ta ta ta...* Os meus (filhos) tiveram medo, não dormiram porque a onça quebrava o osso (enquanto íamos buscar banana na roça). Ao amanhecer, depois de pensar, novamente fui. Passei do lugar do velho sem ver e vim direto atrás da mulher falecida (*chidopado*). Fui até onde ela estava, junto com o *Cashishpi*. Então fiquei algum tempo. [?] A mulher falecida veio buscar minha rede, e vim aqui mais perto. Depois que a mulher falecida veio buscar minha rede, coloquei a rede no ombro e vim para cá desse lado. Assim, estávamos comendo anta logo depois de chegar quanto muitos *helicópteros* vieram. Desse modo, chamei *Iduasi* para ir junto olhar: – “Qual o tamanho do (helicóptero) que veio?” Assim, depois de ir (para lá), vi a *Petrobrás*. Ah, tinha *arroz*, *máquinas*, fios. Longe estavam os fios amarrados uns nos outros e amontoados. Tudo plano. *Máquinas*, *máquinas* amontoadas, assim. Fui comer. Depois de comer e ficar com sono, disse “já vou indo”. Tinha acabado de dizer isso quando uma *bomba* estourou, *tou!* Tive muito medo: “O que poderia ser realmente isso?” Tive medo, muitos (estrangeiros) tinham vindo ao lugar dos *Matsés*. Enquanto estava com medo, o *companheiro* (alto) deste tamanho chegou. Veio aqui na mesma distância de minha roça. Depois de falar com aquele (estrangeiro), tomei o caminho do lugar da *gringa*, seguindo com fome. Passei adiante porque o lugar da *gringa* estava muito ruim. Eu disse: – “Aqui está muito ruim, eh”. Aqui realmente consegui *bolacha* e (outras) coisas feitas pelo *companheiro* e dadas por ele. Aquela (lata de) *conserva* realmente consegui. Aquela (cachaça) *tatuzinho* aqui mesmo realmente consegui junto com *Iduasi*. A *Petrobrás* não mesquinhou antigamente. Deu cartuchos de graça. Pensando que eram ovos de *charapa* (tartaruga), (um *Matsés*) comeu cru os ovos de *cachina* (galinha). – “Vou comer ovos de tartaruga!” Ao comer (o ovo) sem cozinhar, vomitou. *Piscunten* vinha atrás e seguiu (a *Companhia*). Daí *Iduasi* pegou (um rolo de fios) e levou. Muitos daqueles que vieram, passaram (subindo o rio).

(Nós) fomos seguindo. – “Como eles fazem (essas coisas)? Vou ver!” Aqueles mesmos olharam, depois de terem vindo. Então, desde lá (a *máquina*) gritou *tsanë nē nē nē*. Gritou (assim), eh. Na mesma distância da casa que viveu o velho *Porra*, na mesma distância que ficava a casa de *Joãozinho* junto dele, (soou) *tei*. Desde lá fez o barulho, desde longe fez *nē nē nē...* Sim, fez desse modo, *tse nē nē nē...* Então, o outro vinha trazendo rápido, suando depois de correr. Sim, rápido o outro vinha pegar. Longe deixava, depois de ir. Dizia: – “Cuidado!” Sim, aquela pedrinha (ele) conseguia, vinha pegar uma pedrinha dura e punha dentro da *maleta*. Rápido, aquele na mesma distância passava e então vinha. Os aviões desciam e subiam por ali. (Os trabalhadores da *Companhia*) estavam ali parados. Então, dizendo “*eh*”, a pouca distância dali soou, *tei*. Aquela (bomba) mesmo fez a árvore *sedada* cair. Depois de ver isso, realmente fui (embora). Tendo visto, fui. Diziam que era para fazer morrer, eh. Furava com injeção. Talvez morresse se cheirasse a fumaça (da explosão). Aqui me furaram, aqui na esquerda. (Os estrangeiros) davam medo. Junto com os homens nós amansamos. Ficamos junto deles. Aqui mesmo onde estava a *máquina*, tinha uma grande explosão na terra depois de colocarem dentro dela uma coisa assim. Ah, era como uma vela de breu. Deixava uma dessas assim. Era grande a *máquina*. Ali os dois estavam sentados, com aquela *lona* cobrindo. Depois de olhar ali, sentamos junto com outros. Falei: – “Eu vi você rapidamente, eu vi você trabalhando junto com o *companheiro*. Era você. (Também) trabalhei junto com o *companheiro*, trabalhei um pouco, é você”, disse. Aqui mesmo ficava, aqui. – “Você caçou um veado?”, indaguei. – “Eu mesmo fiz”, ele falou. Eu perguntei: – “Você sozinho caçou?” – “Eu fiz isso sozinho”, disse. Então falei: – “Trabalhando junto com o *companheiro* você fez assim. Junto com o *companheiro* a terra explodia. Estavam fazendo isso aqui de novo quando eu passei”, eu disse. Sim, depois de ir lá, viemos para cá. Do mesmo modo, a *Funai* fez assim, a *Funai* foi falar (com os Matsés) no (igarapé) *Lobo*. Vim ver realmente no *Lobo*. Então, aquele chamado *Molesta* eu fui ver. Voltei de novo para conseguir um terçado de verdade. Tendo encontrado aquele chamado *Pelé*, ele me deu remédio com injeção. Lá mesmo longe, depois de nos encontrar, quando não tinha farinha, o chamado *Pelé* me furou (com uma injeção). Depois dele ter aplicado (a injeção), eu vim, parando para dormir. Não havia rede, vim de regresso. Lá não sabiam de nada. Depois de ter ido (aquela vez), não queria mais falar “vamos ver”. Tendo voltado para ali mesmo, nasceu minha filhinha. Depois de ter ido e conseguido tucum, voltei para cá. Aqui derrubei (roça), aqui no (igarapé) *Lobo*. Então, (derrubei depois) aqui mesmo na terra firme, e então aqui na (aldeia) *31*. Assim, eu sou o que vim (primeiramente) para a (aldeia) *31*. Eu estava lá no *Pardo* e deixei meu rio. Terminou.

Maui (Cuibu), aldeia 31, 19.09.1991.

A extraordinária vivacidade na descrição do contato interétnico encontrada no relato *Medo da Companhia* permite uma compreensão detalhada sobre as circunstâncias das relações estabelecidas com os trabalhadores petroleiros. A narrativa lembra as mortes da mulher e do filho de Tumi (Tusio Chëshë), sendo a primeira vitimada por uma doença após saírem do assentamento missionário do Choba e o segundo pela picada de uma cobra. O narrador, de sua parte, vangloria-se de ser “sabido” e ter desertado do assentamento missionário, pois ali tinha “muita doença”, afirmando que, se houvesse permanecido ali, sua esposa teria, talvez, sucumbido também às doenças. De qualquer forma, destaca-se que, vencendo o medo inicial, os Matsés entraram em contato com os “companheiros” (*cumpaniedo*) – trabalhadores da Petrobrás ou da Companhia Brasileira de Geofísica – conseguindo dessa forma artigos como bolachas, alimentos em conserva, cachaça e munição: “A Petrobrás não mesquinhou antigamente. Deu cartuchos de graça”. Como em ocasiões

precedentes, o contato interétnico com os estrangeiros é marcado por desconcertantes equívocos culinários. No caso das relações estabelecidas com os trabalhadores petroleiros, o relato menciona que os Matsés passaram mal, vomitando depois de consumir ovos de galinha da mesma forma como se estivessem comendo ovos de tracajá.

Ainda no terreno culinário, o narrador reporta como era obrigado a preparar sua própria comida durante os grandes deslocamentos pelo território indígena na companhia de outros homens matsés, sublinhando sua inconformidade com as circunstâncias que o haviam relegado ao desempenho desse papel feminino no tempo em que “moravam no mato”. Ele relembra que, no caminho de volta à região do Pardo, passou direto sem achar a casa de seu filho; ao encontrar sua mulher (depois falecida), é comunicado do engano e retorna, deparando-se afinal com o filho, para quem entrega as poucas coisas que trazia, seguindo na companhia de Pacha (Iduasi) para “ver o estrangeiro”. O relato diz que o barco da Petrobrás subiu o rio cheio de trabalhadores, passando direto da base 31 de Março, sendo seguido pelos Matsés. Um dos indígenas que teria seguido os *chotac* rio acima foi Vítor (Piscunten) que, apesar de tudo, não conseguiu farinha na visita realizada à base 40 da Petrobrás, na foz do Batã, tendo retornado “sem avisar a Companhia”.

Um dos aspectos evidenciados pelo teor do relato *Medo da Companhia* é a simultaneidade (pelo menos parcial) do contato estabelecido pelos Matsés com trabalhadores petroleiros, comerciantes de peles e funcionários da Funai, esmerando-se todas essas categorias de não índios em procurar convencê-los a “se juntarem” (*tsid-*), tornando-se, tão breve quanto possível, “amansados”. Assim, o narrador descreve como tomou a resolução de “ver os que moravam na beira do rio” após ter sido avisado que outros Matsés “tinham amansado junto com os estrangeiros”. Depois de fazer roça no lugar onde morava Chumbiad (entre as bocas do Choba e do Gálvez), que logo abandonaria, teria se engajado em várias andanças até instalar-se no local em que “Juan tinha amansado”, onde o peruano dedicava-se a plantar roçados de macaxeira e produzir farinha com os Matsés. Atravessando novamente o rio Jaquirana ter-lhe-iam sugerido fazer casa nas proximidades da foz do igarapé Lobo, mas ele é dissuadido pela presença maciça dos trabalhadores da Petrobrás nessa área.

O início do contato interétnico com os funcionários da Funai é visto dentro de uma notável continuidade no espectro de relações estabelecidas com outros estrangeiros nessa época. Segundo o narrador, “do mesmo modo” (*aidibidi*) como os demais agentes do contato, a Funai “foi falar” com os Matsés no igarapé Lobo. Um dos primeiros a entabular esse contato inicial teria sido o chamado ‘Molesta’, com quem o narrador conseguiria um terçado. Outro funcionário do órgão indigenista, chamado ‘Pelé’, era o responsável pela administração de remédios e aplicação de injeções na população indígena. O

narrador indica a alta mobilidade espacial vigente entre os Matsés nessa época ao comentar que abriu sucessivas roças no igarapé Lobo, depois numa “terra firme” e, finalmente, nas proximidades da base 31 de Março, já então abandonada pelos trabalhadores da Petrobrás. Ele conclui seu relato com uma certa nota nostálgica recordando que, nesse movimento, tinha abandonado a região do Pardo, considerado o “seu” rio.

7.4) *Cizânia moderna*

No final de 1969, como já dito (supra: 114), o servidor Raimundo Pio de Carvalho Lima realizou, por determinação da 1ª Delegacia Regional da Funai, uma viagem de inspeção ao longo dos rios Javari, Curuçá, Ituí e Itaquaí com o objetivo de proceder ao levantamento da situação indígena na área. Ao chegar no 9º Pelotão de Fronteira, sediado em Estirão do Equador, no rio Javari, foi informado de que, dois meses antes, os índios tinham raptado uma adolescente de aproximadamente doze anos no igarapé Santana (afluente direito que desemboca no Javari a montante), colocando em fuga todos quantos ali trabalhavam. Tal fato justificaria, na opinião do referido servidor, a imediata “interferência da Funai, no sentido da instalação de um posto indígena” a meia distância dos pelotões de Estirão do Equador e Palmeiras do Javari, “com jurisdição sobre o Alto Javari”. Esse posto indígena deveria contar com “subpostos” no igarapé Santana “e outros pontos onde se fizerem necessários, com a finalidade de promover aproximações e consequente pacificação dos índios”. Por sua localização, ele poderia receber “o apoio das unidades militares, considerando-se que há fortes suspeitas de que, entre os índios, existem elementos peruanos (bandoleiros) que orientam a ação dos mesmos contra os seringueiros e outros ribeirinhos, facilitando, igualmente, o trabalho a ser desenvolvido pelos servidores ali destacados” (Lima 1969: 2). Pela proposta, o posto indígena do Javari deveria ser equipado com canoas, equipamentos de radiocomunicação e grupo gerador, contando com a lotação de oito funcionários e o auxílio de dois índios atuando na função de guias e intérpretes. Em seu mister, os funcionários deste posto deveriam, como em outras regiões do Vale do Javari, procurar “agrupar” as malocas, “organizando-as em centros agrícolas, prestando ao índio uma assistência positiva” e exercendo o controle sobre “a penetração do elemento civilizado (exploradores, caçadores e outros)” (ibid.: 3-7).

No que tange aos Matsés, o “Relatório de atividades de levantamento realizado nos rios Itacoaí, Curuçá, Ituí e Javari, referente a existência de sociedades tribais e seu grau de aculturação tendo em vista a construção da rodovia Perimetral Norte”, elaborado pelo sertanista Sebastião Amâncio da Costa, em 1973, afirmava existir uma população conhecida de 270 índios *Maioruna* no igarapé Lobo. Desse total, segundo ele, havia “120 indivíduos já contatados mas continuam isolados com pouco contato – e cerca de 150 maiorunas sem nenhum contato – totalmente arredios”. O sertanista da Funai diz que os índios “isolados com pouco contato”, citados inicialmente, eram “liderados por um jovem peruano de nome Ezaquiel, que vive no mesmo estado dos índios, e que foi vítima de rapto há 10 anos” (Costa 1973). Sem dúvida, tratava-se de mesmo Zaqueo Pisango, já antes referido, que assim como no caso dos comerciantes de peles e prospectores de petróleo, vinha exercendo a intermediação linguística do contato interétnico entre os funcionários da Funai e os Matsés. Em um novo relatório, datado de 1974, Sebastião Amâncio da Costa informa a ocorrência de surtos de doenças entre a população indígena do igarapé Lobo, dizendo que os funcionários do órgão estavam empenhados em “concretizar nossos contatos com um grupo de aproximadamente 120 indígenas do grupo Maioruna e fazer a instalação de um posto”:

“Todos demonstraram reconhecer-nos de nossa primeira viagem ali no ano passado. Este grupo indígena encontra-se espalhado em três aldeias compostas por inúmeras malocas, localizadas respectivamente há 1 hora, 2 horas e 3 horas, a partir da foz do igarapé Lobo às cabeceiras, viajando-se em motor de popa de 35 HP, sendo que para atingir-se a última, torna-se necessário caminhar 3 horas por varadouros na selva. Foi feita a troca de brindes e a aplicação em massa de medicamentos, havia um surto de gripe e uma forma de feridas que ataca somente os menores [...]. Os indígenas do aldeamento mais afastado com relação à foz do igarapé Lobo, encontram-se em pior estado de saúde, em virtude das doenças os terem atingido, e eles continuarem praticamente isolados” (apud Coutinho 1992: 7).⁹

De acordo com o mesmo sertanista (que se tornou conhecido entre os Matsés sob a alcunha de ‘Sabá Manso’), os índios eram “robustos – epiderme muito clara considerando a exposição permanente ao sol. Os homens usam apenas um ‘cordão’ na cintura que serve para prender o pênis. As mulheres usam pequenas tangas de sementes e cipós”. Ele menciona o uso do adorno facial característico dos Matsés, “chegando a parecer bigode de onça”, e que este povo vivia “em constantes guerras intertribais”, afirmando que os ribeirinhos tinham “um verdadeiro pavor aos índios. Contam histórias estarrecedoras sobre atrocidades cometidas pelos silvícolas”. Além do igarapé Lobo, outros locais onde o sertanista

⁹ No relatório do ano anterior, Costa (1973) afirma que a primeira maloca estaria situada a duas horas da foz do igarapé Lobo, a segunda maloca a doze horas, e a terceira maloca a cinco horas de caminhada a partir da segunda. Ou o motor de 35 hp encurtou as distâncias ou a localização das malocas mudou entre as duas viagens da frente de atração da Funai.

da Funai acreditava haver a presença de “Maioruna totalmente arredios” eram: *a*) o igarapé Santana (com população estimada em cem pessoas), onde os índios, “nos idos de 1970”, tinham capturado a “garota de um morador” que residia nas imediações, “chegando a manter luta corporal com mãe que tentava impedir o rapto” (Costa 1973); *b*) os igarapés Trampa e Três Bocas (com população estimada em duzentas pessoas), em cujas imediações tinham sido, sete anos antes, “raptadas quatro mulheres de ribeirinhos e uma das famílias das raptadas foi totalmente massacrada. Sabe-se que três das raptadas encontram-se em território peruano. A outra que se chama Noêmia habita com os índios do igarapé Lobo e já tem 2 filhos que nasceram após o rapto” (ibid.); e *c*) os igarapés Sacudido, Fruta Pão e Flecheira, bem como os rios Pardo, Negro, Kariê (?) e Amburus, todos afluentes do Curuçá, onde haveria cerca de dez malocas que, reunidas às seis existentes na região dos igarapés Lobo, Santana, Trampa e Três Bocas, “fazem parte de uma grande concentração de índios isolados, exatamente onde passa o traçado da Perimetral Norte” (ibid.).

Em 1976, segundo Romanoff (1984: 65-66), além das malocas existentes no igarapé Lobo (cuja população ele estimou em 167 pessoas), havia ainda outros 67 Matsés na bacia do Curuçá e mais 30 integrantes de pequenas casas no alto Javari (Jaquirana). De acordo com Bai (Dēchasio) e Tumi (Tsusio Chēshē), os funcionários da Funai visitaram os Matsés que residiam na área entre as cabeceiras dos rios Pardo e Negro, chamando-os para se reunirem no igarapé Lobo. Em pouco tempo, ambos se deslocaram com seus grupos familiares para este igarapé, movimento que foi partilhado por Cashishpi e outras parentelas (que posteriormente seguiriam para Buenas Lomas), juntando-se aos Matsés que já então habitavam a região, a exemplo dos grupos familiares de Nacua (Mutiró) e daqueles que, pouco depois, viriam se retirar para o baixo Javari. Em conformidade com informações administrativas sintetizadas por Melatti (1981: 63-64), no início de 1978 havia quatro aldeias matsés no igarapé Lobo: *(i)* a primeira, chamada Boca do Lobo, estava situada junto à foz do igarapé e possuía 30 habitantes; *(ii)* a segunda, chamada Kumatse, localizava-se à margem direita do mesmo curso d'água, a cerca de uma hora de remo ou caminhada da foz, e possuía 75 habitantes; *(iii)* a terceira, denominada Soció, ficava a trinta minutos de caminhada da anterior, dentro da mata, da qual tinha se separado recentemente por desavenças; e *(iv)* a quarta, chamada Mutiró, estava situada à margem esquerda do Lobo, a cerca de uma hora de motor (ou quatro horas de remo) da boca do igarapé, e possuía 150 habitantes. Como, na mesma época, *(v)* a aldeia 31, situada à margem direita do rio Jaquirana, possuía 28 habitantes, conclui-se que a população matsés no Brasil ascendia a mais de 283 índios (haja vista a ignorância sobre o montante populacional da aldeia Soció).

O posto indígena Lobo foi criado oficialmente no início de 1977, sendo instalado de forma provisória na “casa de metal” (*shocosh shubu*), implantada para efeito de vigilância, junto à foz do Lobo, pelos soldados da guarnição de Palmeiras do Javari, cuja posição permitia evitar a penetração de comerciantes de peles e madeireiros, além de “manter uma posição de neutralidade diante dos índios dispersos por brigas” (Melatti id.: 76). Nacua (Bēdin Mēmoste) recordou que, nessa época, os funcionários da Funai lhes davam arroz cozido e outros alimentos para comer (*unaia pemiaccondash*) quando visitavam o posto. Tēca (Tsequeded) afirmou que, logo após os trabalhadores da Petrobrás terem se retirado, diversos membros das parentelas que depois se deslocaram para o Lameirão foram “visitar” (*ised-*) o pelotão de Palmeiras. ‘Sabá Manso’ teria chegado em seguida trazendo vários funcionários da Funai (*unaia*), incluindo aqueles que sabiam aplicar injeções. No início de 1978, os Matsés foram visitados por uma equipe médica da Escola Paulista de Medicina, acionada pela Funai em vista da ocorrência de um surto de sarampo em dezembro de 1977, com vários casos de internação no posto de saúde do pelotão de Palmeiras. Uma brasileira chamada Noêmia, que vivia como cativa entre os Matsés, relatou ter testemunhado vários óbitos provocados por epidemias (de gripe, sarampo, catapora, tosse brava, verminose, malária, tuberculose, febres etc.) que eclodiram entre a população indígena após o contato com o SIL (ibid.: 65 e 78).

Entre o final de 1977 e o início de 1978, houve um conflito intraétnico que redundou na cisão dos Matsés que tinham se estabelecido no igarapé Lobo. Produzido certamente pela dinâmica política interna à sociedade matsés, o desenrolar do conflito foi igualmente influenciado pela presença e ação dos estrangeiros que se encontravam nas aldeias indígenas naquele momento (funcionários da Funai e membros da Escola Paulista de Medicina). O pivô dos acontecimentos foi o indígena Pacha, que havia acompanhado o sertanista Sebastião Amâncio da Costa quando este passou pela região, tornando-se desde então funcionário da Funai. No final de 1977, quando já havia retornado ao Lobo, no curso de uma disputa pela mulher que viria se tornar sua esposa, Pacha foi espancado, quando subia o igarapé, pelos moradores da aldeia Kumatse (os quais residiam então no lugar onde se situa hoje a aldeia Lobo). Considerando insuficiente o contingente guerreiro disponível na aldeia Mutiró, onde residia, Pacha dirigiu-se ao assentamento missionário no igarapé Choba, convocando seus parentes como reforço para revidar a agressão. É preciso considerar que, justo no momento em que eclodiu o confronto, os Matsés estavam com raiva (*chiesh*) dos estrangeiros. Segundo relatam os índios, quando a Funai, na pessoa do sertanista Sidney Possuelo, entrou no igarapé, passou por todas as aldeias seguindo direto para a maloca situada mais a montante, liderada por Nacua (Mutiró). Alegando que os brancos mesquinham (*cudas*) os remédios, os indígenas desta aldeia ameaçaram os membros da comitiva trazida

pelo sertanista Possuelo. Concomitantemente, o indígena Nazareno, líder da aldeia Boca do Lobo, irritado por se sentir preterido, derrubou paus e árvores no leito do igarapé, dificultando a saída da embarcação da Funai. Com os ânimos exaltados dessa forma, ocorreu o retorno de Pacha com o reforço dos Matsés procedentes do igarapé Choba. No embate que se seguiu, o líder da aldeia Kumatse matou um daqueles que tinham vindo do Choba; em seguida, esse homem e seu filho são baleados e mortos por Pacha em algum local próximo à boca do igarapé. Embora alguns documentos administrativos contenham a informação de que teria havido quatro mortes no conflito, os índios foram unânimes em afirmar a ocorrência de apenas três óbitos.

Em um relatório elaborado três dias após a peleja, o então chefe do posto indígena da Funai no Lobo, Arceu Carvalho Borja, afirma que, no dia 21.01.1978, ele e a “equipe volante de saúde” dirigiram-se à aldeia Kumatse, onde um indígena “chegou avisando que havia gringos brigando”. Ao encontrar Nazareno, este comunicou-lhe, “muito pálido”, que Kumatse “estava ferido”, fato constatado em seguida por Arceu Borja no local do confronto, onde encontrou Kumatse “caído dentro de uma canoa, com inúmeros ferimentos”:

“Dirigi-me até as casas dos índios encontrando-as em total desordem, paredes quebradas sinais de lutas corporais e muito sangue espalhado pelo chão. Logo em seguida apareceu um garoto, filho da vítima, porém estava muito excitado não tendo condições de falar, depois apareceu sua mãe com um ferimento no rosto e falou-me que procurasse seu filho que estava baleado, saí seguindo o sangue derramado porém não foi possível encontrar. Logo em seguida solicitei ao índio Sabá, que chegou no local juntamente com os demais índios da aldeia de Kumatses, que sepultassem o cadáver e ajudar a procurar a outra vítima. Eu em seguida fui no deslizador do Exército procurar os demais índios da aldeia, encontrei-os próximo da aldeia 31, na casa de um seringueiro [...]. Disse-me Izidio [Batista Silva, um dos funcionários do posto indígena da Funai,] que logo após nós sairmos, ele escutou uma gritaria ensurdecadora, que imediatamente correu para dentro da casa, logo em seguida chegou Patxa com aproximadamente uns 60 índios peruanos, que Patxa entrando na casa perguntou por mim e pelo Atendente, falando muito alto, Izidio disse-lhe que eu estava na aldeia do Soció com uns médicos. Que Patxa começou a saquear a casa e entregando aos seus companheiros que estavam do lado de fora, que levaram redes, roupas e um flash, que entraram dentro do meu quarto e levaram uma espingarda e um facão, que revistaram Izidio perguntando por cartuchos. Que ordenou a Izidio que fosse embora, pois a Funai não presta, ela não nos ensina a ler nem a escrever, os gringos é que são bons. Izidio atendeu prontamente e saiu correndo em direção ao outro lado do rio e escondendo-se. Que depois de cessar o tiroteio voltou ao posto para fugir, quando nesse momento chega o índio Kutia que havia visto os índios passarem e informou que havia um Americano no meu deles, pois era barbudo. Disse-me Angela, que Kumatses conseguiu matar três índios adversários, sendo que eles levaram os corpos. Pela tardinha todo o pessoal da aldeia de Kumatses, já se encontravam no posto, solicitei a todos que abandonassem a aldeia e indo para um local seguro, sugeri que fossem para o igarapé do Lopes, próximo de Palmeiras onde os mesmos têm plantações e para evitar outro massacre de maiores dimensões” (apud Coutinho 1992: 10-11).

Um ofício de Sidney Possuelo a respeito do conflito encaminha em anexo uma carta do atendente de enfermagem João Gonçalves na qual este funcionário do

posto indígena reporta, fazendo uso de uma redação bastante própria, ter acontecido “uma catástrofe aqui no Lobo”:

“O funcionário Pacha junto com vários índios da aldeia donde êle mori. Atacarão o Lobo e matarão o dois índio Pai e filho foram os mortos. O jefe do Posto saxio pra Atalaia o mesmo dia dos acontecimentos. Ficamos em a 31 eu e Isidio. Pero o funcionario Isidio abondono a 31 o mesmo dia que viajo o jefe do posto. Ele falou que não ficava porque estava com muito medo. Ele nem falou pra baxi os dois como eu gosto muito dos índios da 31 e tambem eles gostam muito de eu não saí do posto onde você amen decho porque os índios falaram que assim eu baixaria êles abandonavam a 31 esse retiraban pra o Curuçã o lugar de onde êles sairão. Bom graças a Deus ainda nós estamos juntos e aumentando o pessoal. Porque os moradores peruanos estão fazendo suas casas aqui em a 31 para morar. Assim a FUNAI ainda tens índio aqui em o Lobo [...]. Os índios majurunas das gringas ainda andam rondando o Lobo e a 31. Pero graças a nosso bom Deu ele não atacam. Eles de noite remedão macacos, mutú e outros animais da selva ao redor da 31, pero não atacan” (apud Coutinho 1992: 12).

Quando os Matsés da facção de Pacha voltaram à aldeia Kumatse, encontraram as casas desertas, pois seus ocupantes já haviam se retirado às pressas, abandonando panelas, roupas etc.¹⁰ Os habitantes da aldeia Boca do Lobo também se retiraram, baixando o rio Jaquirana na companhia de Sidney Possuelo. Em Palmeiras do Javari, onde estacionaram durante algum tempo, a alimentação era insuficiente para tantas pessoas, o que forçou os funcionários da Funai a voltar ao igarapé em busca de provisões nas roças dos Matsés que haviam fugido. Entretanto, os moradores das outras aldeias, que ali tinham permanecido, não permitiram que a Funai levasse os alimentos para os rivais. Enquanto estes estavam em Palmeiras do Javari, “corriam boatos de que a outra facção voltaria a atacá-los na própria guarnição, o que fez o comando da mesma tomar todas as providências para defender a praça. Só desfez o dispositivo, quando os funcionários da Funai retornaram do alto rio, informando que nenhum grupo de índios descia” (Melatti 1981: 71).¹¹

Um documento de Arceu Borja e Pedro Coelho, também encontrado em anexo ao ofício de Possuelo (1978), descreve as dificuldades dos Matsés estacionados em Palmeiras do Javari, onde não havia medicamentos suficientes para eles, “todos com surto de

¹⁰ É de se notar que Kumatse possuía duas mulheres, sendo que uma delas permaneceu no igarapé Lobo e a outra seguiu com os demais para o seringal Lameirão, cada qual acompanhada pelos respectivos filhos do falecido. O episódio é descrito de forma bastante distorcida por Lande & Siqueira (1985: 55): “Na metade da década de 70, os Mayoruna entraram em guerra. Entre eles mesmos. Eram duas aldeias, a Lobo e a 31 (nada a ver...). Motivo da guerra – um rapto de mulher. Acontece que na aldeia Lobo havia um cacique chamado Nazareno que, muito esperto, fez uma aliança com os Mayoruna do Peru para atacar a 31 [...]. Dessa guerra, um tanto desigual, resultaram vários Mayoruna mortos, inclusive alguns caciques. A Funai resolver então tirar da área do conflito o grupo do cacique Nazareno”.

¹¹ Apesar de presumivelmente interno aos Matsés, transparece nos documentos que relatam o conflito, segundo Melatti (id.: 71), “a disputa dos índios por várias entidades: o Exército a reclamar o isolamento em que a FUNAI põe os índios; ambos a fazerem alusões de desconfiança aos missionários-linguistas do SIL no Peru e, no momento mais crítico, a luta entre as duas facções Mayoruna sendo vista quase como um confronto entre peruanos e brasileiros”.

gripe”. Ponderando que o novo local indicado pela Funai para o reassentamento de suas famílias era muito próximo de seus adversários, teriam supostamente solicitado “que os levasse a um lugar mais distante”. Em função disso, um grupo composto por 84 Matsés, ao todo, foi transferido para o baixo Javari em embarcações da Funai, estabelecendo-se, centenas de quilômetros abaixo, no seringal Lameirão, onde chegaram no dia 26.02.1978, sendo medicados na passagem pelo pelotão de Estirão do Equador. Tomava concretude, dessa forma, uma súbita transformação histórica nas condições de contato interétnico desse subgrupo matsés, cuja aldeia passou a constituir a comunidade indígena mais próxima de Atalaia do Norte e demais cidades do Alto Solimões em toda parte brasileira do Vale do Javari. Demonstrando, contudo, a imensa desorientação interna do órgão indigenista, a Coordenação da Amazônia (Coama) da Funai afirmava em um telegrama datado de 15.05.1978 que “chegou [ao] nosso conhecimento que um grupo de índios possivelmente Kapayurunos ou Kapanawa do grupo Pano, moradores rio Galvez, afluente [do] rio Jaquirana, teriam invadido [o] seringal Lameirão”.

Segundo o testemunho do servidor Lúcio Alberto Olímpio, os funcionários da Funai designados para permanecer no Posto Indígena de Atração Lobo após o conflito tinham grande receio dos Matsés. O PIA Lobo passou a contar, nesta época, com onze funcionários, sendo essa expressiva quantidade de pessoas usada pela Funai como um fator de dissuasão ou intimidação dos índios. Embora temessem a reação dos Matsés da maloca situada a montante, estabeleceram-se nas casas vazias da facção que havia se deslocado para o Lameirão. Certo dia, resolveram subir o Lobo em demanda da maloca e descobriram dois índios vigiando armados à margem do igarapé. Convidaram-nos para acompanhá-los até a maloca e, lá chegando, fizeram um atendimento médico de emergência, pois os índios tinham gripe. Restabelecido o contato, logo uma família mudou-se para perto do local que os funcionários da Funai tinham se fixado, seguindo-se, pouco a pouco, a transferência dos demais. Dessa forma, os habitantes da aldeia Mutiró passaram a morar no território antes ocupado por seus rivais. Por sua vez, os habitantes da aldeia Soció mantiveram-se afastados do conflito e, pouco tempo depois, juntaram-se à nascente aldeia 31, na margem do Jaquirana.

Como quer que se avalie o significado desse conflito protagonizado modernamente pelos Matsés, resta claro que ele sinalizou, de forma inequívoca, a vigência de um novo período histórico para este povo indígena. Deveras, o episódio veio demonstrar que a definição e o estado das relações sociopolíticas entre os seus vários agrupamentos internos, em larga medida, já não podiam mais ser pensados sem a interveniência desses “terceiros interessados” (isto é, os *chotac*), cuja intromissão concorreu não somente para a eclosão do conflito mas determinou os seus inesperados desdobramentos. Nesse sentido, o conflito de

1978 no Igarapé Lobo – o último de grandes proporções que se tem notícia de haver ocorrido entre os Matsés no Brasil – contribuiu para a percepção de um novo *contexto de experiência* vivenciado por essa sociedade indígena e, no limite, para o estabelecimento de um novo *horizonte de expectativas* na sua história¹².

¹² Segundo Koselleck (2006: 312-313), o tempo histórico surge na tensão entre a experiência e a expectativa pois, ainda que o espaço de experiência anterior nunca chegue a determinar o horizonte de expectativa, o eventual rompimento do horizonte de expectativa cria efetivamente uma experiência nova.

Epílogo

Ao final deste estudo, é oportuno retomar as considerações mais importantes formuladas no correr da análise das narrativas aqui apresentadas, assinalando seu interesse para a compreensão da trajetória histórica dos Matsés e do contato estabelecido entre esse povo indígena e as sociedades nacionais envolventes. Ademais, também merecem ser pontuadas algumas indicações relevantes trazidas pela interpretação das narrativas matsés para a apreciação de certas características gerais da organização social e construção da etnicidade dos povos indígenas das terras baixas da América do Sul, particularmente acerca do debate em torno ao que tem sido denominado como a “problemática dos subgrupos”. A título de conclusão, por fim, cabe refletir sobre o significado das narrativas indígenas examinadas ao longo do trabalho para o entendimento da forma específica de construção cultural da historicidade matsés e da importância da memória e da consciência histórica na configuração do vir-a-ser de sua sociedade.

Percepções da diferença

Se existe uma “intertextualidade cultural do contato” (Albert 2002), como mencionado no início do trabalho (supra: 12), ela parece ter se caracterizado historicamente, no caso em exame, por diferenças básicas evidentes em relação às representações, projeções e valores associados ao consórcio e/ou contraposição entre índios e não índios. Assim, os atores do cenário interétnico elaboraram e interpretaram os fatos do contato a partir de representações e categorias que, apesar de se comunicarem, partiram de premissas e sustentaram compreensões marcadamente distintas sobre a situação histórica por eles vivenciada. Essas representações foram motivadas por específicos padrões de relevâncias e tipificações que veicularam os interesses predominantes em cada sociedade (indígena e não indígena), propiciando um viés específico a partir do qual as relações interétnicas se

desenvolveram ao longo do tempo. Desprezando algumas inflexões trazidas pelas sucessivas situações históricas que vigoraram no Vale do Javari, as diferenças nos padrões de tipificação que os Matsés e os estrangeiros utilizaram para interpretar as relações interétnicas podem ser enunciadas, sinteticamente, da seguinte forma: enquanto os adventícios consideravam os indígenas *selvagens*, os índios se viam como *valentes*; e enquanto os indígenas julgavam os não índios *estranhos*, estes se pensavam como *exemplos*. Tomando essas divergências de modo esquemático, percebe-se que os adventícios tiveram a tendência de privilegiar o plano político-econômico nas relações estabelecidas com os indígenas, enquanto estes últimos tiveram uma propensão mais definida de considerar o domínio sociocultural na condução e apreciação de seus contatos com os estrangeiros.

De fato, como ressaltado anteriormente (supra: 116-117), a *selvageria* dos índios (no caso, dos chamados Mayoruna) foi historicamente postulada pelos integrantes das frentes de expansão das sociedades nacionais peruana e brasileira, que qualificaram a população nativa da região, no período aqui considerado, como “nações selvagens” ou “tribos indômitas” (na época do ingresso das comissões de fronteira), como “indígenas ferozes” que viviam em “estado de barbárie” (na época que corresponde ao auge da exploração gumífera), como “índios hostis” (na época de maior incidência dos ataques e pilhagens à população regional, particularmente às turmas madeireiras) e como “índios bravos” ou “arredios” (na fase que antecedeu sua atração e pacificação por agentes missionários e governamentais). Como denominador comum a essas qualificações tem-se a necessidade de se contrapor e subjugar a população autóctone, impondo um domínio político para viabilizar a exploração econômica do território indígena. O contraponto lógico a essa caracterização do Outro indígena histórico é representado pela autoimagem cultivada por parte dos não índios, que se veem como *civilizados*. A presumida civilidade (“boas maneiras”) é entendida então como um *exemplo*, um paradigma a ser seguido por (ou imposto a) uma população vista basicamente como rude e virtualmente insociável em termos hobbesianos¹³.

De sua perspectiva, os índios procuram qualificar-se de forma endógena por meio de valores usualmente associados à *valentia*, realçando nas narrativas aqui coligidas a positividade de qualidades como coragem, bravura e altivez com que seus ascendentes usualmente lidaram com os não índios ao longo da história. A emulação desse comportamento é bastante perceptível, por exemplo, em *Grande rebelião* e exaltada de forma dramática no relato intitulado *Vingança em desgosto*, no qual o protagonista leva às derradeiras

¹³ É de se observar que certas práticas antropológicas também não estão imunes a esse tipo de “preconcepção civilizatória” manifesta na história do contato interétnico entre os Matsés e as sociedades nacionais brasileira e peruana. O selvagem brutal sugerido pela imagem do “povo feroz” (Chagnon 1968), nobre ou não (id. 2014), mostra-se enganoso quando escamoteia a cruza e desumanidade que marcou de forma reiterada o tratamento dispensado aos índios pelas sociedades ditas “civilizadas”.

consequências o fato de “não ter medo” frente aos não índios. Ao acentuar esses valores nas relações interétnicas com os *chotac*, as narrativas matsés nada mais fazem do que celebrar, de seu próprio ponto de vista, aquelas qualidades que pautaram, tipicamente, as relações indígenas com Outros internos e externos. Assim fazendo, traduzem de forma peculiar o dinamismo característico encontrado entre os povos de língua Pano na transição entre os diversos domínios do *socius*, pois a valentia constitui, compreensivelmente, uma qualidade valorizada em um cenário étnico pautado de forma crucial pela proximidade ou constante adjacência da alteridade nas relações sociais. Dessa forma, a imagem construída nas narrativas que retratam o contato com “outros matsés” (*matses utsi*) – com a inerente ambiguidade dessa categoria em relação ao sujeito tomado referencialmente como *matses* – ou com outros povos indígenas (*mayu*) de modo geral, está assentada em pressupostos e imagens estereotipadas sobre estranhos, sejam indivíduos ou coletividades, e sobre os signos de diferenciação. Os Outros que pertencem ao mundo dos contemporâneos, mas não ao mundo dos companheiros, nos termos de Schutz, são considerados narrativamente pelos Matsés como uma presença que demanda de modo corrente uma atitude precavida, representando quase sempre uma ameaça, ainda que potencial. Como vimos, é recorrente nos relatos matsés a menção ao conflito, ou à possibilidade do conflito, incluindo o desfecho de matar ou de ser morto, mobilizando toda uma gama de valores e comportamentos associados a essa virtualidade, como a suspicácia, a dissimulação, a raiva e a vingança. Em *Arenga na festa*, por exemplo, o enredo principal se desenvolve baseado na possibilidade constante dos convidados tornarem-se inimigos, ou virem a ser tomados como tal, enquanto se desenrola o longo discurso de um homem que se diz valente e bom caçador. No relato *Embate no Gálvez* colocam-se em questão as disputas e confrontos entre grupos indígenas vizinhos, mencionando-se como os homens conseguiam a coragem necessária aos ataques ficando “como onças” junto a suas lanças. Cenas de conflitos, perseguições, ataques e mortes fazem parte recorrente dos relatos *Entrevero com os Marubo*, *Flechado pelos netos* e *Guerra entre cunhados*, sendo esses temas ambientados pelos dois últimos no seio de relações familiares envolvendo determinadas posições de parentesco entre integrantes de grupos locais distintos.

É verdade que as narrativas aqui apresentadas tomam por certo, como não poderia deixar de ser, os riscos inerentes das relações político-econômicas com os não índios, nas quais se acentuava de forma significativa a periculosidade quase inerente do contato com os Outros nativos. Em todo caso, a apreciação indígena sobre os estrangeiros, e sobre o significado das relações com os mesmos, está pautada igualmente por um interesse genérico centrado no plano sociocultural, considerando de modo particular as semelhanças ou diferenças eventualmente observáveis nesse domínio. Dessarte, as mais antigas narrativas

sobre o contato interétnico caracterizam os adventícios afirmando, justamente, que “os estrangeiros são outros” (*utsi chotac nec*). Em *Chegam os estrangeiros*, por exemplo, a alteridade em questão é retratada mediante comparações implícitas que laboram sobre características como adornos corporais, artefatos da cultura material e disparidades técnicas e econômicas. Na realidade, o modo de aproximação escolhido, e proposto narrativamente, para lidar com esses Outros aponta para uma certa neutralização dessas diferenças socioculturais através do uso de um termo equivalente a amigo ou camarada (isto é, *tauadi*), diluindo as oposições em meio a possibilidade, expressamente estimulada, de atualização da afinidade potencial com pessoas e grupos distintos. Em *Amansados por caucheiros*, as relações sociais com os não índios são interpretadas sob o pano de fundo abrangente da temática relacionada à latente possibilidade de incorporação e enculturação de estranhos, que se traveste narrativamente pela remissão ao processo de “acostumar(-se)” (*quenén-*). Tal processo, vertido pelos Matsés como *amansar* no linguajar regional, é colocado como uma consequência natural da decisão, avaliada de forma circunstancial, de “se juntar” (*tsid-*) com “outras gentes”. A atitude inversa a essa propensão livre e aberta por princípio de *juntar-se* com outras individualidades ou coletividades, e por extensão delas também poder se “separar” (*cuëshéd-*), é descrita simetricamente em *Viracocha sovina* como a disposição dos estrangeiros de “prender” os Matsés. Frustrando expectativas comuns baseadas em “tipificações recíprocas de ações”, somente possíveis no curso de uma história compartilhada (Berger & Luckmann 2004: 79), o estrangeiro comporta-se de forma inadequada, sovinando em vez de demonstrar generosidade ou ignorando preceitos básicos das relações sociais e de parentesco. A elaboração narrativa da imagem dos *chotac* como particularmente *estranhos* do ponto de vista sociocultural é notavelmente congruente, enfim, com a relevância que as diferenças evidenciadas nesse campo possuíam para um povo de composição societária tão heteróclita.

Seja como for, as narrativas aqui analisadas demonstram que os eventos do contato interétnico entre os Matsés e os não índios foram profundamente influenciados pelo realce cultural nativo à ‘valentia’ (*cuesa*) e proeminente valorização social dos feitos de ‘grandes homens’ (*dadambo*). Em síntese, cabe pontuar que o protagonismo histórico indígena, manifesto nas escolhas conjunturais que resultaram no estabelecimento do contato ou no rompimento do confronto com Outros, fossem *mayu* ou *chotac*, não pode ser adequadamente compreendido sem levar em consideração a centralidade axiológica, para os Matsés, de qualidades que expressam ideias como força, coragem, bravura, altivez, brio, ânimo, iniciativa, diligência e liberdade. A típica valorização e constante referência cultural à imagem cunhada por esse rol aberto de virtudes constituiu no caso matsés, como asseverado

de forma geral (supra: 12), parte relevante não apenas da forma de *representação dos* eventos do contato interétnico mas forneceu um arcabouço ideativo que serviu decisivamente como *modelo para* o curso dos acontecimentos da história indígena. O repertório basicamente comum e os motivos recorrentes dos relatos históricos matsés, a que já aludimos (supra: 122), proporcionaram uma relativa estabilidade à identidade e aos valores culturais cultivados desse povo indígena ao longo do tempo, continuando a influenciar decisivamente sua prática inclusive no presente¹⁴.

Cipoal identitário

Tal como retratada nas narrativas que compõem a presente coletânea, a história matsés demonstra de forma exemplar a necessidade de se proceder ao refinamento dos conceitos etnológicos tradicionalmente utilizados para a definição de *grupo étnico* entre os índios das terras baixas sul-americanas. A surpreendente multiplicidade, abrangência e dinamismo dos processos de identificação étnica revelados por meio da análise dessas narrativas demonstra a importância e, paradoxalmente, elusiva configuração desse “nós” conjugado como “sujeito sociológico” correspondente ao “grupo de parentes/co-residentes que troca alimentos e substâncias corporais” (Calavia 2006: 372). A história e as narrativas matsés demonstram à exaustão a intensidade das relações sociais entre agrupamentos nativos vizinhos, a ocorrência quase hiperbólica de processos como fusão e fissão de grupos locais e a ampla difusão de práticas ligadas à abdução, incorporação e enculturação de cativos/as, cujos efeitos combinados ao longo do tempo tornam intrincada uma distinção cabal, ou qualquer demarcação rígida, entre os grupos e indivíduos considerados como *matses* ([nossa] ‘gente’) e aqueles definidos como *matses utsi* (‘outra gente’). Nesse cenário, os limites face a alteridade social continuam evidentemente a ser afirmados (isto é, sugeridos), embora na maior parte das vezes ninguém saiba exatamente como traçá-los de forma definida (quer dizer, definitiva).

Considerada em seus próprios termos, a dinâmica histórica da sociedade matsés parece demandar uma revisão não somente do conceito de *grupo*, mas também um entendimento mais preciso do significado atribuído a sua qualificação como *étnico*. A análise aqui empreendida indica que a etnicidade constitui para os Matsés, assim como para os

¹⁴ De acordo com Matos (2012: 3), o discurso público de líderes matsés na atual arena interétnica “é sempre mais agressivo que diplomático, sua performance visa mais a intimidação que o convencimento. Tudo em sua postura denota coragem e até mesmo raiva. Os homens matses que pretendem ser ouvidos em tais ocasiões não podem ter vergonha (*dacuëd*) ao falar, o que é demonstrado nesse tipo de discurso mais agressivo, considerado pelos Matses como o mais eficaz”.

Waiwai, “uma construção simbólica que emerge na interface do contato com diferentes categorias de Outros, no desenrolar de um processo histórico” (Howard 1993: 232). As narrativas aqui reunidas comprovam que a identidade matsés constitui, de fato, uma categoria relacional (acionando “várias facetas potenciais de contraste, homologia ou gradação frente a diferentes tipos de Outros”) e dialética (estando sujeita a um “processo contínuo de construção, acumulação histórica, renovação e transformação”) (ibid.). A processualidade intrínseca da etnicidade é destacada particularmente nas narrativas históricas que reportam a gênese dos Matsés como um resultado da junção (*tsid-*) entre os grupos ou subgrupos então denominados *Dēmushbo* e *Camumbo* (ILV 2006a: 29-34; Jiménez, Jiménez & Fleck 2014: 20-27), distinguindo-os (como figura) contra o fundo de outros agrupamentos indígenas coetâneos (como *Paë [Codubo]*, *Cuëbu*, *Madubo* e, claro, *Mayu*) (supra: 146-176). O caráter dinâmico de qualquer identidade, inclusive não indígena, é realçado igualmente na equiparação narrativa dos *Cocama* aos *chotac* e na percepção de que os *Capanaua* que haviam adotado o modo de vida ribeirinho “estavam vivendo como se fossem estrangeiros” (supra: 269).¹⁵ Portanto, é forçoso constatar que, também para os Matsés, o significado histórico e social de “uma afirmação de identidade depende ao mesmo tempo do contexto específico em que é feita, do nível de contraste ou similaridade que está em jogo, e do tipo de relação com os interlocutores que o interessado deseja sublinhar” (Howard op. cit.: 237).

Na antropologia, a percepção da necessidade de uma abordagem crítica aos modelos analíticos que tomam a sociedade como uma entidade discreta remonta, quando menos, à Leach (1996 [1954]). Há mais de quatro décadas alguns autores vêm questionando a pertinência analítica do uso da noção de *grupo social* na descrição etnológica, julgando sua formulação “vaga e inadequada”, podendo refletir, na realidade, a invenção e a projeção de uma crença “na ordem, na organização e na coerência que perpassa toda nossa abordagem de um fazer e compreender coletivo” (Wagner 2010 [1974]: 243). Lamenta-se, nessa perspectiva, a ausência de uma alternativa satisfatória para a noção de “coletividade grupal”, ou de um conjunto de critérios para determinar a aplicabilidade de um conceito que pudesse representar a presença de um ente social com “um foco coletivo deliberado, um sentido de participação e consciência comuns” (ibid.). Nesse sentido, discorrendo sobre o significado dos etnônimos nas terras altas da Nova Guiné, Wagner observa que os “os termos são nomes, não são as coisas nomeadas”, tornando-se “significativos não por causa da forma como descrevem algo, mas por causa da forma como o contrastam com os outros” (id.: 246). Segundo ele, o processo

¹⁵ De forma semelhante, os Marubo podem considerar “estrangeirizado” (*nawaya*) um índio “que se inclina demasiadamente para o mundo das cidades” (Cesarino 2011: 387). Faz parte da “negociação no jogo identitário” dos Ese Ejja o reconhecimento de que, embora a identidade seja uma característica (inicialmente) dada (isto é, herdada), é passível de ser alterada (processualmente) pelo “poder transformativo do comportamento”, possibilitando inclusive a conversão em *dejja* (Lepri 2005: 454).

mesmo do estabelecimento de fronteiras e, por essa via, criação de contrastes e distinções teria “o efeito de *eliciar* grupos como um tipo de contexto geral para a expressão de alguém, aludindo a eles indiretamente”, embora não necessariamente “os organizando ou participando deles de forma consciente” (id.: 247).

Ao repercutir tardiamente na etnologia contemporânea dos indígenas das terras baixas sul-americanas, esses questionamentos sobre o que, até há bem pouco tempo, seria tido como o pilar indiscutível da antropologia *social*¹⁶, produziram dois movimentos complementares. Com efeito, o solapamento da noção de *grupo* conduziu à adoção de duas linhas de fuga baseadas (a) no reconhecimento ostensivo da indiscutível relevância das relações agenciadas pelos chamados *subgrupos* na conformação das socialidades indígenas e (b) na dissolução dessas coletividades quase discretas em *redes* de relações sociais mais amplas. Concomitantemente, passou-se a admitir, de forma cada vez mais recorrente a implícita diversidade étnica e “mistura”, ou “hibridização” (Hill 2013), no seio de uma proporção considerável de grupos ameríndios. Assim, os Kalapalo do alto Xingu são vistos como um amálgama moderno de indivíduos provenientes de grupos locais distintos que se reuniram após epidemias e ataques inimigos, frustrando pressuposições essencialistas de que sua especificidade linguística e cultural proviesse de uma continuidade genealógica de longa duração (Basso 2001: 295).¹⁷ No mesmo sentido, afirma-se que os Waiãpi atuais formam uma “totalidade” fundada na miscigenação e “mistura” entre “povos parentes” (Gallois 2007: 64).¹⁸ Muitos “grupos modernos” entre os Caribe das Guianas constituiriam um “amálgama de formações étnicas que diferiam amplamente no passado” (Whitehead 1992: 131-132), observando-se uma notável “permeabilidade de fronteiras étnicas” provocada pelo fluxo de pessoas através da troca ou captura entre agrupamentos distintos dessa região (id. 1995: 95-97).¹⁹ Enfim, reporta-se a concepção dos Piro e outros indígenas do baixo Urubamba de

¹⁶ De fato, as perplexidades trazidas pelo (relativamente) novo “problema da coletivização” tornam possível se falar, hoje, numa “antropologia do pós-social” (Santos 2015: 51). O “caráter mistificatório” da atribuição de “especificidade” a “populações delimitadas” é apontado por Friedman (1992: 849) e a acreditada obsolescência do conceito de sociedade é debatida por Ingold et al. (1996). Segundo Viveiros de Castro (2002: 195, 209 e 220-221), em vez de entender que “toda sociedade tende a perseverar no seu próprio ser, e que a cultura é a forma reflexiva deste ser”, deveríamos ver a cultura como “um conjunto de estruturas potenciais da experiência” que não se funda na “exclusão unicista de ordens alheiras”, e a sociedade, por sua vez, como possível apenas dentro de uma “relação imanente com a alteridade”, em que “o devir e a relação” prevaleceriam sobre “o ser e a substância”.

¹⁷ Discutindo o processo de etnogênese da sociedade pluriétnica xinguaná, Heckenberger (2001: 109) sustenta que “relações sociais flexíveis e difusas” e “identidades sociais maleáveis” permitiram que os grupos indígenas da região se ajustassem à baixa expressão demográfica gerada pelas epidemias na história do contato, “provando serem altamente adaptáveis à perda vertiginosa de população”.

¹⁸ Sobre o processo de formação de “novos arranjos sociais” entre os Apiaká “mansos e misturados”, ver Tempesta (2010: 78).

¹⁹ A formação atual dos Pa'ikwené (ou Palikur) teria se dado por meio da absorção de grupos ou subgrupos ameríndios originalmente distintos, que foram incorporados historicamente como clãs em uma espécie de

constituírem uma mescla entre “diferentes tipos de gente”, que por força de intercasamentos passaram a ter o “sangue misturado” (Gow 1991, 1993).

A chamada “problemática dos subgrupos” (Calavia 2013, 2016) emerge de forma explícita entre aqueles “grupos” que utilizam partículas linguísticas específicas para a identificação nominal dessas presumíveis coletividades internas, traduzindo-se normalmente esses identificadores como “gente de...”, “povo de...” ou “nação de...”. É o caso, por exemplo, da partícula coletivizadora *nawa* para vários grupos Pano, dos termos *dawa*, *mady* e *deni* para grupos da família Arawá, *yana*, *koto* e *gok* para grupos da família Caribe, *masá* para grupos da família Tukano, e análogos específicos de algumas sociedades como *djapá* (Kanamari), *madiha* (Kulina), *ineri* (Piro), *oro* (Wari), *iat* (Wajuru), *theri* (Yanomami) etc. (id. 2013: 6, Grupioni 2015: 145).²⁰ Ao sistema taxonômico social (Taylor 1985: 168) de outros povos indígenas faltariam tais partículas coletivizadoras genéricas ou estas seriam substituídas por uma profusão de termos e partículas usados pontualmente na denominação dos subgrupos integrantes de famílias linguísticas (Jívaro, Nambikwara), subfamílias linguísticas (Timbira, Kayapó, Guaraní) ou grupos étnicos (Paresi). O que se coloca, em todo caso, é que a distinção entre grupos e subgrupos está longe de constituir somente um “problema de escala” (id. 1996: 280), e que o reconhecimento sobre a aderência ou o deslizamento entre gentílicos e povos (*ethnai*) deve ser melhor considerado.

Entre os Pano, as chamadas autodenominações indígenas teriam normalmente um caráter pronominal, constituindo categorias pouco “objetiváveis” e de extensão “enormemente elástica: essa primeira pessoa invocada por termos como *huni kuin* ou *yura* pode se referir a um núcleo muito restrito de parentes, abranger uma ou várias aldeias, incluir os aliados habituais, se ampliar até incluir todos os ‘índios’” (Calavia 2016: 157).²¹

“federação” indígena (Passes 2002: 174-177). Na concepção do grupo, a identidade pa’ikwené não é pensada como propriedade inata, restrita ou exclusiva da pessoa, mas algo produzido na prática da socialidade (id. 2006). Tal disposição refletiria o caráter aberto e inclusivo das formações sociopolíticas da família Aruak, baseadas no estabelecimento de amplas alianças entre grupos locais e regionais que desembocam, com frequência, no “desenvolvimento de identidades transétnicas” (Hill 2013: 50).

²⁰ Segundo dal Poz (2000: 92 e 132), o termo *dawa* possui, para os Suruwahá, um sentido quase restrito aos seus próprios subgrupos, enquanto *mady* tem significados mais ou menos inclusivos (pessoas, parentes, grupos, povos, gente) conforme o contexto. Entre os Kanamari, o subgrupo seria a “unidade sociológica mais abrangente” reconhecida internamente, uma vez que, apesar de se reconhecerem como *tukuna* (‘gente’), “não havia termo para designar a soma dos subgrupos existentes”. Para eles, “todos de um subgrupo são ‘parentes’ (-*wihnin*) uns dos outros e ninguém fora do subgrupo é parente” (Costa 2016: 111-112).

²¹ Para Viveiros de Castro (1996: 125-126), as palavras que se costumam traduzir por “ser humano”, e que entram na composição das autodesignações ameríndias funcionam pragmaticamente como pronomes, constituindo um marcador enunciativo da posição de sujeito e não propriamente um nome. Em função disso, as categorias indígenas de identidade coletiva possuiriam uma “variabilidade contextual de escopo característica dos pronomes, marcando contrastivamente desde a parentela imediata de um Ego até todos os humanos, ou mesmo todos os seres dotados de consciência”. Grande parte dos chamados etnônimos não seriam “autodesignações, mas nomes (frequentemente pejorativos) conferidos por outros povos: a objetivação etnonímica incide primordialmente sobre os outros, não sobre quem está em posição de sujeito. Os etnônimos

Inversamente, o termo *nawa*, que se lhe opõe, embora “aluda à alteridade absoluta e, portanto, a distância, pode surgir de repente dentro da própria unidade doméstica: casar com o inimigo é, sabe-se, muito comum” (ibid.; ver também id. 2002). Conquanto não se possa dizer que os termos usualmente traduzidos como “gente” (ou “gente verdadeira”) sejam alheios à língua ou à experiência dos povos em questão, haveria um evidente mal-entendido em tomá-los como autodesignações²². Desde a perspectiva do nominalismo pano (em que “as identidades só existem dentro de um sistema – de nomes”; id. 2006a: 260), pode-se afirmar que “não é muito diferente o processo que faz etnias de clãs e clãs de etnias, segundo se considere a aldeia Yaminawa como fruto de um consenso (um agregado de povos) ou como vítima do conflito, resultado de uma cisão” (ibid.: 112-113). Apesar desse caráter aberto da identidade pano, os etnólogos veem-se na necessidade de adotar a “estabilização de uma hierarquia de unidades sociais discretas”, utilizando algum tipo de recorte que acaba por coincidir, usualmente, com os limites de um “povo”, uma “cultura” ou uma “língua” referidos a uma “grade classificatória de grupos rotundamente reais de sociedades” (id. 2013: 13-16).

Indagando sobre o significado das identidades étnicas atreladas aos atuais “coletivos arawa-falantes”, Aparicio (2013: 249) comenta que eles exprimem “uma perspectiva sócio-histórica que diverge amplamente de fronteiras identitárias convencionais”, considerando insuficientes categorias como etnia, povo, tribo, clã e linhagem. Em vez de constitutivo de uma morfologia social, o “mecanismo dos subgrupos” prestar-se-ia a um “processo de singularização da diferença no âmbito da socialidade universal”, pois “num movimento permanente marcado por processos de proximidade e distância, e orientado por uma peculiar sociocosmologia do território, os assim denominados ‘subgrupos’ precedem constitutivamente as etnias, e formam o *continuum* sociocultural de uma rede social indígena” (id.: 251 e 268). Neste “*degradée* de unidades nominadas e localizadas”, entre as quais as fronteiras são “difusas e, com frequência, ambivalentes”, os etnônimos expressariam a “invenção de contrastes, a ‘socialidade imaginada’” (id.: 269 e 271). Segundo Gordon (2006: 42), os subgrupos nomeados arawá “não dizem respeito a – ou representam – qualquer grupamento empírico preexistente. Ao contrário, eles são conceitualmente imaginados para criar figuras da alteridade. A invenção dos subgrupos é, no fim das contas, mais importante que os subgrupos em si mesmos”. De qualquer modo, dependendo do seu grau de proximidade e semelhança, “subgrupos nomeados” podem se transformar em “tribos

são nomes de terceiros, pertencem à categoria do ‘eles’, não à categoria do ‘nós’. Isso é consistente, aliás, com uma difundida evitação da auto-referência no plano da onomástica pessoal: os nomes não são pronunciados por seus portadores, ou em sua presença; nomear é externalizar, separar (d) o sujeito” (ibid.).

²² Diz-se que “as etnias nunca acabam de se forjar, e tampouco seus nomes”: “Os nomes indígenas não refletem uma ‘classificação étnica’ como a que os antropólogos querem estabelecer; refletem as relações hostis ou amistosas com o grupo designado, e são mutáveis como o são também essas relações” (Combés 2011: 103).

distantes”, e vice-versa, em conformidade com o seu “coeficiente de distância relacional”, avaliado segundo as “classificações socioespaciais escalares típicas das socialidades ameríndias” (id.: 41-42). Esse processo contínuo de reorganização do campo étnico demonstra que uma história dos grupos arawá, assim como de outras sociedades ameríndias amazônicas, deveria se constituir concretamente como uma narrativa centrada em eventos protagonizados por subgrupos nomeados (ibid.)²³.

Na área dominada pelos povos Caribe do norte do Pará e Amapá, a significativa recorrência da prática de designação dos subgrupos indígenas por meio de um qualificativo acompanhado de uma partícula coletivizadora (anteposta ou posposta) “faz da fabricação de nomes uma obra estruturada, ao mesmo tempo que aberta a infinitas composições” (Grupioni 2015: 145). Apesar do processo de etnogênese e “amalgamento em unidades étnicas” ocorrido no início da década de 1960, constata-se ainda hoje uma “propensão ao fracionamento”, em que “por detrás da ‘fusão étnica’, a memória das diferenças que estão na base de sua constituição permanece lá, pronta para emergir a qualquer momento, subvertendo fronteiras identitárias de um modo desafiante ao olhar estrangeiro” (id.: 137). O fato bem conhecido de que “as ‘gentes’ ameríndias não se autoidentificam, nem se autodefinem, mas são identificadas, contrastadas, classificadas, ‘recortadas’ e nomeadas por outrem” (quer dizer, “são ‘agrupadas’ por outrem”) explicaria talvez a circunstância de que não necessariamente “cultivem, ou alimentem, no interior das fronteiras em que são inseridas, uma intencionalidade nesse sentido ou um sentimento de corporativismo grupal” (id.: 144).²⁴ Quando um sujeito se identifica ou é identificado como *tarëno* (daqui) pode estar se referindo tanto a “alguém originalmente ‘daqui’, *tarënoren* (verdadeiramente daqui)” quanto a “alguém que se tornou ‘daqui’, *tarëno me* (como os daqui)” e que tem uma “aparência física, e/ou modo de vida semelhante aos nativos dessa região”: “Reconhecer-se como *tarëno*, portanto, diz antes respeito a um jeito de viver (em tiriyo: *tarëno aene me iwehto*), do que ao pertencimento a um grupo com fronteiras territoriais, linguísticas e identitárias específico” (id. 2011: 128). Desse modo, deve-se reconhecer que “a noção de *tarëno me* (‘como nós daqui’), não é nem um estado imutável, nem um destino inevitável, mas a forma estrutural de um processo que se dá de acordo com a configuração das relações em jogo em cada circunstância” (id.: 134).

²³ Sapir (1994 [1916]: 3) já observava que, embora a etnologia pudesse considerar o estudo das relações entre “tribos” diversas, deveria estar consciente de que o “mecanismo real da relação” envolveria, na realidade, “subdivisões das unidades históricas ostensivamente consideradas”.

²⁴ No limite, algumas pessoas podem vir a ser consideradas “estrangeiras” entre si ainda que tenham nascido numa mesma aldeia tiriyo (Grupioni ibid.).

O reconhecimento da importância dos subgrupos na conformação da socialidade ameríndia sul-americana tem sido contrabalançado pela ampliação do foco analítico para, acompanhando de certa forma a proposta de Barth (2000), considerar a interação entre grupos étnicos no seio de sistemas sociais abrangentes. Assim, em vez de “comunidades” ou mesmo “grupos étnicos” delimitados, passam a ser objeto de atenção as dinâmicas existentes dentro de inclusivos “sistemas de interação regional” (Reeve 2014: 22). Na área das Guianas, lança-se mão da noção de *rede* para descrever os laços e a interação de uma série de coletivos indígenas, considerando ilusório o presumido atomismo e encapsulamento de “pequenas mônadas supostamente independentes” (Gallois 2005: 12). Nesse sentido, pugnou-se não somente pela superação do “recorte localista” mas também do “recorte étnico”, frisando as diferenças internas aos conjuntos identificados a partir da noção de etnia. No conjunto de grupos da chamada área cultural do Guaporé, em Rondônia, a demarcação das “linhas de fissura e identificação” entre a “multiplicidade de povos/coletivos encobertos pelos etnônimos” opera não exatamente a partir da memória genealógica ou da descendência ancestral, mas considerando fundamentalmente a existência de descontinuidades territoriais e linguísticas que sustentam, no presente, a “formação de unidades sociológicas” (Soares-Pinto 2012: 165-166).²⁵ A identificação dessas unidades entre os Wajuru estaria atrelada a uma relação figura-fundo que leva a tomar tais “identidades menos como entidades substanciais que uma série de transformações umas das outras”, mostrando-se “refratárias a descrições que supõem homogeneidades históricas, continuidades sociológicas ou semelhanças ontológicas” (Soares-Pinto loc. cit.). Nesse cenário, cabe indagar o que poderia ser tomado, efetivamente, como um “povo indígena”:

“Dentre as tantas respostas possíveis, pode-se afirmar, ser um povo o estabelecimento de um corte em uma rede, em uma determinada situação espaço-temporal. Desde há muito, por assim dizer, Wajuru não é uma figura de identidade recursiva, idêntica a si mesma. É neste fundo bastante específico de alteridades múltiplas, redes de sujeitos, que figuras também específicas de identidade (internamente múltiplas), um povo, enfim, podem emergir” (Soares-Pinto id.: 179).

Outra resposta à mesma questão sobre o que, em suma, constitui um povo indígena é dada pelos Tiriyo (Tarëno), que traduzem a ideia correspondente àquilo que se convencionou chamar de grupo (ou subgrupo) como *itipi* (‘continuação’), ou seja, “continuações de gente que se perpetuam ao longo do tempo” (Grupioni 2007: 7). Deveras, apesar dos grupos locais na região guianense possuírem um aspecto essencialmente

²⁵ A despeito do alerta no sentido de não se tomar “conjuntos de linguagens relacionadas” como constituindo “unidades naturais de análise” (Gow 2002), não há como negar que as semelhanças ou diferenças linguísticas estão entre os critérios principais apontados por uma ampla gama de sociedades indígenas para o reconhecimento e a “classificação” das diferenças étnicas e culturais.

impermanente e mesmo provisório, a sua conformação específica remete não apenas a um espaço ocupado no eixo sincrônico mas a uma “história de relações que ultrapassa o seu período de existência” (id. 2005: 42). O entrelaçamento das noções de continuação e bifurcação como fundamento da existência e transformação de coletividades indígenas no pensamento social tarëno é descrito plasticamente da seguinte forma:

“Podemos dizer que do ponto de vista tarëno, o mundo não se divide entre todo e partes, grupos e subgrupos, global e local, centro e periferia, mas entre *itipi* e *ipëri*, ‘continuação’ e ‘bifurcação’, uma linha que segue e uma que se ramifica a partir dela. Esta é a forma básica por meio da qual tudo que existe no mundo é pensado: linhas que se continuam e se alimentam de infinitas bifurcações formando um labirinto de possibilidades sem fim. De acordo com a rica semântica que as noções de *itipi* e *ipëri* recobrem, temos que, tudo que toma forma contínua, como os leitos dos rios, os caminhos que se seguem, os troncos das árvores, as gerações que se sucedem são consideradas *itipi*, ou, o que chamamos em português de ‘continuação’; e tudo que toma a forma de uma bifurcação que sai ou que chega até uma determinada ‘continuação’ é considerado *ipëri*. Em Tiriyo, o termo *ipëri* serve igualmente para designar os afluentes dos rios, os galhos das árvores, e os descendentes (filhos, netos e bisnetos) de um homem, também são assim chamados. As asas dos animais que voam são chamadas de *apëri*, já os braços dos humanos e dos animais que andam por sobre a terra, são chamados por um termo relacionado ao termo *ipëri*, que é *apë*. Assim concebe-se que os afluentes de um rio alimentam o seu leito, tal como os galhos de uma árvore alimentam seu tronco, e tal como se diz que, comida, esposa, bens e conhecimentos, é algo que os homens, literalmente, pegam (*apëi*), com seus braços (*apë*). Ou seja, tudo aquilo por meio do que se concebe que um homem precisa para continuar-se a si mesmo através da vida de seu próprio corpo, e através da vida dos corpos aos quais ele próprio der origem, chega a si por meio de seus braços, que são justamente uma das ramificações de seu corpo. E corpos humanos também são concebidos como compostos de *itipi* (parte que vai do pé à cabeça) e *ipëri* (braços). Um destes vários sentidos que estas noções assumem, remete ao que chamamos de ‘ascendência’ e ‘descendência’, e é lugar-comum entre os Tiriyo, ouvir-se dizer que, a certa altura de sua vida, um homem já com filhos e netos, quando olha para ‘trás’ no tempo, enxerga sua *itipi*, ou seja, uma linha de ancestrais de quem descende e é continuador, e que, quando ele olha para sua ‘frente’ no tempo, enxerga seus *ipëri* em seus descendentes diretos, ou seja, em seus filhos(as) e nos filhos(as) de seus filhos [...]. Deste modo é que as noções de *itipi* e *ipëri*, continuação e bifurcação, corpo e braço, ascendência e descendência e tantas outras similares, parecem desnudar não apenas uma forma básica, por meio da qual os Tarëno se pensam no mundo, mas uma concepção própria de socialidade. Nesta concepção não existem totalidades que se encerram sobre si mesmas, nem as mesmas fronteiras que estabelecemos entre coisas, seres e pessoas fazem sentido. Com base nesta concepção o pensamento tarëno se diferencia enormemente do nosso pensamento sobre o mundo” (id. 2007: 7-8).

Sob o influxo dessa vívida descrição das noções que informam o “mundo da vida” tarëno, e considerando a análise das narrativas históricas aqui reunidas, é possível sugerir uma nova imagem para descrever o modo característico de construção da etnicidade entre os Matsés e seus vizinhos Pano, que poderá, talvez, ser útil também para compreender os processos identitários vigentes em outras sociedades indígenas das terras baixas sul-americanas. Assim, além da representação do cenário social ameríndio como “nebulosa” (Erikson 1993), “caleidoscópio” (Townsend 1994), “mosaico” (Frikel apud

Grupioni 2015), “murta” (Vieira apud Viveiros de Castro 2002), “garrafa de Klein” (Carid 2016) ou “fractal” (Kelly 2001, Carid 2009), poderíamos entendê-lo também, usando talvez uma comparação mais afeita aos parâmetros nativos, como um “cipóal” de identidades e subgrupos. De fato, os processos de continuação e bifurcação, tão relevantes no crescimento de diversas espécies de cipós e raízes²⁶, parecem especialmente apropriados para a descrição da forma de desenvolvimento das identidades étnicas e dos grupos sociais ameríndios que, em tese, lhes corresponderiam. Entre os Matsés, a “bifurcação” seria significada pelo verbo *cuëshēd-*, que traduz, como dito anteriormente (supra: 203), a ação de separar-se do resto do grupo seguindo outro caminho ou curso d'água ou, mais propriamente, a ideia de deixar uma aldeia para ir viver em outro local. A fração do grupo que eventualmente tenha se separado do restante de “sua gente” é designada de forma corrente pelo termo *musuc*. Por sua vez, a ideia de “continuação” pode ser expressa pelo verbo *tëshēd-*, que denota aqueles que “permaneceram” após a separação do restante do grupo²⁷. Pensando-se alternadamente como os que “se separaram” de outras gentes ou como aqueles que “continuaram” ao longo do tempo (eventualmente “substituindo-se” uns aos outros, no caso dos homônimos), os Matsés demonstram de forma exemplar a observação de Marshall Sahlins, registrada anteriormente (supra: 11-12), de que a continuidade das culturas indígenas consiste nos modos específicos pelos quais elas se transformam²⁸.

Memento nativo

Em sentido amplo, o tempo é “um ambiente ao qual só se pode ter acesso e que só se pode compreender ocupando nele uma situação e apreendendo-o inteiro”

²⁶ Uma das três possíveis “descrições alternativas” do *socius* indígena sugeridas pelo estudo dos etnônimos yaminawa tem a imagem de um “agregado de raízes”, as quais “se desdobram, ou exatamente se duplicam, retrospectivamente, apontando aos atuais Yaminawa como o resultado da confluência de inúmeras linhas” (Calavia 2013: 10). Em um contexto geográfico e cultural muito distinto, os Pankararu representam-se utilizando a metáfora de uma árvore, em que as “cristalizações étnicas” organizam-se segundo o par “troncos velhos/pontas de rama”, traduzindo a distância em relação aos antepassados do próprio grupo ou entre grupos mais antigos e mais novos (Arruti 1999).

²⁷ A ação de permanecer em um lugar também pode ser referida utilizando o verbo *quenēn-*, cuja polissemia indica que o sujeito, ao cabo, “acostumou-se” com a localidade.

²⁸ Para Anselme (1998: 34-41), longe de serem compreendidas como “entidades fixas embebidas em categorias imutáveis”, as culturas deveriam ser vistas como o resultado instável de uma constante transação, e cuja continuidade seria essencialmente contingente. Ademais, ainda que a existência de uma determinada cultura, identidade ou grupo étnico esteja atrelada a um “ponto de referência” que é invocado por uma dada categoria no seio de um “sistema de transformações”, nada aponta esse referente como permanecendo idêntico ao longo do curso da história.

através dos horizontes dessa situação” (Merleau-Ponty 2006: 445). O tempo constitui-se como uma “rede de intencionalidades” que se manifesta em um específico “campo de presença”, conectando-nos à ordem das sucessões e das coexistências e proporcionando uma atmosfera ou horizonte que “circunda e envolve todas as suas percepções” (id.: 47 e 558).²⁹ O tempo é constituído por meio da intencionalidade e significação, pois “um passado e um porvir brotam quando eu me estendo em direção a eles” (id.: 564). Segundo Merleau-Ponty, embora toda recordação nos convide a retomar a situação que ela evoca, “a memória é não a consciência do passado, mas um esforço para reabrir o tempo a partir das implicações do presente” (id.: 246). Por sua vez, o tempo que “se sabe”, estendendo-se do presente em direção ao porvir, fornece um horizonte de sentido e desenha uma ipseidade (id.: 571). Com efeito, o *agora* não é de forma alguma um instante isolado, mas um presente especioso que contém em seu bojo, intrinsecamente, elementos que se formam a partir da memória de experiências vividas e da expectativa de experiências vindouras. Assim, o significado de uma experiência passada sofre modificações dependendo do tipo de atenção que se lhe devota, sendo diferente, por exemplo, de acordo com a distância temporal ou com o momento em que é lembrada e/ou narrada em retrospectiva. Sobretudo, toda experiência do mundo da vida está relacionada inerentemente a um “contexto de experiência”, quer dizer, ao “conteúdo da totalidade de configurações de significado colocadas juntas em um dado momento” (Schutz 1967a: 76).

Quando os relatos coligidos nesta tese foram efetivamente “recordados” (1991/1992), a configuração do *contexto de experiência matsés* continuava a ser definida, em grande medida, a partir de referências culturais e valores reconhecidos como parte distintiva do mundo da vida de “seus” velhos (*tsusio*) e antepassados (*mëdimbo* e *tsusedpabo*). É significativo, no caso, que o *Diccionario Matsés-Castellano* (Fleck, Uaquí & Jiménez 2012) expresse a diferença entre a condição simbólica possuída pelos dois tipos de predecessores matsés com base no lapso temporal decorrido desde o falecimento daquele(s) assim referido(s). Ambos os termos nativos para “antepassados” (ou predecessores) contêm o sufixo coletivizador *-bo*, mas enquanto *mëdin* é traduzido como “parente falecido” (ou seja, alguém que morreu “há poucos ou muitos anos”), *tsusedpa* refere-se a uma “pessoa antiga falecida” (isto é, que morreu “há mais de cinquenta anos”) (ibid.: 134 e 229). Mais importante que a

²⁹ Os *instantes*, diz Merleau-Ponty (op. cit.: 561), “não são sucessivamente, eles *se diferenciam* uns dos outros”. A temporalidade constitui uma propriedade intrínseca da consciência, que se manifesta na experiência de duração (*durée*), isto é, no “fluxo de tempo imanente, o lugar das experiências que se constituem” (Schutz 1979: 161). Para a fenomenologia, é neste tempo interior que nossas experiências atuais são ligadas ao passado por meio de retenções e lembranças e ao futuro por meio de protensões e antecipações (id. 1967a: 58-59). As experiências são apreendidas, isto é, colocadas em relevo e distinguidas umas em relação às outras por atos de atenção que suspendem ou modificam a consciência da pura corrente de duração. É a *attention à la vie* que torna as experiências significativas ao definir os aspectos do mundo que são relevantes para nós, dirigindo nossa consciência para seus objetos presentes ou, reflexivamente, para seus conteúdos passados (id.: 47-51).

precisão das estimativas temporais indicadas nos respectivos verbetes é o reconhecimento de que a transformação sociolinguística de “parentes” (*mëdimbo*) conhecidos em “pessoas antigas” (*tsusedpabo*) distantes vem a ser produzida diretamente pelos efeitos da temporalidade³⁰.

As narrativas históricas matsés constituem, em si, um “campo de presença” que se manifesta como recordação dos feitos de velhos e antepassados³¹. A ação de recordar ou lembrar é referida correntemente pelos Matsés através dos verbos *tantia* e *tanteua*. Em que pese o uso do último vocábulo ser observado de forma mais esparsa na atualidade, ambos os termos expressam o mesmo conjunto de significados, denotando, conforme o contexto de enunciação, os atos que, além de “recordar”, traduziríamos como “escutar”, “ouvir”, “entender”, “saber”, “conhecer” (um lugar), “acreditar” e “pensar” (id.: 206). De certa forma, *recordar* uma história envolveria para os Matsés as ações correlatas de *sabê-la* contar, possibilitando que outros possam *escutá-la* e, *entendendo* o desenvolvimento da narrativa, *acreditar* no seu conteúdo *pensando* sobre os eventos evocados. Como se reconhece de modo geral (Koselleck 2006), toda narrativa histórica delinea um “espaço da experiência” e um “horizonte de expectativas” que se oferecem como campo de articulação entre as perspectivas do ator, do narrador e da plateia³². “Fenomenologicamente”, diz Veber (2009: 328), “contar histórias envolve uma recriação seletiva de experiências individuais e coletivas que as torna reais e reconhecíveis aos olhos daqueles diretamente envolvidos e aos outros”. Construídas de forma dialógica, as histórias “dão sentido à nossa vida, não necessariamente nos ajudando a entender o mundo conceitualmente ou cognitivamente”, mas transformando a “nossa *experiência* dos fatos que nos aconteceram” (id.: 329).³³

³⁰ Uma interessante ilustração de que as relações de parentesco são geradas ao longo do tempo pela lembrança de reiterados atos de cuidado que parentes corresidentes dispensam uns aos outros é fornecida pelos Karajá quando realçam a “reciprocidade da memória”: “É por meio da reação positiva de uma criança ao alimento que sua mãe lhe fornece, i.e., quando a criança demonstra apreço pelo ato de ser alimentada e pelo próprio alimento, que essa mulher ‘se conhece’ como uma mãe. Por meio, portanto, do processo mesmo de produção de uma criança como humana, da memória que sua mãe tem dela e que faz com que lhe alimente e cuide dela, a própria mãe se conhece, i.e., se produz, como tal [...], pois] para tornar-se parente, é preciso lembrar e ser lembrado” (Nunes 2012: 190-191).

³¹ Como a linha divisória entre o mundo dos companheiros, contemporâneos, predecessores e sucessores é fluida, exigindo invariavelmente uma constante atualização, os “velhos” podem representar tanto os companheiros, com os quais usualmente se confirma a intercambialidade e congruência dos sistemas de tipificação e relevância, quanto os predecessores, a partir dos quais a inerente intersubjetividade do mundo da vida adquire uma forma diacrônica definida (Schutz & Luckmann 1973: 15 e 90-91).

³² A exegese de narrativas históricas indica que todo relato possui um “horizonte de sentido” partilhado, a partir do qual os eventos são “isolados *ex post* da infinidade dos acontecimentos”, quando então “podem ser experimentados pelos próprios contemporâneos como um conjunto de fatos, como uma unidade de sentido que pode ser narrada” (Koselleck op. cit.: 133).

³³ Um dos pioneiros a utilizar a perspectiva fenomenológica nos estudos da etnologia sul-americana afirma que, ao proceder à reconstrução de histórias de vida, o narrador e seus interlocutores “tematizam a experiência perceptiva”, organizando e categorizando os componentes da consciência fenomenal para trazer ao entendimento

As narrativas matsés, como os relatos da história indígena de modo geral, não pretendem reportar, em princípio, uma exatidão factual definitivamente inalcançável, mas transmitir um significado social³⁴. O relato da obtenção passada de um terçado pelos velhos (*tsusio*), como em *Chegam os estrangeiros* (supra: 213-214), demora-se no percurso seguido, na alimentação usada durante o deslocamento e nas decisões e reações provocadas pelo encontro com o estrangeiro. O conhecimento preciso de quando e onde se deram os acontecimentos, porém, talvez não seja considerado essencial para a apreensão do seu contexto significativo por parte da plateia indígena. Em vez disso, os elementos das histórias matsés estão estruturados de forma narrativa e culturalmente relevante: guarda-se um termo de parentesco, que introduz uma fala significativa³⁵; reforça-se o desempenho de papéis sociais típicos (como o da “mãe velhinha” em *O povo de mulheres*, *Nas praias do Jaquirana* e *Amansados por caucheiros*; supra: 146, 151 e 217); expõe-se os múltiplos vínculos e lealdades produzidos pelo contato interétnico (como o “choro da mulher matsés pela morte do estrangeiro” em *Guerra entre cunhados* e *Grande rebelião*; supra: 187 e 236-237); descreve-se situações típicas que marcaram o curso das relações interétnicas (como “os estrangeiros que escaparam” em *Virachocha sovina* e *Grande rebelião*; supra: 224 e 238); faz-se uso de um cenário-chave dramático conhecido, como a “fuga pelo leito seco do igarapé” (em *Flechado pelos netos* e *Grande rebelião*; supra: 179 e 234), a sorradeira “abertura da esteira na entrada da maloca” (em *Entrevero com os Marubo*, *Flechado pelos netos* e *Guerra entre cunhados*; supra: 170, 179 e 188) e o “anúncio da aproximação de alguém” pelo canto dos pássaros (como em *Entrevero com os Marubo* e *Flechado pelos netos*; supra: 169, 179 e 271); insere-se uma tipificação estilizada (como o “uso de roupas brancas pelos estrangeiros” em *Grande rebelião* e outros relatos; supra: 238 e 272); ou alude-se a complexos motivos simbólicos (como o “sentimentalismo e nostalgia” experimentados por ocasião das trovoadas ou olhando o rio passar; supra: 198). Quando se recorda o ascendente direto que seguia rio abaixo “acabando” com outros povos indígenas sem vontade de fazer cativos (*iuá*) (como em *Para tomar mulheres*; supra: 264) ou se descreve a interação linguística entre o caucheiro e a mulher matsés por ele tomada como concubina (a exemplo de *Grande rebelião*, supra: 233-234), encontramos-nos frente a situações narrativas que evocam ativamente todo um “mundo

os significados que “motivam os modos concretos de orientação no mundo” (Watson 1976: 100-103).

³⁴ Como reconhece Ricoeur (2007: 189-190), “o fato não é o acontecimento, ele próprio devolvido à vida de uma consciência testemunha, mas o conteúdo de um enunciado que visa representá-lo”.

³⁵ Entre outros relatos, observa-se o uso da terminologia de parentesco como manifesto operador narrativo em *O povo de mulheres* (supra: 146-147), *Visita aos Mayu* (supra: 151), *Embate no Gálvez* (supra: 166-168), *Flechado pelos netos* (supra: 178-180), *Guerra entre cunhados* (supra: 185-189), *Chegam os estrangeiros* (supra: 213-214), *Amansados por caucheiros* (supra: 218), *Virachocha sovina* (supra: 222-224), *Grande rebelião* (supra: 233-238), *Bombardeio no Choba* (supra: 292-294) e *Medo da Companhia* (supra: 313-315).

da vida”, com seu próprio horizonte histórico de valores e comportamentos. A escuta e compreensão desses relatos constitui, assim, uma via de acesso à “ética da socialidade” (ou “senso específico do social”) cultivado pelos indígenas da Amazônia (Overing 1991: 9-14).³⁶ Mais além, como autêntica “presença do passado” (Rouso 1998: 94), as narrativas históricas matsés contribuem efetivamente, no ato de sua recordação, para moldar a *convivialidade* (Overing & Passes 2000) desse povo indígena, proporcionando aos atuais Matsés um memento formidável sobre o mundo e os feitos de seus predecessores, colocando assim em perspectiva a sua possível continuidade/transformação no atual momento histórico.

Embora não se possa dizer propriamente que os Matsés sejam, como se diz dos Piaroa, “apaixonados pela história” (Overing 1995: 107), é evidente o enorme interesse quase sempre suscitado entre eles pelo relato de narrativas históricas. Esse *gosto* matsés pela história poderia talvez ser correlacionado à importância da representação sobre um “passado compartilhado” que, mesmo sem ser tomado como um “passado comum”, tem fornecido a base para uma “continuação” específica em meio a tantas “bifurcações” socioculturais e identitárias registradas na “sua” linha do tempo. É possível afirmar que o conhecimento histórico partilhado foi certamente um dos meios encontrados pelos Matsés para disseminar a convicção prática ou, quando menos, a sensação de haver uma mínima homogeneidade, coerência interna e presumível continuidade de sua *gente* ao longo do tempo. Assim como para os Yaminawa, pode-se dizer que o discurso histórico (*Historie*) assume entre eles um papel essencial na história em si (*Geschichte*), “não como reflexo dela, mas como fator de primeira linha na sua prática” (Calavia 2005: 49). Na realidade, ao servir como veículo básico para a representação sobre o mundo da vida de velhos e antepassados, as narrativas históricas matsés têm proporcionado a manutenção e o cultivo de valores e comportamentos duradouros que serviram para contrabalançar as tendências centrífugas implicadas na abertura à alteridade por meio da captura de indivíduos pertencentes a *outras gentes*. Como discurso autocentrado, voltado quase sempre para retratar e emular as façanhas de homens valentes no âmbito das relações externas, as narrativas históricas matsés

³⁶ Assim, no campo da comensalidade, por exemplo, os relatos evocam a dedicada fabricação de caiçuma de milho por velhinhas (*O povo de mulheres*, supra: 146), oferecida de forma inédita aos “comedores de macacos-de-cheiro” que possuíam roças diminutas e se esbaldam ao constatar a abundância alimentar dos Matsés (*Paë: os Fortes*, supra: 148); criticam a avidez dos Mayu, que “sem alimentar os visitantes” têm relações sexuais com as mulheres matsés (*Visita aos Mayu*, supra: 151); resgatam o prazer do consumo sazonal de ovos de trajaá (*Nas praias do Jaquirana*, supra: 152-153; *Entrevero com os Marubo*, supra: 169); aludem à vergonha da mulher pela censura velada à possibilidade do marido rejeitar o mingau grosso de banana (*Guerra entre cunhados*, supra: 186-187); entretêm a plateia com a dificuldade de um velho *chotac* mastigar o coquinho branco do aricuri (*Viracocha sovina*, supra: 223); justificam a covardia dos soldados pelo irrefletido consumo da paca fêmea e dos filhotes de animais (*Bombardeio no Choba*, supra: 293); e mencionam o inconformismo masculino por assumir a função da mulher “fazendo a sua própria comida” (*Medo da Companhia*, supra: 314).

contribuíram para a afirmação e modulação sociocultural, atenuando o potencial de transformação interna trazido pela usança da incorporação de cativos.

Por fim, é possível afirmar que, além de ser uma forma ativa de promover (um sentido de/para) a continuação de sua gente, as narrativas históricas matsés também proporcionam um meio especialmente importante de reflexão sobre o significado de suas transformações étnicas e socioculturais. Assim, é perceptível em alguns relatos (como *Neto de Mayu* e *Bombardeio no Choba*; supra: 154 e 292-294) o esforço para avaliar sua própria identidade no presente e repensar os valores que constituíram o horizonte histórico de seus velhos e predecessores. Tal fato abarca não somente o significado atribuído à *valentia* dos antigos, cuja abrangente e duradoura influência na história dos Matsés foi ressaltada continuamente ao longo desta tese, mas também aspectos mais prosaicos e imediatos de seu “mundo da vida”. Ao propiciar a formação de uma intersubjetividade compartilhada, essas narrativas adquirem uma evidente importância na objetificação de crenças, valores e práticas que traduziriam, para os próprios índios, o devir da sociedade matsés. Por meio delas, os Matsés podem, enfim, ocupar uma *posição* frente ao tempo e à história, assumindo um propósito definido e dotando de significado suas experiências passadas e presentes a partir de um específico contexto e sensibilidade cultural.

Bibliografia

- ABREU, João Capistrano de. 1938. "Os Caxinauás". In: _____, *Ensaio e Estudos (Crítica e História)*. 3ª Série. [s.l.]: Sociedade Capistrano de Abreu; Livraria Brigueuet, p. 275-347.
- _____. 1941. *Rã-txa Hu-ní-ku-ĩ. A língua dos Caxinauás do rio Ibuacu, afluente do Muru*. Rio de Janeiro: Typographia Leuzinger, 2ª edição.
- ADONIAS, Isa. 1963. *A Cartografia da Região Amazônica*. Rio de Janeiro: CNPq/INPA, vol.II.
- AGUIAR, Maria Sueli. 1994. *Fontes de pesquisa e estudo da família Pano*. Campinas: Editora da Unicamp.
- AIDSEP & ORPIO. 2008. "Establecimiento y delimitación territorial a favor de los pueblos indígenas del Yavari-Mirim en situación de aislamiento voluntario". Lima: Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana; Organización Regional de los Pueblos Indígenas del Oriente (elaborado por Susy Omayra Torres).
- ALBERT, Bruce. 1992. "A fumaça do metal. História e representações do contato entre os Yanomami". *Anuário Antropológico/89*, Rio de Janeiro, p. 151-189.
- _____. 2002. "O ouro canibal e a queda do céu: Uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami)". In: _____ & A. RAMOS (orgs.), *Pacificando o branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP; Imprensa Oficial do Estado, p. 239-274.
- _____. & RAMOS, Alcida (orgs.). 2002. *Pacificando o branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP; Imprensa Oficial do Estado.
- ALMEIDA, Rita (org.). 2003. *Aldeamento do Carretão segundo os seus herdeiros Tapuios. Conversas gravadas em 1980 e 1983*. Brasília: FUNAI, CGDOC.
- ALTUBE, Maria Inês. 1999. "Mujeres en 'tierra adentro'. Las cautivas en las sociedades indígenas de la región pampeana y norpatagónica (siglos XVIII y XIX)". In: D. VILLAR, M. DI LISCIA & M. CAVIGLIA (eds.), *Historia y Género. Seis estudios sobre la condición femenina*. Buenos Aires: Biblos, p. 89-120.
- ALVIANO, Fidelis de. 1957. "Ensaio da Língua dos índios Magironas ou Maiorunas do rio Jandiatuba (Alto Solimões)". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, v. 237, p. 43-60.
- ALVES, Flávia. 2005. "O Tratado de Petrópolis. Interiorização do conflito de fronteiras". *Revista de Informação Legislativa*, Brasília, ano 42, n. 166, p. 131-150.
- AMORIM, Elaine. 1988. "As Profetizas da Alteridade. Reflexões sobre uma narrativa Marubo". *Cadernos de Classe*, Brasília, UnB-DCE Livre Honestino Guimarães, s/n., p. 9-20.
- ANDRADE, Mário de. 1966. *Poesias Completas*. São Paulo: Livraria Martins Editora.
- ANONBY, Stan & HOLBROOK, David. 2010. "A Survey of the Languages of the Javari River Valley, Brazil". SIL International (disponível em <http://www-01.sil.org/silesr/2010/silesr2010-003.pdf>; acessado em 26.05.2010).
- ANSELLE, Jean-Loup. 1998. *Mestizo Logics. Anthropology of Identity in Africa and Elsewhere*. Stanford: Stanford University Press.
- ANTUNES, André, SHEPARD JR., Glenn & VENTICINQUE, Eduardo. 2014. "O comércio internacional de peles silvestres na Amazônia brasileira no século XX". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Ciências Humanas*, Belém, v. 9, n. 2, p. 487-518.

- APARICIO, Miguel. 2013. "Os Suruwaha e sua rede de relações. Uma hipótese sobre localidades e coletivos arawa". In: M. AMOROSO & G. SANTOS (orgs.), *Paisagens Ameríndias. Lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia*. São Paulo: Terceiro Nome, p. 247-273.
- APOLINARIO, Juciene. 2006. *Os Akroá e outros povos indígenas nas Fronteiras do Sertão. Políticas indígena e indigenista no norte da capitania de Goiás, atual Estado do Tocantins, século XVIII*. Goiânia: Kelps.
- APPADURAI, Arjun. 1981. "The Past as Scarce Ressource". *Man*, v. 16, n. 2, p. 201-219.
- AQUINO, Terri. 1998. "Relatório de Viagem à Terra Indígena Vale do Javari, Município de Atalaia do Norte/AM". Brasília: Funai, Departamento de Identificação e Delimitação.
- ARCHI, Juan. 2012. "La 'democracia' del demócrata Fernando Belaúnde Terry (1963-1968)" (disponível em <http://lomaterialyloideal.blogspot.com.br/2012/10/la-democracia-del-democrata-fernando.html>; acessado em 10.04.2015).
- ARISI, Barbara. 2007. *Matis e Korubo: contato e índios isolados, relações entre povos no Vale do Javari, Amazônia*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- _____. 2011. *A dádiva, a sovinice e a beleza. Economia da cultura Matis, Vale do Javari, Amazônia*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- _____. 2012. "La No-Frontera Pano: etnónimos como categorías alternativas y múltiples entre Matis y Korubo". *Tipiti*, v. 10, n. 1, p. 19-36.
- _____ & MILANEZ, Felipe. 2017. "Isolados e ilhados: indigenismo e conflitos no Vale do Javari, Amazônia". *Estudos Ibero-Americanos*, Porto Alegre, v. 43, n. 1, p. 49-66.
- ARNT, Ricardo, PINTO, Lúcio & PINTO, Raimundo. 1998. *Panará: a volta dos índios gigantes*. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- ARQUIVO NACIONAL. 2013. *Coleção Ministério da Guerra (OG). Instrumento provisório dos documentos cartográficos*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, Coordenação Geral de Processamento e Preservação do Acervo.
- ARRUTI, José Maurício. 1999. "A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco". In: J. P. OLIVEIRA (org.), *A Viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, p. 229-278.
- BAENA, Antônio Monteiro. 1838. *Compendio das Eras da Provincia do Pará*. Pará: Typographia de Santos & Menor.
- BAPTISTA, João G. 1994. *Etnohistória Indígena Piauiense*. Teresina: EDUFPI; APL.
- BARBOSA RODRIGUES, João. [1900]. "As Heveas ou Seringueiras". Rio de Janeiro: Imprensa Nacional (ed. fac-similar). In: _____. [s/d]. *A Botânica (Nomenclatura Indígena) e Seringueiras*. Jardim Botânico do Rio de Janeiro; Fundação Andorinha Púrpura.
- BARDALES, César. 1979. *Quimisha Incabo Ini Yoia. Leyendas de los Shipibo-Conibo sobre los Tres Incas*. Lima: Ministerio de Educación; ILV (Comunidades y Culturas Peruanas, n. 12).
- BARROS, Adalberto et al. 1978. "Geologia das Folhas SB/SC, 18 Javari/Contamana". *Anais do XXX Congresso Brasileiro de Geologia*, Recife, v. 1, p. 43-57.
- BARTH, Fredrik. 2000. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa (T. LASK, org.).
- BARTLETT, Frederic. 1932. *Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.

- BASSO, Ellen. 1986. "Quoted Dialogues in Kalapalo Narrative Discourse". In: J. SHERZER & G. URBAN (eds.), *Native South American Discourse*. Amsterdam: Mouton de Gruyter, p. 119-168.
- _____. 1993. "A história na mitologia: Uma experiência dos avoengos kalapalos com europeus". In: V. COELHO (org.), *Karl von den Steinen: Um Século de Antropologia no Xingu*. São Paulo: EDUSP; FAPESP, p. 311-345.
- _____. 1995. *The Last Cannibals. A South American Oral History*. Austin: University of Texas Press.
- _____. 2001. "O que podemos aprender do discurso kalapalo sobre a 'história kalapalo'?". In: B. FRANCHETTO & M. HECKEMBERGER (orgs.), *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, p. 293-307.
- BASTOS, Carlos. 2013. *No Limiar dos Impérios: projetos, circulações e experiências na fronteira entre a Capitania do Rio Negro e a Província de Maynas (c.1780-c.1820)*. Tese de Doutorado, Departamento de História, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- BATES, Henry W. 1944. *O Naturalista no Rio Amazonas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional (Brasiliana, v. 237), vol. 2.
- BAUMAN, Richard & BRIGGS, Charles. 2006. "Poética e performance como perspectivas críticas sobre linguagem e a vida social". *Ilha*, Florianópolis, v. 8, n. 1-2, p. 185-228.
- BECKER, Ítala. 1999. *O índio Kaingang do Paraná. Subsídios para uma etno-história*. São Leopoldo: Editora Unisinos.
- _____. 2002. *Os índios Charrua e Minuano na antiga banda oriental do Uruguai*. São Leopoldo: Editora Unisinos (Série Acadêmica 15).
- BECQUELIN, Aurore & MOLINIÉ, Antoinette. 1993. *Mémoire de la Tradition*. Nanterre: Société d'Ethnologie (com D. Dehove).
- BEIER, Christine, MICHAEL, Lev & SHERZER, Joel. 2002. "Discourse Forms and Processes in Indigenous Lowland South America: An Areal-Typological Perspective". *Annual Review of Anthropology*, v. 31, p. 121-145.
- BERGER, Peter & LUCKMANN, Thomas. 2004. *A Construção Social da Realidade. Tratado de Sociologia do Conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 24ª edição.
- BLOCH, Maurice. 1998. *How We Think They Think. Anthropological Approachs to Cognition, Memory, and Literacy*. Boulder: Westview Press.
- BORJA, Arceu C. 1981. "Índios Mayruna: Sua origem, sua história, sua vida". *Revista de Atualidade Indígena*, Brasília, Funai, n. 21, p. 48-53.
- CALAVIA, Oscar. 2000. "O Inca Pano: mito, história e modelos etnológicos". *Mana*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, p. 7-35.
- _____. 2001. "El rastro de los pecaríes. Variaciones míticas, variaciones cosmológicas e identidades étnicas en la etnología pano". *Journal de la Société des Américanistes*, v. 87, p. 161-176.
- _____. 2002. "Nawa, Inawa". *Ilha*, Florianópolis, v. 4, n. 1, p. 35-57.
- _____. 2005. "A terceira margem da história: estrutura e relato das sociedades indígenas". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 20, n. 57, p. 39-51.
- _____. 2006a. *O nome e o tempo dos Yaminawa. Etnologia e história dos Yaminawa do rio Acre*. São Paulo: Editora UNESP/ISA; Rio de Janeiro: NUTI.
- _____. 2006b. "Autobiografia e sujeito histórico indígena: considerações preliminares". *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, v. 76, p. 179-195.

- _____. 2013. “Nomes, pronomes e categorias: repensando os ‘subgrupos’ numa etnologia pós-social”. *Antropologia em primeira mão*, Florianópolis, v. 138, p. 5-17.
- _____. 2016. “Nada Menos que Apenas Nomes: os etnônimos seriais no sudoeste amazônico”. *Ilha*, Florianópolis, v. 18, n. 2, p. 149-176.
- CALIXTO, Luis. 1985. “Las prácticas de subsistencia, regimen alimenticio y técnicas de transformación culinaria. (Aspectos socio-culturales del uso de la tierra en el grupo étnico Matses)”. Iquitos: Instituto de Investigaciones de la Amazonia Peruana, ms.
- _____. 1986a. “Implicancias de los desplazamientos en la explotación del medio (Aspectos socio-culturales del uso de la tierra en el grupo étnico Matses)”. Iquitos: Instituto de Investigaciones de la Amazonia Peruana, ms.
- _____. 1986b. “Implicancias de la sedentarización de los Matsés de ribera entre cazadores y agricultores”. *Extracta*, n. 5, p. 27-32.
- _____. 1987. “La organización social Matses y su sistema de valores y creencias (Aspectos socio-culturales del uso de la tierra en el grupo étnico Matses)”. Iquitos: Instituto de Investigaciones de la Amazonia Peruana, ms.
- CAMARGO, Gonçalo (org.). 2001. *Meruri na Visão de um Ancião Bororo (memórias de Frederico Coqueiro)*. Campo Grande: Universidade Católica Dom Bosco; Missão Salesiana de Mato Grosso.
- CAMARGO, Eliane. 2002. “Narrativas e o modo de apreendê-las: a experiência entre os Caxinauás”. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 10, p. 11-27.
- _____ & VILLAR, Diego (orgs.). 2013. *Huni Kuin Hiwepaunibuki. A história dos Caxinauás por eles mesmos. La historia de los cashinahuas por ellos mismos*. São Paulo: Edições Sesc (com a colaboração de CAPITÁN, Texerino & TORIBIO, Alberto).
- CAMERON, Catherine. 2015. “Commodities or Gifts? Captive/Slaves in Small-Scale Societies”. In: L. MARSHALL (ed.), *The Archaeology of Slavery. A Comparative Approach to Captivity and Coercion*. Carbondale: Southern Illinois University Press, p. 24-40.
- CAMPOS, Carlos. 1988. “Carlos Walter Marinho Campos (depoimento; 1988)”. Rio de Janeiro: CPDOC/FGV/SERCOM/Petrobrás (Projeto Memória da Petrobrás) (disponível em <http://www.fgv.br/cpdoc/historal/arq/Entrevista67.pdf>; acessado em 21.03.2014).
- CANDAU, Joël. 2011. *Memória e Identidade*. São Paulo: Contexto.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1981. *O Índio e o Mundo dos Brancos*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 3ª ed.
- CARETTI, Gabriele. 2010. *Matses: gli uomini giaguaro dell'Amazzonia*. [s.l.]: Blurb (disponível em <http://it.blurb.com/b/1726505-matses-gli-uomini-giaguaro-dell-amazzonia>; acessado em 08.05.2015).
- CARID, Miguel. 2007a. *Yama Yama: os sons da memória. Afeto e parentesco entre os Yaminahua*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- _____. 2007b. “A Memória Biográfica dos Yaminahua e a Quarta Dimensão do Social”. In: F. FISCHMAN & L. HARTMANN (orgs.), *Donos da Palavra: Autoria, Performance e Experiência em Narrativas Oraís na América do Sul*. Santa Maria: Editora UFSM, p. 67-94.
- _____. 2009. “Imagens dos Yaminahua”. In: M. SMILJANIC, J. PIMENTA & S. BAINES (orgs.), *Faces da Indianidade*. Curitiba: Nexo Design, p. 235-243.
- _____. 2016. “Pessoas e Grupos: alguns aspectos dos nomes dos Yaminahua (Pano/Peru)”. *Ilha*, Florianópolis, v. 18, n. 2, p. 122-148.
- CARNEIRO, Robert. 2007. “A base ecológica dos cacicados amazônicos”. *Revista de Arqueologia*, v. 20, p. 117-154.

- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). 1992. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras; SMC; FAPESP.
- _____. & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1985. “Vingança e temporalidade: os Tupinambá”. *Journal de la Société des Américanistes*, v. 71, p. 191-208.
- CAROCCI, Max & PRATT, Stephanie. 2012. “Introduction: Contextualizing Native American Adoption, Captivity, and Slavery”. In: _____ (eds.), *Native American Adoption, Captivity, and Slavery in Changing Contexts*. New York: Palgrave Macmillan, p. 1-21.
- CARVALHO, João Braulino de. 1931. “Breve notícia sobre os indígenas que habitam a fronteira do Brasil com o Perú, elaborada pelo médico da comissão, Dr. João Braulino de Carvalho, e calcada em observações pessoais”. *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 1, p. 225-256.
- CARVALHO, João Renôr. 2005. *Resistência indígena no Piauí colonial*. Imperatriz: Ética.
- CARVALHO, José C. Melo. 1955. "Notas de Viagem ao Javari-Itacoai-Juruá". *Publicações Avulsas do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, n. 13, p. 1-81.
- CASTELNAU, Francis de. 1851. *Expédition dans le parties centrales de l'Amérique du Sud, de Rio de Janeiro a Lima, et de Lima au Para*. Paris: P. Bertrand, Tome V.
- CASTELLO BRANCO, José Moreira. 1947. “Caminhos do Acre”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, v. 196, p. 74-225.
- _____. 1950. “O gentio acreano”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, v. 207, p. 3-77.
- CTI (org.). 2005. “História do Território Mayoruna na Fronteira Brasil-Peru”. Centro de Trabalho Indigenista, 1º Curso de Formação Complementar de Professores Mayoruna, Tabatinga, ms.
- CAVALCANTE, Olendina. 2012. *A política da memória Sapará*. Manaus: EDUA.
- CAVUSCENS, Silvio. 1984. “Matses de Santa Sofia”. Coordenação da Pastoral Indigenista, Prelazia do Alto Solimões, ms.
- _____. & NEVES, Lino. 1986a. “Relatório do Levantamento dos Grupos Indígenas do Vale do Javari”. Manaus: [s.n.].
- _____. 1986b. *Povos Indígenas do Vale do Javari*. Campanha Javari (Pela sobrevivência dos povos indígenas do Vale do Javari). Manaus: CIMI; OPAN.
- CAYÓN, Luis. 2010. *Penso, logo crio. A teoria makuna do mundo*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília.
- _____. 2012. “Os cantos do Jurupari primordial. Esboço das noções de tempo entre os Makuna”. In: J. PIMENTA & M. SMILJANIC (orgs.), *Etnologia Indígena e Indigenismo*. Brasília: Positiva, p. 235-256.
- CESARINO, Pedro. 2011. *Oniska: poética do xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Perspectiva; Fapesp.
- _____. (org.). 2013. *Quando a terra deixou de falar. Cantos da mitologia marubo*. São Paulo: Editora 34.
- CHAIM, Marivone. 1983. *Aldeamentos Indígenas (Goiás 1749-1811)*. São Paulo: Nobel; Brasília: INL, Fundação Nacional Pró-Memória, 2ª ed.
- CHAMBRIARD, Magda. 2009. “Os Estudos de Geologia e Geofísica da ANP no Acre”. Agência Nacional do Petróleo, Gás Natural e Biocombustíveis (disponível em <http://www.anp.gov.br/?pg=70319&m=magda%20chambriard&t1=&t2=magda%20chambriard&t3=&t4=&ar=0&ps=1&cachebust=1398269843235>; acessado em 23.04.2014).
- CHAMORRO, Graciela. 2015. *História Kaiowa. Das origens aos desafios contemporâneos*. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora.

- CHAGNON, Napoleon. 1968. *Yanomamö: the fierce people*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- _____. 2014. *Nobres Selvagens: Minha Vida entre Duas Tribos Perigosas, os Ianomâmis e os Antropólogos*. São Paulo: Três Estrelas.
- CHAPUIS, Jean & RIVIÈRE, Hervé. 2003. *Wayana eitoponpë. (Une) histoire (orale) des Indiens Wayana*. Guyane: Ibis Rouge.
- CHAUMEIL, Jean-Pierre. 1981. *Historia y migraciones de los Yagua de finales del siglo XVII hasta nuestros días*. Lima: CAAAP.
- _____. 1985. “Échange d'énergie: guerre, identité et reproduction sociale chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne”. *Journal de la Société des Américanistes*, v. 71, p. 143-157.
- _____. 1993. “Des Esprits aux ancêtres. Procédés linguistiques, conception du langage et de la société chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne”. *L'Homme*, v. 33, n. 126-128, p. 409-427.
- _____. 1996. “Le Triangle Frontalier. Sociétés indigènes et frontières sur l'Amazone (XVI-XX^e siècle)”. In: P. GARCÍA JORDAN et al. (coord.), *Las raíces de la memoria*. América Latina. Barcelona: Publicacions Universitat de Barcelona, p. 379-396.
- _____. 2007. “Bones, Flutes, and the Dead. Memory and Funerary Treatments in Amazonia”. In: C. FAUSTO & M. HECKENBERGER (eds.), *Time and Memory in Indigenous Amazonia. Anthropological Perspectives*. Gainesville: University Press of Florida, p. 243-283.
- CHAUMEIL, Josette & CHAUMEIL, Jean-Pierre. 1984. “De un espacio mítico a un territorio legal o la evolución de la noción de frontera en el noroeste peruano”. *Amazonía Indígena*, n. 8, p. 26-31.
- CHIRIF, Alberto. 2012. *La historia del Tahuayo contada por sus moradores*. Lima: Wildlife Conservation Society.
- CLAIRMONT, Adolfo de. 1907. *Guide To Modern Peru. Its Great Advantages and Vast Opportunities*. Toledo, Ohio: [s.n.].
- CLASTRES, Pierre. 2004. “Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas”. In: _____, *Arqueologia da Violência. Pesquisas de Antropologia Política*. São Paulo: Cosac & Naify, p. 158-187.
- COHN, Bernard. 1995. “The Pasts of an Indian Village”. In D. HUGHES & T. TRAUTMANN (eds.), *Time: Histories and Ethnologies*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, p. 21-30.
- COLBY, Gerard & DENNETT, Charlotte. 1995. *Thy Will Be Done. The Conquest of the Amazon: Nelson Rockefeller and Evangelism in the Age of Oil*. New York: HarperCollins.
- COLLIER, Richard. 1981. *Jaque al Barón: La historia del caucho en la Amazonía*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- COMBÉS, Isabelle. 2011. “Os moros ruivos, ou a classificação impossível”. In: E. LIMA & L. CÓRDOBA (orgs.), *Os outros dos outros: relações da alteridade na etnologia sul-americana*. Curitiba: Ed. UFPR, p. 95-107.
- _____ & VILLAR, Diego. 2007. “Os mestiços mais puros. Representações chiriguano e chané da mestiçagem”. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, p. 41-62.
- COMUNIDAD NATIVA MATSÉS. 2010. “Los Matsés” (disponível em <http://www.cnmatses.com/territorio-mats-s>; acessado em 24.04.2015).
- CONDE, Ananda (org.). 2007. *Pudianobi Quixito. Istanshun dada uaid shubu – Posto Quixito. Frente de Proteção Etnoambiental Vale do Javari*. Tabatinga: Fundação Nacional do Índio, Coordenação Geral de Índios Isolados.
- CONNERTON, Paul. 1999. *Como as Sociedades Recordam*. Oeiras: Celta, 2^a edição.

- COOPER, Henry S., Jr. 2000. "The Matsés Inventory". *Natural History*, n. 109, p. 84-86.
- CÓRDOBA, Lorena & VILLAR, Diego. 2011. "As estruturas de nomeação étnica na história dos panos meridionais". In: E. LIMA & L. CÓRDOBA (orgs.), *Os outros dos outros: relações da alteridade na etnologia sul-americana*. Curitiba: Ed. UFPR, p. 109-118.
- CORMIER, Loretta. 2003. "Decolonizing History. Ritual Transformation of the Past among the Guajá of Eastern Amazonia". In: N. WHITEHEAD (ed.), *Histories and Historicities in Amazonia*. Lincoln: University of Nebraska Press, p. 123-139.
- COSTA, Anna Moreira. 2002. *Senhores da memória: uma história do Nambiquara do cerrado*. Cuiabá: Unicen.
- COSTA, Luiz. 2006. "Os outros dos outros: Os Kanamari no Vale do Javari". In: B. RICARDO & F. RICARDO (eds.), *Povos Indígenas no Brasil 2001/2005*. São Paulo: Instituto Socioambiental, p. 437-439.
- _____. 2009. "Worthless Movement: Agricultural Regression and Mobility". *Tipiti*, v. 7, n. 2, p. 151-180.
- _____. 2010. "The Kanamari body-owner. Predation and feeding in western Amazonia". *Journal de la Société des Américanistes*, v. 96, n. 1, p. 169-192.
- _____. 2016. "Virando Funai: Uma Transformação Kanamari". *Mana*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 1, p. 101-132.
- COSTA, Raquel & DORIGO, Carmen. 2005. "A expressão da posse em Marúbo e Matsés (Páno)". In: A. CABRAL & A. RODRIGUES (orgs.), *Novos Estudos sobre Línguas Indígenas*. Brasília: Editora UnB, p. 69-83.
- COSTA, Sebastião. 1973. "Relatório de atividades de levantamento realizado nos rios Itacoai, Curuçá, Ituí e Javari, referente a existência de sociedades tribais e seu grau de aculturação tendo em vista a construção da rodovia Perimetral Norte". Fundação Nacional do Índio, 1ª Delegacia Regional, Manaus (AM), ms.
- COUTINHO, Gabriel. 2011. "Festas, guerras e trocas entre os Aparai e Wayana meridionais". *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 54, n. 2, p. 829-855.
- COUTINHO, Walter. 1989-1990. "Matsés, um povo de língua Pano". *Porantim*, CIMI, Brasília, ano VI, Suplemento n. 6, p. 1-2.
- _____. 1992. "Relatório sobre os índios Matsés". Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, ms.
- _____. 1993. *Branços e Barbudos da Amazônia: Os Mayoruna na História*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília.
- _____. 1998. *Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Vale do Javari*. Brasília: Funai, Diretoria de Assuntos Fundiários.
- _____. 2008. *Hepatopatias no Vale do Javari: Virulento agravo à saúde indígena e afronta aos direitos humanos*. Manaus: Ministério Público Federal, Procuradoria da República no Amazonas.
- _____. 2014. *Exploração petroleira em territórios indígenas na bacia do rio Jaquirana*. Manaus: Ministério Público Federal, Procuradoria da República no Amazonas.
- CREVELS, Mily. 2007. "South America". In: C. MOSELEY, *Encyclopedia of the World's Endangered Languages*. New York: Routledge, p. 103-194.
- CUNHA, Euclides da. 1907. *Peru versus Bolívia*. Rio de Janeiro: Tip. do Jornal do Commercio.
- _____. 2000. *Um Paraíso Perdido. Reunião de Ensaios Amazônicos*. Brasília: Senado Federal.
- CUNHA GOMES, Augusto. 1899. *Comissão de Limites entre o Brasil e a Bolívia: Re-exploração do Rio Javary*. Rio de Janeiro: Typographia Leuzinger.

- DAL POZ, João. 2000. "Crônica de uma morte anunciada: do suicídio entre os Sorowaha". *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 43 n. 1, p. 89-144.
- D'ANS, Andre-Marcel. 1975. *La verdadera biblia de los Cashinahua: mitos, leyendas y tradiciones de la selva peruana*. Lima: Mosca Azul Editores.
- DÁVILA, Carlos. 1980. "Rebeliones Nativas en la Amazonía Peruana". *Panorama Amazónico*, año 3, n. 4, p. 1-59.
- DeBOER, Warren. 1986. "Pillage and production in the Amazon: a view through the Conibo of the Ucayali Basin, eastern Peru". *World Archaeology*, v. 18, n. 2, p. 231-246.
- DEFENSORÍA DEL PUEBLO. 2006. "Pueblos indígenas en situación de aislamiento y contacto inicial. Informe Defensorial nº 101" (disponível em http://bvs.minsa.gob.pe/local/GOB/942_GOB471.pdf; acessado em 08.11.2013).
- DÉLÉAGE, Pierre. 2007. "A Yaminahua Autobiographical Song: Caqui Caqui". *Tipiti*, v. 5, n. 1, p. 79-95.
- _____. 2008. "La tradition des autobiographies chantées chez les Sharanahua (Amazonie occidentale)". *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, v. 37, n. 3, p. 535-551.
- DELGADO, Eulogio. 1904. "Memoria correspondiente al año 1904". *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, año XIV, Tomo XVI, p. 1-40.
- DESCOLA, Philippe. 1993. "Les affinités sélectives: Alliance, guerre et prédation dans l'ensemble jivaro". *L'Homme*, v. 33, n. 126-128, p. 171-190.
- DESHAYES, Patrick & KEIFENHEIM, Barbara. 2003. *Pensar el outro entre los Huni Kuin de la Amazonia peruana*. Lima: Institut Français d'Études Andines; Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- DETURCHE, Jérémy. 2012. "Narrativas e história do contato katukina: 'etno-história' de um povo da Amazônia Brasileira". *Antropologia em Primeira Mão*, Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina, v. 131, p. 5-15.
- DEUTSCHER, Guy. 2010. *Through the Language Glass. Why the World Looks Different in Other Languages*. New York: Metropolitan Books.
- DIAS, Ricardo. 2015. *Siyude (Senhorita): As traduções menses do contato histórico com missionárias do Summer Institute of Linguistics – SIL*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de São Paulo, São Paulo.
- DÍAZ, Paulino. 1904. "Prefectura de San León del Amazonas". *Anales de la Propagación de la Fe en el Oriente del Perú*, Tomo III, Entrega 4ª. Lima: Imprenta y Librería de E. Moreno, p. 200-207.
- _____. 1912. "Prefectura de San León del Amazonas". *Anales de la Propagación de la Fe en el Oriente del Perú*. Tomo VII, Entrega 1ª. Lima: Imp. La Providencia, p. 28-40.
- DOLE, Gertrude. 1988. "Los Amahuaca". In: F. SANTOS & F. BARCLAY (eds.), *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*. Balboa: Smithsonian Tropical Research Institute; Quito: Abya-Yala, v. III, p. 125-273.
- DORIGO, Carmen T. 2001. *Fonología Matsés: Uma análise baseada em restrições*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Linguística, Universidade Federal do Rio Janeiro, Rio de Janeiro.
- _____. 2002. "Ergatividade cindida em Matsés". In: A. CABRAL & A. RODRIGUES (orgs.), *Línguas Indígenas Brasileiras. Fonologia, Gramática e História*. (Atas do I Encontro Internacional do Grupo de Trabalho sobre Línguas Indígenas da ANPOLL). Belém: EDUFPA, Tomo II, p. 102-111.
- DOUROJEANNI, Marc. 1974. "Impacto de la Producción de la Fauna Silvestre en la Economía de la Amazonía Peruana". *Revista Forestal del Perú*, v. 5, n. 1-2, p. 1-14.
- _____. 2013. *Loreto Sostenible al 2021*. Lima: DAR-Derecho, Ambiente y Recursos Naturales.

- DUARTE, Kátia. 2011. “Levantamentos Exploratórios da ANP na Bacia do Acre”. *Revista Técnico-Científica da ANP*, Rio de Janeiro, n. 1, p. 3-33.
- DUTRA, Carlos. 1996. *Ofaié: Morte e vida de um povo*. Campo Grande: Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso do Sul.
- ERIKSON, Philippe. 1986. “Altérité, tatouage et anthropophagie chez les Pano: la belliqueuse quête du soi”. *Journal de la Société des Américanistes*, v. 72, p. 185-210.
- _____. 1987. “De l’approvisionnement à l’approvisionnement: chasse, alliance et familiarisation en Amazonie amérindienne”. *Techniques et Culture*, v. 9, p. 105-140.
- _____. 1990a. *Les Matis d’Amazonie: parure du corps, identité ethnique et organisation sociale*. Tese de Doutorado, Université de Paris X, Nanterre.
- _____. 1990b. “How Crude Is Mayoruna Pottery?”. *Journal of Latin American Lore*, v. 16, n. 1, p. 47-68.
- _____. 1992. “Uma singular pluralidade: a etno-história Pano”. In: M. CARNEIRO DA CUNHA (org.), *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras; SMC; FAPESP, p. 239-252.
- _____. 1993. “Une nébuleuse compacte: le macro-ensemble pano”. *L’Homme*, v. 33, n. 126-128, p. 45-58.
- _____. 1994. “Los Mayoruna”. In: F. SANTOS & F. BARCLAY (eds.), *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*. Quito: FLACSO-Sede Ecuador, v. II, p. 1-127.
- _____. 1999. *El Sello de los Antepasados. Marcado del cuerpo y demarcación étnica entre los Matis de la Amazonía*. Quito: Abya-Yala; IFEA.
- _____. 2000. “Bibliografía anotada de fuentes con interés para la etnología y ethnohistoria de los Pano setentrionales (Matses, Matis, Korubo...)”. *Amazonía Peruana*, v. 14, n. 27, p. 231-287.
- _____. 2001. “Myth and Material Culture: Matis Blowguns, Palm Trees, and Ancestor Spirits”. In: L. RIVAL & N. WHITEHEAD (eds.), *Beyond the Visible and the Material: The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*. Oxford: Oxford University Press, p. 101-121.
- _____. 2002. “Reflexos de si, ecos de outrem: Efeitos do contato sobre a auto-representação Matis”. In: B. ALBERT & A. RAMOS (orgs.), *Pacificando o branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP; Imprensa Oficial do Estado, p. 179-204.
- _____. 2004. “Qu’est qu’un ‘ethnonyme’? L’exemple matis (Amazonas, Brésil)”. *Cahiers Amérique Latine Histoire et Mémoire*, n. 10 (disponível em <http://alhim.revues.org/document112>, acessado em 19.05.2014).
- _____. 2007. “Faces from the Past. Just How ‘Ancestral’ Are Matis ‘Ancestor Spirit’ Masks?”. In: C. FAUSTO & M. HECKENBERGER (eds.), *Time and Memory in Indigenous Amazonia. Anthropological Perspectives*. Gainesville: University Press of Florida, p. 219-242.
- _____. 2012. “Animais demais... os xerimbabos no espaço doméstico matis (Amazonas)”. *Anuário Antropológico/2011*, n. 2, p. 15-32.
- ESPINOSA, Óscar. 2009. “¿Salvajes opuestos al progreso? Aproximaciones históricas y antropológicas a las movilizaciones indígenas en la Amazonía peruana”. *Anthropologica*, Lima, n. 27, p. 123-168.
- _____. 2010. “Cambios y continuidades en la percepción y demandas indígenas sobre el territorio en la Amazonía peruana”. *Anthropologica*, Lima, n. 28, Suplemento 1, p. 239-262.
- FABRE, Alain. 2005. *Diccionario etnolingüístico y guía bibliográfica de los pueblos indígenas sudamericanos (Pano-Takana)*. (disponível em <http://butler.cc.tut.fi/~fabre/BookInternetVersio/Dic=PanoTakana.pdf>, acessado em 11.01.2010).
- FARAGE, Nádia. 1991. *As muralhas dos sertões: Os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; ANPOCS.

- _____. 2003. "Rebellious Memories. The Wapishana in the Rupununi Uprising, Guyana, 1969". In: N. WHITEHEAD (ed.), *Histories and Historicities in Amazonia*. Lincoln: University of Nebraska Press, p. 107-120.
- FAULHABER, Priscila. 1987a. *O Navio Encantado. Etnia e alianças em Tefé*. Belém: MCT-CNPq; Museu Paraense Emílio Goeldi.
- _____. (org.). 1987b. *Entrosando. Questões indígenas em Tefé*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.
- _____. 1998. *O Lago dos Espelhos. Etnografia do Saber sobre a Fronteira em Tefé/Amazonas*. Belém: MCT-CNPq; Museu Paraense Emílio Goeldi.
- FAUSTO, Carlos. 2000. "Of Enemies and Pets: Warfare and Shamanism in Amazonia". *American Ethnologist*, v. 26, n. 4, p. 933-956.
- _____. 2001. *Inimigos Fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: EDUSP.
- _____, FRANCHETTO, Bruna & MONTAGNANI, Tommaso. 2013. "Las formas de la memoria: Arte verbal y música entre los kuikuros del Alto Xingú". *Cuadernos Inter.c.a.mbio*, año 10, v. 10, n. 12, p. 49-75.
- _____ & HECKENBERGER, Michael (eds.). 2007. *Time and Memory in Indigenous Amazonia. Anthropological Perspectives*. Gainesville: University Press of Florida.
- FEATHER, Conrad. 2010. *Elastic selves and fluid cosmologies: Nahua resilience in a changing world*. PhD Thesis, Department of Social Anthropology, University of St. Andrews, St. Andrews.
- FERNÁNDEZ, Eduardo. 1984. "La muerte del Inca: dos versiones de un mito asháninca". *Anthropologica*, v. 2, n. 2, p. 201-208.
- FERNÁNDEZ, Roberta. 1994. "(Re)vision of an American Journey". In: _____ (ed.), *In Other Words. Literature by Latinas of the United States*. Houston: Arte Público Press, p. 282-298.
- FERREIRA, Mariana (org.). 1994. *Histórias do Xingu. Coletânea de depoimentos dos índios Suyá, Kayabi, Juruna, Trumai, Txucarramãe e Txicão*. São Paulo: NHII-USP; FAPESP.
- FERREIRA, Rogério. 2005. *Língua Matis (Pano): Uma descrição gramatical*. Tese de Doutorado, Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- FIELDS, Harriet. 1973a. "Notes on the 'Singing People' Ceremony". *Información de Campo*, Yarinacocha, n. 131-d.
- _____. 1973b. "Una identificación preliminar de los sufijos indicadores de referencia en mayoruna". In: E. LOOS (ed.), *Estudios Pano II. Série Lingüística Peruana*, n. 11. Yarinacocha: Instituto Lingüístico de Verano, p. 283-307.
- _____. 1979. "Notas culturales sobre los mayoruna". *Datos Etno-Lingüísticos*, n. 47. Lima: Instituto Lingüístico de Verano, Ministerio de Educación, p. 1-19.
- _____. 1990. "Programa de alfabetización entre los Matses: Los pasos iniciales". In: A. BERGLI (org.), *Educación Intercultural*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano, Ministerio de Educación (Comunidades y Culturas Peruanas n. 23), p. 221-232.
- _____ & MERRIFIELD, William R. 1980. "Mayoruna (Panoan) Kinship". *Ethnology*, n. 19, p. 1-28.
- _____ & WISE, Mary. 1976. "Bosquejo de la fonología Matses (Mayoruna)". *Datos Etno-Lingüísticos*, n. 31, Lima: Instituto Lingüístico de Verano, Ministerio de Educación, p. 1-39.
- FIGUEIREDO, Lima. 1942. "Fronteiras Amazônicas". *Revista Brasileira de Geografia*, ano IV, n. 3, p. 501-544.
- FIORAVANTI, Antoinette. 1987. "El regreso del Viracocha". *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, v. 16, n. 3-4, p. 71-83.

- FLECK, David. 1997. *Mamalian Diversity in Rainforest Habitats as Recognized by Matses Indians in the Peruvian Amazon*. MS, The Ohio State University, Columbus.
- _____. 2001a. "Culture-specific notions of causation in Matses grammar". *Journal de la Société des Américanistes*, v. 87, p. 177-196.
- _____. 2001b. "Causation in Matses (Panoan, Amazonian Peru)". In: M. SHIBATANI (ed.), *The Grammar of Causation and Interpersonal Manipulation*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, p. 373-415.
- _____. 2003. *A Grammar of Matses*. PhD Thesis, Rice University, Houston.
- _____. 2005. "Ergatividade em Matsés (Pano)". *Liames*, n. 5, p. 89-111.
- _____. 2006. "The Lost Languages of Captured Wives in the Amazon". ABC Radio Melbourne (disponível em <http://www.abc.net.au/radionational/programs/linguafranca/the-lost-languages-of-captured-wives-in-the-amazon/3327884#transcript>; acessado em 18.06.2015).
- _____. 2007a. "Did the Kulinas become the Marubos? A Linguistic and Ethnohistorical Investigation". *Tipiti*, v. 5, n. 2, p. 137-207.
- _____. 2007b. "¿Quiénes eran los mayoruna (morike) de Tessmann?". *Amazonía Peruana*, v. 30, p. 305-331.
- _____. 2010. "Ergativity in the Mayoruna branch of the Panoan family". In: S. GILDEA & F. QUEIXALÓS (eds.), *Ergativity in Amazonia*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, p. 29-63.
- _____. 2013. *Panoan Languages and Linguistics*. New York: Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, n. 99.
- _____ & FERREIRA, Rogério. 2004. "Languages in the Mayoruna subgroup of the Panoan family", ms.
- _____ & HARDER, John D. 2000. "Matses Indian rainforest habitat classification and mammalian diversity in Amazonian Peru". *Journal of Ethnobiology*, v. 20, n. 1, p. 1-36.
- _____ & VOSS, Robert. 2006. "On the Origin and Cultural Significance of Unusually Large Synonym Sets in Some Panoan Languages of Western Amazonia". *Anthropological Linguistics*, v. 48, n. 4, p. 335-368.
- _____, UAQUÍ, Fernando & JIMÉNEZ, Daniel. 2012. *Diccionario Matsés-Castellano*. Iquitos: Tierra Nueva.
- _____, VOSS, Robert & PATTON, James. 1999. "Biological basis of Saki (*Pithecia*) folk species recognized by the Matses Indians of Amazonian Perú". *International Journal of Primatology*, v. 20, n. 6, p. 1005-1028.
- _____, VOSS, Robert & SIMMONS, Nancy. 2002. "Underdifferentiated taxa and sublexical categorization: An example from Matses classification of bats". *Journal of Ethnobiology*, v. 22, n. 1, p. 61-102.
- FLOWERS, Nancy. 1994. "Mayoruna". In: J. WILBERT (ed.), *Encyclopedia of World Cultures*. Vol. 7. Boston: G.K. Hall & Co., p. 233-235.
- FRANCHETTO, Bruna. 1989. "Forma e significado na poética oral kuikúro". *Amérindia*, Paris, n. 14, p. 81-118.
- _____. 1993. "A celebração da história nos discursos cerimoniais kuikúro (Alto Xingu)". In: E. VIVEIROS DE CASTRO & M. CARNEIRO DA CUNHA (orgs.), *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo: NHII-USP; FAPESP, p. 95-116.
- _____ & HECKEMBERGER, Michael (orgs.). 2001. *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- FRANK, Erwin. 1994. "Los Uni". In: F. SANTOS & F. BARCLAY (eds.), *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*. Quito: FLACSO-Sede Ecuador, v. II, p. 129-237.
- _____ et al. 1993. *Uni: Los pueblos indios em sus mitos (2)*. Quito: Abya Yala.

- FRAWLEY, William (ed.). 2003. *International Encyclopedia of Linguistics*. New York: Oxford University Press, 2ª ed.
- FRIEDMAN, Jonathan. 1992. "The Past in the Future: History and the Politics of Identity". *American Anthropologist*, v. 94, n. 4, p. 837-859.
- FUENTES, Hildebrando. 1908. *Loreto: Apuntes geográficos, históricos, estadísticos, políticos y sociales*. Lima: Imprenta de La Revista, 2 tomos.
- GADAMER, Hans-Georg. 1984. *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme.
- GALLOIS, Dominique. 1994. *Mairi Revisitada: A reintegração da Fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiãpi*. São Paulo: NHII-USP; FAPESP.
- _____. 2002. "Nossas falas duras": Discurso político e auto-representação Waiãpi". In: B. ALBERT & A. RAMOS (orgs.), *Pacificando o branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP; Imprensa Oficial do Estado, p. 205-237.
- _____. 2007. "Gêneses waiãpi, entre diversos e diferentes". *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 50 n. 1, p. 45-83.
- _____. (org.). 2005. *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas; Fapesp.
- GALVÃO, B. Ramiz (org.). 1881-82. "Catalogo da Exposição de Historia do Brazil". *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*, v. IX, p. 1-991.
- GARCIA, Elisa. 2009. *As Diversas Formas de Ser Índio. Políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- GARCÍA, Pilar. 1995. "El indio es la cana, los patrones son el trapiche y el jugo de la cana son los aviadores. Reflexiones sobre la explotación cauchera en el Ucayali en los inicios del siglo XX". *Boletín Americanista*, Barcelona, n. 45, p. 61-85.
- GARFIELD, Seth. 2011. *A luta indígena no coração do Brasil. Política indigenista, a Marcha para o Oeste e os índios xavante (1937-1988)*. São Paulo: Editora Unesp.
- GAUDEDA, Natália. 1991. "Relatos coletados com informantes: seringueiros, extrativistas, que nasceram e trabalharam nos afluentes do rio: Javari, Quixito, Itacoai, Jaquirana, Curuçá". Benjamin Constant, Paróquia Imaculada Conceição, ms (Processo FUNAI/BSB/1074/80, fls. 1601/1611).
- GEERTZ, Clifford. 1978. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- GEORLETTE, F-A. 1899. "Les frontières de la République du Brésil et ses Constestations de frontières avec les Etats-Limitrophes". *Bulletin de la Société Royale de Géographie d'Anvers*, v. XXIII, n. 3, p. 254-274.
- GIRARDI, Luisa. 2015. "Relações em movimento: Inimizade e parentesco entre os Katxuyana e os Mekoro (Quilombolas)". In: D. GRUPIONI & L. ANDRADE (orgs.), *Entre Águas Bravas e Mansas, índios & quilombolas em Oriximiná*. São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo, p. 85-102.
- GÓES, Paulo. 2009. "Entre 'Brabos': Índios e Seringueiros no Alto Juruá". In: M. SMILJANIC, J. PIMENTA & S. BAINES (orgs.), *Faces da Indianidade*. Curitiba: Nexo Design, p. 67-97.
- GOMES, Mércio. 2002. *O Índio na História. O povo Tenetehara em busca da liberdade*. Petrópolis: Vozes.
- GONÇALVES, Lopes. 1904. *O Amazonas. Esboço Historico, Chorographico e Estatistico, até o anno de 1903*. New York: Hugo J. Hanf.
- GONÇALVES, Marco A. (org.). 1991. *Acre: história e etnologia*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.

- GONZALES, Dante. 2003. “La transformación del español: De Viracocha a supay desde la crónica de Titu Cusi Yupanqui”. In: G. ESPINO (compil.), *Tradición oral, cultural peruanas: una invitación al debate*. Lima: Fondo Editorial de la UNMSM, p. 291-297.
- GONZALEZ, Nicanor. 1915. “Memoria de los trabajos de la Propagación de la Fé en el Oriente del Perú, leida en la Congregación General del 5 de setiembre de 1915”. *Memoria de los Trabajos de la Propagación de la Fé en el Oriente del Perú de los años de 1913 a 1915*. Tomo VII, Entrega 4ª. Lima: Imp. La Providencia, 1915, p. 163-175.
- GORDON, Flávio. 2006. *Os Kulina do Sudoeste Amazônico. História e Socialidade*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- GORMAN, Peter. 1990. “People of the Jaguar: Shamanic Hunting Practices of the Matses”. *Shaman's Drums*, n. 21, p. 40-49.
- GOULARD, Jean-Pierre. 1994. “Los Ticuna”. In: F. SANTOS-GRANERO & F. BARCLAY (eds.), *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*. Quito: FLACSO-Sede Ecuador; IFEA, v. I, p. 309-443.
- GOW, Peter. 1991. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. 1993. “Gringos and Wild Indians. Images of History in Western Amazonian Cultures”. *L'Homme*, v. 33, n. 126-128, p. 327-347.
- _____. 2002. “Piro, Apurinã, and Campa: Social Dissimilation and Assimilation as Historical Processes in Southwestern Amazonia”. In: J. HILL & F. SANTOS-GRANERO (eds), *Comparative Arawakan Histories: rethinking language family and culture area in Amazonia*. Urbana: University of Illinois Press, p. 147-170.
- _____. 2003. “‘Ex-Cocama’: identidades em transformação na Amazônia peruana”. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p. 57-79.
- _____. 2014. “‘This Happened to Me’: Exemplary Personal Experience Narratives among the Piro (Yine) People of Peruvian Amazonia”. In: S. OAKDALE & M. COURSE (eds.), *Fluent Selves: Autobiography, Person, and History in Lowland South America*. Lincoln: University of Nebraska Press, p. 69-92.
- GRENAND, Françoise & GRENAND, Pierre. 1987. “La côte d'Amapa, de la bouche de l'Amazone a la baie d'Oyapok, a travers la tradition orale Palikur”. *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi, Série Antropologia*, Belém, v. 3, n. 1, p. 1-77.
- GRENAND, Pierre. 1982. *Ainsi parlaient nos ancêtres: essai d'ethnohistoire Waiãpi*. Paris: Orstom.
- _____ & GRENAND, Françoise. 2002. “Em busca da aliança impossível: Os Waiãpi do norte e seus brancos (Guiana Francesa)”. In: B. ALBERT & A. RAMOS (orgs.), *Pacificando o branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP; Imprensa Oficial do Estado, p. 145-178.
- GRIMWOOD, I. R. 1969. *Notes on the Distribution and Status of some Peruvian Mammals 1968*. New York: American Committee for International Wild Life Protection; New York Zoological Society (Special Publication n. 21).
- GRUBB, Kenneth. 1927. *The Lowland Indians of Amazonia. A Survey of the Location and Religious Condition of the Indians of Colombia, Venezuela, The Guianas, Ecuador, Peru, Brazil and Bolivia*. London: World Dominion Press.
- GRUPIONI, Denise F. 2005. “Tempo e espaço na Guiana indígena”. In: D. GALLOIS (org.), *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas; Fapesp, p. 23-57.
- _____. 2007. “Essas tantas diferentes gentes: onomásticas, coletividades e socialidades na Amazônia indígena”. Projeto de Pós-Doutorado apresentado à FAPESP, São Paulo, ms.

- _____. 2011. "Comparando taxonomias sociais ameríndias, investigando noções de 'gente'". In: E. LIMA & L. CÓRDOBA (orgs.). *Os outros dos outros: relações da alteridade na etnologia sul-americana*. Curitiba: Ed. UFPR, p. 119-134.
- _____. 2015. "Os Yana caribe-guianenses na região de Oriximiná: que coletividades são essas?" In: _____ & L. ANDRADE (orgs.), *Entre Águas Bravas e Mansas, índios & quilombolas em Oriximiná*. São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo, p. 135-147.
- HALBWACHS, Maurice. 2006. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro.
- HALLOWELL, Irving. 1955. *Culture and Experience*. Baltimore: University of Pennsylvania Press.
- HARNER, Michael. 1974. "Waiting for Inca-God". *Symposium of Leaders and Leadership in Lowland South America*, 73rd Annual Meeting of the American Anthropological Association, Cidade do México, p. 1-18.
- HASSEL, Jorge M. von. 1905. "Las tribus salvajes de la región amazónica del Perú" In: C. LARRABURE Y CORREA (ed.), 1905-09. *Colección de leyes, decretos, resoluciones i otros documentos oficiales referentes al departamento de Loreto*. Lima: La Opinión Nacional, vol. VII, p. 637-677.
- HECKENBERGER, Michael. 2001. "Epidemias, índios bravos e brancos: contato cultural e etnogênese no alto Xingu". In: B. FRANCHETTO & M. HECKEMBERGER (orgs.), *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, p. 77-110.
- HEFLEY, James & HEFLEY, Marti. 1972. *Dawn over Amazonia. The story of Wycliffe Bible Translators in Peru*. Waco, Tx: Word Books.
- HEMMING, John. 2007. *Ouro Vermelho. A Conquista dos Índios Brasileiros*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- _____. 2009. *Fronteira Amazônica. A Derrota dos Índios Brasileiros*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- HENDRICKS, Janet. 1990. "Manipulating Time in an Amazonian Society: Genre and Event among the Shuar". In: E. BASSO (ed.), *Native Latin American Cultures through their Discourse*. Bloomington: Folklore Institut, Indiana University, p. 11-28.
- HERNDON, Lewis & GIBBON, Lardner. 1854. *Exploration of the Valley of the Amazon*. Washington: Taylor & Maury, v. 1.
- HILL, Jonathan. 2013. "Etnicidade na Amazônia Antiga: reconstruindo identidades do passado por meio da arqueologia, da linguística e da etno-história". *Ilha*, Florianópolis, v. 15, n. 1, p. 35-69.
- _____. (ed.). 1988. *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana: University of Illinois Press.
- _____. & SANTOS-GRANERO, Fernando (eds.). 2002. *Comparative Arawakan Histories: rethinking language family and culture area in Amazonia*. Urbana: University of Illinois Press.
- HORNBORG, Alf & ERIKSEN, Love. 2011. "An attempt to Understand Panoan Ethnogenesis in Relation to Long-Term Patterns and Transformations of Regional Interaction in Western Amazonia". In: A. HORNBORG & J. HILL (eds.), *Ethnicity in Ancient Amazonia. Reconstructing Past Identities from Archaeology, Linguistics, and Ethnohistory*. Boulder: University Press of Colorado, p. 129-151.
- _____. & HILL, Jonathan (eds.). 2011. *Ethnicity in Ancient Amazonia. Reconstructing Past Identities from Archaeology, Linguistics, and Ethnohistory*. Boulder: University Press of Colorado.
- HOWARD, Catherine. 1993. "Pawana: a farsa dos 'visitantes' entre os Waiwai da Amazônia setentrional". In: E. VIVEIROS DE CASTRO & M. CARNEIRO DA CUNHA (orgs.), *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo: NHII-USP/FAPESP, p. 229-264.
- IGLESIAS, Marcelo. 2010. *Os Kaxinawá de Felizardo: correrias, trabalho e civilização no Alto Juruá*. Brasília: Paralelo 15.

- ILV. 2006a. *Matsesën Chiampid. Leyendas de los Matsés*. Libro de Lectura. Peru: Instituto Lingüístico de Verano, Colección Literaria y Cultural. Libro n° 1.
- _____. 2006b. *Pueblos del Perú*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano.
- INGOLD, Tim et al. 1996. "1989 Debate: The concept of society is theoretically obsolete". In: T. INGOLD (ed.), *Key Debates in Anthropology*. London: Routledge, p. 46-80.
- INICTEL-UNI. [s.d.] "Informe Preliminar: Diagnóstico Socio Cultural del Ámbito del Proyecto. Proyecto: Implementación de una rede de centros en ocho distritos de las Provincias de Maynas y Requena – Loreto". Universidad Nacional de Ingeniería, Instituto Nacional de Investigación y Capacitación de Telecomunicaciones (disponible en <http://plataforma.inictel-uni.edu.pe/uploads/materials/informe-preliminar-del-diagnostico-sociocultural4b917066d5e78.pdf>; acessado em 19.04.2015).
- IZAGUIRRE, Bernardino. 1926. *Historia de las misiones franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el oriente del Perú (1619-1921)*. Tomo IX. Lima: Talleres Tipográficos de la Penitenciaría.
- JACKSON, Michael. 1996. "Introduction: Phenomenology, radical empiricism and anthropological critique". In: _____ (ed.), *Things as they are: New Directions in Phenomenological Anthropology*. Bloomington: Indiana University Press, p. 1-50.
- JEDŁOWSKI, Paolo. 2001. "Memory and Sociology: themes and issues". *Time & Society*, London, v. 10, n. 1, p. 29–44.
- JIMÉNEZ, Daniel, JIMÉNEZ, Alejandro & FLECK, David. 2014. *Matses Icampid. La Historia de los Matsés. Primera Parte 1860-1947. Ēndenquio Icampid. Manuel Tumin Chuibanaid. Historia Antigua Según Manuel Tumi*. Iquitos: Tierra Nueva.
- JOBIM, Anísio. 1943. *Panoramas Amazônicos: VI – Benjamin Constant*. Manaus: Imprensa Pública.
- KEIFENHEIM, Barbara. 1990. "Nawa: un concept clé de l'altérité chez les Pano". *Journal de la Société des Américanistes*, v. 76, p. 79-94.
- _____. 1992. "Identité et altérité chez les Indiens Pano". *Journal de la Société des Américanistes*, v. 78, n. 2, p. 79-93.
- KELLY, José Antonio. 2001. "Fractalidade e troca de perspectivas". *Mana*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, p. 95-132.
- KENSINGER, Kenneth. 1983. "Investigación lingüística, folklórica y etnográfica Pano: retrospectión y perspectiva". *América Indígena*, v. 43, n. 4, p. 849-875.
- _____. 1995. *How Real People Ought to Live: The Cashinahua of Eastern Peru*. Prospect Heights, IL: Waveland Press.
- KNEELAND, Harriet. 1973. "La frase nominal relativa en mayoruna y su ambigüedad". In: E. LOOS (ed.), *Estudios Pano II*. Série Lingüística Peruana, n. 11. Yarinacocha: Instituto Lingüístico de Verano, p. 53-105.
- _____. 1979. *Lecciones Para el Aprendizaje del Idioma Mayoruna*. Yarinacocha: Instituto Lingüístico de Verano (Documento de Trabajo n. 14).
- _____. 1982. "El 'ser como' y el 'no ser como' de la comparación en Matses". In: M. WISE & H. BOONTRA (eds.), *Conjunciones y otros nexos en tres idiomas amazonicos*. Lima: Ministerio de Educación, Instituto Lingüístico de Verano, 2ª ed. (Série Lingüística Peruana n. 19).
- _____. 2008. "El aumentativo -pa: Su efecto sobre el narrador y el tema en Matses". In: A. BERGLI (org.), *Estudios lingüísticos de textos de la Amazonía peruana*. Lima: Ministerio de Educación; Instituto Lingüístico de Verano, 2ª ed. (Serie Lingüística Peruana n. 37).
- KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. 2010. *La chute du ciel: paroles d'un chaman Yanomami*. Paris: Plon.
- KOSSELEK, Reinhard. 2006. *Futuro Passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC-Rio.

- KOVASNA, Anna. 2009. *Building Bodies, Balancing Powers. Of Insides, Outsides and Changing Notions of Male and Female Personhood Among the Matses of the Western Amazon*. Master Thesis, Lunds Universitet, Lund.
- KROKOSZYŃSKI, Łukasz. 2008. *Ethnic Names and Affiliations in the Western Amazonia. An Inquiry into Ethnohistory of the Sierra del Divisor, Eastern Peru*. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej.
- _____. & FLECK, David. 2016. "The Historical and Linguistic Identity of the Remos". *Tipiti*, v. 14, n. 1, p. 102-130.
- _____, STOŃSKA-KAIRSKA, Iwona & MARTYNIAK, Alina. 2007. *Indígenas aislados en la Sierra del Divisor (Zona fronteriza Perú-Brasil). Informe sobre la presencia de los grupos indígenas en la situación de aislamiento voluntario en los afluentes derechos del bajo Ucayali, desde el río Calleria hasta el alto Maquia (Sierra del Divisor occidental), en los departamentos de Ucayali y Loreto*. Iquitos-Lima-Poznań: UAM; AIDSESP.
- LABOV, William & WALETZKY, Joshua. 1967. "Narrative Analysis: Oral Versions of Personal Experience". In: J. HELM (ed.), *Essays on the Verbal and Visual Arts. Proceedings of the 1966 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society*. Seattle: American Ethnological Society; University of Washington Press, p. 12-44.
- LAGOS, Ovidio. 2005. *Arana, el rey del caucho. Terror y atrocidades em el Alto Amazonas*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- LAGROU, Elsje. 2007. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawá, Acre)*. Rio de Janeiro: Topbooks.
- _____. 2013. "Chaquira, el inka y los blancos: las cuentas de vidrio en los mitos y en el ritual kaxinawa y amerindio". *Revista Española de Antropología Americana*, v. 43, n. 1, p. 245-265.
- LANDOLT, Gredna. 2005. *El ojo que cuenta. Mitos y costumbres de la Amazonia indígena, ilustrados por su gente*. Lima: ÍKAM.
- LANGDON, Ester Jean. 1999. "A fixação da narrativa: do mito para a poética de literatura oral". *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 5, n. 12, p. 13-36.
- _____. 2007. "Dialogicalidade, Conflito e Memória na Etno-história dos Siona". In: F. FISCHMAN & L. HARTMANN (orgs.), *Donos da Palavra: Autoria, Performance e Experiência em Narrativas Oraís na América do Sul*. Santa Maria: Editora UFSM, p. 17-39.
- LANGE, Algot. 1912. *In the Amazon Jungle. Adventures in remotes parts of the Upper Amazon river, including a sojourn among cannibal Indians*. New York: G.P. Putnam's Sons; The Knickerbocker Press.
- LARRABURE Y CORREA, Carlos (ed.). 1905-09. *Colección de leyes, decretos, resoluciones i otros documentos oficiales referentes al departamento de Loreto*. Lima: La Opinión Nacional, v. I-XIII.
- LATHRAP, Donald. 1975. *O Alto Amazonas*. São Paulo: Editora Verbo.
- LÁZARO, Carlos. 1994. "Los cautivos en la frontera araucana". *Revista Española de Antropología Americana*, v. 24, p. 191-207.
- LEACH, Edmund. 1996. *Sistemas Políticos da Alta Birmânia: um estudo da estrutura social Kachin*. São Paulo: EDUSP.
- LEFORT, Claude. 1979. *As formas da história: ensaios de antropologia política*. São Paulo: Brasiliense.
- LEONEL, Mauro. 1995. *Etnodocência Uruéu-au-au*. São Paulo: EDUSP; IAMÁ; FAPESP.
- LEPRI, Isabella. 2005. "Identidade e alteridade entre os Ese Ejja da Bolívia setentrional". *Mana*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 449-472.

- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1976. "Guerra e comércio entre os índios da América do Sul". In: E. SCHADEN (org.), *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, p. 325-339.
- LIMA, Edilene. 1994. "Katukina, Yawanawa e Marubo: desencontros míticos e encontros históricos". *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 4, p. 1-19.
- _____. 1997. "A onomástica katukina é Pano?". *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 40, n. 2, p. 7-30.
- _____. 2011. "Quem são os Noke Kuin? Acerca das transformações dos Katukina (pano)". In: E. LIMA & L. CORDOBA (orgs.). *Os outros dos outros: relações da alteridade na etnologia sul-americana*. Curitiba: Ed. UFPR, p. 135-147.
- LIMA, Raimundo. 1969. "Relatório apresentado pelo servidor Raimundo Pio de Carvalho Lima, ao Ilmo. Sr. Chefe da 1ª Delegacia Regional da FUNAI, referente a viagem de inspeção ao longo dos rios Javari, Curuçá, Itaquai e Ituí, inclusive o Posto Indígena de Fronteira Tukuna". Ministério do Interior, Fundação Nacional do Índio, 1ª Delegacia Regional, Manaus, 29.10.1969.
- LOOS, Eugene. 1999. "Pano". In: DIXON, Robert & AIKHENVALD, Alexandra (eds.), *The Amazonian Languages*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 227-250.
- _____, DAVIS, Patricia & WISE, Mary. 1981. "Cultural change and the development of the whole person: an exposition of the philosophy and methods of the Summer Institut of Linguistics". In: M. LARSON & P. DAVIS (eds.), *Bilingual Education: An Experience in Peruvian Amazonia*. Dallas: Summer Institut of Linguistics; Washington, D.C.: Center for Applied Linguistics, p. 351-392.
- LÓPEZ, Agustín. 1912a. "[Carta ao] Reverendo Padre Prefecto Apostólico, Fr. Agustín María Alemany". *Anales de la Propagación de la Fe en el Oriente del Perú*, Tomo VII, Entrega 1ª. Lima: Imp. La Providencia, p. 23-24.
- _____. 1912b. "[Carta à] Señorita María Candamo, Vicepresidenta de la Propagación de la Fe". *Anales de la Propagación de la Fe en el Oriente del Perú. Memoria del Año 1911 a 1912*, Tomo VII, Entrega 2ª. Lima: Imp. La Providencia, p. 81-91.
- _____. 1913. "[Carta à] Señorita María Candamo, Presidenta da Obra de la Propagación de la Fe en el Oriente del Perú". *Anales de la Propagación de la Fe en el Oriente del Perú. Memoria del Año 1912 a 1913*. Tomo VII, Entrega 3ª. Lima: Imp. La Providencia, p. 125-129.
- LOUREIRO, Antonio. 2007. *O Amazonas na Época Imperial*. Manaus: Editora Valer, 2ª edição.
- LOUREIRO, José Souto. 1978. *Síntese da História do Amazonas*. Manaus: Imprensa Oficial.
- LUCAIOLI, Carina. 2011. "El poder de los cautivos: relaciones sociales entre abipones e hispanocriollos en las fronteras del Chaco austral (siglo XVIII)". *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* (disponível em <http://nuevomundo.revues.org/62091>; consultado em 15.07.2015).
- LUCCHESI, Celso. 1998. "Petróleo". *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 12, n. 33, p. 17-40.
- LUDWIG, Rainer et al. 2010. "Reported Speech in Matsigenka: Obligatory Perspective Shift with Syntactic Transparency". In: S. LIMA (ed.), *Proceedings of SULA 5: Semantics of Under-Represented Languages in the Americas*. Amherst: University of Massachusetts; Graduate Linguistic Student Association, p. 33-48.
- MACHADO, Marina. 2012. *Entre fronteiras: posses e terras indígenas nos sertões (Rio de Janeiro, 1790-1824)*. Guarapuava, PR: Unicentro.
- MARAJÓ, Barão de. 1992 [1895]. *As Regiões Amazônicas. Estudos chorographicos dos Estados do Gram Pará e Amazonas*. Belém: Secretaria de Estado da Cultura, 2ª edição.
- MARTINS, José de Souza. 1997. "A Captura do Outro: O rapto de mulheres e crianças nas fronteiras étnicas do Brasil". In: _____, *Fronteira. A degradação do Outro nos confins do humano*. São Paulo: Hucitec, p. 25-77.

- MATLOCK, James G. 1998. "Dispersed, Nucleated, Dispersed: Changing Matses Settlement Patterns, 1969-1995". In: D. PICCHI (ed.), *Unsettled Communities: Changing Perspectives on South American Indigenous Settlements*. *South American Indian Studies*, Bennington, n. 5, p. 33-45.
- _____. 2002. *Registers of Resistance and Accommodation: The Structuration of a Peruvian Amazonian Society*. Ph.D. Thesis, Department of Anthropology, Southern Illinois University, Carbondale.
- MATOS, Beatriz A. 2009. *Os Matsés e os Outros. Elementos para a etnografia de um povo indígena do Javari*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- _____. 2012. "Guerra e Aliança: a política entre os Matsés". Trabalho apresentado na 28ª *Reunião Brasileira de Antropologia*, realizada entre os dias 2 e 5 de julho de 2012, São Paulo (SP).
- _____. 2014. *A Visita dos Espíritos: ritual, história e transformação entre os Matsés da Amazônia brasileira*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- MATTHIESSEN, Peter. 1991. *At Play in the Fields of the Lord*. New York: Vintage Books.
- MAYOR, Pedro & BODMER, Richard. 2009. *Pueblos Indígenas de la Amazonía Peruana*. Iquitos: CETA.
- MAYORUNA, Arceu, MAYORUNA, Osvaldo & MATOS, Beatriz. 2007. "Mayoruna visita Yanomami". In: E. WÜRKER (org.), *Ikpeng, Yanomami, Mayoruna e Matis. Relatos de Intercâmbio*. São Paulo: CTI; ISA; SECOYA; TDH Holanda, p. 21-26.
- MAYURUNA, Raimundo Mëan. 2014. "A Festa dos Matses com Espíritos Cantadores (*Cuëdênquido*)". Programa de Formação de Professores do Magistério Indígena do Estado do Amazonas, Aldeia Soles, Atalaia do Norte (http://bd.trabalhoindigenista.org.br/sites/default/files/Raimundo_projeto_final.pdf; acessado em 25.12.2016).
- MCCALLUM, Cecilia. 1998. "Alteridade e sociabilidade kaxinawá: Perspectivas de uma antropologia da vida diária". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 13, n. 38, p. 127-136.
- _____. 2002. "Incás e Nawas: Produção, transformação e transcendência na história Kaxinawá". In: B. ALBERT & A. RAMOS (orgs.), *Pacificando o branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP; Imprensa Oficial do Estado, p. 375-401.
- _____. 2013. "Intimidade com estranhos: uma perspectiva kaxinawá sobre confiança e a construção de pessoas na Amazônia". *Mana*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, p. 123-155.
- MEIRELES, Denise. 1989. *Guardiões da Fronteira. Rio Guaporé, século XVIII*. Petrópolis: Vozes.
- MELATTI, Julio. 1977. "Estrutura social Marubo: um sistema australiano na Amazônia". *Anuário Antropológico*/76, p. 83-120.
- _____. 1985. "A origem dos brancos no mito de Shoma Wetsa". *Anuário Antropológico* 84, p. 109-173.
- _____. 1986. "Wenía: A Origem Mitológica da Cultura Marúbo". *Série Antropologia*, Brasília, UnB, n. 54, p. 1-101.
- _____. 1998. *Índios da América do Sul. Áreas Etnográficas*. Brasília: Universidade de Brasília, Volume C.
- _____. (org.). 1981. *Javari. Povos Indígenas no Brasil*, v. 5. São Paulo: CEDI.
- MELIÀ, Bartomeu. 1986. *El Guarani conquistado y reducido. Ensayos de etnohistoria*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica.
- MELLO, Mauro. 1990. "A questão de limites entre os Estados do Acre, do Amazonas e de Rondônia (aspectos históricos e formação do território)". *Revista Brasileira de Geografia*, Rio de Janeiro, v. 52, n. 4, p. 5-71.
- MELLO-LEITÃO, Cândido. 1941. *História das Expedições Científicas no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional (Coleção Brasileira, v. 209).

- MENDONÇA, Marcos C. 2005. *A Amazônia na Era Pombalina. Correspondência do Governador e Capitão-Geral do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado*. Brasília: Senado Federal, 2ª ed., 3 Tomos.
- MENDOZA, Roger, SOVERO, Milagros & ATAMAÍN, Wilson. 2013. *Seguridad territorial y acaparamiento de tierras en el Perú. Salvaguardando los derechos territoriales de los pueblos indígenas en el Perú*. Lima: Paz y Esperanza.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. 2006. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes.
- MIDDLETON, David & BROWN, Steven. 2006. "A psicologia social da experiência: a relevância da memória". *Pro-Posições*, Campinas, v. 17, n. 2 (50), p. 71-97.
- MILTON, Katharine. 1991. "Comparative aspects of diet in Amazonian forest-dwellers". *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, Series B, v. 334, p. 253-263.
- _____. 1994. "No Pain, No Game". *Natural History*, v. 103, p. 44-51.
- _____. 2001. "Aspects and implications of ecological diversity in forest societies of the Brazilian Amazon". In: L. MAFFI (ed.), *On Biocultural Diversity. Linking Language, Knowledge, and Environment*. Washington: Smithsonian Institution Press, p. 282-297.
- MINISTERIO DE EDUCACIÓN. 1980. *Capuec nidad. Se van a montar: Libro experimental para la iniciación de la lectura y escritura n° 3*. Yarinacocha: Ministerio de Educación; Instituto Lingüístico de Verano.
- _____. 1981. *Matsesën naid. Lo que hacen los matses: Libro experimental para la lectura y escritura n° 4*. Lima: Ministerio de Educación.
- _____. 1983. *Matsesën Naid II. Lo que hacen los matsés: Libro de Lectura y Escritura n° 5*. Peru: Ministerio de Educación; Instituto Lingüístico de Verano.
- _____. 1985. *Nidaidën cauquid uicchumbidi. Aves y animales. Libro de Lectura y Escritura n° 6*. Peru: Ministerio de Educación; Instituto Lingüístico de Verano.
- MONTAG, Richard. 2008. *Una Historia del Grupo de Pudicho. Narración cashinahua que habla del contacto con los europeos en el siglo veinte*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano, 2ª ed. (Comunidades y Culturas Peruanas n° 30).
- MONTAGNER MELATTI, Delvair. 1977. "Relatório da viagem realizada a áreas indígenas do município de Cruzeiro do Sul". Fundação Nacional do Índio, Brasília, ms.
- _____. & MELATTI, Julio C. [1975]. "Relatório sobre os índios Marúbo". *Série Antropologia*, Brasília, Universidade de Brasília, n. 13, 2005, p. 1-92.
- MONTEIRO, John. 1994. *Negros da Terra. Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- MONTEIRO, Maria Elizabeth. 2003. *Levantamento histórico sobre os índios Guarani Kaiwá*. Rio de Janeiro: Museu do Índio.
- MOONEN, Frans & MAIA, Luciano (orgs.). 1992. *Etnohistória dos índios Potiguara*. João Pessoa: Procuradoria da República na Paraíba; Secretaria da Educação e Cultura do Estado da Paraíba.
- MOREIRA NETO, Carlos A. 1988. *Índios da Amazônia, de Maioria a Minoria (1750-1850)*. Petrópolis: Vozes.
- _____. 2005. *Os Índios e a Ordem Imperial*. Brasília: Fundação Nacional do Índio, CGDOC.
- MORELLI, Camilla. 2012. "Teaching in the Rainforest: Exploring Matses Children Affective Engagement and Multisensory Experiences in the Classroom Environment". *Teaching Anthropology*, v. 2, n. 2, p. 53-65.

- _____. 2013. *The River Echoes with Laughter: how children's ways-of-knowing transform the world and future horizons of Matses people in Peruvian Amazonia*. PhD Thesis, The University of Manchester, School of Social Sciences, Manchester.
- _____. 2015. "Do Forest Children Dream of Electric Light? An Exploration of Matses Children's Imaginings in Peruvian Amazonia". In: M. HARRIS & N. RAPPORT (eds.), *Reflections on Imagination. Human Capacity and Ethnographic Method*. Farnham: Ashgate, p. 215-234.
- _____. 2017. "The river echoes with laughter: a child-centred analysis of social change in Amazonia". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 23, n. 1, p. 137-154.
- MORIN, Françoise. 1988. "Los Shipibo-Conibo". In: F. SANTOS-GRANERO & F. BARCLAY (eds.), *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*. Balboa: Smithsonian Tropical Research Institute; Quito: Abya-Yala, v. III, p. 275-435.
- MOTA, Lúcio. 1994. *As Guerras dos Índios Kaingang. A história épica dos índios Kaingang no Paraná (1769-1924)*. Maringá-PR: Editora da Universidade Estadual de Maringá.
- _____. 2000. *As colônias indígenas no Paraná provincial*. Curitiba: Aos Quatro Ventos.
- MOURA, Marlene. 2008. *Os Tapuios do Carretão: etnogênese de um grupo indígena do Estado de Goiás*. Goiânia: Editora da UCG.
- MOURIÈS, Thomas. 2014. "¿Con o sin ancestros? Vigencia de lo ancestral en la Amazonía peruana". *Anthropologica*, año XXXII, n. 32, p. 17-40.
- MUNN, Nancy. 1992. "The Cultural Anthropology of Time: A Critical Essay". *Annual Review of Anthropology*, v. 21, p. 93-123.
- MUNRO, Robert et al. 2012. "Reported Speech in Matses: Perspective Persistence and Evidential Narratives". *International Journal of American Linguistics*, v. 78, n. 1, p. 41-75.
- MURATORIO, Blanca. 1998. *Rucuyaya Alonso y la Historia Social y Economica del Alto Napo 1850-1950*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2ª ed.
- NABOKOV, Peter. 1987. "Present Memories, Past History". In: C. MARTIN (ed.), *The American Indian and the Problem of History*. New York: Oxford University Press, p. 144-155.
- _____. 2002. *A Forest of Time: American Indian Ways of History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- NAMEN, Alexandro. 1994. *Botocudo: Uma história de contacto*. Florianópolis: Editora da UFSC; Editora da FURB.
- NAMIAS, June. 1993. *White Captives. Gender and Ethnicity on the American Frontier*. London: The University of North Carolina Press.
- NASCIMENTO, Alberto. 2011. *Omáguas dos Solimões*. Manaus: Belvedere.
- NASCIMENTO, Hilton (org.). 2005. *Matsesën Txu Darawakit. Palavras Matis* (Alunos e Professores da Escola Matis). Brasília-Tabatinga: Centro de Trabalho Indigenista.
- NATANSON, Maurice (ed.). 1973. *Phenomenology and the Social Sciences*. Evanston: Northwestern University Press.
- NAVARRO, Manuel. 1903. *Vocabulario Castellano-Quechua-Pano, com sus respectivas gramáticas quechua y pana*. Lima: Imprenta del Estado.
- NORONHA, José Monteiro de. 1862. *Roteiro da Viagem da Cidade do Pará, até as últimas colônias do Sertão da Província*. Pará: Typographia de Santos & Irmãos.
- NOVAK, Fabián & NAMIHAS, Sandra. 2012. *Las Relaciones entre el Perú y Brasil (1826-2012)*. Lima: IDEI; Konrad Adenauer Stiftung.

- NUNES, Eduardo. 2012. "Lembrar dos vivos, esquecer dos mortos: Parentesco e memória entre os Karajá de Buridina (Aruanã – GO)". In: J. PIMENTA & M. I. SMILJANIC (orgs.), *Etnologia Indígena e Indigenismo*. Brasília: Positiva, p. 185-207.
- OAKDALE, Suzanne & COURSE, Magnus (eds.). 2014. *Fluent Selves: Autobiography, Person, and History in Lowland South America*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- OFM. 1915. *Missione di Alto-Solimoes, affidata ai Minori Cappuccini Umbri*. Roma: Cooperativa Tipografica Manuzio.
- OLIART, Patricia & BIFFI, Valeria. 2010. *Territorialidad indígena, conservación y desarrollo. Discursos sobre la biodiversidad em la Amazonía peruana*. Lima: Instituto del Bien Común.
- OLIVEIRA, João Pacheco. 1988. "0 Nosso Governo". *Os Ticuna e o Regime Tutelar*. São Paulo: Marco Zero; MCT-CNPq.
- _____. (org.). 2011. *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- OLIVEIRA, Sanderson. 2009. *Preliminares sobre a fonética e a fonologia da língua falada pelo primeiro grupo de índios Korúbo recém-contatados*. Dissertação de Mestrado, Departamento de Linguística, Português e Línguas Clássicas, Universidade de Brasília, Brasília.
- OLSON, James. 1991. *The Indians of Central and South America. An Ethnohistorical Dictionary*. Westport: Greenwood.
- OPERÉ, Fernando. 2001. *Historias de la frontera: el cautiverio en la América hispánica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- OPIAC. 2000. *Shenipabu Miyui: história dos antigos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2ª edição (Organização dos Professores Indígenas do Acre).
- OPPENHEIM, Victor. 1936. "Notas ethnographicas sobre os indigenas do Alto Juruá (Acre) e vale do Ucayali (Peru)". *Annaes da Academia Brasileira de Sciencias*, v. 8, p. 145-155.
- ORTNER, Sherry B. 1990. "Patterns of History: Cultural Schemas in the Foundings of Sherpa Religious Institutions". In: E. OHNUKI-TIERNEY (ed.), *Culture Through Time. Anthropological Approaches*. Stanford: Stanford University Press, p. 57-93.
- OVERING, Joanna. 1983-1984. "Elementary structures of reciprocity: a comparative note on Guianese, Central Brazilian, and North-West Amazon socio-political thought". *Antropologica*, Caracas, v. 59-62, p. 331-348.
- _____. 1991. "A Estética da Produção: O Senso de Comunidade entre os Cubeo e os Piaroa". *Revista de Antropologia*, São Paulo, n. 34, p. 7-33.
- _____. 1995. "O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões". *Mana*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 107-140.
- _____ & PASSES, Alan. 2000. "Introduction: Conviviality and the opening up of Amazonian anthropology". In: _____ (eds.), *The Anthropology of Love and Anger. The aesthetics of conviviality in Native Amazonia*. London: Routledge, p. 1-30.
- PALADINO, Mariana. 2006. *Estudar e experimentar na cidade: Trajetórias sociais, escolarização e experiência urbana entre jovens indígenas Ticuna, Amazonas*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- PASSES, Alan. 2002. "Both Omphalos and Margin: On How the Pa'ikwené (Palikur) See Themselves to Be in the Center and on the Edge at the Same Time". In: J. HILL & F. SANTOS-GRANERO (eds.), *Comparative Arawakan Histories: rethinking language family and culture area in Amazonia*. Urbana: University of Illinois Press, p. 171-195.

- _____. 2006. "Not Alone in the Multiverse: borrowing from others, remaining Pa'ikwené (Palikur)". Trabalho apresentado no colóquio *Guiana Ameríndia: História e Etnologia*, realizado de 31 de outubro a 2 de novembro de 2006, Belém (PA).
- PAZ SOLDAN, Manuel. [1867]. "Exploración del río Yavarí por el secretario de la comisión peruana encargada de demarcar la frontera con el Brasil". In: C. LARRABURE Y CORREA (ed.), 1905-09. *Colección de leyes, decretos, resoluciones i otros documentos oficiales referentes al departamento de Loreto*. Lima: La Opinión Nacional, vol. II, p. 330-349.
- PEASE, Franklin. 1993. *Peru: Hombre e Historia. La Republica III*. Lima: Edubanco.
- PEDROSO, Dulce. 1994. *O Povo Invisível: a história dos avá-canoeiros nos séculos XVII e XIX*. Goiânia: Editora UCG.
- PEIXOTO, Renato. 2011. "O mapa antes do território: o território do Javari como exemplo da construção concorrencial de espaços". In: _____, *Cartografias Imaginárias: estudos sobre a construção do espaço nacional brasileiro e a relação História & Espaço*. Natal: Editora da UFRN; Campina Grande: Eduepb, p. 111-128.
- PEREIRA, Luis. 1981. "Go Forth to every Part of the World and Make All Nations My Disciples. The Bolivian Instance". In: S. HVALKOF & P. AABY (eds.), *Is God an American? An Anthropological Perspective on the Missionary Work of the Summer Institute of Linguistics*. Copenhagen: IWGIA; Survival International, p. 109-119.
- PÉREZ GIL, Laura. 2011. "Adversários e mediadores: os outros dos Yaminawa no processo de contato". In: E. LIMA & L. CÓRDOBA (orgs.). *Os outros dos outros: relações da alteridade na etnologia sul-americana*. Curitiba: Ed. UFPR, p. 83-94.
- _____ & CARID, Miguel. 2013. "Devenir otro, devenir parente: las masateadas yaminahua (Amazonía peruana)". *Revista Española de Antropología Americana*, v. 43, n. 1, p. 267-284.
- PETROTECH. 2007. "Evaluation of the Interests of Pacific Stratus Energy Ltd. in Three Exploration Blocks 135 & 137, Marañon Basin and Block 138, Ucayali Basin in Peru". Petrotech Engineering Ltd. (disponível em <http://www.pacificrubiales.com/archivos/Reportes/tecnical%20reports/1211301706-PSE%20-%20Peruvian%20Blocks%20Report.pdf>; acessado em 30.09.2014).
- PIMENTA, José. 2015. "Alteridade contextualizada: variações ashaninkas sobre o branco". *Anuário Antropológico/2014*, Brasília, UnB, n. 1, p. 279-306.
- PINTO, Lauro. 1966. *GEF, fator de integração na Amazônia*. Manaus: Governo do Estado do Amazonas, Secretaria de Imprensa e Divulgação.
- PITMAN, Nigel, VRISENDORP, Corine & MOSKOVITS, Debra (eds.). 2003. *Perú: Yavarí*. Rapid Biological Inventories Report 11. Chicago: The Field Museum.
- PIU DEZA, Hugo. 2002. "La Institucionalización de la Integración Fronteriza en el Perú". El Paso: University of Texas (disponível em <http://www.research.utep.edu/LinkClick.aspx?link=023.pdf&tabid=24752&mid=80676>; acessado em 09.04.2015).
- POLLAK, Michael. 1989. "Memória, Esquecimento, Silêncio". *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15.
- PONTES, Alvaro. 1972. "Exploração de petróleo no Brasil". *Anais do XXVI Congresso Brasileiro de Geologia*, Belém, v. 3, p. 3-13.
- POPESCU, Petru. 1992. *Amazon Beaming*. New York: Viking Penguin.
- PORRO, Antonio. 1996. *O Povo das Águas: ensaios de etno-história amazônica*. Petrópolis: Vozes.
- PORTELLI, Alessandro. 1997a. "O que faz a história oral diferente". *Projeto História*, São Paulo, v. 14, p. 25-39.

- _____. 1997b. “Tentando aprender um pouquinho. Algumas reflexões sobre a ética na História Oral”. *Projeto História*, São Paulo, v. 15, p. 13-49.
- _____. 2001. “História oral como gênero”. *Projeto História*, São Paulo, v. 22, p. 9-36.
- POSSATO, Sergio, ARANHA, Laércio & CARVALHO, Luiz. 1988. “Setenta anos de exploração de petróleo na região amazônica”. *Anais do XXXV Congresso Brasileiro de Geologia*, Belém, v. 6, p. 2407-2415.
- PRAT, Pedro. 1907. “Prefectura de San León del Amazonas”. *Anales de la Propagación de la Fe en el Oriente del Perú*, Tomo V, Entrega 1ª. Lima: Imprenta La Providencia, p. 323-325.
- _____. 1908. “[Carta a] Señorita Presidenta de la Obra de la Propagación de la Fe”. *Anales de la Propagación de la Fe en el Oriente del Perú. Memoria del año 1906 a 1907*. Tomo V, Entrega 6ª. Lima: Imprenta La Providencia, p. 512-513.
- _____. 1912. “[Carta a] Señorita María Candamo, Vicepresidenta de la Obra de la Propagación de la Fe, en el Oriente del Perú”. *Anales de la Propagación de la Fe en el Oriente del Perú. Memoria del Año 1911 a 1912*. Tomo VII, Entrega 2ª. Lima: Imp. La Providencia, p. 93-94.
- _____. 1913. “Memoria del Estado de la Prefectura Apostólica de San León del Amazonas, correspondiente al año 1912”. *Anales de la Propagación de la Fe en el Oriente del Perú. Memoria del Año 1912 a 1913*. Tomo VII, Entrega 3ª. Lima: Imp. La Providencia, p. 137-139.
- PREZIA, Benedito. 2000. *Os indígenas do planalto paulista nas crônicas quinhentistas e seiscentistas*. São Paulo: Humanitas; FFLCH/USP.
- PUNTONI, Pedro. 2002. *A Guerra dos Bárbaros. Povos Indígenas e a Colonização do Sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: Hucitec; Editora Universidade de São Paulo; Fapesp.
- RADAMBRASIL. 1977. *Projeto Radambrasil. Levantamento de Recursos Naturais. Folhas SB/SC.18 Javari/Contamana: geologia, geomorfologia, pedologia, vegetação e uso potencial da terra*. Volume 13. Rio de Janeiro: Ministério das Minas e Energia; Departamento Nacional de Produção Mineral.
- RAPPAPORT, Joanne. 2000. *La Política de la Memoria: Interpretación indígena de la historia en los Andes colombianos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- REDONDO, Sotero. 1916. “Misiones de Pevas y Nazareth (Río Yavarí) – Año 1914 y 1915”. *Memoria de los Trabajos de la Propagación de la Fé en el Oriente del Perú del Año de 1915 a 1916*. Tomo VII, Entrega 5ª. Lima: Imp. La Providencia, p. 216-223.
- REEVE, Mary-Elizabeth. 2014. “Amazonian Quichua in the Western Amazon Regional Interaction Sphere”. *Tipití*, v. 12, n. 1, p. 14-27.
- REIS, Rodrigo. 2011. “Territorialidades e conflitos em fronteira: os Matsés na fronteira Brasil-Peru”. Trabalho apresentado no *XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais*, Salvador-BA, pp. 1-15.
- _____. 2013a. *Os Matsés e as Fronteiras: conflitos, territorialização e a construção de uma identidade transfronteiriça*. Dissertação de Mestrado, Departamento de Antropologia e Museologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife.
- _____. 2013b. “Os Matsés na fronteira Brasil-Peru: relações interétnicas, identificações e processos de territorialização fronteiriças”. *Anais da IV Reunião Equatorial de Antropologia/XIII Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste*. Fortaleza-CE (disponível em http://www.reaabanne2013.com.br/anaisadmin/uploads/trabalhos/12_trabalho_000870_1373847192.pdf; acessado em 15.07.2014).
- _____. 2015. “Entre fissões e fusões: a dinâmica social matsés e os processos de territorialização na fronteira Brasil-Peru”. *Revista Ambivalências*, v. 3, n. 5, p. 28-60.
- RENARD-CASEVITZ, France-Marie. 1988. “L'Histoire ailleurs”. *L'Homme*, v. 28, n. 106-107, p. 213-225.
- _____, SAIGNES, Thierry & TAYLOR, Anne-Christine. 1988. *Al este de los Andes: relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV y XVII*. Quito: Abya-Yala, 2ª edición.

- RENIEC. 2016. *Tesoro de Nombres Matsés*. Lima: Registro Nacional de Identificación y Estado Civil (elaboración de D. FLECK ZUAZO).
- REYNA, Ernesto. 1942. *Fitzcarrald, el Rey del Caucho*. Lima: Taller Gráfico de P. Barrantes.
- RIBEIRO, Darcy & WISE, Mary. 1978. *Los grupos étnicos de la Amazonía peruana*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano (Comunidades y Culturas Peruanas, n. 13).
- RICOEUR, Paul. 1994-1997. *Tempo e Narrativa*. Campinas: Papyrus, Tomos I a III.
- _____. 2007. *A memória, a história e o esquecimento*. Campinas: Editora Unicamp.
- RIO BRANCO, Barão. 2012. *Questões de Limites. Exposições de motivos*. Brasília: Ministério das Relações Exteriores, Fundação Alexandre de Gusmão.
- RIVAL, Laura. 2002. *Trekking Through History. The Huaorani of Amazonian Ecuador*. New York: Columbia University Press.
- RIVET, Paul & TASTEVIN, Constant. 1921. "Les tribus indiennes des bassins du Purús, du Juruá et des régions limitrophes." *La Géographie*, v. 35, p. 449-482.
- ROCHA, Luiz. 2006. "Discurso reportado como (meta)mimesis". *Caderno Seminal Digital*, ano 12, n. 5, v. 5, p. 68-91.
- ROE, Peter. 1988. "The Josho Nahuambo Are All Wet and Undercooked: Shipibo Views of the Whiteman and the Incas in Myth, Legend, and History". In: J. HILL (ed.), *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana: University of Illinois Press, p. 106-135.
- ROMANOFF, Steven. 1976. "Informe sobre el uso de la tierra por los Matses en la Selva baja peruana". *Amazonía Peruana*, v. 1, n. 1, p. 97-130.
- _____. 1983. "Women as Hunters Among the Matses of the Peruvian Amazon". *Human Ecology*, v. 11, n. 3, p. 339-343.
- _____. 1984. *Matses Adaptations in the Peruvian Amazon*. Ph.D Thesis, Columbia University, New York.
- _____ et al. 2004. *Matsesën Nampid Chuibanaid. La vida tradicional de los Matsés*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- ROOSEVELT, Anna. 1992. "Arqueologia Amazônica". In: M. CARNEIRO DA CUNHA (org.), *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras; SMC; FAPESP, p. 53-86.
- ROSALDO, Renato. 1980. *Ilongot Headhunting 1883-1974. A Study in Society and History*. Stanford: Stanford University Press.
- _____. 1986. "Ilongot Hunting as Story and Experience". In: V. TURNER & E. BRUNER (eds.), *The Anthropology of Experience*. Urbana: University of Illinois Press, p. 97-138.
- ROSENTHAL, Gabriele. 2014. "História de vida vivenciada e história de vida narrada". *Civitas*, Porto Alegre, v. 14, n. 2, p. 227-249.
- ROUSSO, Henry. 1998. "A memória não é mais o que era". In: M. FERREIRA & J. AMADO (orgs.), *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, p. 93-101.
- RUEDAS, Javier. 2002. "Marubo Discourse Genres and Domains of Influence: Language and Politics in an Indigenous Amazonian Village". *International Journal of American Linguistics*, v. 68, n. 4, p. 447-482.
- _____. 2004. "History, Ethnography, and Politics in Amazonia: Implications of Diachronic and Synchronic Variability in Marubo Politics". *Tipiti*, v. 2, n. 1, p. 23-64.

- _____. 2011. "An 'Inca' Instrument at a 'Nawa' Feast". In: J. HILL & J-P. CHAUMEIL (eds.). *Burst of Breath. Indigenous Ritual Wind Instruments in Lowland South America*. Lincoln: University of Nebraska Press, p. 301-323.
- _____. 2013. "La acción ritual indígena ante el sistema mundial: ritos marubo de curación, solidaridad y resistencia". *Revista Española de Antropología Americana*, v. 43, n. 1, p. 223-244.
- RUÍZ P., César. 1913. "[Carta ao] Señor Don Agustín López". *Anales de la Propagación de la Fe en el Oriente del Perú. Memoria del Año 1912 a 1913*. Tomo VII, Entrega 3ª. Lima: Imp. La Providencia, p. 134-136.
- SÁ, Celso. 2005. "As memórias da memória social". In: _____, *Memória, imaginário e representações sociais*. Rio de Janeiro: Museu da República, p. 63-86.
- _____. 2007. "Sobre o Campo de Estudo da Memória Social: Uma Perspectiva Psicossocial". *Psicologia: Reflexão e Crítica*, v. 20, n. 2, p. 290-295.
- SAHLINS, Marshall. 1981. *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- _____. 1990. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- _____. 1997. "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção" (Partes I e II). *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1 e 2, p. 41-73 e 103-150.
- _____. 2004. *Cultura na Prática*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- SALOMON, Frank. 1999. "Testimonies: The making and reading of native South American historical sources". In: _____ & S. SCHWARTZ (eds.), *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*. V. III. South America. Part 1. Cambridge: Cambridge University Press, p. 19-95.
- SAMPAIO, Francisco X. R. 1985. *As Viagens do Ouvidor Sampaio (1774-1775)*. Manaus: Associação Comercial do Amazonas, Fundo Editorial.
- SAMPAIO, Patrícia & ERTHAL, Regina (orgs.). 2006. *Rastros da Memória. História e trajetórias das populações indígenas na Amazônia*. Manaus: EDUA.
- SAN ROMAN, Jesus. 1994. *Perfiles Históricos de la Amazonía Peruana*. Iquitos: CETA; CAAAP; IIAP.
- SANTILLI, Paulo. 1994. *As Fronteiras da República. História e política entre os Macuxi no vale do rio Branco*. São Paulo: NHII-USP; FAPESP.
- SANTOS, Francisco Jorge. 2002. *Além da Conquista. Guerras e rebeliões indígenas na Amazônia pombalina*. Manaus: EDUA, 2ª ed.
- _____. 2012. *Nos confins ocidentais da Amazônia portuguesa. Mando metropolitano e prática do poder régio na Capitania do Rio Negro no século XVIII*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus.
- _____. (org.). 2000. *Catálogo do Rio Negro: Documentos Manuscritos Avulsos existentes no Arquivo Histórico Ultramarino (1723-1825)*. Manaus, EDUA (citado "Catálogo de documentos manuscritos avulsos referentes à Capitania do Rio Negro existentes no Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa"; <http://actd.iict.pt/eserv/actd:CUc020/CU-RioNegro.pdf>).
- SANTOS, Júlia O. 2015. *Sobre mulheres brabas, parentes inconstantes e a vida entre outros. A festa do jacaré entre os Arara de Rondônia*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília.
- SANTOS, Silvio. 1973. *Índios e Brancos no Sul do Brasil. A dramática experiência dos Xokleng*. Florianópolis: EDEME.
- SANTOS-GRANERO, Fernando. 2005. "Amerindian Torture Revisited: Rituals of Enslavement and Markers of Servitude in Tropical America," *Tipiti*, v. 3, n. 2, p. 147-174.

- _____. 2007. "Of fear and friendship: Amazonian sociality beyond kinship and affinity". *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.), v. 13, p. 1-18.
- _____. 2009. *Vital Enemies. Slavery, Predation, and the Amerindian Political Economy of Life*. Austin: University of Texas Press.
- _____. 2011. "Captive Identities, or the Genesis of Subordinate Quasi-Ethnic Collectivities in the American Tropics". In: A. HORNBORG & J. HILL (eds.), *Ethnicity in Ancient Amazonia. Reconstructing Past Identities from Archaeology, Linguistics, and Ethnohistory*. Boulder: University Press of Colorado, p. 335-347.
- _____ & BARCLAY, Frederica. 2002. *La Frontera Domesticada. Historia económica y social de Loreto. 1850-2000*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- SAPIR, Edward. [1916]. "Time Perspective in Aboriginal American Culture: A Study in Method". In: _____. 1994. *The Collected Works of Edward Sapir. V. 4, Ethnology* (R. DARNELL & J. IRVINE, eds.). Berlin: Mouton de Gruyter, p. 31-120.
- SARLO, Beatriz. 2007. *Tempo Passado: cultura da memória e guinada subjetiva*. São Paulo: Companhia da Letras; Belo Horizonte: UFMG.
- SATCHELL, Charles. 1903. "Notes to accompany Map of the Yavary". *The Geographical Journal*, v. 22, n. 4, Royal Geographical Society, p. 437.
- SCHURZ, William et al. 1925. *Rubber Production in the Amazon Valley*. Washington, D.C.: Department of Commerce (Trade Publication Series n. 23).
- SCHUTZ, Alfred. 1964. *Collected Papers II. Studies in Social Theory*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- _____. 1966. *Collected Papers III. Studies in Phenomenological Philosophy*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- _____. 1967a. *Collected Papers I. The Problem of Social Reality*. The Hague: Martinus Nijhoff, 2ª ed.
- _____. 1967b. *The Phenomenology of the Social World*. Evanston: Northwestern University Press.
- _____. 1979. *Fenomenologia e Relações Sociais*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- _____ & LUCKMANN, Thomas. 1973. *The Structures of the Life-World*. Evanston: Northwestern University Press.
- SCHÜTZE, Fritz. 2014. "Análise sociológica e linguística de narrativas". *Civitas*, Porto Alegre, v. 14, n. 2, p. 11-52.
- SCHWARTZ, Stuart & SALOMON, Frank. 1999. "New Peoples and New Kinds of People: Adaptation, Readjustment, and Ethnogenesis in South American Indigenous Societies (Colonial Era)". In: F. SALOMON & S. SCHWARTZ (eds.), *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas. V. III. South America. Part 2*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 443-501.
- SEKI, Lucy. 2010. *Jene Ramÿjena Juru Pytsaret: O que habitava a boca de nossos ancestrais*. Rio de Janeiro: Museu do Índio.
- SEREBURÃ et al. 1998. *Wamrême Za'ra: Nossa Palavra. Mito e História do Povo Xavante*. São Paulo: Editora SENAC.
- SERVINDI. 2008. "Perú: Gobierno concesionó lotes petroleros en territorios del pueblo Matsés" (disponível em <http://servindi.org/actualidad/6056>; acessado em 17.10.2014).
- SHOTTER, John. 1990. "The Social Construction of Remembering and Forgetting". In: D. MIDDLETON & D. EDWARDS (eds.), *Collective Remembering*. London: Sage Publications, p.120-138.
- SICHTA, Inge (coord. e ed.). 2009. *Atlas Sociolingüístico de Pueblos Indígenas en América Latina*. Quito: AECID/FUNPROEIB; Andes/UNICEF, Tomo 1.

- SILVA, Isabelle. 2006. *Vilas de Índios no Ceará Grande. Dinâmicas locais sob o Diretório Pombalino*. Campinas: Pontes Editores.
- SILVA, Joana & SILVA, Giovani. 2010. “História indígena, antropologia e fontes orais: questões teóricas e metodológicas no diálogo com o tempo presente”. *História Oral*, v. 13, n. 1, p. 33-51.
- SILVERSTEIN, Michael. 1996. “The Secret Life of Texts”. In: _____ & G. URBAN (eds.), *Natural Histories of Discourse*. Chicago: The University of Chicago Press, p. 81-105.
- SISKIND, Janet. 1973. *To Hunt in the Morning*. New York: Oxford University Press.
- SMITH, William & LOWE, Frederick. 1836. *Narrative of a Journey from Lima to Para, across the Andes and down the Amazon*. London: John Murray, Albemarle-Street.
- SNELL, Ron. 1998. *Jungle Calls. Book Three of the Rani Adventures*. Garland, TX: Hannibal Books.
- SOARES-PINTO, Nicole. 2012. “‘Nós somos todos misturados’: histórias e parentesco Wajuru (Rondônia)”. In: J. PIMENTA & M. I. SMILJANIC (orgs.), *Etnologia Indígena e Indigenismo*. Brasília: Positiva, p. 159-184.
- SOUZA, André F. 1848. “Notícias Geográficas da Capitania de São José do Rio Negro”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, v. 10, p. 411-504.
- STEWART, Julian (ed.). 1948. *Handbook of South American Indians*. Vol. 3. Bureau of American Ethnology Bulletin 143. Washington, DC: Smithsonian Institution.
- STOCKS, Anthony. 1981. *Los Nativos Invisibles: Notas sobre la historia y realidad actual de los Cocamilla del rio Huallaga, Peru*. Lima: CAAAP.
- STOLL, David. 1985. *¿Pescadores de Hombres o Fundadores de Imperio? El Instituto Lingüístico de Verano en América Latina*. Quito: DESCO-Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
- TAUSSIG, Michael. 1993. *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem. Um estudo sobre o terror e a cura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- TAYLOR, Anne-Christine. 1985. “L'art de la réduction : la guerre et les mécanismes de la différenciation tribale dans la culture jivaro”. *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, v. 71, p. 159-173.
- _____. 1993. “Remembering to forget: Identity, mourning and memory among the Jivaro”. *Man*, v. 28, n. 4, p. 653-678.
- _____. 1996. “La invención del Jivaro. Notas etnográficas sobre un fantasma occidental”. In: S. MORENO (ed.), *Antropología del Ecuador. Memorias del Primer Simposio Europeo sobre Antropología del Ecuador*. Quito: Abya-Yala, p. 277-289.
- _____. 1997. “L'oubli des morts et la mémoire des meurtres. Expériences de l'histoire chez les Jivaro”. *Terrain*, v. 29, p. 83-96.
- _____. 2007. “Sick of History. Contrasting Regimes of Historicity in the Upper Amazon”. In: C. FAUSTO & M. HECKENBERGER (eds.), *Time and Memory in Indigenous Amazonia. Anthropological Perspectives*. Gainesville: University Press of Florida, p. 133-168.
- TEDLOCK, Dennis. 1983. “On the Translation of Style in Oral Narrative”. In: _____, *The Spoken Word and the Work of Interpretation*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, p. 31-61.
- TEFFÉ, Barão de. 1888. “Episódios da viagem de exploração as vertentes do Famoso rio Javari afluyente meridional do Alto Amazonas, realizada pelo Barão de Teffé (Janeiro a Maio de 1874)”. *Revista da Sociedade de Geografia do Rio de Janeiro*, Tomo IV, p. 169-188.
- TEIXEIRA, Raquel. 2004. “As línguas indígenas no Brasil”. In: A. SILVA & L. GRUPIONI (orgs.), *A temática indígena na escola. Novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília: MEC; MARI; Unesco, 4ª ed., p. 291-311.

- TEMPESTA, Giovana. 2010. "Guerreiros, riquezas e onças nas rotas fluviais. Notas históricas e etnográficas sobre os Apiaká". *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, v. 2, n. 1, p. 77-97.
- TESSMANN, Günter. 1999. *Los Indigenas del Peru Nororiental. Investigaciones fundamentales para un estudio sistematico de la cultura*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- TOLIVER, Gwen. 2012. *Seed Sowers: Gospel-Planting Adventures*. Bloomington-IN: WestBow Press.
- TOWNSLEY, Graham. 1988. *Ideas of order and patterns of change in Yaminahua society*. PhD Thesis, Cambridge University, Cambridge.
- _____. 1994. "Los Yaminahua". In: F. SANTOS & F. BARCLAY (eds.), *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*. Quito: FLACSO-Sede Ecuador, v. II, p. 239-358.
- TRAVASSOS, Elizabeth. 1993. "A tradição guerreira nas narrativas e nos cantos caiabis". In: V. P. COELHO (org.), *Karl von den Steinen: Um Século de Antropologia no Xingu*. São Paulo: EDUSP; FAPESP, p. 445-484.
- TURNER, Terence. 1988. "Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society". In: J. HILL (ed.), *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana: University of Illinois Press, p. 235-281.
- _____. 1993. "De Cosmologia a História: Resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó". In: E. VIVEIROS DE CASTRO & M. CARNEIRO DA CUNHA (orgs.), *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo: NHII-USP/FAPESP, p. 43-66.
- VALENZUELA, Pilar. 2000. "Cuando los Otros no son los Mismos. Ideología y Análisis Gramatical: un caso desde la Amazonía Peruana". *Lexis*, v. 24, n. 1, p. 49-81.
- _____. & VALERA, Agustina. 2005. *Koshi Shinanya Ainbo. El testimonio de una mujer shipiba*. Lima: Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- VANSINA, Jan. 1965. *Oral Tradition. A Study in Historical Methodology*. London: Routledge & Kegan Paul.
- _____. 1985. *Oral Tradition as History*. Madison: University of Wisconsin Press.
- VARESE, Stefano. 1967. "La nueva conquista de la selva". *Revista Amaru*, Lima, edición Jul-Set., n. 3. (disponível em <https://pt.scribd.com/doc/108935002/La-nueva-conquista-de-la-Selva>; acessado em 22.10.2014).
- _____. 2006. *Witness to Sovereignty. Essays on the Indian Movement in Latin America*. Copenhagen: IWGIA.
- _____. 2010. "Genocidio por despojo. Los pueblos indígenas de la Amazonía confrontan al neo-liberalismo". Servindi, Servicios en Comunicación Intercultural (disponível em <http://servindi.org/actualidad/25040>; acessado em 28.05.2013).
- VARLEY, Molly. 2014. *Americans Recaptured. Progressive Era Memory of Frontier Captivity*. Norman: University of Oklahoma Press.
- VEBER, Hanne. 2014. "Memories of the Ucayali: The Asháninka Story Line". In: S. OAKDALE & M. COURSE (eds.), *Fluent Selves: Autobiography, Person, and History in Lowland South America*. Lincoln: University of Nebraska Press, p. 93-117.
- _____. (compil. e ed.). 2009. *Historias para nuestro futuro. Yotantsi ashi Otsipaniki. Narraciones autobiográficas de líderes asháninkas y ashéninkas de la Selva Central del Perú*. Copenhagen: IWGIA.
- VERGARA, Moema. 2010. "Ciência, fronteiras e nação: comissões brasileiras na demarcação dos limites territoriais entre Brasil e Bolívia, 1895-1901". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Ciências Humanas*, Belém, v. 5, n. 2, p. 345-361.
- VERSWIJVER, Gustaaf. 1987. "Analyse comparative des parares Nahua: Similitudes et différences". *Bulletin du Musée d'Ethnographie de Genève*, n. 29, p. 25-67.

- _____. 1992. *The Club-Fighters of the Amazon. Warfare Among the Kaiapó Indians of Central Brazil*. Gent: Rijksuniversiteit te Gent.
- VILAÇA, Aparecida. 2006. *Quem somos nós: os Wari' encontram os brancos*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- VILLAR, Daniel & JIMÉNEZ, Juan. 2001. “Para servirse de ellos’: cautiverio, ventas a la usanza del pays y rescate de indios en las Pampas y Araucania (siglos XVII-XIX)”. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, Buenos Aires, v. 26, p. 31-55.
- VILLAREJO, Avencio. 1959. *La Selva y el Hombre. Estudio antropocsmológico del Aborigen Amazónico*. Lima: Editorial Ausonia.
- _____. 1979. *Así es la Selva*. Iquitos: CETA, 3ª edición.
- VIVAR, Judith. 1975. “Los mayoruna: en la frontera Perú-Brasil”. *América Indígena*, v. 35, n. 2, p. 329-347.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144.
- _____. 2002. “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”. In: _____, *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, p. 183-264.
- _____ & CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (orgs.). 1993. *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo: NHII-USP; FAPESP.
- VOIGT, Lisa. 2009. *Writing Captivity in the Early Modern Atlantic. Circulations of Knowledge and Authority in the Iberian and English Imperial Worlds*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- VRIESENDORP, Corine et al. (eds.). 2006. *Perú: Matsés*. Rapid Biological Inventories Report 16. Chicago, Illinois: The Field Museum.
- WAGNER, Roy. 2010. “Existem grupos sociais nas terras altas da Nova Guiné?”. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 19, p. 237-257.
- WALI, Alaka. 2012. “The Arc of Justice: Indigenous Activism and Anthropological Intersections”. *Tipití*, v. 9, n. 2, p. 1-23.
- WATSON, Lawrence. 1976. “Understanding a Life History as a Subjective Document: Hermeneutical and Phenomenological Perspectives”. *Ethos*, v. 4, n. 1, p. 95-131.
- WELPER, Elena. 2009. *O mundo de João Tuxaua: (Trans)formação do povo Marubo*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- WERLANG, Guilherme. 2001. *Emerging Peoples: Marubo myth-chants*. PhD Thesis, University of Saint Andrews.
- WHITEHEAD, Neil. 1992. “Tribes Make States and States Make Tribes. Warfare and the Creation of Colonial Tribes and States in Northeastern South America”. In: B. FERGUSON & N. WHITEHEAD (eds.), *War in the Tribal Zone. Expanding States and Indigenous Warfare*. Santa Fe: School of American Research Press; Oxford: James Currey, p. 127-150.
- _____. 1995. “Ethnic plurality and cultural continuity in the native Caribbean. Remarks and uncertainties as to data and theory”. In: _____ (ed.), *Wolves from the sea. Readings in the anthropology of the native Caribbean*. Leiden: Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde Press, p. 91-111.
- _____. 2011. “Indigenous Slavery in South America, 1492-1820”. In: D. ELTIS & S. ENGERMAN (eds.), *The Cambridge World History of Slavery*. Volume 3: AD 1420-AD 1804. Cambridge: Cambridge University Press, p. 248-271.
- _____ (ed.). 2003. *Histories and Historicities in Amazonia*. Lincoln: University of Nebraska Press.

- WHITON, Louis, GREENE, Bruce & MOMSEN, Richard. 1964. "The Isconahua of the Remo". *Journal de la Societé des Américanistes*. Paris, v. 53, p. 85-124.
- WILKENS DE MATTOS, João. [1874]. *Dicionário Topographico do Departamento de Loreto na Republica do Peru*. Pará: Typ. Commercio do Pará (edição fac-similar, Iquitos: IIAP-CETA, 1984).
- WOODROFFE, Joseph F. 1914. *The Upper Reaches of the Amazon*. London: Methuen & Co. Ltd.
- WRIGHT, Robin. 2005. *História Indígena e do Indigenismo no Alto Rio Negro*. Campinas: Mercado de Letras; São Paulo: Instituto Socioambiental.
- YELVINGTON, Kevin. 2002. "History, Memory and Identity: A Programmatic Prolegomenon". *Critique of Anthropology*, v. 22, n. 3, p. 227-256.
- YUPANQUI, Titu Cusi. 1992 [1570]. *Instrucción al licenciado Lope García de Castro*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ZÁRATE, Carlos. 2008. *Silvícolas, Siringueros y Agentes Estatales: El surgimiento de una sociedad transfronteriza em la Amazonía de Brasil, Perú y Colombia, 1880-1932*. Leticia: Unversidad Nacional de Colombia, Instituto Amazónico de Investigaciones.

Gente Valente: uma Coletânea Matsés
Histórias indígenas no Vale do Javari (1866-1974)

**Encarte:
Coletânea de Narrativas**

Apresentação

Notas de edição

As narrativas que compõem a presente coletânea foram registradas em bloco entre julho de 1991 e março de 1992 nas aldeias Lobo, 31, Lameirão e São Raimundo. Todas foram relatadas em atenção ao pedido externado pelo pesquisador e gravadas em fita cassete, geralmente na residência do próprio narrador ou nas casas em que eu me encontrava estabelecido nas aldeias Lobo e 31. Via de regra, as gravações foram acompanhadas por outros ouvintes, fossem membros da própria família ou de outras parentelas da comunidade indígena, que intervinham ocasionalmente para fazer um comentário, uma pergunta ou, conforme o contexto, expressar aprovação, surpresa e hilaridade. A transcrição e a tradução desses relatos foram feitas em diversos momentos, concentrando-se basicamente em três etapas principais. Um primeiro esforço nesse sentido ocorreu em Atalaia do Norte, logo após o período de campo acima indicado, com o auxílio de dois jovens integrantes da aldeia Lobo (Pereira e Nacua) que se encontravam circunstancialmente nessa cidade por motivos alheios à pesquisa. Posteriormente, algumas dessas primeiras transposições para o registro escrito foram revisadas e complementadas em Manaus, em outubro/novembro de 2005, com o auxílio de Uaqui (Tadênte), então alçado à condição de líder da aldeia Lobo. Por fim, alguns trechos de entendimento particularmente complexo foram esclarecidos, em fevereiro de 2015, durante a passagem de Tumi (José) na capital do Amazonas. O procedimento adotado para transcrever e traduzir o conteúdo dos relatos foi a audição da gravação por trechos, intercalando pausas durante as quais o indígena-colaborador reproduzia a fala ou traduzia o que havia sido dito pelo narrador para que o etnógrafo pudesse registrá-lo de forma escrita.

O conteúdo das narrativas (*matsesën onquete*, ‘o falado pelos Matsés’) captado através da tradução aqui oferecida deve ser visto rigorosamente como uma “recriação” (Seki 2010: 79). Mesmo os indivíduos Matsés que falam razoavelmente bem a língua portuguesa tendem a possuir um domínio de vocabulário quase limitado à esfera da

vida cotidiana e aspectos pontuais das relações interétnicas, demonstrando uma certa dificuldade em traduzir com exatidão vários termos específicos ou construções mais elaboradas da língua materna. Nas situações narrativas que envolvem dois ou mais participantes designados pela terceira pessoa, a identificação daquele(s) referido(s) pelo pronome ou sufixo que *lhe(s)* corresponde é frequentemente incerta, tornando a hermenêutica do texto oral muitas vezes confusa até mesmo para os próprios Matsés. Tal traço acentua-se ainda mais pela profusão de falas citadas nos relatos indígenas, mormente naqueles que envolvem a recordação de eventos históricos. Dessa forma, para melhor viabilizar a comunicação intercultural, a tradução apresenta inserções de termos, locuções ou informações subentendidos linguisticamente no discurso matsés, ou expressamente acrescentados para facilitar a compreensão do texto, que são introduzidos entre parênteses (...). Palavras ou expressões linguísticas emprestadas do português ou espanhol aparecem sem itálico na transcrição e italicizadas na tradução. Nomes pessoais, etnônimos e topônimos também aparecem em itálico na tradução, assim como ideofones, ficando sem registro na transcrição/tradução o uso de outros recursos prosódicos envolvendo o ritmo, timbre ou modulações de voz, em particular o falsete e o sincopado. Termos ou trechos de transcrição e/ou tradução duvidosa são indicados entre colchetes seguidos de interrogação [...?].

O título de cada narrativa foi atribuído por mim, dado que os relatos matsés não são propriamente nomeados, vindo a ser referidos pelo narrador e ouvintes, normalmente, a partir do assunto, do personagem ou algum aspecto notável do conteúdo. Sempre que possível a segmentação desses testemunhos foi estabelecida de forma consensual com os tradutores, constituindo exceções (i) os relatos *Entrevero com os Marubo e Embate no Gálvez*, por um lado, e *Neto de Mayu, Para tomar mulheres e Chorando pelo irmão*, por outro, que foram originalmente narrados de forma contínua e aqui aparecem desmembrados; (ii) os relatos *Amansados por caucheiros e Viracocha sovina*, também narrados de forma contínua e que aqui aparecem divididos e apresentados em ordem inversa, constituindo o primeiro uma espécie de resumo, ou comentário final, aos acontecimentos que haviam sido previamente narrados no segundo; (iii) os relatos *Guerra entre cunhados*, cujos desdobramentos ou comentários adicionais foram omitidos de forma deliberada, e *Flechado pelos netos*, cujo final abrupto, no registro aqui fornecido, decorreu de questões fortuitas relacionadas à prática da pesquisa. Interpolações no discurso ou eventuais supressões no corpo original das narrativas são indicadas com o uso de colchetes [...]. Algumas repetições características da narrativa oral foram suprimidas sem indicação específica. Ainda que o sequenciamento dos relatos não siga uma cronologia estrita, dada a inescapável carência de dados para a datação precisa dos eventos narrados, o seu agrupamento procurou acompanhar

genericamente a linha de exposição vinculada aos quatro grandes períodos da história matsés tomados como referência no corpo da tese (supra: 44-45). Assim, o Capítulo 4, que trata do período de “Evitação”, reúne dez narrativas (*O povo de mulheres, Paë: os Fortes, Visita aos Mayu, Nas praias do Jaquirana, Neto de Mayu, Arenga na festa, Embate no Gálvez, Entrevero com os Marubo, Flechado pelos netos e Guerra entre cunhados*); o Capítulo 5, que versa sobre o período de “Correrias”, compreende cinco narrativas (*Chegam os estrangeiros, Amansados por caucheiros, Viracocha sovina, Grande rebelião e Vingança em desgosto*); o Capítulo 6, que se debruça sobre o período de “Pilhagem”, contém duas narrativas (*Para tomar mulheres e Chorando pelo irmão*); e o Capítulo 7, que trata do período de “Sujeição”, possui três narrativas (*Bombardeio no Choba, Vestido de murmuru e Medo da Companhia*).

Bosquejo de autores

Com o intuito de “dar voz” à história oral indígena (Silva & Silva 2010), e atribuir reconhecimento a quem de direito, apresento aqui algumas informações básicas sobre os narradores e tradutores desta coletânea:

(a) Nacua (Mutiró), da aldeia Lobo, aparentava ser já octogenário quando gravou os testemunhos aqui apresentados. Natural da região do rio Gálvez, veio para o Lobo, ao que parece, ainda no final da infância. Apesar da idade avançada, quando o conheci, já não lhe permitir o exercício formal da liderança política, conservava um visível prestígio e influência social na aldeia. Seu nome não indígena (Mutiró ou, para alguns, Cumutiró) constituía uma corruptela do termo ‘meu avô’ (*cun buchido*), pelo qual era referido pela maior parte dos habitantes da aldeia. Morava então uma pequena maloca de jarina no alto de uma colina, de onde descia o barranco todo amanhecer para se banhar nas frias águas do igarapé Lobo. De pequena estatura, costumava contar, como parte de sua narrativa biográfica, o episódio em que, caçando, havia sido mordido no ombro por uma anta. Os dois testemunhos de sua autoria aqui transcritos e traduzidos constituem uma parte diminuta do acervo da arte verbal matsés, incluindo o relato de mitos e a reprodução de cantos, que ele se dispôs a registrar paulatinamente, com evidente satisfação, durante as reiteradas visitas que fazia a sua residência no início da noite. Uma foto sua aparece em Melatti (1981: 67).

(b) Tumi (Siasio), da aldeia Buenas Lomas (Peru), tinha cerca de 65 anos quando gravou, em visita a seus parentes do igarapé Lobo, os relatos aqui coligidos. Portador de um vistoso cavanhaque branco e feições surpreendentemente joviais para sua idade, possuía conhecimento sobre um largo repertório de narrativas míticas e históricas

matsés, que relatava com verve inigualável. Além de um reconhecido narrador, também desempenhou o papel de protagonista em alguns episódios recentes da história matsés, fato que se comprova pelo teor do relato “A captura das mulheres que escaparam” (Jiménez, Jiménez & Fleck 2014: 425-431). Algumas informações biográficas suas e de seu genitor são mencionadas, de forma sucinta, nos relatos “Quando os bruxos mataram Ocondo e seus companheiros” e “Os Matsés alcançam e matam os soldados quando andavam em cochos” (id.: 288-300 e 495-503). Fotos suas com esposas e filhos aparecem em Jiménez, Jiménez & Fleck (id.: 426 e 444).

(c) Maui (Cuibu, ou Ëcpon), da aldeia 31, possuía aproximadamente 50 anos quando relatou o testemunho aqui apresentado. Originalmente integrante do subgrupo kulina que habitava a região do igarapé Todos os Santos, foi raptado pelos Matsés no final de sua infância (*circa* 1945), junto com outros membros de seu povo, e levado para as malocas existentes entre as cabeceiras dos rios Pardo e Negro, também na bacia do Curuçá. Enculturado desde então na sociedade captora, veio a se tornar um dos homens mais influentes da populosa aldeia 31, em cujo sítio foi um dos pioneiros a se estabelecer, em meados da década de 1970, pouco tempo depois da Petrobrás ter deixado a região do Jaquirana. Seu apelido indígena refere-se ao fato de ser detentor de uma espessa barba (*cuibu*) para os padrões nativos, o que, por si só, impunha certa consideração entre seus patrícios de adoção.

(d) Bai (Bushësh), da aldeia Lobo, um dos filhos de Nacua (Mutiró), tinha cerca de 48 anos quando gravou os relatos aqui apresentados. De inteligência ágil, procurava conservar alguns costumes antigos (como arrancar meticulosamente as sobrancelhas) enquanto reelaborava suas concepções culturais e éticas do comportamento histórico de seus predecessores. Suas qualidades pessoais, entre as quais estava a de fabricar um ótimo rapé, faziam com que vários de seus vizinhos acorressem a sua casa no final da tarde para que ele lhes soprasse. Seus relatos orais (muitos deles não reproduzidos aqui) representam uma extensa fonte de informações sobre os povos indígenas que circundavam (mítica ou historicamente) o território matsés.

(e) Dunu (Antônio), da aldeia 31 (hoje residindo na aldeia Nova Esperança), possuía aproximadamente 38 anos quando narrou o relato apresentado nesta coletânea. Partilhava junto com seu irmão Dunu (Raul) a liderança da sua comunidade, sendo filho de Tumi (Tsusio Chëshë) e considerado “outro filho” de um dos homens vitimados no ataque marubo de 1960 (Jiménez, Jiménez & Fleck 2014: 383-384 e 472). Embora já fosse um homem-feito à época, não podia ser considerado um velho (*tsusio*), o que, acrescido por uma certa timidez pessoal, dá a seu relato um tom algo titubeante, mas nem por isso menos

revelador das experiências da geração matsés que vivenciou ativamente o contato com os trabalhadores da Petrobrás e funcionários da Funai.

Quadro 23: Narradores e narrativas

Narrador	Narrativa	Capítulo
Bai	O povo de mulheres	4
	Visita aos Mayu	4
	Neto de Mayu	4
	Embate no Gálvez	4
	Entrevero com os Marubo	4
	Flechado pelos netos	4
	Para tomar mulheres	6
	Chorando pelo irmão	6
Tumi	Paë: os Fortes	4
	Nas praias do Jaquirana	4
	Arenga na festa	4
	Guerra entre cunhados	4
	Amansados por caucheiros	5
	Viracocha sovina	5
	Vingança em desgosto	5
	Bombardeio no Choba	7
Nacua	Chegam os estrangeiros	5
	Grande rebelião	5
Dunu	Vestido de murmuru	7
Maui	Medo da Companhia	7

(f) Nacua, da aldeia Lobo, tinha aproximadamente 20 anos quando auxiliou na transcrição e tradução das narrativas coletadas durante o trabalho de campo. De fala baixa e veloz, era um típico jovem matsés cheio de energia. Tinha herdado seu nome do avô Nacua (Mutiró) e encontrava-se em Atalaia do Norte, assim como Pereira, por motivos alheios à pesquisa.

(g) Pereira, da aldeia Lobo, possuía cerca de 25 anos quando prestativamente colaborou na transcrição e tradução das narrativas aqui apresentadas. Sua refinada compreensão intercultural possibilitou, a despeito do vocabulário por vezes restrito, explicações verdadeiramente úteis para o entendimento dos relatos. Seu falecido irmão maior, Dashe (Tinoco), que era genro de um dos filhos de Nacua (Mutiró), exercia então o cargo de líder (*chuiquid*) da aldeia.

(h) Uaqui (Tadente), da aldeia Lobo, popularmente conhecido entre a

população regional como Caiçuma, tinha cerca de 52 anos quando procedeu à revisão do conteúdo de várias narrativas inicialmente transcritas e traduzidas com Pereira e Nacua. Tendo se deslocado à Manaus em busca de tratamento de saúde para a filha, pude hospedá-lo durante cerca de um mês e meio em minha residência nesta cidade. Relacionado genealogicamente com alguns dos antepassados notáveis nos relatos matsés (incluindo seu próprio pai, quem teria oposto a resistência que levou ao bombardeio do território indígena em 1964), exercia então o cargo de líder da comunidade do Lobo. Na juventude e início da idade adulta, passou um tempo razoável fora de sua aldeia, trabalhando com madeireiros brasileiros, o que lhe facultou um domínio incomum, entre seus patrícios, da língua portuguesa. Seus dons políglotas revelam-se também pelo fato de ser um dos poucos Matsés que entende e fala fluentemente a língua marubo, tendo tomado a iniciativa de conviver durante um curto período com os membros desse grupo, apesar das rusgas históricas entre ambos os povos. É um típico líder matsés e dono de maloca, que demonstra sua valentia seja na vigilância e apreensão de madeira extraída ilegalmente do território indígena seja reivindicando na arena interétnica a melhoria na assistência escolar e sanitária ofertada a seus compatriotas.

(i) Tumi (José), da aldeia Cruzeirinho, tinha cerca de 48 anos quando, como o auxílio de Dēmash (André), revisou partes do conteúdo da tradução das narrativas. Encontrava-se então na cidade de Manaus por motivos de saúde. É filho de Maui (Cuibu) e, apesar de não ser considerado um velho (*tsusio*), possui um conhecimento abrangente e reconhecido da história e cultura de seu povo.

À obra desses “autores principais” junta-se o auxílio prestado de forma pontual por diversos outros Matsés durante o trabalho de campo e depois dele, a quem realmente não poderia nomear sem cair na injustiça ou prolixidade. Embora a transcrição, tradução e interpretação das narrativas que compõem esta coletânea tenham sido baseadas fundamentalmente nessa colaboração indígena, e beneficiadas de forma inestimável pela publicação do *Diccionario Matsés-Castellano* (Fleck, Uaqui & Jiménez 2012) e do primeiro volume de *La Historia de los Matsés* (Jiménez, Jiménez & Fleck 2014), subsistem, por certo, imprecisões, equívocos e obscuridades na edição do texto que decorrem basicamente do período restrito do trabalho de campo e da minha condição de leigo-diletante em linguística. Enfim, dentro dessa consciência e circunstâncias, espero que a coleção de histórias aqui reunida possa contribuir para a criação (ou registro) de uma *literatura matsés* e, dessa forma, propiciar o conhecimento de referências culturais para a continuidade, a transformação e o entendimento da gente que a produz.

I. “O povo de mulheres”

Narrador: Bai (Bushësh). Idade: 48 anos. Local: aldeia Lobo. Data: 25.12.1991. Duração: 7 min. Fita: 2/IV.

- 1 *chido uidquioquid chidombi bushcate sanannacondash poishto seshun pequid chido chidouidquio*
(Havia) somente mulheres, as mulheres seguravam a zarabatana para matar macaco-barrigudo.
- 2 *chidouidquio puduedacondash machon macuestsęc*
Ao entrar (na maloca) onde só havia mulheres, (viu que) a velha estava (fazendo caiçuma de milho) no pilão.
- 3 *macho utsimbi matsu nactentsęc buntabobic capuquid poishto sequid nęidten*
Outra velha fazia uma panela de barro e as novas eram caçadoras de macaco-barrigudo.
- 4 *adquidęn siacondash poishto chidon*
As mulheres flechavam macaco-barrigudo dessa forma.
- 5 *ushpaccondash adnubien badiabudnubi poishto aquec nid caniua matses caic chidobic caniua quec*
Depois de dormir, ao amanhecer a mulher chamou o Matsés: – “Primo (*caniua*), vamos matar barrigudo!” A mulher mesmo falava primo.
- 6 *poishto aquec nid umbibic nęid buanu nidbueidi capuacondash u a ushę budambi nidnu cho nibędec quec*
Depois de ir, andaram longe e no meio da tarde falou: – “Não tem (macaco), vamos voltar”.
- 7 *abi choequi choequi tsad-tsaduidcondash uimabudobi chiata nadequi tsadacondash chido*
Estavam voltando quando a mulher sentou-se dessa forma dizendo: – “Espere, me cansei”.
- 8 *adshobic nidquin matsesęn dadan adshumbic matsesęn bedquin chudnu quequin*
Quando sentaram para descansar, o homem Matsés pegou-a e disse que queria fazer sexo.
- 9 *adshumbic semenu caidi chudnu quepec qeshun nidtoquin titincaic titincacondash chidon*
O que tinha dito, “vamos flechar”, agora falava “vamos fazer sexo”. Depois dele dizer (isso), a mulher levantou-se e correu.
- 10 *adashic choec nontan choacondash choshon chimu isaccondash isitodombi caindac chimu*
Entrando de novo na maloca ele viu o pequeno cipó chamado *chimu*.
- 11 *aid isambo mimbi quec nębi accondash tsusion uęnęsondash uęnęsan*
Esse (cipó) você não viu, os meus (parentes) velhos falecidos tomavam (a infusão).
- 12 *aid isec tabadnubi ęquę nidbueidęn poishto daędpambo aden semenu cac chudnuuidi*
Estava sentado quando o Matsés que tinha ido (por outro caminho) chegou trazendo dois barrigudos. – “O que tinha dito ‘vamos flechar’ queria só fazer sexo (disse a mulher).

- 13 *quecuennetsëccosh nē tsadquid adectacoshi que cun caniuano budnubi cun caniu
natimbadnubi cun natimbadposh quec ai*
Se meus primos ficarem pensando assim (somente em fazer sexo), nunca vão matar macacos”.
- 14 *adashic machon chushtsaccondash machotsëcquën ani macho*
Então, a velha pelou (o macaco), uma velhinha, a mãe velha.
- 15 *aid codocashun piaccondash inchëshën tabadquin onquec tabadquin*
Depois de cozinhar, comeram à noite e conversaram sentados.
- 16 *chidobi inchëshën tabadec tsadten ushec quec nidtiad*
As mulheres, de noite, (estavam) sentadas nos bancos. – “Vamos dormir”, disse.
- 17 *adaquen nademben samëdteiec samëdnu cho caniu*
Então, (a mulher) falou assim: – “Primo, venha ficar junto (na maloca)”.
- 18 *poishto semenu catsac niqui ushnu quecuen-quecumbuen quiaccondash chido ushtoec*
Depois de dizer “vamos dormir” para aquele que tinha falado “vamos flechar barrigudo”, a mulher adormeceu.

II. “Paë: os Fortes”

*Narrador: Tumi (Siasio). Idade: 65 anos. Local: aldeia Lobo.
Data: 12.01.1992. Duração: 6 min. Fita: 2/IV-V.*

- 1 *aid ano istan istanquidi sipi pequidioc isedpac cadondash codubo caid*
Depois de ter visto aqueles, disse que visitou os comedores de macaco-de-cheiro, os chamados *Korubo (codubo)*.
- 2 *sipi dadpen tēchicshun pequid taëmi tsidondashun dadpenquio seshun nadambo cain aidi pepac caondash sipi*
Aqueles comedores de macacos-de-cheiro reuniam-se rio abaixo. Realmente comiam inteiros os macacos-de-cheiro, depois de matar muitos.
- 3 *adnubic paë aidoda taëmi chotaquën tsidmibunnepashe*
Será que os estrangeiros (*chotac*) amansaram aqueles Fortes (*Paë*) que existiam rio abaixo?
- 4 *paë icpac caondash nēidën pistēcquio tied icpaccondash aidën tied pistēc*
Havia os *Paë*; sua roça era desse tamanho, sua roça era pequena.
- 5 *canamadi aidta nepanudash*
Seriam talvez *Kanamari*?
- 6 *adnubien pete beccho penun nibēdec ada tied nantan isboc nibēdec abiteditsēqui petsashi*
Então (falou:) – “Me dê comida, quero comer!” – “Não tem!” (respondeu). – “Será que você olhou dentro da roça?” – “Não tem”. Poderiam ter comido tudo de uma única vez.
- 7 *duë utsi ampec queuidondabique quepaccondash [...]*
– “Falhei em roubar um outro machado”, disse. [...]
- 8 *aid tsusedpabo isedshun piacbo sicaid acpaccondash*
Aqueles (nossos antepassados) falecidos tomavam caçuma de milho ao visitar (outras malocas).
- 9 *piacbo tsibēd tanetsinpac caondash*
Contou que depois de ter colocado caçuma de milho (junto aos pés de *Paë*, este perguntou:)
- 10 *aidquiobida nec nē didiequidquiobida nec aid nec tsibēdoaid nec quepaccondash*
– “É aquele (milho) mesmo? É aquele mesmo que está ali dependurado?” (O *Matsés* respondeu:) – “É aquele mesmo, feito caçuma”.
- 11 *aid pesambo pudued tsadsho tsibēdoaid nec tsibēdnenda quepaccondash*
Depois de entrar e se sentar, (o outro) falou: – “É feito caçuma.
- 12 *tsibēd nec aidēmpinenda noambo namipac aidi nec aidi chuipaccondash*
Esta (caçuma) aqui é feita com aquele (milho) do grão gordo, é ele”, contou assim.
- 13 *adnubien chimu nisten piacbo tapiscumpac caondash*
Então disse que colocou o milho no cocho do cipó *chimu*.

- 14 *anoec pepaccondash pete nibëdacnoquidënquio abi pequen abi pequen ënden pebenpac caondash*
Ali mesmo comeu muito (o *Paë*). Contou que, como a comida não acabava, comeu de novo, e de novo, e de novo na madrugada.
- 15 *inchëshnubi piacbo pepaidienda abia nidacshun chuituidecquen*
Ainda no escuro, comia milho. Depois de ir primeiro, contava (em sua maloca).
- 16 *ada ënden pequiondac ai piaqui pequiondami*
– “Comeu cedo?” – “Sim, comi o que ainda não tinha comido.
- 17 *ënden penubien nontan inchëshquio piacbo diadpondash quepaccondash paë [...]*
Comi cedo dentro da maloca, ainda escuro. Ainda havia milho pendurado”, disse o *Paë*. [...]
- 18 *nëidoën paë icpac cadennec niquequen chiac cain chiaque tantiepatiash*
Como seria aquele *Paë* antigamente? Só sabemos o que ouvimos contar dele.
- 19 *midambuen aid icpash dadpen icpac caosh anombobi [enisampi?] taëmi yaccaosh*
Aonde ele estará (agora)? (Os antigos) diziam que havia muitos lá para baixo (no rio).

III. “Visita aos Mayu”

Narrador: Bai (Bushësh). *Idade:* 48 anos. *Local:* aldeia Lobo.
Data: 25.12.1991. *Duração:* 7 min. *Fita:* 2/I-II.

- 1 *matses bedshunaid mayun bedshunaidën sianten bedshunaidën*
Os Matsés tinham sido tomados (por outra gente), tinham sido tomados por outros índios (*mayu*) com lanças.
- 2 *aton champi inqidën cucusio cun matses bēdanauanenquio iccondash*
O marido da filha (disse): – “Sogro velho (*cucusio*), minha gente ainda não ficou boa (continua valente)”.
- 3 *icsauanec quiondash nēidic utsi pia utsi buanu*
– “Isso é ruim”, disse (o sogro). Este outro (disse): – “Vou levar outras flechas”.
- 4 *nēmbobi cuēte tanetsin siante tanetsin caidi nēidquioben bēdambo quec chiad quiashobi isedquidēntedi*
– “Tem que deixar as lanças juntas aqui mesmo nessa árvore. Seria bom dizer para todos os visitantes (não carregarem estas lanças)”.
- 5 *aden senush adshobic mayun bēquedshun bedshunquin*
Então, depois de cortar, encontraram o *mayu* que tomou deles.
- 6 *bēdainquio mibi quec aton champi inqidën bēdainquio mibi quec cun matses icsauananondash*
– “Você não é bom”, (disse) o marido de sua filha: “Você não vai ficar bom! Minha gente fazia (os outros) ficarem ruins (bravos).”
- 7 *aden bēdaidën bēdaita mibi quec min matsesbidi mimbi icsauananec caidën aden siac cadennec*
(Por acaso) você é bom (tomando os outros desse jeito)?” Aquele que tinha dito “você vai ficar bravo junto com sua gente” flechou antigamente dessa forma.
- 8 *chidobi ēbēdquiobi tsadad-tsadadta nēbi cun ta yumbic isec quec icsambo mayu neque*
Ao ver minha sobrinha (*cun ta*), disse: – “Mulheres, sentem pertinho de mim. Os outros índios são ruins, (não têm vergonha)”.
- 9 *aton nachi acho nachi acho nēmbō tsadta caidi chosho isuanec cuēte tayun ano tsadec*
(Falou para) a tia velha (*nachi acho*) dele: – “Tia, sente aqui!”. Dizendo isso, depois de ter vindo ver novamente, sentou lá no toco do pau.
- 10 *adshobic anoshombic chudec daēdpashunquio*
Então, lá mesmo os dois tiveram relações sexuais.
- 11 *adshobic nēmbobi tsadad-tsadadta caqui tsien adtanquin isaccondash*
Depois de dizer “sente aqui mesmo”, viu a vulva dessa forma.
- 12 *eee tsien adtanquin istanec*
(Exclamou) “eee”, olhando a vulva dessa forma.

- 13 *adoaqui cuëte tayun tsadoshobi utsi choquidën chudquin*
Sentada assim junto do pé da árvore, outro daqueles que tinham vindo (da outra maloca) teve relações sexuais (com ela).
- 14 *adaqui cun bëmbuedon padopesabi*
– “Meus companheiros (*bëmbuedo*) nunca mexeram assim comigo”, (disse ela).
- 15 *adecqui nuntan ushquenda nëmbobi tsadad-tsadadta ëbëdquiobi*
Por isso (o Matsés falava): – “Não durma dentro (da casa). Aqui mesmo junto de mim fique sentada”.
- 16 *caidi aton nuntanuësh mayun shubu nuntanoësh puduedash*
Tendo dito isso entraram dentro da casa do *mayu*.
- 17 *adecquishobi pemenquioquin chudaccondash mayu*
Dessa maneira, sem alimentar (os visitantes) os *mayu* tinham relações sexuais.
- 18 *matses macho mayun yacno ushenquio uanno niqiash ushac cadennec ënden*
A velha Matsés no lugar do *mayu* não dormiu antigamente, saiu e dormiu longe.
- 19 *mayun nuntan ushenquio shuncanosh quiash*
Dentro da casa do *mayu* não dormiu, (porque) poderia soprar.

IV. “Nas praias do Jaquirana”

Narrador: **Tumi** (Siasio). Idade: 65 anos. Local: aldeia Lobo.
Data: 12.01.1992. Duração: 15 min. Fita: 2/I-III.

- 1 *neste isununnuequi dada cuesa caidën tsusio cuëmdëquidën nacuasio caidën [...]*
Para mostrar os remédios, o chamado *Dada Cuesa*, o velho que tinha o nome de *Nacuasio* (foi buscar *Dashesio*). [...]
- 2 *cun dauës cun cu dashesio bedtampac caondash*
– “O meu cunhado (*Dada Cuesa*) foi buscar o meu tio *Dashesio*”, contou.
- 3 *aton chidobëdtabi aton champi daëdpambo icquec*
(*Dashesio* veio) junto com a mulher dele e duas filhas.
- 4 *adshun neste abi chido bëchinte chedo chido shëta dauëbo isban-isbantanshumbic mayun sepac cadennec*
Então, enquanto andava olhando (aprendendo) o remédio para fechar a mulher (e ela não ter filhos), e também o remédio para dente de mulher, outros índios (*mayu*) flecharam.
- 5 *nëidic actiamë seta chicsho mayun sepac cadennec bënëbëdtabi*
Neste mesmo (rio) Jaquirana (*actiamë*), ao arrancar (ovos de) tracajá, o outro índio flechou (a mulher) junto com o marido (dela).
- 6 *dashcute datonquepamboquidien mayun sepac cadennec dashe caid*
A roupa que tinha o chamado *Dashe*, o outro índio vestiu.
- 7 *seta chictanu catapi quepec onquiac cadennec*
(Aconteceu depois de terem) conversado, falando: – “Vamos arrancar (ovos de) tracajá”.
- 8 *adotan tsusio quepaccondash në min bacuëbobëdtan seta chictanu nid mado catapi quepac caondash*
O velho falava dessa forma: – “Filho, vamos arrancar (ovos de) tracajá junto com suas crianças”.
- 9 *cun cusio dashesio caid quepac caondash*
Contou que meu tio chamado *Dashesio* falou (assim).
- 10 *cun cusio cuëmdëquid dashesio caid ada caondash seta chictanu catapi*
O meu tio chamado *Dashesio* tinha chamado para arrancar ovos de tracajá,
- 11 *adnubien mayun sepac cadennec*
então os *mayu* flecharam antigamente.
- 12 *aid adec onquequid o dada shëidtsëcquiec tsadosh caqui anoësh uicchun shëidquebimbuec iccosh*
Aquele assim falava: – “Oh, os homens estão assoviando ali. Parecia um passarinho assoviando daquele lado”.

- 13 *adnubien amëSION seta isbanubien seta bëso macho seta codocatsaccondash masi pada*
Então, enquanto o pai foi ver (mais ovos de) tracajá, (a mulher chamada) *Bëso Macho* começou a cozinhar (os ovos de) tracajá (já conseguidos) na praia rasa.
- 14 *adshumbic seta bëso macho seta nedonobien isbanpaccondash u aton bacuëbobëdtan*
(Enquanto) *Bëso Macho* colocava (os ovos de) tracajá na água, o marido e (outros) filhos passaram adiante para ver.
- 15 *anobi cun dauës uipu uënëdquid iquec aniachon codocacnubi*
Meu primo que tinha um tornozelo (grande) assim, ficou ali junto com a mãe velha que cozinava.
- 16 *adnubien dada chobosh madompa quepaccondash uetsec adshobien sepac caondash*
Então, (percebendo a chegada dos *mayu*, a velha) falou: – “Filho, os homens (de outra gente) vieram”. Disse que (ela) caiu morta desse jeito, (depois de falar isso).
- 17 *në cun baba diadacpadquid adnubien uësh yo yo yo cuëdash*
(Aquele) que era do tamanho deste meu neto aqui na rede, gritou de lá *yo yo yo*.
- 18 *chic-chicpashquio nidec cun pa yo yo quiosh quiac caondash*
Arrancaram a lança do corpo e foram. – “Meu pai (também) gritou *yo yo*”, contou.
- 19 *o mimbi bacuë nec uën dada iquec*
– “Oh, você é uma criança, lá está um homem”.
- 20 *quequin isenipen siante u se-seuidondashi quequin cun dauës cuëdnaquidën chuipac caondash*
Dizia que ninguém via a lança, (quando os *mayu*) traspassavam. – “Meu primo gritou para avisar”, contou.
- 21 *adnubien cocha caid anoqui siacno nadashon siatiapimboquin*
Aonde tinham matado dessa forma, o chamado *Cocha* (filho de *Dashesio*) não queria ser morto.
- 22 *cuëte chic-chicquidanec budsho sepac cadennec*
Ele segurou num pau (para subir no barranco do rio mas) caiu e o feriram (com a lança).
- 23 *cun cusion mado cun dauës sepaccondash cocha caid mayun*
O filho de meu tio, meu primo chamado *Cocha*, o outro índio furou (com lança).
- 24 *ai seta chicsho quiusudacno cuëte chic-chicquidanec budsho siaccondash quiondash*
– “Sim, arrancando (ovos de) tracajá, ao segurar um pau da terra firme, (*Cocha*) caiu e foi ferido”, disse.
- 25 *aden mayun siash cac aton bacuë chuituidac*
Ao ouvir dizer que os outros índios mataram dessa forma, o filho dele veio avisar (na maloca).
- 26 *nidshun isquimbien o masipadambi uetsec aton bacuë cuentsac seuidtsedic*
Depois de procurar, oh!, (encontraram os corpos) jogados na areia. O filho dele que tinha sido ferido conseguiu fugir.
- 27 *adanec nidquimbien acte nidtanquidën nadacno cho tsusiopado uetsec ubi bëdi natia pichiquec*
Vinham seguindo pelo rio desse modo. Os (corpos dos) velhos falecidos estavam jogados. As onças queimavam muito.
- 28 *ai bëdi natia dashaia quec opatentsiquidoc nanno shaiaiapac caondash*
– “Sim, muitas onças estavam perto, do tamanho de um cachorro.

- 29 *dada aidën bëdi quepac cadennec*
Os homens (tinham) as suas onças”, disse.
- 30 *ta ta ta ta atotsi quepec bëdi atotsi quepaccondash*
Ta ta ta ta... – “O que pode ser isso?” As onças (faziam um barulho assim).
- 31 *o abitedi bishucanec chobi abëdi bëdi chondash quiaccondash*
Oh, tinham tirado a pele de todos. Vieram junto com as onças deles.
- 32 *abëdi bëdi chocondac abëdi mapi dectantuidanuësh*
Junto das onças enterraram de verdade, as cabeças estavam penduradas (em um pau).
- 33 *mibi acquid acta mibi acquid acta quepen*
(As onças rondavam) como se falassem “quem te matou, vá (também) matar”.
- 34 *abëdtan chido chudquidën adoapen chiac cadennec*
– “Junto com ele, (enterraram) a mulher com quem fazia sexo”, dessa forma contou.
- 35 *nontanoështsen tatasquesho adopaccondash*
De novo, dentro da casa fez *ta ta ta*.
- 36 *aidën cun dauësën chuidennec nëuësh adpac caondash në actiamëbi nadpac cadennec*
Dessa forma contou o meu primo: – “Faziam dessa forma por aqui! Aqui neste *Jaquirana* (*actiamë*) faziam assim”.

V. “Neto de Mayu”

Narrador: Bai (Bushësh). *Idade:* 48 anos. *Local:* aldeia Lobo.
Data: 21.11.1991. *Duração:* 2 min. *Fita:* 1/I.

- 1 *mayun bedaidën tishaid nebi bedaidën tishaid nebi*
Sou nascido de uma (índia) *Mayu* capturada. Nasci de uma (pessoa) capturada.
- 2 *cun chi mayu icpac cadennec*
Minha avó era uma *mayu* (índia não-Matsés).
- 3 *cun buchiadbo icsambo icpa cadennec*
Meus parentes (*buchiadbo*) antigos eram maus.
- 4 *uesquin matses uesben-uesbenec uesquioquin matses uesben-uesbenec quepac cadennec*
Terminavam com povos. Diziam que terminavam com povos ao passar. Acabavam realmente com povos ao passar antigamente.
- 5 *tied icquio samëd cuenenuc mayu cun buchido mayu uesquin uesben-uesbenec*
Ao voltarem, (as malocas) nas roças por onde passavam ficavam vazias. Meus avôs terminavam com os *mayu* ao passar.
- 6 *icsambo penubimbuen cuessunsecaid aton matses utsi*
Não matavam para comer; jogavam fora (depois de matar) a outra gente deles (*aton matses utsi*).
- 7 *ada min matses bëdanbopash ada sondadu bëdambo icpec adquioc*
Será que sua gente foi realmente boa? Os *soldados* são bons realmente? Assim, desse jeito (era minha gente)!
- 8 *ënden ënden nidac cadennec cun buchiadbo isamboquembi aden cun pan chiosh*
(Isso foi) antes, meus parentes antigos foram assim antigamente. Eu não cheguei a ver, assim meu pai contou.
- 9 *cun chi bedquin shubu cuidi daëdpamboquid mayu uesac cadennec ënden*
Ao tomar minha avó, antigamente, acabaram com duas malocas de índios *Mayu*.
- 10 *aton tied tsecatequin qeshun aton petebi mayu uesac cadennec pian sequin*
Depois de cortar suas roças, depois de terminar sua comida, acabaram com os *Mayu* usando flecha, flechando.
- 11 *nibëdquiono adoaidi dacuëdquieci mapi butiantsëcquieci sianten sianquidi mayu dacuëdquio yanac cadennec pian siac*
Enquanto (os Matsés) não estavam, os *Mayu* medrosos fizeram assim: querendo (tirar) cabeças (atacaram) com lanças e flecharam.
- 12 *mapi bedquin mayun sian siac cadennec matses seta chicshobi mapi budtepac cadennec*
Tomando as cabeças, os *Mayu* mataram (com lanças). Enquanto os Matsés estavam tirando

- ovos de tracajá, os *Mayu* vieram (à maloca) e tiraram as cabeças.
- 13 *abi secshobi adembi mapi budtequin setanquin qeshobi ënden adënuidi icshobi*
Depois de ferirem (com lança), cortaram as cabeças; então, por várias vezes (os traspassaram).
- 14 *pia bedshun matses utsin pia bedshun cun buchiadbo pia cun buchiadbo nibëdquiono*
Depois dos outros índios (*matses utsi*) tomarem as flechas, depois de tomarem as flechas dos meus parentes (*buchiadbo*) (antigos) enquanto não estavam (na maloca).
- 15 *aton tied icquio samëdnuc mayu uesac cadennec ënden cun chin bedquin*
Estando os *Mayu* na sua roça, (os Matsés) acabaram com eles, ao tomar minha avó, antigamente.
- 16 *aidën bedaidi tishaidi cun ta ictenec cun ta aidën tishaid nëbi*
Desta (mulher) capturada minha mãe foi nascida; e de minha mãe eu sou nascido.
- 17 *ubi mayun baba*
Eu, um neto de *Mayu*.
- 18 *cun buchido matses yac cadennec isamboquembu cun buchido aden cun pan chiondash*
Meu avô foi Matsés. Meu avô eu não conheci, (sei porque) assim meu pai contou.
- 19 *aden chiaid chuiquin naimbi*
Depois de ser contado, (assim) terminei de contar.

VI. “Arenga na festa”

Narrador: **Tumi** (Siasio). Idade: 65 anos. Local: aldeia Lobo.
Data: 12.01.1992. Duração: 15 min. Fita: 2/V-VIII.

- 1 *utsien macun acsho macun aquec puduedacsho nēid tiombi cuesquebudtampac cadennec*
Outros tomavam (mingau) na festa. Depois de entrar (na maloca em que faziam) a festa do mingau, que ficava distante,
- 2 *adnubien udi padnubien udi nēid tionbiquid tantianshun cuesnu queshun mish-mishaquic*
os que tinham vindo de longe, ouvindo que iriam matá-los, empurraram.
- 3 *abi uesquin puduedquid-puduedquidquien shuita chësh caidën mish-mishaquic mastaca caidquio*
Enquanto todos entravam (na maloca), o chamado *Shuita Chësh* empurrou o chamado *Mastaca*.
- 4 *cun madon bedbidannondash quiondash nadoshon nadancatiapimboquid bedec*
Disse: – “Meus filhos vieram capturando (as pessoas de outras malocas), tomando depois de perseguir”.
- 5 *utsibo shubu tsitoquidën usuntanquin mecten abi mëchitanquimbi mish-mishac cadennec*
Como outros vinham atrás entrando na casa, os que seguiam na frente iam sendo imprensados.
- 6 *shictodo podquën-podquënuin mish-mishondash quepaccondash*
Disse que (ele quase) quebrou a costela quando foi empurrado.
- 7 *në mish-mishondash quiondash quiondash o adaquen ënden madu nidashi uanno*
Aquele que tinha empurrado contou que disse: – “Oh, meu espírito quase se foi dessa forma. Fiquei sentado lá longe enquanto aqueles empurravam, batendo nos homens (*dada*).
- 8 *tsadbudondabi adquidquio yendac adopen mish-mishmenequinbuedpabëd dada bedash*
Fiquei sentado dessa forma enquanto aqueles homens empurravam”.
- 9 *tsadquid-tsadquinendapabo isami cun pabëd dada bedash tsadquidpabo isami ubi dada cuesatsenash*
Aquele (homem) sentado não estava vendo (e pensava): “Os homens me pegariam junto com meu pai e nos matariam”.
- 10 *ada mibi nëuësh bëste isec sebad maiseni*
(Enquanto isso *Mastaca* falava:) – “Será que você vai ver a clareira (*sebad*) (dos espíritos) junto do tapiri daqueles que se espalharam?
- 11 *ada mibi nëuësh isash tsidquecuen-tsidquecuenbuedpabo dada bedash pado isami quetsenambo*
Se você visse isso ficaria chorando, depois de serem mortos pelos (nossos) homens.
- 12 *bëste sebad isash tsidquecuen-tsidquecuenec quepec mastaca chushquiaccondash*

- Se depois visse a clareira do tapiri (queimado), choraria”, falando assim *Mastaca* arengou.
- 13 *tied utsinquido isamaid tanantanaid adpec chushquiaccondash*
Era a primeira vez que viam o pessoal daquela outra roça e arengou dessa forma.
- 14 *o adec cuēdenquio tsadtsec aid uësh choquidi cuidnu padenquiopaccondash*
Oh, (embora) aquele ali bradasse dessa forma, os que vieram de longe não falaram em se vingar.
- 15 *ada min udi shotenequin quequin ubi dada cuesa quetsenac quec mastaca chushquepaccondash*
O (chamado) *Mastaca* ralhou: – “Eu sou homem valente (*dada cuesa*)!”
- 16 *aid chiec dadpen iquid adec chushquepaccondash*
Falou isso! Ralhou dessa forma quando havia muita gente ali.
- 17 *abi nēnē dēmuaido chuitsēcquiec nēnēda abia muaidpado chuitsēcquiec mastaca chushquepaccondash*
O (chamado) *Mastaca* arengou: – “Aviso (a vocês que) ainda há rapé”.
- 18 *o ada equecquepe*
(Outro perguntou) – “Oh, então será que vamos cantar?”
- 19 *mastiēn aton cuēte mēdqidēnēsh ba ba mēshodo onquiabiec*
(*Mastaca* respondeu-lhe:) – “Sentados no pau (os papagaios) ficam conversando *ba ba ba*.”
- 20 *cun shēninpabo madion quesaiēc quepaccondash padenquio*
Mas os meus velhos não ficam assim (como papagaios)”.
- 21 *u tsadpec adpec tsadacnuësh tsadnubien*
Os que viviam longe estavam agora sentados ali e (um dos moradores chamou):
- 22 *cun dadan bacuē ēna mibi yacoquec isnu cho*
– “Venham aqui, vocês que são filhos dos meus primos (distantes) (*cun dadan bacuēbo*).
- 23 *tsitsadec isnu nē tsadbudec cho ambibi mēdintampaccondash icha-ichapamboquin choac macanenda mama*
Venham sentar aqui do meu lado”. (O visitante) pegou na mão dele e estava muito suada: – “Não me bote doença!”
- 24 *padenquio abi chieshēnquin adoquid cadennec cun dadan bacuēmbuen mibi nec quepaccondash*
– “Não! Vocês são filhos dos meus primos (distantes), como vou ficar com raiva?”, disse.
- 25 *ambibi bedtampashun tsadunshun chuinecpaccondash tsutsi papatenec bina*
Falava aquele que realmente tinha sido tomado (por rapto): – “Quem era seu pai?” – “*Bina*”.
- 26 *aidbēdtan bēshēmbi cuēte potsiash di diedquetsēcquien chido chudbenampayoc quepaccondash*
Junto com ele, (outro) saiu (pensando talvez) em ter sexo com uma mulher (deitado) na rede atada nas árvores.
- 27 *ma tita unan*
– “E sua mãe?” – “É *Unan*”.
- 28 *nēbi abi tsadec yoc titabi tsadec nē aton cachonobi mēdtampaic adaccondash uësh tsadec*
A mãe dele estava sentada atrás, logo atrás dele ali mesmo.
- 29 *adnubien paud usunec chictampen anupec tsadec*
Então, depois de tirar o brinco (da orelha), estava sentado limpando.

- 30 *noquibi min bobëd nidnu nata capondashi quiondash quepondash*
Disse para fazer assim: – “Nós vamos juntos com seus tios (distantes) (*bo*).
- 31 *noquibi nidnu nata min buchibëd cun dadan bacuëmbo mibi nec*
Chame para irmos junto com seus irmãos. Vocês são filhos dos meus primos (distantes)”.
32 *aidbëdtan bëshëmbi cuëte potsiash didiequin chido chudbenpioc*
(O que estava) junto com ele, (saiu pensando em) fazer sexo com uma mulher numa rede amarrada nas árvores.
- 33 *cuëte cadiadpambo iquec quiondash quiondash*
Disse que levou um pau em brasa pendurado nas costas (para iluminar o caminho).
- 34 *ma utsi cun dauës iccosh*
– “E quais outros (residem em sua maloca)?” – “Haviam os meus cunhados”.
- 35 *ma aid bëshëmbi tantiacpioc quepaccondash*
Então, (enquanto) aqueles se entendiam, (*Mastaca* continuava a falar):
- 36 *adnubien todisqui podo uidpaid umbi namipen icquin abi tsadnobi techitanequin umbi andetambodennec namipenquin podo*
– “Só têm (flecha com) pena de passarinho preto. Se eu (quiser) comer carne vou ter que esperar muito.
- 37 *natia cuëdënnennuc tsadec adnubien shëctenëmpi acquimben natia uisubo isaid nec uisubuen isaid nec aquimben natia*
Se for chamar para matar um porquinho, (eles) vão dizer ‘não, os (espíritos dos) macacos-pretos são maus’”, falava fortemente assim sentado.
- 38 *adec onquequidën cuëte cuësh-cuëshenec cuësh-cuëshaidën shëctenëmpi*
Enquanto aquele falava, (os que estavam) cortando lenha (ao ouvir sobre o) porquinho, (disseram):
- 39 *nontan abitsec uequin dadan chiec manianec quec tantianoano quepaccondash*
– “Espere aí, vou querer escutar o que ele está falando aí dentro (na maloca)”.
- 40 *u choquidën adpaccondash shëctenëmpi nontan abi nequin*
Os que vieram de longe falaram (então) desse jeito: – “Você parece um porquinho jogado no meio da casa.
- 41 *ubi dadan chiec nian-nianeque quepenuësh choquido caccondash*
Nossos homens falaram para deixarmos (vocês)”. Dessa forma disse que falou aquele que tinha vindo de longe.
- 42 *adnubien abëd choueidoc pudued-puduedpaccondash abi cuenatan-cuenatanec quepaccondash*
Então os que tinham vindo junto com ele foram saindo e circundando de novo.
- 43 *aid baded tutuquian nidpaccondash abi tsadec padpidec cho-chobien abi cuëdën-cuëdënec*
E tão rápido como tinham ido, voltaram enquanto os outros ainda estavam sentados, vindo de novo gritando.
- 44 *padpiden cuëdën actanequen tabote tabopaccondash në nëid*
Vieram de novo gritando, iluminando com uma vela (de breu).
- 45 *abida shiëdë quec cuidnandabëdque en nannuësh chëdën bacuë bëdtante budquiec quepaccondash*

– "Cadê *Shiëdë*?" Disse que, em troca, (por não encontrá-la) pegou a filha de *Shiëdë*,

- 46 *aton champi aton matsesën aton champi bedaccondash nē naden podoanan anosunpashquio*
a filha dela. A gente dele (*aton matses*) roubou a filha dela, prendendo pelo sovaco.
- 47 *naden umanuc icnuc cun shobi shëcuë cuëmanobimbiquimbo padoaquemi cubudaid netunec*
quembiemi pade tantiatsenda
Assim, estando fora, perto da entrada da casa (outro chegou atrás): – “Eu mesmo estou com raiva (de vocês), vocês não vão carregar minha mulher não!”
- 48 *noquin cucusio quepen bedaccondash aton chido pudunpen bedaccondash dadan o*
Saltando, tomou a mulher do nosso titio, oh.
- 49 *adopen bedaccondash aton chido pudumpen bedaccondash dadan o*
Então (os outros) tomaram (de novo), e dizendo “vou levar (comigo)”, o (futuro) esposo pegou.
- 50 *adopen bedaccondash padeni icnu buanu caidi bënë bedaccondash adopen bedac cadennec*
taëmidon
Dessa forma tomaram (a mulher) aqueles vindos de rio abaixo.
- 51 *taëmidon dada dadempabo icpaccondash midambuen aidi icpec aidoda icpeque*
Para baixo havia muitos homens (guerreiros) antigamente. Onde estarão eles agora?
- 52 *aton matses icpaccondash ambo auc ëquë aidi icnubi equëmbo dada dadempa iccondash u*
A gente dele ficava por ali e, na mesma margem, havia longe muitos (outros) homens (valentes)

VII. “Embate no Gálvez”

Narrador: Bai (Bushësh). *Idade:* 48 anos. *Local:* aldeia Lobo.
Data: 21.11.1991. *Duração:* 15 min. *Fita:* 1/III-V.

- 1 *badiadbudnuc chido yuca chiquec nidoshash quepondash*
(Há muito tempo) contavam que algumas mulheres foram arrancar *yuca* (macaxeira) ao amanhecer.
- 2 *nidnubien uanno tsiuecquën bacuëbëd tsiuec nidquin isac*
Depois de terem ido longe com seus filhos, seguindo depois (foi que) viram (as mortas).
- 3 *aton babanënbëdtabi pisin mauec cuëdedtsëcquien quepondash*
Disse que (a mulher estava) junto com sua nora, (usando) diademas (do talo) de murmuru.
- 4 *adshun istanequin amidi nontan icquid chuituidec*
Então, depois de ver e retornar, chegaram dentro (da maloca) e contaram (para os demais).
- 5 *mayun accosh cac nidac uequin isaqui mapi nibëdpambued samëdec*
– “Os outros índios (*mayu*) mataram!” Ao dizer isso, (os outros) foram ver, (encontrando os corpos) jogados sem as cabeças.
- 6 *ma aton babanënbëdtabi mapi bëdtebanac*
(A mulher) e a nora dela estavam com as cabeças cortadas.
- 7 *adshobic taë nadancashun taë nadancashumbi aid codoque icnubi taë samëdquin matsesën taë*
Então, seguindo as pegadas, encontraram aqueles (outros índios) cozinhando ali, os pés jogados.
- 8 *matses pequin matses piac cadennec*
Estavam comendo as pessoas (*matses*). Comiam as pessoas antigamente.
- 9 *noqui padquid piac caondash*
Como nós mesmos, falavam que comiam.
- 10 *ada mimbi pepanonda quec aden*
Será que você realmente comeria assim?
- 11 *ano sequin tauashun emënquioquin icac cadennec*
Começando a flechar assim, não paravam antigamente.
- 12 *mayu aton tied udi samëd-samëdcuenenuc aton titado uidquiomëiad cuenenuc*
Ficavam apenas as roças dos *mayu*, a pupunha deles estragando enquanto (os Matsés) fugiam.
- 13 *cun chido bednu nid cac quepac cadennec*
– “Vamos tomar nossas mulheres”, diziam antigamente.
- 14 *mayu senuaic quequid chiec nidac cadennec*

Os que tinham falado em flechar outros índios (*mayu*) foram antigamente.

- 15 *ně chěshě dapa yauc cun matses*
Minha gente (vivia antigamente) lá do lado do rio Gálvez.
- 16 *něně choquid yaccondash*
Havia pajés (*něně choquid*) antigamente.
- 17 *adnubien adambi dada aqueque tantianu*
Então (os pajés falavam): – “Vamos saber se os homens vão matar!”
- 18 *qeshun inchěshěntsēnuc shon shon capondash shon shon quequin ně quec uěněsec*
Dizendo isso, no início da noite um nambu piava *shon shon*. – “Está dizendo *shon shon*, vão morrer!”
- 19 *adaquen mayun podobitsi a ubi shuedec pete*
Então o espírito do *mayu* (falava): – “Vou comer a barriga!”
- 20 *mayun podobitsi cuēdēmpaccondash abimbo chiec*
O espírito do *mayu* bradava (assim), falando verdadeiramente!
- 21 *adshumbic aidedebombic adambi dada aquec*
Então (perguntavam): – “Será que vamos (conseguir) matar os homens?”
- 22 *caqui ai adembi mimbi actsiac nadaquiash nadacatiapimbo icquenda*
Dizendo assim (escutavam): – “Sim, vocês podem matar, mas não vai ser fácil”.
- 23 *bědi decuotsēcquien bēdibēdbimbuec ibēdquiec dada iquendac*
Assim ficavam os homens, como se fossem onças.
- 24 *cudabēd-cudabēdquembuec iquendac*
Ficavam junto das lanças.
- 25 *adequi abi niac-niacbidanec aquenquio yec*
Dessa forma conseguiam coragem antes de matar.
- 26 *cun chido inqidquio cun chido inqidquio bēmeta*
– “Faça trazer aquele que levou minha mulher”.
- 27 *adaqui nadacash nadacatiapimbo iquec*
Então (falavam): – “Não vai ser fácil.
- 28 *udi min shuedēn bacuempi min shuedēn tishaid udi abiuidquio iquenda udi mayu uidquidquio*
Lá só vão nascer *mayu*, os filhos da tua barriga encolhida, os nascidos da tua barriga encolhida”.
- 29 *caqui min chido inqidquio cuēte bushcun ampiscuntac*
Falando assim, (agourava): – “Coloque um pau no caminho daquele que está com sua mulher”.
- 30 *adaqui mashubimbon paden-padenquien shubibudnuna quiac cadennec*
Diziam antigamente: – “Vou ficar chorando (por sua sorte)”.
- 31 *quequin tsusion chianniosh*
Falando (assim), os velhos contavam (isso).
- 32 *adambi actsiac caqui*
Dessa forma (perguntavam): – “Será que vou (conseguir) matar?”

- 33 *ada mimbi actsiash caqui bushcudu niquiabimbuec ictsiash shëccabimbuen mimbi actsiash*
– “Você mataria? Se fugisse como um jacamim você conseguiria.
- 34 *chështe bedmeta caqui aidi abentsëc adoashien mibi tabadtsiac*
Pegue um terçado! (Fazendo isso), aquele (*mayu*) sozinho você esperaria assim.
- 35 *mimbi chïed abentsëc mimbi bedbëshun aid bëmïed abentsëc accashen mibi tabadtsiac*
O que te digo é para você trazer apenas um desses, você tem que esperar para matar um sozinho.
- 36 *bushcudu shëcpambimbon mibi actsiash quepac cadennec quequin tsusion chiannïosh*
Logo que matarem ele, tem que correr que nem jacamim”, dizendo (assim) os velhos contaram isso.
- 37 *adanequien nidpaccondash badiadanec chështe bëmïeta quebon podquïed dëcuenec*
Assim, aqueles a quem tinham dito “peguem terçados” seguiram o caminho ao amanhecer.
- 38 *podquïed dëcuenanequen cain-caintsëcquïec maiden dadan chiaccoshe budmïeidën maiden chiaccoshe*
Seguindo o caminho, (pararam para) esperar um pouco (vigiando): – “(O pajé) avisou que os homens são perigosos”.
- 39 *cac cun masion cachoquidi yac diadposhabi queposhash siasio cun dauësio chiadpadequi siasio caïd [...]*
Meu companheiro falou de costas “vou me deitar (na rede)”, disse *Siasio*. Meu cunhado contou assim, o chamado *Siasio* [...].
- 40 *aid cain-caintsëcquïec nidnubi choec mayu chuïbuedquïo*
Esses (parentes) estavam vigiando quando os *mayu* vieram.
- 41 *qeshobïen sequin utsin tantïamibi a nïdec a nïdec sïanten sepac cadennec*
Enquanto golpeavam (um deles com lança), o outro (*mayu*) fugiu: – “Está indo, está indo...”.
Traspassaram (os *mayu*) com lanças antigamente.
- 42 *sïanequen chuïbued niabïdanec udi auësquïbi niquïash tabadtsiac caquin chuïbueïdi*
Enquanto feriam este, um pouco adiante outro fugiu para avisar os demais.
- 43 *podquïedën niequin isaquen utsi nidac*
Viram que o outro correu, fugindo pelo varadouro.
- 44 *aid utsi titinquïec taëmïbi aidën taëmïbi antïed dapa titinquëc u antïed dapaquïdëmbï u*
Seguindo o rastro daquele que tinha corrido, encontraram longe um caminho largo.
- 45 *piacbo dëctantoed tied chuca icquëc aid matanbïdanec u*
Passaram por uma roça nova onde tinha milho pendurado.
- 46 *abi nïdequi piacbo dëctantoed isbïdanequi tied dapa nïdec*
Continuaram seguindo depois de ver a roça grande onde havia milho dependurado.
- 47 *antïed dapa cuïdi ambo cuenec qeshun isaquen chuïbuedquïo cuëte bushcu anoepëc*
Seguiram por uma bifurcação do caminho grande, onde havia um pau curto (sinalizando).
- 48 *udi dëbïatemï adsho istanequin nadecatïambo dada icquëc quïanequen amïdi*
Então, depois de procurar os homens na terra alta, voltaram para trás.
- 49 *nïdnubïen cun mëdïmbo daëduadquïd bëyuc-bëyucquëc chopaccondash*
Realmente vieram com meu falecido (*mëdïmbo*) xará (*daëduadquïd*) (*Bai*) seguindo na frente.

- 50 *bëyuc-bëyucquec cun masio cun masio queposhash quepaccondash siasio*
– “Meu companheiro veio encabeçando (os demais), chamavam ele de ‘meu companheiro’ (*cun masio*)”, disse *Siasio*:
- 51 *cuëte tayun nëid chondash icpacondash cun masio siasio chiac cadennec*
“Meu companheiro veio pelo pé das árvores (no meio da mata)”. *Siasio* contou (assim) antigamente,
- 52 *quequin tsusion chianniosh*
dizendo os velhos contaram.
- 53 *quequin madedi pudundoquin meneshte daëdpactsëc*
Subindo eles pegaram alguns poucos (milhos) amarrados.
- 54 *piacbo chëshëmboquid quepac cadennec cun mëdimbo daëduadquidëmbi*
Meu xará falecido contou antigamente que era um milho (do tipo) escuro.
- 55 *në chocoquebud daëduadquidëmbi a udictsëc cuëte tamidec*
Meu xará (*Bai*) enfiou aqui, escondido atrás do tronco.
- 56 *adnubien mëdimbo atodabipambuec nesiabudpaccondash*
Então os (parentes) falecidos (perguntaram): – “O que será isso que (plantaram) espalhado?”
- 57 *u senun bedmun qeshun dadpen a utsin*
(O primeiro deles) pegou (um pouco) para plantar, enquanto o outro pegou muito.
- 58 *utsin icbo cuessunsecashunbimbuen bedan nidquin tied tsitusobi tanec tanequin*
Amarrando aquelas (espigas) que estavam jogadas, foram pelo meio do roçado.
- 59 *tanequequin adashen tanianec iuëntsëquieci canianec*
Ficou um pouco pesado depois de amarrar (o milho) já crescido.
- 60 *iuanetsëcquieci nidec iuembo icbo chono*
Proseguiram levando (o milho) um pouco pesado, (pois) o dono já vinha.
- 61 *cubudaidën chëshë mauandaidën actiachon onque chopaccondash u*
O rio *Gálvez* (*Chëshë*) estava cheio e, com a restinga alagada, vieram nadando pelo igapó.
- 62 *adnubien utsi tantiachoquid cho chështe beduaidquio bëyuc-bëyucquec*
Então aquele outro que tinha entendimento, veio na frente com o terçado conseguido.
- 63 *mantse pudondash cuëte tauidposhash cun masion siasio caic*
Subiram para a restinga. – “Fique aí atrás da árvore”, falou meu companheiro para *Siasio*.
- 64 *cun masion cacho yayadiposhi quepaccondash*
(*Siasio*) escondia-se atrás das costas do companheiro.
- 65 *adnubien chosh noqui cubudaic noqui budbo padiquiequi nesebudtidosh tantiapaccondash tantiac*
Então (falou): – “Escute (os *mayu*) pulando no igapó cheio que acabamos de passar!”
- 66 *anuësh choshquiosh aidën niash*
Estão vindo dali, são eles!”
- 67 *adtanequi padpidenbued anoëshën mantse pudundoshon cuëte taninubien*
Assim, subiram novamente para a restinga e esconderam-se atrás das árvores.

- 68 *acte unquetsiquiec tsadanoëshen a a a quepaccondash o o o sidquetsiquiec*
Desde a boca do rio (escutaram) *a a a*. Gritavam *o o o*.
- 69 *abitedimbo siacondash abitedimbo*
(Os *mayu*) flecharam todos (aqueles que vinham atrás carregando o milho).
- 70 *daëd ënapen tantiaquid abentsëcnuc*
(Agora) só havia aqueles dois (*Siasio* e *cun masio*) de grande entendimento.
- 71 *në choquid mapi nibëdpambuec uepen mapi nibëdpambuec tsadec mapi buanac mapi bëteshun secashun*
Realmente (os corpos) não tinham as cabeças, (os *mayu*) tinham levado as cabeças e jogado (os corpos).
- 72 *ano adadembi ano acquin mapi bëteshun secashun isun pia bedshun uesac cadennec*
Ao ver que, matando ali, tinham levado as cabeças e jogado os corpos, depois de conseguir flechas (os *Matsés*) acabaram (com os *mayu*) antigamente.
- 73 *pia bedshun pia nibëdquiono nac cadennec ënden*
(Os *mayu*) fizeram isso antes, quando (os *Matsés*) não tinham flechas.
- 74 *pia nibëdquiono aden mapi bëdtebanac cadennec*
Quando (os *Matsés*) não tinham flechas, (os *mayu*) foram cortando as cabeças dessa forma antigamente.
- 75 *pia bedshun uestequidembi*
Depois de conseguir flechas, (os *Matsés*) acabaram (com eles).
- 76 *pia bedshun siac adquebidi dacuëdnosh abëdtan siante sanantsëcquidi siac cadennec aden*
Depois de conseguirem flechas, (os *mayu*) tiveram medo. Antigamente, também os traspassavam segurando lanças.

VIII. “Entrevero com os Marubo”

*Narrador: Bai (Bushësh). Idade: 48 anos. Local: aldeia Lobo.
Data: 21.11.1991. Duração: 38 min. Fita: 1/I-IX.*

- 1 *aidënbidi nē cun mēdimbo daēduaquidēmbi titado pepaccondash titado tied utsin tidintayumpacno ano piaccondash*
Assim como eles, meu falecido xará (*mēdimbo daēduaquid*) comeu pupunha realmente em outras roças, na mesma distância da (aldeia) 31. Lá comeu.
- 2 *aidtedi naiquin aidtedi pebētsenequen u istan tied utsintsen u penun istannu quepondash cun masio*
Ao acabar aquelas (pupunhas) que tinham parado para comer, meu companheiro disse: – “Vamos ver outra roça para comer!”
- 3 *isnu nid cac nidoshabi quiaccondash siasio*
Vamos ver”. Ao falar isso, *Siasio* disse: – “Vamos!”
- 4 *nidequen nidequen shuinte tētimbantsēcquie podquied shēnin nidacondash u*
Foram seguindo. Enforcaram uma preguiça e seguiram pelo caminho velho.
- 5 *shuinte tētimbantsēcquien u cuēte tasambatsēcquie nidequi podquied dēcuenshun podquied shenin*
Escondendo a preguiça enforcada atrás de um pau, seguiram, encontrando (outro) caminho ao passar, era um varadouro antigo.
- 6 *antied shēnin dēcuenquidanec nidshun tantiaquen onquec*
Depois de encontrarem o caminho antigo, seguiram e ouviram (os outros) conversar:
- 7 *dadan iuen petidac quioshash cun masio quiaccondash*
– “Os homens comeram muito tempo, (estão acabando com nossa pupunha)”. Meu companheiro disse:
- 8 *is chitonochiën midaquidēnquio neque*
– “Vou olhar que tipo (de gente) é esta”.
- 9 *abentsēcqui nēbi nēuēshi onquepaccondash nēuēshi onquiac nēuēshēn timba-timbacnuēshen*
Conversavam e bem ali (ouviu-se) a queda (do cacho de pupunha).
- 10 *dete beccho matses onquetenquio dete beccho a*
– “Me dê a correia (de envira)”! Ah, era a mesma língua dos Matsés: “Me dê a correia (para carregar o cacho de pupunha)”.
- 11 *icsamaidēn icsamaidquio dada neque dada isnun nēbi nidta*
Mesmo sem vê-los, (disse): – “São os homens (*dada*). Vá por aqui para ver os homens”.
- 12 *cun masion nidta cac nidposhabi quiaccondash siasio*

- Siasio* contou (depois): “Quando meu companheiro disse ‘vá!’, então eu fui.
- 13 *cun masion nēmbobi nidta cac nēmbobi nidposhabi quiacondash*
Quando meu companheiro falou ‘vá por aqui’, eu fui por aqui”.
- 14 *matses acquidquibidi nebi dadambo neque noqui padquiquidi neque isnu nēbi ismepaccondash nēbi*
– “São guerreiros (*dadambo*) assim como nós. Vou vê-los agora!” Foi ao encontro deles.
- 15 *puduntsētsiquiec tanec mibida nain*
(Os homens) queriam correr. – “Você vai terminar (de tirar pupunha)?”, (perguntou).
- 16 *puduntsētsiquiec tanec nēbien mitson titado mēiadjasho pec quepaccondash madubo*
Queriam correr. – “Depois de tirar a pupunha, vamos comer”, disseram os *Marubo* (*madubo*).
- 17 *ēctabēdte usunquid chidobēdtambi ēctabēdte usumpaccondash*
Até as mulheres dos chamados *Marubo* tinham enfiado o ornamento (de filetes de patauá) (*ēctabēdte*) aqui acima do lábio.
- 18 *chidobēdtambi nēmbo chidobēdtambi tabadte usunec quequid madubo caid*
Até mesmo as mulheres dos chamados *Marubo* possuíam o ornamento (de filetes de patauá) enfiado acima do lábio.
- 19 *adashic adshumbic mistedbon titado mēiashun pepec adaquien auēshquio onquianecquien*
Então, depois de derrubar pupunha, realmente comeram, conversando naquele lugar.
- 20 *chiata min titado bednu mibi necquin isnu chiata quepaccondash madubo madubo caid*
– “Espere, quero conseguir pupunha para você. Espere só, vamos ver (minha casa)”, disseram os *Marubo*, os chamados *Marubo*.
- 21 *adequen aidbidi nēidtedshun tsibanpaccondash matses tsibananec*
Então, aqueles mesmos (*Marubo*) foram seguindo, (acompanhando) os Matsés.
- 22 *niecshun shuinte ueposh*
(Encontraram) a preguiça que tinham deixado (escondida).
- 23 *bed quepaccondash nē utsi ēmbiquien bednu ai*
– “Pegue”, disse (falando com os *Marubo*), “quero conseguir outra dessas”. – “Sim”.
- 24 *shubun adenequen utsi utsitsen shubun aid bedpaccondash*
Dentro da casa, (os *Marubo*) conseguiram outros (tipos de caça).
- 25 *utsin nidtuid-nituidpaccondash nidtuid-nidtuidēc nē utsi matsesbēdi nidpaccondash u*
Enquanto alguns regressavam (para a maloca deles), outros foram junto com os Matsés.
- 26 *dada isamaid isadcuēnosh*
Os homens que nunca tinham sido vistos, agora estavam aparecendo.
- 27 *adashic ano ushtanec choshobi matsesēn nadancapac caondash*
Então, depois de dormir ali, (os *Marubo*) vieram (para a casa deles) seguidos pelos Matsés.
- 28 *adembidi utsi isquin titado piasho istanquimbi adshumbic titado piasho istanshumbi tied dēdac caondash*
Enquanto outros olhavam, depois de comer pupunha, foram derrubar a (mata para fazer) roça.
- 29 *taēshē abēdtambi pete piaccondash*
Ao começar, comeram junto com eles sua comida.

- 30 *ademi aden piashi pequid samēdash pebedede samēdequi matses padenquionobi madubo caid*
Então, depois de comer assim e estar juntos (*samēd*), os Matsés não (falaram) em se juntar com os chamados *Marubo*.
- 31 *cun mēntsisēn menied chēn matsesēn maduboen dadabo ushu padote is pebedednec pada cadennec*
– “As pessoas (*matses*) comem os meus cachorros dados. Poxa, os *Marubo* são parecidos com homens brancos, estão acostumados a comer.
- 32 *nidaid ushu cado-cadoquin isombi*
A terra branca revolta eu vi (sonhando)”.
- 33 *adonobi mudan muda caidēn chiaccondash*
Assim falou *Muda*, o chamado *Muda*.
- 34 *matses bimbuequidēn aton matses bimbuequidēn chiaccondash*
Falou como se fosse um Matsés, como se fosse a gente (*matses*) deles:
- 35 *mibi acnu quebosh niondac aton mocombi dēdbanquin dēdbantuidtonoc*
– “Vou matar vocês”. Logo depois de dizer (isso) pegou o machado dele.
- 36 *mibi cabosh niondac qeshobi adshobic nēnē shēcbiunniaccondash muda caid*
Depois de dizer isso, o chamado *Muda* passou veneno na ponta (da lança).
- 37 *udi-udictsēc shēbiumpaccondash udi-udictsēcquien shēcbiumposhash quiaccondash*
Disse que logo adiante (*Muda*) embrulhou (a ponta da lança com veneno).
- 38 *siasion isnu udi-udictsēcquien nēnē shēcbiunquin chuishobi*
– “Vou ver”, (disse) *Siasio*. Logo adiante, (*Muda*) embrulhou com veneno.
- 39 *nēnē shēcbiunniaccondash shēcbiunnepac cadennec quequin tsusion chiac*
Os velhos contavam que antigamente embrulhavam (a ponta das lanças) com veneno.
- 40 *adequi aden shēcbiunniac tsadequi shuma nibēdquid shuma nibēdquidquio*
Então, depois de embrulhar (a lança) dessa forma estava sentado (junto com) aquela que não tinha seios, a (mocinha) realmente (ainda) não tinha seios.
- 41 *cuenmetsiashta chido senda*
– “Quando os fizer fugir, não vá furar as mulheres!”
- 42 *mimbi accaid tantiashun mimbi accaidēn tantiashun chido cuēshēdionquequin*
Depois de ouvir (o *Marubo* dizer) “vou matar vocês”, as mulheres abandonaram o lugar.
- 43 *min titado min petebi petsiaqui ubi actsiashi yendac chido bedash cuēshēdionquequin quiaccondash*
“Depois de ter comido sua pupunha, a sua comida, talvez você quisesse me matar”, (pensando assim) disse que (*Muda*) pegou a mulher (*Marubo*) e se separou.
- 44 *muda catsaid onquiash nēnē shēcbiunnash badiadbudequi*
Depois de conversar pela manhã, o chamado *Muda* tinha embrulhado (a lança) com veneno.
- 45 *aden onquiash badiadbudequi cun mēntsisēn menied nēishamē abi dadauaquin isombi*
Quando amanheceu, (meu companheiro) conversou: – “Sonhei que meus cachorros matavam uma anta.
- 46 *dada chēshē-chēshēquid min mēntsis siombique acnun padotequiac cadennec*

Fomos com seus cachorros matar o corpo escuro (de uma anta)”.

- 47 *quesho tantiashi madubo tantiamën-tantiamënash nauabëd penan-penannun quesabiec*
Ao ouvir isso, os *Marubo* entenderam que (os Matsés) estavam falando em comer (daquela forma) junto com os estrangeiros (*naua*).
- 48 *uncan matuisqueque di dectandoc quiacondash quiac cadennec quequin tsusion chianniosh*
– “Vá carregando a rede para (dormir onde vamos) espocar (ovo de tracajá)”, dessa forma os velhos conversaram.
- 49 *setambi caindac seta matuisqueque seta peta matuisquec seta chic o*
– “Oh, depois de tirar e espocar (ovos) de tracajá, vamos comer”.
- 50 *abitedimbo niquiampaccondash abi cuibu diadquido a*
Ah, todos (os *Marubo*) haviam saído, somente tinha ficado um (homem) barbudo na sua rede.
- 51 *niquian nibëdquio anobi abëd onquequidquio*
Depois de não haver mais ninguém ali, (os Matsés) conversaram com ele,
- 52 *abëdonquidquibi mimbi chied anenun anetidmen yuca chiquec nid*
falando: – “Vamos arrancar *yuca* (macaxeira) para acompanhar (os ovos de tracajá)!
- 53 *nëidtedishun chiquec nid yuca mimbi chied anenun caquen caquin buanaccondash*
Vamos com esse tanto (de pessoas) arrancar *yuca* (macaxeira) para acompanhar (os ovos)”.
Dizendo isso, levaram (cestos).
- 54 *adoaquin buanaccondash yuca chiquec chiquin abitedimbo nidboc*
Levaram dessa forma (cestos) para arrancar *yuca* (macaxeira). Foram todos.
- 55 *chidon cuëshion quenun chidon cuëshion quequin pendambi quebuedon nidbon*
As mulheres foram partir (lenha) dizendo “vou comer”.
- 56 *nëidted nidacondash yuca chicquec*
Estes tantos foram arrancar *yuca* (macaxeira).
- 57 *yuca chicaccondash tsitsanën sandoquin daëdpambo cainenu nidta*
Depois de arrancar *yuca* (macaxeira) e colocar dentro dos cestos, duas (mulheres falaram): –
“Vão (vocês), nós vamos esperar!
- 58 *nesquin cainenu bacuëbëd icquid tishapaccondash bacuë nëidtion icquid*
Enquanto (vocês) se banham, vamos esperar”. (Uma delas carregava) o bebê que tinha parido,
uma criança deste tamanho.
- 59 *abi chuequi abi chuequi utsi nidac daëdbued nidac*
(As pessoas) estavam vindo, estavam vindo e (aquelas) outras duas (já) tinham ido.
- 60 *nidequi nidequi nidequi u nëiden adec chuequi aden isec nëidenbuedpan*
Foram seguindo e mostrando (para que) vissem (remédios do mato).
- 61 *cushun taë neste capenbuedpan bedpadennec quepaccondash*
– “Este é o dito remédio de pé do cujubim (*cushun taë*) que pegavam antigamente (para curar crianças pequenas)”, disse.
- 62 *adquidëntsec nidquimbi masi amëquid bud-budacbo*
Seguindo, aqueles atravessaram a praia (de um igarapé) grande.
- 63 *nëmbo cuëte tantsinta quequin muda menebued uibën tanidpec siante shëta tashquepambued*

[...]

O que *Muda* tinha preparado há pouco estava ali, a ponta da lança aparecendo atrás da sacupema da árvore [...],

- 64 *siante nēnē shēcbiuncatiadpaquen cun siante cuēte tanitsebeuiac aden isombi*
(*Muda* contou:) – “Vi minha lança assim atrás do pau, a lança com veneno colocado na ponta”.
- 65 *puued antanquin bedsho aden bidiaquin isec dēachobi naden bidiaquin iso-isobi*
Ao entrar no caminho para pegar (a lança), (o *Marubo*) virou-se e o viu.
- 66 *cun siantebo cuēte tanite pecnē nēnē shēcbiunchoqui capanuen cuēte tanisenbenec aid tiointsinquimbi*
– “Minhas lanças estão no pé da árvore” (comentou). (A lança dele) era deste tamanho e estava enfiada na pé da árvore com o veneno colocado na ponta.
- 67 *nēbi acte cuidi potiapactsēcqui masi budaid icnubi nacnobi nidec*
Logo ali atravessaram o igarapezinho e desceram para a areia.
- 68 *adshobien nidpaccondash nadecequēcuēsh budpaccondash*
Então foram seguindo assim (carregando o cesto preso à testa pela correia de envira), descendo deste lado.
- 69 *adecqui adec tabudpaid nadequin budquid nadece*
Então foram descer dessa forma.
- 70 *midaidēn yauc isec nadecta caic ai*
– “Por qual lado (você) vai descer? Faça assim (desça virado para o barranco)!” – “Sim!”
- 71 *adequin budquid aden tsitsunuēsh budshoben uinte sepaccondash sianten*
Então, quando (o outro) descia de costas, traspassou o coração dele com a lança.
- 72 *nēuc tsaquis sianten madquēmpambuen cuēmatsiuc pudundash nidequen*
A lança quebrou-se bem aqui (fazendo) *tsaquis*. (O outro) galgou a margem oposta e parou.
- 73 *acquinda ubi acco queposhash quiaccondash acquinda ubi acco*
– “Você me matou? Você realmente me matou?”, (indagou o *Marubo*).
- 74 *ai bēdain pete pemeban-pemebanquen cun matses quebanequin pete pemebaniac umbi adoec queshe quepondash cun masio*
– “Sim, (matei apesar de) você ter dado de comer para minha gente muito bem, de nos ter dado alimento dessa forma”, disse meu companheiro.
- 75 *acquimbi mimbi accoque ma cun mado nidnu nata*
– “Você me matou assim, mas deixe meu filho ir.
- 76 *cun mado cuessunnendac acquin mimbi acbuen quiaccondash madubo*
Não mate meu filho como você fez (comigo)”, disse o *Marubo*.
- 77 *adecqui cuidi cuenec nēnē chodquec bēdtantesash titinquetanesh chēshte mannepasho isnuen*
Então, correu para se vingar procurando (os Matsés) com o terçado na mão, mas ficou mole quando o veneno apodreceu (dentro dele).
- 78 *aton mado casēdo dadpen payubued bacuē nidbued titinque quec nibēdec*
O filho dele tinha muitas miçangas no peito. (Logo,) o menino que estava ali correu.
- 79 *adecqui abi chēshte mannepasho chēshtë mannepasho isnu quiash chēshte mannepasho nadancata nidnubi*

- Então ele (o *Marubo*) correu sem sentido segurando o terçado na mão.
- 80 *něňě chodquiash bětantedanash cuidi iquequi o nēbudpaccondash*
O veneno talvez tivesse apodrecido. – “Vou revidar”, oh, caiu (sentado).
- 81 *o daēdibued chuibanec nidosh catanec*
Oh, (meu companheiro) foi dizer aos (outros) dois (Matsés).
- 82 *abi nidec abi nidec tantiaquen abi onquepec abi onquepec nēuēshi*
Seguiu, seguiu e escutou (outros *Marubo*) conversando ali perto.
- 83 *mēntsis macu dachiquec tabadec*
Estavam parados tirando larvas dos cachorros.
- 84 *iuembo quiosh tsusio*
– “(O cesto) está pesado”, disse (mentindo) o velho.
- 85 *aden abi tsibanaquin naden abi tsibanaquin isquimbi mēntsis macun sepaccondash tic*
Então, aproximando-se assim e, (fingindo) olhar enquanto (o *Marubo*) tirava as larvas do cachorro, traspassou-o (também), *tic!*
- 86 *mēntsis macuda chiquec tabadquien mēntsis macun abi seshobi anosutsēcqui tic uinte casequin*
Enquanto tirava as larvas dos cachorros, ele traspassou-lhe o coração.
- 87 *adnubien acte nantan chou chou que nidshobien tic o*
Então, (quando o outro correu) para o meio do igarapé (fazendo) *chou chou*, foi lá e (lanceou também), *tic!! Oh!*
- 88 *seposhambi cun masion siacnubi nedes pambued icnu siante chicposhash cacpondash siasio*
– “Meu companheiro golpeou, tirando a lança (do peito com um barulho parecido) com *nedes*”, contou *Siasio*.
- 89 *ai sebidanequin aid chiec uidashi quiash podquied utsin bacuē nidec cuenac u*
Para avisar que estes tinham sido mortos, o menino fugiu por outro caminho, indo longe
- 90 *aton dada dadempabo chiec chuituidec nidac*
contar para os muitos (outros) homens (do povo) deles.
- 91 *abi nidequi abi nidequi o chido onquec*
Seguiram, seguiram, oh, as mulheres conversavam.
- 92 *chido onquenubi puduedaccondash nē nēishamē mapi dectambudac*
Enquanto as mulheres falavam, entraram. Tinha uma cabeça de anta colocada ali (para comer).
- 93 *nēishamē mapi dectambudash puduedacno ēctabēdte tsicunne-tsicunnepambuen ispaccondash nadec qeshobien tic*
Ao entrar, viu (um dos moradores) ajeitar o adorno do lábio (*ēctabēdte*) (enquanto comiam) a cabeça de anta, e então (acometeram mais uma vez), *tic!*
- 94 *shuma tasequin mimbien dada accoque umbi quenaqueshun chido shuma taseposhambi quiondash siasio*
– “O homem você mesmo já matou e eu cortei o seio da mulher”, disse *Siasio*.
- 95 *adequien chuibuedquio chido cuenec cuemetac cabuedquio*
Então a mulher (de *Muda*) fugiu, foi afugentada por ele.
- 96 *mimbi accaid tantiashun a nidec quequin uibēn setsindambi quepaccondash muda catsaid*

- “Quando (os *Marubo*) vierem, depois de saber que vocês mataram, vou bater na sacupema”, disse o chamado *Muda*:
- 97 *siante shēchiunquidi tantia-tantiatsiashi icta a nidec mibi acnu quec quequin uibēn setsiandambi*
 “Ao saber da lança envenenada, eles dirão ‘vou matar vocês’ e, (quando vierem), baterei na sacupema”.
- 98 *adshobien ununquio aidbēdtsēcqui siasio caidbēdtsēc ununquio isadenquio aid daēdtsēcqui*
 Então, (meu companheiro esperou) em um lugar aberto, junto apenas do chamado *Siasio*, somente aqueles dois, sem que ninguém os visse.
- 99 *aid daēdpactsēcqui uanno nimēduc uanno niquiac abitedi matses shubu dapa niquiac abitedi*
 Apenas aqueles dois estavam longe, no mato. Todas as pessoas (*matses*) tinham abandonado a casa grande.
- 100 *nannuēsh pudueshun nannuēsh tied poctsenuēsh decto-dectotoquin isedshun piaccondash nēishamē*
 Desde lá, todos tinham vindo visitar, entrando na casa no meio do roçado e comendo anta.
- 101 *nēishamē siacno pudued-puduedquin a nidec quequin uibēn setsiambi setsiandambi quiondash*
 Disse (assim): – “Quando estiverem entrando (na casa) onde flecharam a anta, baterei na sacupema para dizer ‘estão indo’.
- 102 *tantiata tantiata quequin chuipaccondash a nidec quequin setsiambi*
 Escutem, vou avisar: para dizer ‘estão indo’ baterei (na sacupema)”.
- 103 *dada adondaic adec nēidic pian-pianaccondash adembi cho-choquin sicaid accacondash*
 Os homens tinham feito assim: depois de vir, comeram esta (anta) e beberam mingau.
- 104 *adembidi nannouēshquio cho-choquin podquiedēnnuēsh cho-choenquioquin potsennuēsh cho-choquin*
 Do mesmo modo, (os outros) vieram de lá pelo meio do caminho.
- 105 *aid nēishamē piantsēc aden tied tsipudantsēcnubi tic tic tic*
 Quando aqueles comiam anta, no fundo da roça (bateu na sacupema) *tic, tic, tic...*
- 106 *a chiondaidquio nēishamē uibēn sebudtsen chiondaidquio*
 Ah! Foi ele quem avisou realmente, batendo na sacupema avisou (que comiam) a anta.
- 107 *aid chiondash cun cueshquetebēd cuidnan-cuidnanta qesho abi cuidnan-cuidnandebi caondaaidquio*
 Depois dele avisar “vinguem-se junto com o (homem) alto”, eles falaram: – “Vamos nos vingar!”.
- 108 *nēbi cuibuquid nēnē choquid nontan tsadtidaccondash*
 Dentro da casa estava o (homem) barbudo, o pajé.
- 109 *mitsi bushēsh ēnabida bushēsh iquec*
 – “Onde está *Bushēsh*? *Bushēsh* está por aqui?”
- 110 *tsaon cun matses isadenquioque cun matsesta niondash cun matses isadenquioque*
 – “Não sei! Era meu parente (*matses*)? Não tenho visto minha gente (*matses*)”.
- 111 *adsho mitsi bushēsh qesho cun matses penquio niondash quiacondash*
 – “Onde está *Bushēsh*?” – “Ele não é meu parente!”

- 112 *tabadacno isise pamboequi mitsi bushësh iquec*
Olhava no lugar que viviam: – “Onde está *Bushësh*?”
- 113 *nënë shëcbiunnondaid ai tsadpaccondash*
Aquele que tinha colocado veneno (na lança) estava sentado.
- 114 *shëcuë tsadpec mudacatsëcondaidquio tsadpec uibën sedudtsenquid*
O chamado *Muda* estava sentado na porta, o que tinha batido na sacupema.
- 115 *adnubien uibëntsenubi mannëdondash cun masio mannëdondash quepaccondash siasio*
“Então, ao ouvir a sacupema, meu companheiro mudou-se”, disse *Siasio*.
- 116 *tsadec tsadec quianec nique [cun bono?] isaqui shubu tabadacpano shubu yacpano cuesquebudaccondash*
Disse que os que tinham fugido estavam em fila no lugar onde (se costuma) sentar na casa.
- 117 *bëputesanaid tabadaid ambi tabëd uedtsenaid tabadaid*
Aqueles sentados nos bancos de madeira ficaram esperando.
- 118 *aid tauanquimbi ueschitono quiash choaid*
Aquele que tinha vindo (até a casa) começou (a ralar): – “Vou matar todos!”
- 119 *cho-chouidaid anobi tëshëdtëquidac utsibo nidnubi tëshëdpac cuibu nua diadquid*
Os que tinham vindo separaram-se. Os outros foram, separando-se daquele que tinha a barba grande.
- 120 *ëquëtsëc cun masion mannëdondash quepondash ëquëtsëc*
“Aqui desse lado meu companheiro mudou-se”, disse.
- 121 *adnubien shubu uapaccondash iuatsëcquidienda padono shubu uatsaccondash*
Fizeram uma (nova) casa com alguns poucos cativos (*ia*).
- 122 *nëpactsëcqui iuaquidiendapadono aniatsëc*
Fizeram uma (casinha) pequena aqui pertinho, com a ajuda de cativos.
- 123 *inchëshohtsëcnuc dashubu uashun tantiec tabadnubien tatatau tatau*
Depois de cercar a casa com jarina, escutaram (o pássaro cançã avisando), *tatatau tatau*.
- 124 *matsesënquio ismepec tatatau nannouësh*
Mostrava que ia chegar gente de lá, *ta ta tau*.
- 125 *në chouapanuc tatau ismebon naden ushaccondabi quiacondash siasio*
“Dormi depois que o (pássaro) cançã tinha mostrado desse jeito, *ta ta tau*”, disse *Siasio*.
- 126 *ushec ushcasacnuc ushtiapimbo utsi quec ushec*
– “Tenho sono, durma!” – “Não estou com sono, durma você!”, disse o outro.
- 127 *ushec tantiec diadnubien bëdiatsëcquio tetes quetsequiec shëcuësute*
Deitado na rede escutou baixinho *te tes*, como se tivesse forçado a (esteira da) porta devagar.
- 128 *bëdiatsëcquio ënded a padpiden ënded padpiden ënded*
(Empurrou) devagarinho e parou; de novo e parou; de novo e parou.
- 129 *adnubien tinaccondash siasio tinquin ushec diadquid*
Então cutucou *Siasio*, que dormia na rede.
- 130 *bëdiatsëc ushosh quetsëcquin chuiquin dadan cadoequec umbiquien bednu*

- Dormia calmamente. (Ao despertar, o seu companheiro) contou-lhe: – “O homem está abrindo (a esteira), vou pegá-lo.
- 131 *adnubic umbi bednubi abi pduenquin cuēte ista cuēte secaquin quequin shoshcacondash*
Então, quando eu pegá-lo, saindo fora, ilumine atizando o fogo”.
- 132 *shoshcaquin chuiquin niquiashen atoda quetsianëmpi adquibidi isucunuaic*
Estava falando em atizar o fogo, e (*Siasio*) ainda despertava: – “O que?”
- 133 *adnubien shëcuē ictsadac cadennec mëductsëc shubuquita*
Então ficou lá perto da abertura da porta, no meio da casa.
- 134 *shubumpin ictsadnubien bëdiatsëcquio cadoquin tetesquetsëcquien*
No meio da casinha, devagarzinho foi abrindo e fazendo (o som) *te tes*.
- 135 *ënded-ëndedsëcquien ënded-ëndedsëcquien cadonobien o*
Parou um pouquinho e (depois) continuou a abrir, oh!
- 136 *cadoquioquin mëductsëcta nëbi inchësh-inchëshpambo tsadapaccondash nëbi*
Enquanto (alguém) levantava (a esteira), aqui no meio do escuro esperou.
- 137 *e shubien bedquin*
– “*Eee...*”, (o homem) chorou ao ser pego.
- 138 *adnubien umbi dada bedoc dada bedoc chuibopadembi cuēte isquidiquid secaquin*
Então falou: – “Eu peguei o homem, peguei o homem. (Ilumine com) o fogo, espalhando a brasa!
- 139 *nadquidbëdta cuēte niqubëdta adshobien anoec cho umbi dada bedoc quec*
(Traga) junto um pau desse jeito! Peguei o homem!”
- 140 *cuēte cudatsëctiedën inchëshquio canon cuēte tayun*
(Então *Siasio* pegou) um pedaço de taboca e (carregou) para junto da mata, onde estava escuro.
- 141 *ubien nec ubi nëdabique ai ambo iquec*
– “(Cuidado,), sou eu, sou eu! Trouxe?” – “Sim, está ali”.
- 142 *cudatsëctiedën nëid tiontsëcquidën tu tu tu tsesquenobi e e e e*
Partiu um pedacinho de taboca deste tamanho *tu tu tu* e (enfio) *e e e e...*
- 143 *ampuquin nidec-nidecquetanquin ënaquiun tic a tēchu cuēte anosunanec niquiaccondash ano ushenquio icquec*
Forrando o interior, enfiaram os paus em brasa dentro de um pote e fugiram. Lá não dormiram (mais).
- 144 *aid daëdtsëcqui nuanno uecuen-uecuenec ëquëcuësh choshon utsi cuesbidi choshon isuanaccondash*
Correndo para longe aqueles dois fugiram, vieram depois de matar o outro e encontraram (alguém).
- 145 *midaquidquembi accondac quec accoc quec istanta istan midaquidquembi naoc quec istan cac nidaccondash matses*
– “Quem foi que mataram? Vá ver! Mataram! Veja quem foi!” Dizendo isso, o outro Matsés foi.
- 146 *adshun isaquen adshun tantiaquen shubipec aton shubunuësh u nidash aton shubunuësh nidashic shubiec*
Então ao ver e saber (quem era), chorou realmente. Choraram na casa dele.

- 147 *shubisho tantiequi puduedaccondash shubinobi isaquen cuibu nuamboccondaid nibēdec*
Ao escutar que choravam, entrou na casa e viu que já não existia mais aquele que tinha a barba grande.
- 148 *cuibu aniatseēcondaid uidtsēquin iquec*
(Agora) havia apenas aqueles de barba rala.
- 149 *nēnē anoetsaduidaccondash*
(Aquele que) queria matá-los com veneno.
- 150 *adshobien chiata chēmba tantiata quenubien bēyuc-bēyucpec tabote cuēshnubi paēdoshe*
Então: – “Espere aí, vamos saber! Ele foi o primeiro a subir (na árvore) para tirar breu e caiu.
- 151 *cho quiosh quequin chuituidaccondash acquid*
‘Venha!’, disse”. Dessa forma contou aquele que o tinha matado.
- 152 *nuambo cuibuccondaid accac ampucnac inchēshēn bedshun*
Mataram aquele que tinha barba grande, depois de pegar no escuro.
- 153 *adquido accabimbuen aton matses utsibi acpac cadennec aton matses utsibi mayun equecac*
Assim mesmo a outra gente (*matses utsi*) deles matava antigamente. A outra gente deles, os *mayu* cantavam (jogando feitiço).
- 154 *aidēn bēdambuec accac cadennec ambi icsamaid*
Antigamente, eles matavam mesmo aqueles que não conheciam.

IX. “Flechado pelos netos”

Narrador: Bai (Bushësh). *Idade:* 48 anos. *Local:* aldeia Lobo.
Data: 21.11.1991. *Duração:* 17 min. *Fita:* 1/IV-XII.

- 1 *nidsaccondash tsusio u isednu a tidintayumpacno nidsaccondash siante chiatsëc abentsëcqui*
Um velho foi visitar longe, como daqui (do igarapé Lobo) à (aldeia) 31. Foi segurando uma lança, sozinho.
- 2 *aton champin bënëdacno istuidtsaccondash puduedash tsadtsë nubien ne pian dadpen icquid bedanequen achu acnu*
Ao encontrar (a aldeia) do marido de sua filha, depois de entrar sentou-se um pouco e viu que havia muitas flechas ali. Tomando (algumas, saiu dizendo) “vou matar guariba”.
- 3 *adtanequen padpiden choaccondash achu nibëdosh mayu equecaid mayun shuncaid a*
Depois, veio de novo; não tinha guariba. (Era) aquele para quem o *mayu* tinha cantado (*equecaid*), aquele que o *mayu* tinha soprado (*shuncaid*), ah!
- 4 *padpidec achu acnu adnubien aton champi inquidën baba neste bednu cho*
Novamente, (disse) “vou matar guariba”. Então o que vivia com a filha dele (falou): – “Venha conseguir o remédio para seu neto”.
- 5 *padpidec cho choac achu acnu quianec nidac nëbued cho-choapan a aidëmbi tsibanampaccondash*
De novo vieram. Depois dele ter dito “vou matar guariba”, vieram. Ah, aquele mesmo (mais velho) vinha seguindo (atrás de seu parente).
- 6 *aidëmbi min siante isnu beccho cun chaido buchido min siante isnu bëdëdqeshunquin shëcputetiobi [dëdquënquina?]*
– “Dê-me aqui sua lança, quero vê-la meu avô (*chaido*). Avô (*buchido*), deixe-me ver sua lança”, (falava) quebrando a ponta (dos galhos dos remédios do mato). (A lança) tinha capa.
- 7 *dëdquina neste bëtantsëc choactsaccondash aden neste bedtsëc capuashi shëcten codoaquid caic*
Quebrou a ponta (da folha) do remédio que faltava conseguir. Depois de conseguir o remédio dessa forma e caminhar (de volta), falou com aquela que cozinhava o caititu:
- 8 *a chitu shëcten dabescanun dectambud adnubien ishcuquid ma penun dectambudshun ma pepanun dectambudshun*
– “Ei, filha (*chitu*), ponha aqui (no chão) um pedaço (da pata dianteira) para que eu possa comer”. Aquele que se balançava (na rede falou então): – “Ponha aqui mesmo, para que eu possa realmente comer.
- 9 *penun mëdambi dabescatsenubi caic quetsaccondash tsusio*
Para comer um pouco da mão (pata dianteira)”, disse o velho.
- 10 *adshumbic padpiden abibidi bednu cho dauëbudaccoshe padpiden achu acnu quec nidpabon badiadash*

- Então, falou novamente: – “Venha conseguir (o remédio do mato) para esfriar (a febre)”.
Dizendo “vou matar guariba” queria ir de novo no dia seguinte.
- 11 *anobi ushtsac ada cun nabo dauëbuda ai dauebudac*
Por lá mesmo dormiram. (No dia seguinte perguntou:) – “Será que meu neto (*cun nabo*) esfriou?” (A sua filha respondeu:) – “Sim, (a febre) esfriou”.
- 12 *nidendabi achu acnu quianec mida nëbueidi badedi choac padpidec ishcudectsëc a*
– “Pois então eu já vou. Vou matar guariba!”. Ao falar (isso), (o outro perguntou) – “Onde?”. Rapidamente aquele que tinha ido retornou e ficou de novo balançando (na rede), ah.
- 13 *padpidec mida ma achu actenuësh chopac baba*
(Perguntou) de novo: – “Onde (foram)? Em lugar de matar guariba você realmente veio (de novo), neto.
- 14 *ambi tsidunaic ambi shupicaic a cho-choacnubi puduantsaccondash seuidtsëctequid*
Aqueles que tinham ido sem sucesso matar (guariba), vieram entrando (na maloca).
- 15 *nidec nidnu ai nid padpiden titinque acte dada potetsaccondash nëidtioncobien niampi acte potiabonobien*
– “Estou indo!” – “Sim, vá”. De novo correu. Cruzou um igarapé do mesmo tamanho que este (*Lobo*) aqui, passou para o outro lado.
- 16 *adnubien pote midantsec nidnubi hi hi hi atodapec quenec isbedenquio*
Então, tendo atravessado, enquanto ia (ouviu) *hi hi hi*. – “O que é isso realmente?”, não viu ninguém.
- 17 *padpidec nëuëshu abidi choequic*
De novo (escutou), estava vindo de lá (alguém gritando pelo caminho).
- 18 *adshobiec atoda min champi nënësosh a bëdambuec icbuedi cun na bacuë nibëdacno actsash ano*
Então: – “O que (aconteceu)?”, (perguntou o velho). – “Sua filha adoeceu” (respondeu o que gritava). – “Aquele que estava bem, minha filhinha, não estará mais assim?”.
- 19 *a titinque atoda atoda quepec tantiadempa cuentuidondash quiaccondash*
Ah, correndo (o velho perguntava): – “O que houve? O que é realmente?”, disse que não escutava o que eles gritavam.
- 20 *a tapu denidtonobi uësh nadimbo nënëdaccondash nadimbo tapu denidtsaccondash adnubien taë pascapaccondash*
(Contou depois:) – “Ah, comecei a atravessar uma pinguela e do outro lado, calaram-se”. Então, passada a pinguela, pés começaram a bater no chão.
- 21 *taë tucapano isaquen bëduantiapipambo nidec pia bedac pashquio*
Quando ele foi olhar no lugar que os pés batiam, (o outro já) esticava bem o arco com a flecha segura (entre os dedos).
- 22 *adnubien auëshquibi shuecbudacnec titinquequin*
Então (quando ia flechar, o velho) abaixou-se e correu.
- 23 *adnubien ëquëshun utsin nadtsëc setsenquien*
(A flecha) quase acertou na barriga.
- 24 *adaquen padpiden ambo pia choquidënquio*
Então, tinham pegado novamente algumas flechas ali.

- 25 *ënden choec istanquin abentsëc pia bedondash*
Veio olhando antes e pegou (apenas) uma.
- 26 *bedac caondash naden ismaidi bedaccondash aton matses inqidën*
Pegou, o que estava (casado) com sua gente (*aton matses inqidën*) pegou depois de olhar assim.
- 27 *nadnubien puduesho abidi cuëte tapudunpaccondash pia abentsëc bedanec e e*
(O velho) pulou atrás de um pau e se escondeu. (O outro) que tinha pego apenas uma flecha, (gritou) *he, he, he*.
- 28 *adshobien nadtsëcquid tsusio tauitsaccondash ubi aquenda baba utsibodanquin ubi aquenda baba*
O velho se escondia dessa forma: – “Não me mate, neto! Não pense que eu seja de outra gente (*utsibodanquin*)! Não me mate, neto!”
- 29 *aquenuio nidac [nidadec?] aquenuio cuëte amëquid tapudunshun*
Não matou. (O outro estava) tentando mirar (a flecha) e não matou. (O velho) tinha se escondido (atrás de) um grande pau.
- 30 *a ëquë ëquë nidacnuc utsidabanquin ubi aquenda baba naden nidte bëuantsëcshobi cuidtsëcquin në*
Aqui deste lado (o outro) estava mirando. – “Não pense que sou outra (gente), não me mate, neto”. Então, quando levantou um pouco a perna (o outro) flechou aqui.
- 31 *pia chicabi isaquen dëdquëmpan pia chicabi titinque iun impesembi sechitono quiash*
Sem arrancar a flecha (ali), quebrou a ponta dela. Correu muito sem arrancar a flecha, (pois o outro) talvez ainda dissesse “vou flechar”.
- 32 *nëbi acshunbanpaccondash utsi acte shodoquid pudunpaccondash u*
Como os que queriam matar estavam perto, correu para longe por um igarapé fundo.
- 33 *mamë-mamëpambuen ispaccondash u adaquen amidi adnubien e e e*
Quando olhou (os outros) estavam rindo. Então o deixaram e voltaram (cantando), *he, he, he...*
- 34 *umbi tauabued achu nideque pia beccho cho quenquio nidec*
“Aquele com quem eu comecei (a caçar) foi sem dizer ‘venha (junto), o guariba está bem ali, depressa me dê flecha!’”
- 35 *anobi nidec mayun shuccaid e e a quetiapimbo niquiac nontan niquiac*
Aquele (velho) que o *mayu* tinha soprado seguiu (de volta). Sem querer dizer *he, he, he*, deixaram o interior da casa e se foram.
- 36 *pia tsindoadec adsho pia nibëdquiono pia dadpen icquid taneshpud-taneshpudtsëcquien*
As flechas que estavam ali amontoadas, não estavam mais aí. As muitas flechas que antes estavam ali, tinham (suas penas) arrancadas.
- 37 *pia shëta chedobi adtanec puduanquin isaquien abi e quec*
As pontas das flechas também estavam quebradas. Viram elas partidas.
- 38 *adtanec puduanquin isaqui tedbidi tsindoadec pia bedacash nidbono adshobien aidtsen*
Seguindo, viram outras tantas amontoadas. Aquelas também (tinham sido) quebradas.
- 39 *adtanequen a titinque podquied cuëman titinquetsaccondash podquied cuëman intac bëpan tsadtuidaccondash*
Depois disso, (o velho) correu por um caminho à margem do igarapé. Sentou-se um pouco, o sangue escorrendo.

- 40 *masitsëquën intac natiaquid bëpanec*
O sangue pingava muito na areia.
- 41 *aton matsesëmbi aton buchido seuidac icsambo quiacondash*
Os parentes dele mesmo (*aton matsesëmbi*) tinham flechado o avô deles. – “Isso é ruim”, falou.
- 42 *mayun shuncaidën sianec adec intac bëpanec tsadnubien*
O que fora soprado pelo *mayu* vinha flechado. O sangue escorria enquanto estava sentado.
- 43 *chobuedënshumbi shon shon shon*
Shon, shon, shon... (O nambu avisava que outros) vinham chegando.
- 44 *adnubien titinque shubu mosadtsaidën puduedac*
Então correu, correu e entrou numa casa abandonada.
- 45 *puduedaididi ictsaccobi quiacondash tantiadenquiocobi quiacondash*
– “Entre e fique!”, disse, “não entendia (o que estava se passando).”
- 46 *ushuidac uënësuidtsac uëshëbudtsambi isucunondabi quiacondash*
Dormi ao chegar, quase morri. No fim da tarde acordei.
- 47 *uënësuidtsash tidin-tidintsëcquieci adaquen e e e ieuidec ubi seuidash cun nabombi seuidoshi*
Quase morri, mancava um pouco e (gemia) *eh, eh, eh*. Flecharam a mim, os meus parentes próximos (*cun nabombi*) tentaram me flechar”.
- 48 *adaquen utsi iua abëdiquid ubi senuenbenash*
Então, outra pessoa capturada (*iua*) (de outro povo) que vivia na mesma casa (queixou-se): – “Vieram nos flechar”.
- 49 *aton mado catoshpi caid ubi acnuenbenash adnubic seuidquidobi*
O filho dele, o chamado *Catoshpi*, (comentou): – “Talvez tenham vindo nos matar, mas erraram a flechada.
- 50 *seuidquidi ënden utsi choash ënden inchëshnubi*
Ontem vieram flechando”. Outros teriam vindo de noite, na véspera.
- 51 *ada cun mado chouandac tson anuësh equequidposh choambo e*
– “Será que meus filhos voltaram?” – “Não sei, não vieram?”
- 52 *inchëshnuc mida cun mado nidondac anoëshen [queuidposh?] e nadimbo [cashi?] inchëshën*
Já era de noite. – “Onde meus filhos foram?” (Pareciam) dizer *e e e* no silêncio da noite.
- 53 *pia bushcumpi usuntuidtsaccondah din ushec tsadenquio abi tsadtuid-tsadtuidbuedinuc*
Enfiou (na cobertura de palha) umas flechas pequenininhas. Dormiam nas redes daqueles que não estavam ali.
- 54 *achu acnushen achu acnu quete abi ishcudec quec abi ishcudec quec [...]*
Aqueles que tinham dito que iam matar guariba, ainda estavam se balançando. [...]
- 55 *badiadbudnubi mado nadquid caic*
Quando amanheceu, falou com um desses filhos:
- 56 *ada shëcten anenun mani tanenun tanete tetan mado*
– “Vá tirar cipó para amarrar a banana e comer junto com (a carne de) caititu, filho”.
- 57 *adnubien aton mado catoshpi caid ada mimbi dada acnu cabueid ada actio*

- Então (falou com) seu filho, o chamado *Catoshpi*: – “Você que falou ‘vou matar o homem’, será que matou?”
- 58 *adaqui amë aoshumenda dada bëec isec abimbo chuitsec*
Então (ele respondeu) ao pai: – “Eu sou homem, você vai ver como falo a verdade”.
- 59 *ambi dada acnu cabueid di chicaccondash di adaquen a cain-caintsëcquiec*
Aquele que tinha dito “vamos matar os homens” tirou tucum e ficou então esperando um pouco (de tocaia).
- 60 *nëidtedi caccondash aton mado tedi nëidic shabac bushcutsëcquid caid nidectsanquid a ted*
Contou que os filhos dele eram estes: este era o chamado *Shabac Bushcutsëcquid* (Shabac Baixinho), este (outro era) *Nidectsanquid*.
- 61 *nëid ted cain-caintsëcquiec nidequen*
Estes mesmos, depois de ir, esperaram.
- 62 *tapu naquid istuishun*
Fizeram um jirau (*tapu*) (para esperar) e ficaram vigiando.
- 63 *nëmbo ambibi nacpec në udi-udictsëcquien aton mado catoshpi caid ënapen udique adaquec udiqueta*
O filho dele chamado *Catoshpi* tremia um pouco (de medo). Depois, (começou a) tremer muito.
- 64 *ano udi catequidi adnubien ambia acnu caid tabidi caid pia chiad-chiadpambuec budaccondash nanno isac u*
Então, aquele que tinha falado “vou matar”, o chamado *Tabidi*, foi longe segurando flechas (esperar em outro caminho).
- 65 *ambo cainbudquin nëmbo umbibi ënapec nëmbobi udi-udictsëcquien*
Ficou lá esperando. (O que ficou) aqui (pensava): – “Eu mesmo farei”, mas aqui mesmo estava tremendo.
- 66 *adtanequi ano quebueidi chën ano budbueidi uësh shon shon shon podquied utsiuësh tabidi patenec aidi nec*
Depois disso feito, desde o lugar que o outro tinha acabado de ir, do outro caminho (soou) *shon shon shon*. – “É o *Tabidi* chamando, é ele.
- 67 *nëmbo choenquio quec aidi patenec adnubien inchëshac caondash ambo inchëshec tabadnubi inchëshën*
Aqui não vem (nambu), é ele chamando”. Então anoiteceu; ficou escuro e eles (esperavam) sentados.
- 68 *inchëshquiono nëish bëec choec siante sanampec amë a udi quec*
No meio da noite, veio trazendo um animal caçado. O pai segurava realmente uma lança, ah.
- 69 *a udi quec tequededëmpi cuëte mabudën tsadquid mishaccondash cha*
Tinha um papagaio sentado ali no toco do pau e (ele) tocou, *cha* (gritou o papagaio).
- 70 *tsusio ushambo matses o matsesënquio tequeden mishpec tantiec diadaccondash tantiec*
O velho não estava dormindo: – “Oh, vem gente (*matses*)!” Quando as pessoas mexeram com o papagaio (maracanã), ele escutou na rede.
- 71 *chën cana ano tequeden cha quebon shuish quiaccondash cha quenubi*
Quer dizer, falou que foi uma arara que fez *shuish*.
- 72 *matsesënquio mishec quenubi matsesënquio cana mishpec quenubi shuishpec shuish shuish*

Quando as pessoas mexeram com a arara, (ela) fez *shuish shuish*.

- 73 *adashen tics iuectan-iuectanshumbien cadoquin ënded*
Então, demorou um pouco e abriram devagar (a esteira).
- 74 *tied tetes quetsëcquiec ënded adsho shuc-shucca isnu cadoabipequequi ënded ëna abi iuec-iuecquetanquimbi padpidembuen*
Na roça fez *te tes* um pouco. Então (pediu): – “Abane (o fogo), quero ver! Está abrindo”. Demorou um pouco e começou a abrir de novo.
- 75 *cadoaquin utsin cadoquin ënded-ëndedtsëcquien cadoapec quec isnu shuc shucca*
Devagarzinho foi abrindo de novo. – “Abane, quero ver!”
- 76 *cuëte shuccaquin shuc-shuccanubien chupiush neish din diadtseshobi*
Abanou rápido o fogo, estava na rede.
- 77 *adshobien anoentsëcqui toi bacuënda nadombuen manidaidën umbi dada bedoc mado*
Então, segurou, *toi!* – “Não é um menino! Peguei o homem pelo cabelo, filho!”
- 78 *adshobien nëbi ticsh ticsh ticsh siante u mayun shunquidën në chiquidenquio iyaccondash mëchiquidenquio*
Então, aqui mesmo com a lança (fez) *ticsh, ticsh, ticsh...* Aquele que o *mayu* tinha soprado não soltava.
- 79 *adshobien aton chidon umbi dada bedoc quec cun cusio*
Então a mulher dele (disse): – “Peguei o homem, meu tio velho (*cusio*)!”
- 80 *ushasho aton chidon matish mishnu uadec anditsin quiash diadaccondash piac tododacabosh*
Flecharam (o marido) que dormia enquanto a mulher tirava seus piolhos. Estava assim na rede quando jogaram a flecha.
- 81 *uënësebique quiash cun bënë diadac caondash quiaccondash ushec aton chido mamishnu*
– “Fiquei triste, meu marido estava deitado”, contou. Enquanto ele dormia, a mulher procurava (piolho).
- 82 *cun cusio dada bedombi quec caquen u abi busudaidi siante chodque nontan*
– “Meu tio, peguei o homem”, ao dizer isso ele pegou a lança (enfiada na palha) logo acima.
- 83 *nontan titinquequimbi tic sebidanquimbi iun*
Correndo por dentro da casa golpeou-o *tic!*

X. “Guerra entre cunhados”

Narrador: Tumi (Siasio). *Idade: 65 anos. Local: aldeia Lobo. Data: 12.01.1992. Duração: 40 min. Fitas: 2/VIII-XIII e 3/I-II.*

- 1 *padnuen dadpenquio accashe maucudision bacuë cuespaccondash*
Para muitos matar, os filhos (*bacuë*) de *Maucudisio* (Velho Calvo) atacaram.
- 2 *puduedshun atonembo inqidëmbi chiën quenquioquin cunnembo onquec*
Ao entrar (na maloca) onde as irmãs deles (*atonembo*) viviam com os maridos, não falaram nada. – “(Apenas) minha irmã falava”.
- 3 *umbien atonembo ishunoc quec chën quequiadquid aidi accanesho taë nadancashun istanshun acpaccondash aid*
Falava a irmã daquele que, depois de seguir o rastro, matou (o outro).
- 4 *adnubien chopac caondash inchëshbudec matses dadpen mëdantechued bëec tane dapa chiad-chiadpambuec*
Então, ao anoitecer, muita gente (*matses*) veio trazendo nos ombros grandes atados de macaco barrigudo (*mëdantechued*).
- 5 *adnubien nënë dëmuadquidpaccondash pado dënec caombi*
Então, comentou: – “Os (homens) tomadores de rapé realmente já caçaram!”
- 6 *cun madon cun nabo pado ënëdquiobi amë nibëdquid adpaccondash aton mado aton utsin bacuë*
Ele disse: – “Meu filho mesmo foi morto”. Aqueles que eram órfãos fizeram isso ao filho dele, ao filho do irmão (*utsi*) dele.
- 7 *cun nabo nidshun abentsëc bëec ictenequiobique dectan tita badiashun namun quepaccondash*
“Depois de ir (caçar), meu filho (*cun nabo*) trazia um (macaco), dizendo (ao chegar): – ‘Pendure mamãe, vamos fazer amanhã’”.
- 8 *amësio adembi siabudquin miqúi dadan accondash miqúi dadan accondash midaquid dadan*
Então (depois de tomar muito rapé) os velhos (*amësio*) vomitaram. – “Quem matou o homem? Quem matou o homem? Que homem (matou)?”
- 9 *dadabombida mibi naosh chiata tantiabono acten bëchiunpaccondash*
– “Os nossos primos (*dadabombi*) mesmo fizeram isso a vocês. Espere, vou saber agora: vou molhar meu rosto com água.
- 10 *acte ubi acte ma chiuin noquin dadabombida naosh noquin dadabombibien mayu sequisio iccondaïd*
Depois de me molhar com a água (perguntei): Foram nossos primos mesmo que fizeram isso?”
Os flechadores de outros índios (*mayu*) eram nossos primos (*dada*) naquele tempo.

- 11 *inchëshën neste bedbësho nëshpud podobi tantiaquin mayu sequisio iccondaïd isuidondac*
De noite, enquanto tomava a folha mesmo dos remédios do mato viu que o flechador de *mayu* tinha tentado (matá-los com um sopro).
- 12 *aid adanec choquin datambidanec nidnu quianec choshon utsi dadan accondac*
Encontrando-se no meio do caminho com aquele que tinha feito isso, passou direto dizendo “já vou”. Depois de vir, matou outro homem.
- 13 *midaquidën ubi shauansion accondac quepaccondash*
– “Como *Shauanísio* nos matou?”, perguntaram.
- 14 *shauanision ubi accondac mitsana paëdidaïec ista cun na queshun ubi shauanicsan accondac*
– “*Shauanísio* nos matou. Você não sentiu dor? *Shauanísio* tentou nos matar”.
- 15 *aidida cun na yec ista queshumbi shauanicsan accondac mitsimbo nidosh mibi accanec*
– “Aquele mesmo é minha gente (*cun na yec*). Veja só, *Shauanísio* nos matou, para onde terá ido? Vou matar você!”
- 16 *në tied padëdbudaid ano icsano tabadquin nënë pada ueshun accondac*
Sentados no aceiro da roça, tomaram (a infusão) depois de raspar o cipó (chamado) *nënë pada*.
- 17 *mitsi adshun naosh nesanec pundundosh*
– “Onde está aquele que fez isso?” Depois de se banhar, entrou na maloca
- 18 *nai mapi podopaëdaïd tédion tabadquin ubi accondac quepaccondash*
e contou: – “Matou-nos escondido atrás de uma palha de coco caída”.
- 19 *adnubien nequimbi nec danëcamec danuisac danëcamec amë buchi quequepen aton utsi uininaic caondash*
Contou que o choravam assim: “O irmão do pai (*amë buchi*) já está estendido (no chão), o irmão do pai está enterrado, o irmão do pai está estendido, o irmão do pai está enterrado...”
- 20 *o ënden puduanpaccondash inchësh icnubi mitsimbo cuësh isnu muez chiesambo quedenequec isnu*
Oh, saíram cedo da maloca, ainda escuro. Disse: – “Onde foi? Quero ver! Não estou mentindo, quero ver!”
- 21 *adsho isquimbien tanete pote secaid nepec në naimapi paëdaïd tédion*
Então chegaram e acharam a folha velha de babaçu com o cipó titica caído ao lado.
- 22 *adshum isac nëmboben chiosh queshun isac quepen dëpuen isacno tabadquin nënë pada ueshcashum aypac cuëte uibënën atocabunepac*
Vendo isso, falaram: – “Aqui mesmo (foi feito)!” Junto da sacupema de uma árvore enterraram (os restos) do cipó *nënë pada* que tinham raspado para tomar.
- 23 *amboben nidash capadequi podquied cuëman taë tambanec*
Seguindo por ali, andando fora do caminho pegaram o rastro e foram atrás (daqueles que tinham fugido).
- 24 *abi nidec nidec nidpac podquied dënaïbidanec nidshun onquepec nesec chimu aypaccondash*
Seguiram, seguiram e quando terminou a trilha (escutaram) realmente a conversa (que vinha de outra maloca). Tomaram banho e beberam o cipó *chimu*.
- 25 *isnubi isquimbien aidën ubi naoshcaïdquio shauanísio pec*
– “Quero ver se aquele que fez isso foi realmente *Shauanísio*.”

- 26 *noquin dada isuidquiobi nocan icpec aton cu nēidic mitsobushendabi cun utsi acshuniosh*
Vi *Nocan* entre nossos primos (*noquin dada*) e aquele (*Shauanisio*) era o tio dele. Mataram meu irmão!
- 27 *nēidēnquioshendabi cun utsi choasho acshunosh quiacondash*
Aqueles mesmos é que mataram meu irmão (*cun utsi*)!”, disse.
- 28 *o chimu acpac adtanaquen amidi inchēshēmbi ēnden chococac nequimbi nemequimbi*
Oh, (aqueles que) tinham tomado *chimu* voltaram assim de noite mesmo, quando (recém) tinham enterrado (o corpo) e (ainda estavam) chorando:
- 29 *uesnid podo cun na dadpen iccosh pēshush*
– “Ainda havia muitas das minhas penas de mutum, (então vamos) emplumar (flechas)!”.
- 30 *ubi naden nieidēn cun utsin nadatiamboquebi quepaccondash dēqui*
Eu estou muito triste com o que aconteceu com meu irmão”, disse *Dēqui*.
- 31 *nē cun mado canied icbo padquid cun mado mēo casi padquid adpaccondash*
Ele era (do tamanho) desse meu filho crescido, *Mēo Casi*, ele era (alto) assim.
- 32 *cun utsin nadatiamboquebi adapequen padquid chitumbon mēdanten sedenqueteiec*
(Lamentava-se): – “Estou muito triste com (o que aconteceu ao) meu irmão. São uns merdas, não quero mais chorar.
- 33 *abucquidēn cun nabon acshunied penun quepaccondash*
(Traga-me) os macacos que meu parente (*cun nabo*) matava para eu comer.
- 34 *a apetanequen acte samēdec samēdequimbi manidaid casiua tsenubien shundotsenu*
Ah, (ele) os deixava na beira do igarapé com o pelo todo esticado.
- 35 *chitu mēdante sedenquetemēadiec pisin chictan mado quepaccondash*
São uns merdas, não quero mais chorar. Filho, tire (talos de) murmuru (para fazermos adornos de cabeça).
- 36 *aden cuēdēntan-cuēdēntannashen mitsipadotiad shēni mitsipadotiad*
Eu quero fazer zoada (ao redor da casa). Como você pensa, velho (*shēni*) (xará)?”
- 37 *tauabenquin tauabidanquin actiad mimbi icsambuen chiec tauabidanequi icsambo yendac*
– “Como você quer começar (a brigar) dessa forma? Você está falando mau, não devemos começar (a brigar) assim.
- 38 *aden actiad chido bedec sauidpac chido insho cun ma chido uamenu*
Devemos (antes) conseguir mulheres (falando assim): ‘Meu amigo, onde está a minha mulher? Tem que dar uma mulher para mim’.
- 39 *quequin mimbi tantiec cun ma mimbi tantiec baba*
Eu penso assim, neto, devemos dizer ‘vocês são bem entendidos, meus amigos! (Eu quero) as minhas (mulheres)!’
- 40 *cun ma mēdante iua tenenda*
Quero ter as mãos cheias de cativos (*iua*), meus amigos.
- 41 *adatiambo ictenenda mida bēdantiad pistsēcquio yec*
Ainda estou (bravo,) com pouca vontade de ficar bom’.
- 42 *queshun mimbi tantiec mama adembi dadabēd tantesauaid yec quepaccondash nēbi caniquid*
(Tem que) dizer assim: ‘Você é sabido, amigo! Penso em juntar nossos homens desse jeito’”. Os

que tinham crescido aqui (*nēbi caniquid*) falavam desse modo:

- 43 *acpademben actiad mado adquen dada bētante sauaid quepaccondash*
– “Vamos fazer assim mesmo, filhos! Dessa forma, (vamos) encarar os homens”, disseram (e foram avisar).
- 44 *adnubien ada mimbi dada bētantesaid adambuemi chiec quianec puduanpaccondash ano*
Logo (decidiram): – “Você avisará os homens? Ao entrar (na maloca), conte assim mesmo como falamos”.
- 45 *a nidequi ushtuidpaccondash istuidec ushqianac padequi*
(Saíram e) seguindo, dormiram no caminho. (No outro dia) quase chegaram, dormiram de novo.
- 46 *o nēmbobi tabadta ubi tsibanec inchēshnubi*
– “Oh, fiquem aqui mesmo, sigam-nos (de madrugada) no escuro.
- 47 *ano tabadec nidnuquenda sequid-sequidomboyec inchēshnombo puduanta taboten nidta*
Enquanto estiverem (esperando) aí, não queiram ir porque (os da maloca) estão (prontos) como flechadores. Partam de madrugada e sigam (iluminando) com um archote de breu.
- 48 *badiadnubi nidta nēbi nidnuquenda nadatiamboquin sequi-sequidomboyec ismec adanequen quepaccondash*
Não digam ‘quero ir’ agora mesmo, sigam quando amanhecer. Agora eles estão realmente como flechadores e poderiam nos ver”, falou assim.
- 49 *abi nidequi ushanec nēmbobi tabadta quianec nidquimbien*
Depois de dormir, foram seguindo até (este lugar) onde tinha dito “vamos ficar aqui” e seguiram adiante.
- 50 *o podquied cuidiampec puduan-puduanac nē podquied utsi cuidiampec*
Oh, tomaram outro caminho pequeno, ao partir tomaram o outro galho do caminho.
- 51 *aidēn chiaccombi podquēnte samēdtsēcquiequidēn*
Aquele já falei dos que estavam juntos esperando.
- 52 *o nēmbo ēshē abupambopec tein caic shubu nidtsinuc bēste macuēdēuaquin*
Oh, o sol estava assim (no meio da manhã) quando chegaram na maloca (de *Shauanisio*). Estava soando *teim* (pois tinham saído para derrubar o pau) a fim de enterrar o esteio da casa (nova).
- 53 *pisinēmpi pistsēc cuēstsash mauetsec nē piuten bunosh bunosh quetsac*
Trazia na cabeça um diadema miúdo (do talo) de murmuru que tinha a pintura de urucum meio borrada.
- 54 *atonembo tantiac tequidēn abitedi bacuēbo uidi chido niquiopec adnubien tutu catuidpaccondash*
(Chegando na maloca), soube por sua irmã que só estavam as mulheres e crianças. Então, (logo) avisaram (os homens) tocando (o trocano), *tu tu...*
- 55 *ubi sinanquid baba ubi sinanquid baba cun ma sanaid dada mēdan-mēdantiad mēdante uec queshun*
– “Eu sou forte, neto. Eu sou forte, neto. (Quero) combinar com você, meus amigos, para termos as mãos cheias (de muitas flechas e lanças).
- 56 *mimbi tantien cun ma mibi isedanquid cun ma quepaccondash*
Vocês são sabidos, meus amigos, vim visitá-los (para combinarmos)”, disse.
- 57 *ēna dada nibēdec aton uēnembo icpec*

- Lá mesmo quase não tinham homens, apenas suas irmãs estavam realmente (na casa).
- 58 *o cano bishucaidampi sanantsec piscumpac pistsēcquidēmpi adnubien utsin bishucaid dēqui postipa tsadpec quiondash*
Oh, segurava (apenas) um pau descascado pequeno. Depois do outro (que também segurava um pau) descascado, estava sentado o (chamado) *Dēqui Postipa*.
- 59 *dēdcuēsitequid nocan dēdcuēsitequid quepaccondash*
“O que foi surrado, o que foi surrado por *Nocan*”, diziam (as pessoas).
- 60 *adec tsadnubien aton piauquēn mani pēnēshtsaid isaquen adquid chocoeshcaid*
Estando sentados assim, o sobrinho deles (*aton piauquēn*) trouxe banana assada na palha e depois mingau grosso de banana.
- 61 *o adquid [meshai-meshayec?] quiabi chobi*
– “Oh, vim pensando (em tomar) essa bebida desse jeito!
- 62 *mim n nidtsinaid tsucucaid tsucunu quianec chobi quec quepen nidtsinaccondash*
O seu marido poderia rejeitar se você pusesse (esse mingau grosso) aos pés dele, por isso eu vim (tomá-lo)”, disse (*Dēqui*). Tendo dito (isso), (sua irmã) colocou no chão (a vasilha com o mingau) aos seus pés.
- 63 *cumapenen cuēdēmpebi uēnēsquio cun utsin quec caidembi cuēdēmpebi*
– “O meu irmão (*cun utsi*) está zombando de mim. Estou envergonhada porque está zombando”.
- 64 *nidan nepabosh nidan nidtampec chobo nebi manidaid canidopac*
Ao voltar aquele marido da irmã que tinha saído, viu que o cabelo (do cunhado) recém-começava a crescer.
- 65 *nidan netanec chopacnoc [naibi?] adondabi quepaccondash*
(Contou depois:) – “Fiz assim, logo que retornou aquele que tinha saído, falei”.
- 66 *chido nidpac caondash chiec nadipac caondash chopaccondash*
As mulheres (de *Shauanísio*) foram avisá-lo (no lugar onde ele fazia a nova maloca), demoraram-se um pouco lá e (depois) vieram.
- 67 *nē cun baba padquid isec iuec nidpaccosh u*
Um (jovem) parecido com esse meu neto aqui olhou demoradamente (para eles) e depois se foi.
- 68 *nēidic udi padnuen niaccondash u padpiden amidi nidpaccondash*
Estes aqui, por sua vez, foram deixados e (aqueles) foram de novo realmente.
- 69 *aid beden nē cuēdambi nē abēdibi nibēdanec cudatatabudpec daēd-daēdpambuec tabadec cuēdtatabudec*
Havia realmente muitos pares de lanças fincadas junto aos esteios.
- 70 *adnubien padpidec chopaccondash nēshun ispaccondash chidon aidi istanequen tedtsimbo quec isnu*
Então as mulheres vieram de novo e depois de observá-los (falaram entre si): – “Vejamos, quantos são?”
- 71 *abi cuēdēmpec tantiapoc comoc didiepec nē abi tsadec adec tsadnubien chuibuedquio padquid*
(Os filhos de *Maucudísio*) escutavam o bater (do tambor), (e notaram) as roupas de tauari (*comoc*) dependuradas. Enquanto isso, permaneciam sentados, sentados assim desse jeito como quem veio conversar.
- 72 *chitun cun nantan ubi yacno ictiapimbo quec uin chitu utsin podon bedshun ua secac*

- quepaccondash*
– “Filha (*chitu*), o interior da minha casa não quero melar de sangue. Tomando pelo outro braço, jogue fora, filha!
- 73 *padquid chitu cun nontan bedshun secac imidininushtsec*
Dessa forma, filha, depois de (os) agarrar eu não quero melar de sangue o interior (da maloca)”, (disse *Shauanisio*).
- 74 [*ada caondash imiuanuc catiad pibiquebique min chitusi podo*]
[Será que ele mesmo não teria molhado de sangue o braço da filha?]
- 75 *ambobi cuentabēdi o padquita padquid mama dada bedesa*
(Mas *Dēqui* falou:) – “Oh, não me pegue desse modo, amigo, como se fosse homem (estranho).
- 76 *nidpac chido uinsho isec cun mama chido acmenu quequin mimbi tantiec mama*
Tendo ido, você veria as mulheres chorando. Vou querer ficar com uma mulher, você entende, meu amigo!
- 77 *cun ma sanannaid cun nidante tenenda qeshun cun ma sananaidbēdta dabidashun aden onquequin*
Vocês são muitos, meus amigos! Vim juntar as minhas flechas com vocês para conseguir as minhas (mulheres)”. Conversou dessa forma.
- 78 [*tantaec?*] *mama cun na chido menequin mimbi tantiec mama quepaccondash nidtopac*
Levantou-se (e continuou:) “Escute, amigo, (tem que) dar a minha mulher. Vocês são muitos e sabem (flechar)”.
- 79 *adnubien abi niabidampaccondash abitedi acte daēdaic yendac actoshunanenda quepash*
Eles estavam sentados quando (os outros) vieram de lá. – “Será que é verdade? Tome todos (pelo braço) e jogue (fora da casa)”.
- 80 *quepec shēcue pasuquec adshic dadamboshē yec shauanisio caid chushquiondash quepaccondash*
Passou a porta (bravo) batendo o pé! Contou que o chamado *Shauanisio* era um homem enorme e ralhou (assim).
- 81 *nidaidēn [ambēsaic?] podo tanun-tanumpambuec padquita padquid mama mibi sinanquid isedanquin*
O braço (de *Shauanisio*) estava cinza (sujo) de terra (do buraco que estava fazendo para colocar o esteio da maloca nova). (*Dēqui* disse): – “Nós somos iguais. Eu vim ver você, amigo, visitar um homem forte (valoroso).
- 82 *mama cainniabidanequien chopaccondash ada padotedibi ēna quepondash*
Eu queria reencontrar o amigo, depois de ter falado ‘será que estará por lá?’”.
- 83 *adshic tanun-tanumpambo adashic nidaidēn ambedaid chopambuec tsadec*
Do modo mesmo como vinha, com o braço (ainda) sujo de terra, (*Shauanisio*) sentou-se.
- 84 *adnubien yuca tapiscumpaccondash aton icbon sicaid tatabēpaccondash*
(A mulher) pousou *yuca* (macaxeira) junto dos pés do irmão dela e junto ao pé de seu esposo (dono, *icbo*) colocou o mingau (coado).
- 85 *adnubien adec tsad-tsadec quenubien abucquid nēidtedpambo*
Estavam assim sentados quando chegaram muitos (caçadores) com macaco barrigudo.
- 86 *min utsi panudaaid choshe chosho tantitanecpadequi adnubeni mēdante tedpambo*
Como (se fossem) uma mão cheia, os caçadores vieram chegando, como se fossem seus irmãos.

- 87 *aidi nacnobi chancuësh cuëbu uesnid cushu aidted netuidpaccondash*
Outros chegavam trazendo tucano, jacu, mutum e kujubim. Vinham e colocavam no chão assim.
- 88 *aidën netuidbombi nēidtedpambo aidën nacnobi achu tane dapa*
Seguindo aqueles, outros tantos chegaram com atados grandes de guaribas.
- 89 *nēidtedccondash bēdtanenquioquin sepaccondash senquid nidaidën caputsequiondash*
(Pensou:) “(Parece que) não quiseram deixar nenhum sem matar, flecharam até o nambu que anda na terra.
- 90 *cun ma aidënquio utsipanuda chosh cho tantiadtenec*
Esses mesmos meus amigos (fazem isso enquanto) os outros continuavam vindo.
- 91 *padequi noqui pado nec chosh cho*
Chegando muitos dessa forma parece até que eles querem nos matar”.
- 92 *tantiadtenec padequi puduedquid-puduedquidquien mibi tantiec cabën-cabënec*
(Assim) pensava (*Dëqui*) enquanto observava os que vinham entrando (na maloca).
- 93 *në puduedquidën abi iuec tampambuec pado nec chosh cho pia bedampambuec baded nid*
Os que tinham chegado há pouco, depois de um tempo pegavam (outras) flechas e logo saíam de novo.
- 94 *adnubien amibidi pia bedampambuec ispec u maiden chipac caombi*
Então ele também pegou algumas flechas e saiu para olhar ao redor. “Eu avisei (para não virem agora)!”
- 95 *a utsi choec ambibidi utsi pia bedampambuec a utsi pia bedampambuec*
Ah, e logo chegaram outros e pegaram flechas do mesmo jeito, e outros também pegaram flechas.
- 96 *o ismenquiopec u cuëdanubi abidi nibëdanec në cuda taëtaëbëdiquidi cuda bedembi*
“Oh, acho que vão encontrar (a minha gente). Se eu ouvir barulho e eles não estiverem lá vou pegar a lança que estava (fincada) junto dos pés” (pensou *Dëqui*).
- 97 *abi quetsanubien nocanision chuibuedenquio tambis seta shëctenbëdta chodo dequimbi dectantuidpaccondash*
(Ao chegar) aquele *Nocaniso* de que tinha falado [que também era cunhado de *Dëqui*] dependurou paca, tracajá e porquinho (que trazia) em um cesto.
- 98 *abëd nidannequimbien adopambuembidi queshum o nidan-nidambued chosho ismac naidi*
Os que tinham saído novamente não voltavam e escurecia.
- 99 *nadimbo ictanictanec chopaccondash pade utsi nadinëmbo*
Enquanto alguns dos que tinham ido caçar voltaram em silêncio, outros resolveram ficar lá mesmo.
- 100 *abi petan-petanec tantiec tsadnubi ada isedquidën ma penu na taë netsinenda cho-choec në beccho*
(Chamaram) para que pudessem comer, sentados (nos bancos). – “E então, visitantes, vamos comer!” Vários deles vieram e colocaram (comida) junto dos pés deles. – “Tome!” – “Me dê!”
- 101 *bëpamëdbona petequidën uaca beccho mëshequinu adshumbic në shëcten pec quiad-quiadpambuec atonembo*
(Depois de comer falou:) – “Me dê água (*uaca*), quero lavar a mão!” – “(Ele disse) que quer lavar a mão!”, (chamou) o que comia. – “Aqui, coma mais porquinho!” (disse à irmã) aquele

- (*Dëqui*) que ainda mastigava.
- 102 *adnubien podò bedtanquin tsadumbudpaccondash buedpaid*
Então, pegando no braço da irmã para ela sentar perto dele (segredou):
- 103 *nëiden icsambombi noquin utsi adotanondac noquin utsi nadatiambo quec chouen*
– “Estes (desta maloca) são ruins, mataram nosso irmão (*utsi*)! Tendo feito isso ao nosso irmão, eu vim (avisar).
- 104 *cun piac mëdin nec abi daëdi mëdinec nidtota min di tsiadacnobi*
Pegue meu sobrinho pela mão, e subam vocês dois para atar suas redes (nos caibros da casa).
- 105 *nidtotabuedpan cuda shëta matoenun quenubien o menec padombi quepaccondash atonembo*
Trepê no alto! (Se vocês saírem), vão ser furados com a ponta das lanças”. Aquela (comida) dada (por seu irmão *Dëqui*), ela já deixou.
- 106 *atapatec cun utsi [icpanoaididacno buntsedquebudondash?] quepaccondash atonembo*
– “Eu pensei que estava tudo bem com meus irmãos por lá”, disse a irmã dele:
- 107 *u chiac quetsenequi ubia tsenubien [buntsebudpondash?] quepaccondash*
“Depois que (meu irmão) contou (isso), comecei a chorar sozinha (escondida).
- 108 *uanno cuenash shubitanondabi quepac caondash pade diadondabi quiac caondash*
Afastando-me (dali), chorei”, falou (a irmã de *Dëqui*). – “Quieta, (pense nos mortos!)”, disse (ele).
- 109 *adpash shenda cho-choec niosh quiondabi cun utsin chiac quepaccondash*
– “Talvez tenha sido por isso que vinham e vinham (buscar flechas)”, comentou com seu irmão.
- 110 *dëqui caidën penquio dëqui caidën penquio yaccondash podobitsibëdtan petiapibi queshun*
(Então) o chamado *Dëqui* já não comeu (mais), o chamado *Dëqui* parou de comer dizendo: – “Junto com espíritos (*podobitsi*) não tenho vontade de comer”.
- 111 *aden pebueidi icnubi mama a isucunoc mama ubi nidnu pia tododabidanshun netubidanu min shode danes mama*
Então, (ao amanhecer) aquele que tinha comido ali: – “Já levantou, amigo? Raspe seu cipó (*shode*), amigo, que eu já vou flechando por aí”.
- 112 *o piscunte tēsanapac nibëdquiono bedac*
Oh, tinha escondido (as lanças) embaixo (dos paus), não tinha nenhuma (mais ali), tomou (todas as armas).
- 113 *inchëshën bedac nëid tiontsi piscunte tēsambamondambi quiaccondash*
(*Dëqui*) contou que tinha pego durante a noite: “Escondi numa distância dessas”.
- 114 *shode danes mama o badiadbudac quenubien aidquio tsadunbudembi cabuedquio*
– “Raspe o cipó, amigo!”. Oh, falava assim ao amanhecer. – “Vou já levantar”, (disse) aquele (*Shauanísio*) que tinha sido chamado.
- 115 *utsin muchaputanun në isenquioquin nënë peboc te te te*
O outro (parente de *Shauanísio*), (chamado) *Muchaputanu*, comia realmente rapé sem que fosse visto, (fazendo um barulho ao bater o soprador) *te te te*...
- 116 *aidi achitono caidi tantianec nidacondash cuenac aton chidobëdi achitono caidi cuenac te te te*
“Vou matar aquele (homem)”, pensava assim sobre aquele que tinha fugido com a mulher dele, *te te te*...

- 117 *ushenquioquin o ada choec abitedi tsiquidanec*
Oh, não conseguia dormir (pensando): “Será que vieram todos pelo mato?”
- 118 *ada pia tododashun acnu piabēdta chiadtiad dida ada iquec uembi dectampoc*
Será melhor levar (o cipó raspado) junto com o molhe de flechas? Vou deixar pendurado lá”.
- 119 *chobo min bo caic adshic tabote taboampambuec nidpac caondash*
(Outro avisou:) – “Seus tios (*bo*) vêm vindo”! Então, disse que saiu iluminando com a vela de breu.
- 120 *nēbi tabote dasedquin chimu bedosh quiacondash*
Disse que o archote quase iluminou (os parentes de *Dēqui*) quando (*Shauanisio*) pegou o *chimu*.
- 121 *chosho istannec ēquēsh shēcadadec chimu bedpaccondash*
Enquanto (ele) veio olhar para pegar o cipó *chimu*, do outro lado (os outros) passavam agachados.
- 122 *aidbedtanec nianidbombi utsi sed-sedpambuec anobidi*
Depois de tomar aquele caminho, o outro vinha iluminando por ali também.
- 123 *aid daēd tabaduombobidi isumpaccondash matses isunnequi adshibic ispec adshic ispec cain bedpaccondash chimu nē uenuc*
Quase mijou em cima das pessoas que estavam deitadas (escondidas) quando veio pegar o cipó *chimu*.
- 124 *u adnubien utsi tabote sed-sedpambuec ambibidi bedpaccondash*
Então, outro veio iluminando com um archote e também pegou (cipó).
- 125 *utsiuc uanno sanaid bedtan-bedtanec cho-chobon istan istannubien isunnu puduansho ispacondash ēshē cuempac*
Os outros de lá juntaram o que puderam e vieram olhando. – “Vou mijar” (mentiu *Dēqui*). Quando saiu (da maloca), olhou o sol nascendo.
- 126 *a padpiden puduenshun isaquien choac*
E de novo saindo (da maloca) viu que eles vinham chegando,
- 127 *chiata ma uēshē cuenquiobono chiata nidequi cuētenquiobi puduen-puduennenda o puduedpaccondash isquimbien uēshē cuenquiac*
(pois tinha combinado:) “Esperem quando o sol estiver saindo, esperem eu sair com o pau em brasa”. Quando saiu e olhou, o sol tinha nascido.
- 128 *nē puduedquin naindac uēmbō danēs-danēstannu chiatiadquiono chiatiadpipaiec nadenda quec*
Entrando aqui (novamente disse): – “Faça assim, raspe aqui (o cipó)”. – “Assim está bom?” – “Raspe um pouco mais!
- 129 *ai nadombuembi chiadpec piabēdta nadquequien*
Sim, desse jeito quero levantar com a flecha!”, (disse *Dēqui*).
- 130 *pia pec nadec bidiadquimbi mibi cuidnu*
(Contou depois): “Experimentando a flecha assim, bati de virada (dizendo) ‘vou me vingar de você!’
- 131 *mosho shitonquiash mibi ubi dadaquedien quepen cuesondambi quepac caondash*
Você deve ter no peito os dardos (*mosho*) (do espírito do tabaco), mas eu sou homem, vou te matar”.
- 132 *adnubien u aid cuesadēmbi cuesquin niaid mana caidēn ampupaccondash*

- Então, aquele do lado (de *Shauaniso*), em quem tinha batido, (o irmão mais novo de *Dëqui*), *Mana*, furou (com a lança).
- 133 *bedbidanpaccondash shuita chësh caid aton buchîn beduidasho adec cuidiaquimbien adashic camon shëta paiupambuec*
O irmão dele (chamado *Mana*) agarrou o chamado *Shuita Chësh*. Então, começou a briga com aqueles que tinham (colares de) dentes de onça.
- 134 *adashic shëcuë anispambuec cun pa yayaquiondash quepaccondash chido*
Contou (depois) a mulher: – “Olhando pela entrada (da maloca) meu pai fez *ya ya ya*.”
- 135 *cuda piuten antsucapipambuec anquëdepambuenuc chiadec cun pa yayaquiondash quiondash quepaccondash*
A ponta da lança estava quebrada, melada de (sangue) vermelho. Segurando (a lança), meu pai dizia *ya ya*”.
- 136 *adnubien nadembo quec nanno didiequiduësh paëdbud-paëdbudtsëcquidbimbuec setsëcquien uesondash quiondash*
Então, lá no alto pendurou (a rede, pois o irmão) tinha dito que se ficassem embaixo seriam todos furados (com lança) e acabariam (morrendo).
- 137 *dadpen umanuquidën umanuquidën dada dadembo siondash*
(Mataram) muitos dos moradores do centro, flecharam muitos dos grandes homens (da maloca) dos moradores do centro.
- 138 *chidobi setsëcquimbuen quiondash quepaccondash aidi setsëcquien senubien o quepaccondash*
Disse que traspassaram até as mulheres, contou: – “Oh, foram todos furados!”
- 139 *adtanquimbi shubu nannidinquete pacuës caquin tsusiobo uidquio tsindoquin*
Começaram então a juntar (os corpos) no corredor da maloca. Amontoaram só os (corpos dos) velhos,
- 140 *caniabo uidquio nannidinquete pacuë sequin tsindoquin budquin chidobi nannidinquete utsin tsindoquin chido buntac bëdapambo tsadquido*
amontoaram só os jovens, juntando as mulheres no corredor, amontoando (os corpos de) mulheres jovens bonitas.
- 141 *cun utsi nëidshun uesondambi abi taidiennec queshun quepaccondash*
– “Acabei com meus irmãos (*utsi*), (porque) eles mesmos começaram”, falava.
- 142 *adombuen chido mëianeque tantia adenubien adquien abi iccondashe yayaquioc mado quepaccondash*
Pensava dessa forma: “As mulheres (mortas) vão estragar”. Daí (*Maucudisio*) disse: – “Fique aqui então, filho, (e faça) *ya ya* (quando chegar o restante)”.
- 143 *o nequimbi nec atonembo nequimbi nec amë buchi quec*
– “Oh”, a irmã dele (chorava) vendo jogados os corpos da irmã, do pai e do irmão.
- 144 *abi chudquidobëdta tantiec sendenquiondash quepaccondash*
(*Duë*) chorou pensando naquele que era (seu companheiro), com quem fazia sexo.
- 145 *nëuësh uannoquid abitedi uënesataniash nanequen abitedi uenusutanec*
Foram atrás dos que fugiram e lá mesmo os mataram.
- 146 *nidan-nidanec uebudaid uënësasho abitedimbo tsindotanequin yayaquiampac caondash*
Trazendo de um a um, amontoaram os corpos dos que haviam sido mortos depois de fazerem *ya ya*.

- 147 *ma nidnu caidi nocan nidosh quepaccondash tantianubi*
– “Mas eu quero ir!”, dizendo assim *Nocan* se foi.
- 148 *abi cuëdën-cuëdëntsëcquiec adnubien nocanisiso caid dëiabudtsec cuentsac caondash*
Enquanto eles ainda estavam cantando, o chamado *Nocanisiso* deu a volta e passou adiante deles.
- 149 *adsho isquimbien ada bëmbuedon beda*
Então, (*Nocanisiso*) observava: “Será que os homens (*bëmbuedo*) tomaram (para si a mulher)?”
- 150 *qeshun isquimbien aton utsi tsibanec cuenec amë bëyu uaid aton bacuëtsec*
(A mulher) ia seguindo seu irmão, o pai (*amë*) vinha atrás com as crianças dela.
- 151 *a udi tabadtuidash isnu quiosh aidmenda niosh*
Ah, os que tinham ficado esperando disseram “quero ver” e eram eles.
- 152 *qeshun isaqui adsho isquimbien tied utsinquidon nibëdec aidi qui quec*
Depois de olhar, viu que não eram os que estavam na outra roça, pois tinham ficado escondidos.
- 153 *adsho istanequi amidi nenanno tabadpec nen cainanonien cho-chopec dada nidambida tabadenda*
Então, tendo visto isto, (*Nocanisiso*) voltou (na maloca) e queria avisar o restante.
- 154 *midambobuen quetsenubinuësh uintuidacnonuësh yayaquiec*
Os (moradores) restantes que vinham chegando choravam (pelos mortos quando a gente de *Maucudisio*) fez *ya ya*, (atacando novamente).
- 155 *o padpidombuen cun piac ado niquiedi uesondash quepaccondash*
– “Oh, mataram de novo os meus sobrinhos que tinham restado”, falou (*Nocanisiso*).
- 156 *o aidtsen cuëdën-cuëdëntsëcquien nidec caindac abitedi icpec*
Oh, aqueles que cantavam tinham ido todos.
- 157 *abitedimbo tied utsinquido në isquimbien cun dauësado daëduadquid icpec tsitsu shanac caid*
Todos que estavam na outra casa vieram, até mesmo o meu cunhado chamado *Tsitsu Shanac*.
- 158 *ambidi utsi amësiso abëdi quidotedi uësondash quepaccondash*
– “Os velhos e todos os que moravam juntos foram mortos”, disse.
- 159 *chidon uini utsibo u adtanequic nidec aidi nadancabanec*
A mulher (de *Nocanisiso*) foi chorando e ele foi seguindo atrás.
- 160 *a tabadtseshunenda bëmbuedon bëyuacbanec qeshun isac aton utsibëdi icbaneuapec*
(A gente de *Maucudisio*) estava no meio do caminho. Os homens (*bëmbuedo*) vinham na frente (e a mulher) seguia atrás junto com seu irmão.
- 161 *abi nidequi cun piacbëdquiobi nebudanec cun siante bedboc cun piac nibëdambo padquiequiequi*
Ele foi indo e (pensando) “meus sobrinhos acabaram, (foram mortos), depois de tomarem nossas lanças, meus sobrinhos se acabaram assim.
- 162 *nibëdanec adquequi nibëdanendabi caondambi cun piac quepaccondash*
Se eles se acabaram, eu também não quero existir! Vou me acabar junto com meus sobrinhos”.
- 163 *o shubu uatuidondash quepondash abi uinec acte cuëmatsiuc chidon bëmbuedo cuëmatsiuc ushtuidac*
Oh, fizeram um tapiri (para dormir no caminho). (A mulher) ainda chorava. Os que estavam com

as mulheres solteiras dormiram na margem de cá (do igarapé).

- 164 *ada bëmbuedon bedpac qeshun isaqui adecbidi n caidën bëdambo aton utsibidi iquec*
“Será que os homens (*bëmbuedo*) dela já a tomaram (como esposa)?”, pensando isso (*Nocanisio*) viu que ela permanecia com seu irmão.
- 165 *nidnu caidi nocan nidosh*
Depois de dizer “já vou”, *Nocan* foi.
- 166 *umbi isac chido quepaccondash aton bëmbuedon chido bëmbuedo adpaccondash [...]*
Contou (depois:) “Vi as mulheres, os homens delas faziam assim”. [...]
- 167 *adnubien nidec ada bëmbuedon bedpash qeshun isac bëyuanash*
Então foi: “Será que os homens a tomaram (como esposa)?”. Dizendo isso, viu que seguia (com eles).
- 168 *quequin abi aton utsibëd cuenec abi amë시오 bëyu uaid podquied cuempaccondash*
(Ela) seguia o seu irmão que vinha (primeiro), com o pai atrás, pelo caminho.
- 169 *nidec nesteno tabadtuida aton mado cuensac caondash*
Depois de seguir, tomaram banho e subiram (para o tapiri) enquanto o filho dela passava (adiante).
- 170 *sedenque cuenec bëmbuedon tantiec bëmbuedon sedencabuenondash quepaccondash*
(A mulher) foi seguindo chorando, lembrando de seu companheiro. “Foi chorando por seu homem (*bëmbuedo*)”, disse.
- 171 *nadenboque nesec padpidenbuen a udi dëiabushun isac enda bëmbuedon tsibanosh*
Enquanto tomavam banho dessa forma, lá de novo (*Nocanisio*) passou à frente, vendo que ela seguia os homens.
- 172 *qeshun isac (que) ainda bëmbuedon tsiban nianash*
Viu que ela ainda seguia os homens.
- 173 *qeshun isaqui adpabobidi cuenuaic quenubi cun dauësado në chobueidën icnuc aton tiedën dectotoquin utsi bëquedpaccondash u cuëdën-cuëdëntsequiec*
Seguia aqueles mesmos que tinham fugido, encontrando meus cunhados (*dauësado*), que recém tinham vindo, cantando na roça que estavam derrubando.
- 174 *o adnubien abi tsibanequi shumbudash adtemaid quedennec cun piaquën nadatiambo niquiec*
Oh, então ele (*Nocanisio*) veio seguindo: “Não vou demorar, meus sobrinhos mataram assim”.
- 175 *bëputempi shëcten amë ana catsaid nadotsëcquin shëctan-shëctanetsëccondabi quetsacondash*
Ficou cobrindo (a ponta da lança) com folha de queixada (para mostrar que não queria utilizá-la).
- 176 *[bumpapodo?] dëumatsëcquidëmpi pistëcquidëmpi abi nidequi*
[?]
- 177 *adnubien min mbi cun nabo choamaccosh cho acnuen inembo imëdequied tantiedinequin*
Então (*Maucudisio* falou): – “O seu companheiro fez meu filho (*cun nabo*) ser enterrado, não pensou em você.
- 178 *min bëmbuedon umbien atonembo adodenec queniquin min bëmbuedon cun nabo choaccoshe quepondash quepac caondash amësion chido*
O seu companheiro não pensou em você, e enterrou o nosso (parente) aqui”, assim falou o pai da mulher.

- 179 *adnubien mani sanantsec aton bacuē ompotsec mani tanitsequid cun pa*
Então o filho (de *Nocanisio*) (saiu fora da maloca) segurando uma banana (e voltou dizendo): –
“Vi meu pai escondido”.
- 180 *o puduedbued cuesanec puduedbuedquio nadadënquio*
Oh, (seguindo) aquele que tinha acabado de entrar, (*Nocanisio*) veio rápido e sentou junto dele.
- 181 *cuda shëpute taën uëdënec quec o*
Segurou o capote da ponta da lança entre os dedos, oh!
- 182 *adnubien nē mibi buedpan dactoposhe cho dauës umbi tantiequiobi adondash quepaccondash*
Então (*Dëqui* falou): – “Você que chegou aqui assustado, venha agora cunhado se entender comigo”.
- 183 *dëqui postipa caid ëshë padom isuid quepac caondash*
O chamado *Dëqui Postipa* (*Dëqui* Barrigudo) disse: – “Vem ver com os olhos de morto!”
- 184 *ëshë padombi isuid padquid chitushe pade mamënec caondambi quepaccondash*
Falou (*Dëqui Postipa*, ameaçando): – “Vem ver com olhos de morto. Você não presta (*chitu*), parece que está brincando.
- 185 *dada dabi acnu mibi dacuëdempec iqueiobiquequi tsadondabi quiacondash*
Você não é homem não, não tenho medo de você!
- 186 *ëshë padombi isuid nua bidisqueec ëshë dëcuesidaid adac caondash ëshë padombi isuid*
Vem ver com olhos de morto!” Inchou muito a cara quando bateu no olho dele. “Vem ver com olhos de morto!”
- 187 *baded cun dauës nocmapotauishun quepac caondash*
(*Dëqui*, no entanto), falou: – “Rápido, vá assar banana para o meu cunhado!”.
- 188 *abi tsadec nē mibibuedpan datoposhec cho dauës quepaccondash*
Ficou ali sentado: – “Aqui junto com você já me amistei, venha cunhado”, disse.
- 189 *aidbëd daëdshun cun utsi acshunoshi adac queshun cuensunnec padenquio yaccondash*
“Aqueles dois juntos poderiam matar os meus outros (irmãos)”, (pensando isso *Nocanisio* perguntou): – “Ainda vai me matar?” – “Não”, respondeu (*Dëqui*).
- 190 *aton mado tantiequin choash queshun isuidpac caondash*
(Diziam que *Nocanisio*) talvez tivesse vindo pensando em rever o filho dele.

XI. “Chegam os estrangeiros”

*Narrador: Nacuá (Mutiró). Idade: 80 anos. Local: aldeia Lobo.
Data: 12.01.1992.*

- 1 *chotacbēd tsideidondabi [...]*
– “(Muito tempo atrás) ficamos junto com os estrangeiros (*chotac*)”. [...]
- 2 *ēndenquio umbi caindac nēbi canienquioquendambi ēndenquimbo*
(Isso foi) antigamente, não estou dizendo (coisas) de agora; eu não era crescido, foi muito antigamente.
- 3 *tantiabono chuinu*
Ouça agora, vou contar!
- 4 *buchido nēiden buchido iccondash isondambi aid*
Aquele avô dele eu conheci.
- 5 *ēndenquimboen cuesaccondash*
Muito antigamente ele matou (estrangeiros).
- 6 *nēid tishtiapimbo*
Estes (meus filhos e netos) não eram nascidos.
- 7 *cun chidon ani nēidtionsēcnuc*
A mãe da minha mulher era desse tamanho (cerca de oito anos).
- 8 *ubi nēidtionsēcnu cun pan cuesondash quiondash*
Eu tinha começado a crescer quando meu pai matou.
- 9 *chēshē dapa dēbiatemi cun pan tied iccondash*
A roça de meu pai ficava nas cabeceiras do (rio) *Gálvez*.
- 10 *uquē iquitos caidēn cuidin cun pan tied dēdondash*
(Antes), meu pai tinha derrubado roça (nas terras que ficam) para cá do (rio *Tapiche*), afluente do (rio *Ucayali*) chamado de *Iquitos*.
- 11 *chēshēn tied dēdondashi aidēn nēmbō uibudec nēbi chondaid*
Depois de derrubar roça no (rio) *Gálvez*, deixava ali e vinha (para cá) quando aqui não tinha (ainda) derrubado.
- 12 *cun pa nibēdanan chondabi*
Vim (para o igarapé *Lobo*) quando meu pai já não vivia mais.
- 13 *tauambuen istuidnuc ambo istuidac caondash nēidiquiobi nēidic actiamē nunte actanec*
(Meu avô) contou que, quando (primeiramente) começaram a encontrar os estrangeiros, depois de encontrar aqui neste mesmo (rio), neste *Jaquirana*, fizeram uma canoa de paxiúba.

- 14 *seta chicbanec seta chicbanec ushtuidpaccondash acte nidquin seta chicbanec masin*
Seguiram baixando e tirando (ovos de) tracajá, dormiram em viagem (na margem) do rio, e de novo seguiram tirando (ovos de) tracajá na areia.
- 15 *adashic padpidec adashic padpidec*
Então de novo, e de novo.
- 16 *icsambo niste dētac chēstenpenquio dēbush-dēbushpambono*
A (canoa de) paxiúba estava muito mal cortada. Tinha muito ferpa, não era feita com terçado.
- 17 *adshun isaqui inchēshēn cun buchido pachasio caid nadambo caic*
Então, quando anoiteceu (próximo a foz do rio *Gálvez*), meu avô, o chamado *Pachasio*, falou dessa forma:
- 18 *uamēnēn toncaposh chian nēshun toncaic*
– “Estrondava como se a sucuri gigante estivesse pulando no lago,
- 19 *nē actiamēshun toncaic tabidiatampambuec tonquepac adec niosh*
como se pulasse (na água) estrondava no *Jaquirana (actiamē)*, aconteceu dessa forma”.
- 20 *tantienquio ushtsēcondabi quiosh cun pasio pado*
– “Eu não escutei, estava adormecido”, disse meu pai falecido.
- 21 *antabud toanec nidquin isaqui chēsten dēcuespac bēdambuen*
Depois de baixar (o rio *Jaquirana*) embarcados (no cocho), viram que (os estrangeiros) cortavam bem (a paxiúba) com os terçados.
- 22 *nunte dadan noadquid uanno nidash ushnu*
Depois de seguirem longe com o cocho de paxiúba pelo braço principal (do *Jaquirana*), (encostaram dizendo) “vamos dormir”.
- 23 *uamēnēn dēsispac*
Mas a sucuri gigante cortou (a amarração da canoa).
- 24 *matses aquec nidquin toncaic dēbiate nidquin choquin nēuēshquiobi accacondash*
Depois de subir o rio, atirando (os estrangeiros) mataram os Matsés. Mataram depois de vir aqui mesmo.
- 25 *shubu tiac actiamē cuēman*
Na beira do *Jaquirana* (os estrangeiros) estavam cortando jarina (para fazer um tapiri).
- 26 *shubu tiac mayun benac shubu tsadec abu cuēshbu dashubuapambo*
(Os Matsés) acharam (no início) que eram outros índios. Tinha jarina (cortada) no chão. Estavam cortando no alto.
- 27 *manido nidpec sicaic uēdēshcashun sicaic*
Havia seringa (*manido*) ali; pingava depois de escavar a casca.
- 28 *quēcu bēpin nidec uēdēshcashun ancushtoaid*
Tinha leite de sorva (*quēcu*); enchia depois de cavar (um buraco).
- 29 *caimbi chotac que nec caimbi tēshnu bēpashun*
– “São os estrangeiros, *Caimbi!* Depois de encher, levarei (a vasilha com o leite)”.
- 30 *cun buchidosio cun pan papasio cun buchido tēshnu acnun senco bēpashun pachid sicaid bēdambo nidpec*

Meu velho avô, o pai de meu pai, meu avô (disse): – “Vou levar uma cuia (para beber), caíçuma (*sicaid*) de macaxeira é muito bom”.

- 31 *isambo chotac yec isambo chotac nibēdacno icquid*
Nunca tinham visto um estrangeiro antes, nunca tinham visto um estrangeiro ali.
- 32 *duē bedac duē secte dapa moco cuēnu dashcute bedac*
Conseguiu um machado (*duē*) (de lâmina larga como) arraia; conseguiu um machado afiado e roupas.
- 33 *cun cun chuibedec nec chotac*
Meu tio falava, contando como eram os estrangeiros.
- 34 *cun cun chian chotac nec quiaccondash pinchubo caid cun pan aden chuidennec quiaccondash cun cu*
Meu tio falava que os chamados *Pinchubo* diziam: – “É o estrangeiro, meu pai assim contou”, falavam a meu tio.
- 35 *cuēte isec ēctabēdte nec*
Ao ver um fósforo, (pensavam que) era um adorno labial;
- 36 *isnante podobitsi iste*
um espelho, era coisa de ver o (reflexo do) espírito.
- 37 *isnantempipabo aid sedquid toshcodocate*
(Pensaram que) aquele espelhinho fosse um fuso de fiar algodão.
- 38 *chitu aton podobitsi icpec dēmush dēsadpambuec*
Jogou fora, (a imagem do) espírito dele estava ali realmente com o adorno no nariz.
- 39 *adnubien aton madon manido sicaid netan-netannu aton madon*
Então, o filho dele foi (várias vezes) levar o leite de seringa, o filho dele.
- 40 *o antapu tsadtsēcquiec nidbosh u a*
Oh, longe no caminho havia uma pinguela, ah.
- 41 *utsi chotac nec adquioc mayu icsho isambo mimbi quec*
– “Os estrangeiros são outros (*utsi chotac nec*); do jeito deles você ainda não viu nenhum outro índio (*mayu*)”, diziam.
- 42 *nibēdquiono isadquenequi chēshtempi ėndenquio*
Depois do tempo que não haviam (estrangeiros), quando começaram a encontrá-los, trouxeram facas antigamente.
- 43 *utsi cuenac chotac que nec chicte acchictoshe*
Outros fugiam: – “São estrangeiros, poderiam nos matar”.
- 44 *natiamboquin abu teshque-teshquenabimbuen secac cadennec*
(Os tiros dados pelos estrangeiros) ribombavam como se o céu estivesse trovejando.
- 45 *quequin cun cun chianebedēn nec quianec cuenac*
Meu tio do qual tinha falado antes passou adiante.
- 46 *ėnden matses accaid istuidac caondash*
Falou que encontrou os Matsés que tinham sido mortos na véspera.
- 47 *ėnden accac choetaquin matses accac caondash*

- “(Os estrangeiros) acabaram de vir e já mataram os Matsés”, contou.
- 48 *isamboquid tauambuec choquin matses accac caondash*
 “Aqueles que ainda não tinham sido vistos começaram mal desse jeito; depois de vir, mataram os Matsés.
- 49 *nëidtedpambo aton chidobëdtabi aton mado shabacsio accac caondash*
 Mataram esse tanto: o *Shabacsio* junto com a mulher e os filhos dele”.
- 50 *cun cu quiondash cun pa cun cu aquin tauacondash quiondash shabacsio*
 – “Meu tio (*cu*)”, dizia meu pai, “começaram matando meu tio, *Shabacsio*.”
- 51 *aton chido cuesuidac podo noa yondash quiondash cun dauës cuespaccondash*
 Atiraram (em outra) mulher dele. O braço inchou muito. Meu primo realmente mataram”, disse.
- 52 *chotaquën cuesaid piac matses pequidquio icpacaondash*
 Comeram o estrangeiro que tinham matado. Eram comedores de gente antigamente.
- 53 *mimbi petsiac ëbëdtan matses mibi në catsiabi në pec nuëamboquid quiondash*
 Você comeria gente junto comigo? “Aqui”, eu diria, “coma!” “Delicioso!”, diziam antigamente.
- 54 *chotac que nec caquian chështe bedec nid mado*
 – “É um estrangeiro”, dizendo isso (falou), “vá conseguir um terçado, filho.
- 55 *madubon bedac cadennec quec tauadi tauadi tauadi casi casi casi cata mado*
 Os Marubo conseguiram antigamente. Chame o estrangeiro, filho, falando (assim): *tauari, tauari, tauari, casi, casi, casi*.
- 56 *adshumbic naden uinicasho bedta quepacaondash amënsio*
 Então, gritando dessa forma, consiga (terçados)”, disse o pai.
- 57 *cun buchidosio quepacondash aton mado caic auësh*
 Assim dizia o meu avô velho falando lá longe com seu filho.
- 58 *tu tan a a acte anosuten cuëdën-cuëdëntsëcquieci pisin matonquiepac*
 (Depois de partir, andaram), *tu, tan, ah, ah...* Subindo pela margem, cruzaram seguidamente o rio, (vinham) com o adorno (do talo) de murmuru (*pisin*).
- 59 *chotac que nec caimbi caimbibëd nidondabi quiondash cun pasiopado*
 – “São estrangeiros, *Caimbi*”, dizia. “Fui junto com *Caimbi*”, disse meu pai falecido:
- 60 *chotac que nec caimbi matses caimbipaccondash aididequi onque caimbi queuidequi*
 – “São estrangeiros, *Caimbi*”. Antes havia pessoas (chamadas) *Caimbi*. Dessa forma, ia chamando *Caimbi*.
- 61 *adshobic chunquiata nanuësh ancuetsiosh në uaoshi tauadi tauadi abitedishumbi quenubien*
 Então, ao virar adiante na volta do rio estavam todos (gritando): *tauari, tauari...*
- 62 *to to to to niquiac nëidtionshun ada cuesa*
 Fugiram (quando os estrangeiros atiraram) *tou, tou, tou, tou...* Numa distância desta (perguntaram): – “Será que matou (alguém)?”
- 63 *u chosho issun cuëdenaqui siadiac*
 Vindo de longe, ao ver (os Matsés) gritando, (os estrangeiros) atiraram.
- 64 *choetaquembi chotac isanenquio nëbi*
 Vieram quando ainda não se tinha visto estrangeiros.

- 65 *bedasidedo niaccondash nēshun chiosh nēbi*
Os *brasileiros* (*bedasidedo*) foram os primeiros a passar aqui neste (rio Jaquirana).
- 66 *abi shupud sicacosh ënden cuënëdbuniaccosh*
Ainda existem árvores *shupud* [amapá doce?] que eles sangraram antigamente. (Os cortes) já se fecharam.
- 67 *matses acash natiambo yac caondash ëna mananuc*
Depois de matar os Matsés, (os caucheiros) espalharam-se por terra firme.
- 68 *natiambo nēshun to quepac cadennec*
Falavam que antigamente iam fazendo assim, (atirando) *tou*.
- 69 *ano toncashun chido beduidquembi ano cuessunnetaccosh*
Depois de atirar ali, (os estrangeiros) mataram para tomar as mulheres (matsés).

XII. “Amansados por caucheiros”

*Narrador: Tumi (Siasio). Idade: 65 anos. Local: aldeia Lobo.
Data: 12.01.1992. Duração: 5 min. Fita: 3/IX-X.*

- 1 *bëdambuec tsidnu quequidi tsidnu caidi icsambocosh quiondac nēidtanec quec icsambocosh quiondac*
O que tinha dito que iria bem se juntar (com os estrangeiros), depois de dizer “vou me juntar”, acabou dizendo depois “é muito ruim”.
- 2 *natia cuididique bēdain nid catsēqui bēdain nid caqui tantienquio*
Todos estavam muito inquietos (pois queriam revidar) e diziam “vão embora”, mas (os estrangeiros) não entendiam.
- 3 *cuididique mitsanacno dayunec nid caqui tantienquio*
Estando inquietos (os Matsés) diziam “vão (embora) para onde suas coisas estão guardadas”, mas (os estrangeiros) não entendiam.
- 4 *padnuen umbi tantianu tsid-tsidpashun bedshunondash ubi caniatsēcnuc*
Por sua vez, eu estava crescendo quando nos juntamos (com os estrangeiros) para os conhecer.
- 5 *adnubien tsidshun bedshunac*
Então, depois que amansamos conseguimos (as coisas deles).
- 6 *cun ermano naden capondash*
“Meu *hermano* (irmão)”, assim me chamava.
- 7 *badedi dashcute datoncondashi*
(O Matsés) vestiu rápido uma roupa (que ele deu).
- 8 *ushu-ushupamboquid ënapempambo nēidted iccondash*
Eles eram muito brancos e altos. Havia vários (deles).
- 9 *manido sicadoec dectatoquid umananuc manido cūēte bēpin sicaquid*
Subiram o rio para cortar seringa e sangravam o leite das seringueiras na terra firme.
- 10 *adtanaquen o inchēshën tsidshun bedshunpondash ënden puduanondash naondash*
Assim, depois de passar a noite juntos, saíam cedo para fazer (o corte das seringueiras).
- 11 *umbitsen sianu umbitsen sian isucun amboenacte nacnenu quiondash puduanondabi*
– “Agora eu também vou cortar (a seringueira), levante! Vou arrumar o mosquiteiro”. Depois dele dizer isso, partimos.
- 12 *adshobic bedshunondash chēshte bedondash*
Então, pegou o terçado.
- 13 *ma mibi tsidobi quepaboc tsidobi queshunenda buanec mitsana ano nidec nid*

- “Já que você disse que estava manso (junto comigo), como está dizendo que amansou, leve essas coisas para você!”
- 14 *nëid buanu umbiquen chështe bunetanec ai nëmbo sanuan-sanuannu beduan-beduanta*
– “Este aqui eu levo, quero muito terçado” – “Sim, virei aqui muitas vezes deixar os terçados e você venha pegá-los”.
- 15 *anomboben tsidtsempondash bëdamboen adotiad quequimbocondash*
Lá mesmo seria bom amansar, (mas) dessa forma não falavam (os antigos Matsés).
- 16 *sanuan-sanuannendabi nëmbobi padpiden*
– “Virei deixar os terçados aqui de novo”.
- 17 *nëid chido nëidën chido cuenpondash*
A mulher desse aí fugiu.
- 18 *adsho cuesquidienda a cuesondac padenquio*
Então, (disseram): – “(Se a mulher fugir), não bata nela!” – “Ah, não bato não!”
- 19 *chido icsacaquidquio mibi buanu no quiondash*
– “Se não gostar da mulher, vou levar você!”. – “No”, disse.
- 20 *adtanquimbi cania caid abuido padquid buanu na*
Dessa forma, (disse) ao rapaz, parecido com o enteado: – “Vou levar!”
- 21 *adquidibi quenendonac quec na cun dauës amano padon*
Meu falecido cunhado adotado (por rapto) disse: – “Do mesmo modo eu fui acostumado.
- 22 *adquidi quenendonabique noquibinuna mibi quenenudac mibi quenenudac*
Do mesmo modo como eu me acostumei, vamos nós mesmos fazer assim!”. (O rapaz peruano respondeu:) – “Você mesmo que é acostumado, você que é acostumado”.
- 23 *cun ta machotsëquien choeshabued neque machi penun buanta quec canu cuëdondash machotsequën choeshabued*
(O Matsés falou ao peruano:) – “Minha mãe velha tinha acabado de torrar farinha. Leve para comer!”
- 24 *adtanquimbi ënapen padquio noquibi nidnu na*
Dessa forma, o (peruano) alto (disse): – “Nós vamos indo”.
- 25 *ma nëido nidacnenu cun champi uënësquiopec*
Mas este ia (dizendo): – “Tenho muita saudade de minha filha”.
- 26 *cun champi uënësquio yec nidnu na*
(Enquanto este dizia) “tenho saudade de minha filha”, (o outro falava) “vamos indo!”
- 27 *chido bednu queshobi padinuna cucama_chido neque*
– “Quero conseguir uma mulher!”, disse (o peruano alto) – “Não, não vamos fazer isso, é a mulher do *Cucama*”.
- 28 *queuidequibon chidobëd chotiadquidi ubentsëqui chosh nëbi aid adpondash ënapempamboquid*
(O peruano) alto fazia assim, ficava dizendo “eu queria ter vindo com uma mulher, mas vim sozinho”.
- 29 *o tsidshumbi cuëte bëpin tembi quiosh caiden mibi quequidien mibi bedpec*
– “Oh, depois de me juntar (com o estrangeiro) tirei o leite de cacho”, disse (um Matsés). – “Você que está dizendo, pegue realmente”.

- 30 *nadec quec mëdin buantopondash buenas quepondash*
Falando assim, o falecido disse “*buenas*” (estendendo a mão em cumprimento).
- 31 *adbueidën cano ampodushun isondash u utsin bednushaid qeshumbi*
Viram aquele (peruano novo) dentro da canoa com o seu irmão que iria ser tomado pelos Matsés.
- 32 *aton buchisio dapan bedtanquin cano antsadnaidën nënantan nuadadondash*
Pegando o seu irmão mais velho comprido, (o mais novo) entrou numa canoa e foram para o meio do rio.
- 33 *u nuadondash amantedo caid cuidi caqui mibi chido nënësac caidquidquio mibi buanu*
Boiaram longe (porque os Matsés iam se) vingar do chamado *Amantero*. (Disse o Matsés:) – “As mulheres não gostam de você, vou te levar”.
- 34 *padenquio niec nidnu na quec capondash aid*
Ele respondeu: – “Não, não quero ir”.
- 35 *o nëbi mani tsindoec ambi bëuidaid*
Oh, amontoou bananas por aqui.
- 36 *adtanquimbic toncapondash matsesën padenquio nibëdacno nequin o ee cuëdtanec nidpondash*
Dessa forma foi atirando. Os Matsés não; foram deixando o lugar gritando “*oh, eh*”.
- 37 *u tsidshun bedshunpondash anombobi tsidtequiocondac icsambocondac icsabidatsenpondash aid niash*
Longe, estando juntos depois de serem tomados, (diziam) “é melhor amansar”. Depois (refletiam), “será que é bom?”
- 38 *padpiden tsidedien aid niash bëdambocondash quec tsidien tsidadien idacuchan ënapenën tanec quiosh cacpondash*
De novo procurou se juntar com boa disposição, mas “o *viracocha* alto disse que iria amarrar”, contou.
- 39 *idacucha bëdamboquidien adquid yec*
– ““O *viracocha* é daquele tipo bom’ (poderiam dizer).
- 40 *accanquidobi padtenec idacuchan ënapenën tanec-tanecpaidën bëdambo chuitanondash*
(Mas já) fomos mortos por (gente como) aquele *viracocha* alto que amarrava”, avisaram bem (aos peruanos).
- 41 *ada bacuëbo tanenu qesho tantiashun cauchedon inquidon accacondash quepen tantianudash*
(Será) que queria prender os jovens? Pensando assim, os *caucheiros* (que eram) maridos (das mulheres matsés) mataram.
- 42 *cauchedon inquidon no pare acacondaidquio*
Falando “*no pare*”, os *caucheiros* que eram esposos (das mulheres matsés) mataram.
- 43 *cauchedon inquidambo tsideidien idacuchan ënapenën tanec capac caondash*
Contou que o chefe (*viracocha*) alto daqueles *caucheiros* com os quais tinham se juntado amarrou (os Matsés).
- 44 *bëdaduanquiduen noqui adoquidiec cauchedon inquidon nënec*
Os nossos (homens) ficaram bravos com os *caucheiros* maridos (das mulheres matsés).

XIII. “Viracocha sovina”

*Narrador: Tumi (Siasio). Idade: 65 anos. Local: aldeia Lobo.
Data: 12.01.1992. Duração: 14 min. Fita: 3/VI-IX.*

- 1 *adnubien u dēbiatemi tsidpac caondash chotacbidi uesquin isben-isbentanec*
Então, falou que se juntaram muito longe acima (no curso do rio). Os estrangeiros iam vendo tudo ao passar.
- 2 *adec manido cuēte bēpin tequin isben-isbentanec*
Dessa forma, (os estrangeiros) iam tirando o leite (*bēpin*), cortando a árvore de seringa ao passar.
- 3 *casentsēcquiash pete naimudondan nian choquimbien*
Depois da comida acabar e terem emagrecido, (os Matsés) deixaram (o seringal) e vieram.
- 4 *o nidec nidnu nid quiusudacno dectatoec nibēdquioque nē*
– “Oh, vamos subir à terra firme, não há nenhuma (roça) por aqui”.
- 5 *chinunnuquiec acte budtanquimbi niste budtanquin tou*
Descendo o rio em uma (canoa de) paxiúba, dizendo “vou alcançar”, (ouviu) *tou*.
- 6 *nē chosho isac toncabanec a isac achu chushpac nidquidanec min matses chiec nid*
Vindo aqui, viu (o estrangeiro), depois de ter atirado, chamuscando o pelo de um guariba, ah. – “Vá falar com sua gente (*matses*)!”
- 7 *aton matses icpec abi bedquin bedshun caniuaid min matses chuita*
A gente dele estava ali. Depois de tê-lo raptado e ele ter crescido, (disseram): – “Vá falar com sua gente.
- 8 *ubi aquenda cata pinchuc issun nēidic issun tanshu chicten tantiomiondashi*
Diga ‘não me mate’. Depois de ver essa tatuagem, (ele) pensará em cortar a bochecha.
- 9 *ubi nibēdnuda mibi tashupec nadashun mibi tashupec ubi aquenda matses danquin ubi aquenda cata*
(Então você deve falar:) ‘Quando eu morrer, você tira a (tatuagem da) bochecha, aí você tira. Não me mate, não me confunda com um Matsés (*matses danquin*)’, diga ‘não me mate!’”
- 10 *actempi budtampac o nandoac caondash padpiden nandoanec choec acte nantambi ushaccondash*
Contaram que desceram um igarapé e encostaram, oh. Vieram de novo e encostaram (mas, não encontrando terra firme), dormiram no meio da água (atando a rede acima do alagado).
- 11 *manisac cubudaid nantambi matses dectatoabi isec tata nec dectatoanec choeque*
O (rio) *Tapiche* tinha enchido, dentro (do alagado os Matsés) penduraram (suas redes), pendurando (as redes) vieram.

- 12 *adshobic shuinte piac caondac cuëmanshumbi pete ënden nimudondac*
Então, contaram que comeram uma preguiça na margem mesmo. A comida (macaxeira) já tinha acabado.
- 13 *tambudequi isec quiusudondashe isec nidnu nid*
– “Vamos descer (pela margem) olhando para ver se encontramos a terra firme!”
- 14 *abi choec abi choec tied sëuënondashe quiusudonnoshe isednu nid*
Continuaram vindo, continuaram vindo e ao achar um terreno roçado (disseram): – “Vamos visitar”.
- 15 *abi choeque usudacno quiusudonnoshe aidi quiusudec në cuëmambi nidec nidnu nid mamënpaccadondash*
Continuaram vindo pela margem, (dizendo) “vamos indo por aquela terra alta próxima à margem”. (Escutaram outros) rindo.
- 16 *isednu nid cubudaïd cuëmambi nidec nidnu nid mamëpac caondash*
Contou que (escutaram) gente rindo depois de dizer “vamos visitar, a margem está toda alagada, vamos indo”.
- 17 *en is tsusio escopeta niamudac*
– “Veja! O velho esqueceu a *escopeta!*”
- 18 *budëd ushu mosec mostiapimboquebi*
Mastigando um coquinho branco de aricuri (o velho dizia): – “Não tenho vontade de mastigar”.
- 19 *tsusion mosaid quec is mamënsumpac*
Ao dizer “veja, o velho está mastigando”, (o outro) riu (dele).
- 20 *adtanec podquënac nëbimbo podquënac në nëbimbo podquënac*
Então, (viram que) tinham quebrado, aqui mesmo tinham quebrado (folhas de palmeira).
- 21 *adtanquin isaquien tanac tsindoodec nidac amidi nidec nidnu nid*
Então, viram a caranã amontoada (pelos estrangeiros). – “Vamos indo juntos”.
- 22 *quequimbien nëshun isuen nidtoacpec ënden isac*
Dizendo isso, dali mesmo enxergou de pé (um estrangeiro), (ele os) tinha visto antes.
- 23 *ma cun pa a papa a baded nidec nid*
– “Ei, meu pai, ei papai, vamos depressa.
- 24 *min matses chiec nid matses danquin ubi aquenda caic cuëte tianec tsibanbuanec nidequi*
Vá dizer a sua gente (*matses*) para não me confundir com um Matsés, não me mate”. Dizendo (assim), foi seguindo (o estrangeiro) para tirar pau (para a casa).
- 25 *o aidi idacuchasio iquec dashcute piuquidën tia-tiapamboquidquio datonquepambuec nidpec mapi mado-madopambo nidec*
Oh, o velho chefe (*viracocha*) deles vestia uma roupa vermelha listrada e tinha a cabeça careca.
- 26 *adnubien yo patron idacucha ubi neque cho bedtampen shicton-shictoncabanquimbien tabutapac caondash*
Então, (ele dizia): – “*Yo patron*. Venha, sou *viracocha*”, dizia batendo no peito.
- 27 *u natia bunanuc nebi ubi uimanuquidon cuessunnetsen-cuessunnetsenquimbuen chushcac nebi*
– “Estou com muita fome. (Os índios) porfiaram comigo, quase me mataram” (mentiu o peruano raptado pelos Matsés).

- 28 *adnubien baded machi ansanshun menec tasun nēididi ansanshumpacondash*
Então (o *viracocha* disse): – “Coloque logo farinha numa vasilha e lhe dê (jacuba)!”
- 29 *aton iuabo matsesi sencombi abi aton iuapen baded aden meniashen*
Um dos empregados (*iuabo*) matsés dele colocou (a farinha) numa cuia. O empregado dele deu rapidamente (para o peruano capturado pelos Matsés).
- 30 *idacuchasio idacuchan ėnapenėn nēid tanec tantiac bēdad-bēdadyec idacuchan ėnapen nēid taneque quec*
O velho *viracocha*, o *viracocha* alto, ao ver (jovens) bravos, (falou) “estes amarre”. O *viracocha* comprido disse: – “Estes amarre.
- 31 *buanshun dabitanenu quepac caondash tanepayoc mibi bēdiatsĕc ampequido nepayoc mibi tanepayoc*
Depois de levar, vou amarrar. Vou amarrar vocês porque bem quietinhos poderiam roubar”, contou que disse (assim).
- 32 *aid nēid tedien cun iuapec nēiden idacucha ėnapen tanec-tanec*
“Estes (vão ser) meus empregados; estes aqui (levem) amarrados”, (mandava) o *viracocha* alto.
- 33 *atoda acpanun tanequin tsideita tanepaic icsamaid dada accondambi*
(Os Matsés falavam entre si): “Por que estão nos amarrando? Se ficarmos juntos (mansos) irmão nos amarrar? Desse (tipo de) homem ruim (já) matei.
- 34 *ma ambi chido buntaquiuidpambo indouampondapac mimbi bedenpaccondac*
Mas eles (o pessoal do *viracocha* careca) pegaram as mulheres novas que trouxemos aqui para cima”.
- 35 *tsutsi nec tsutsi nec duis*
(Outros conversavam com os estrangeiros:) – “Quem é você?” – “*Luis*”.
- 36 *duisen nepec edisa caidien taēmishun bedpaccondash u madubombien nachitaccondash*
Era mesmo *Luis*. A chamada *Elisa* tinha sido capturada bem longe, lá embaixo, (talvez) tenham sido os *Marubo* que o fizeram.
- 37 *ada tsaues pio padenquio*
– “Você (já) comeu tatu?” – “Não!”
- 38 *taēmiuĕsh tsidabo padetsĕcdequien mibi nec*
– “Vocês são parecidos com outros que amansaram lá para baixo.
- 39 *nĕ tedtopaid tsidaccosh taēmiuĕsh adec tsidequien mibi nec adaccondash*
Do mesmo modo que aqueles (que viviam) abaixo se juntaram (mansos conosco), vocês também vão ficar juntos (mansos)”.
- 40 *adnubien cuĕte dĕdnu padinuna dĕbiatemi cuĕte bĕpin sianu*
Então, (disse o Matsés): – “Vou derrubar a árvore”. (Mas o chefe careca falou): – “Não vamos fazer isso! O leite da árvore vou cortar lá encima”.
- 41 *quequin shidinca sianu quec choquin dĕbiatenu nibĕntanec choquin*
Dizendo, “vamos cortar *seringa* (*shidinca*)” vieram para cima, não tendo (mais rio abaixo) vieram.
- 42 *nĕmbotsen isnu quequin cun madon shubu uatuidibued neque*
Dizendo “quero ver” aqui, por sua vez, (observou): – “A casa de meu filho começou a ser feita.
- 43 *padinuna inchĕshĕmbi nidtiad yec*

Vamos parar. De noite mesmo devemos ir (descendo o rio).

- 44 *umbitsen bedmenu buanec nid mado quequin bedmebued nepec chështe*
Eu também quero dar (terçados)". Falando sobre esse recém-conseguido, (dizia) “vá levando, filho, é um terçado”.
- 45 *chështe tsitsu piu-piupambo samëdpec nëidtedpambo tasun icpec*
Vários terçados com o cabo vermelho estavam empilhados; também haviam vasilhas (taças).
- 46 *ubitsen bedmenu buanec nid caombi*
– “‘Eu também quero dar, vá levando filho’, disse.
- 47 *cun mado inchëshën tsidnushbimbuec tsidshun bed-bedecpoc bed-bedeshun*
Durante a noite meu filho parecia bem amansado, mas depois de manso passou a pegar (minhas coisas), pegou”.
- 48 *badiadbudnu bada bedtambedetsëcquien bada sananbedetsëcquiposh*
Ao amanhecer, foram pegando as espingardas (*bada*), as espingardas escondidas (os Matsés) pegaram.
- 49 *bada bedtanniosh cac bedmenu quequin ubi buanec nid quequin cun mado bedmenu quequin bedmebued nē chështe*
Enquanto (os Matsés) pegavam as espingardas (às escondidas), (o *viracocha*) dizia: – “Quero fazer dar (de novo a eles). Eu vou levando, quero fazer dar (mais) dos mesmos terçados a meus filhos”.
- 50 *chido indouidpondabi midenda miquipondac bedtiadquidi*
(Enquanto isso os Matsés diziam:) – “Levei mulheres para cima. Onde estavam vocês que gostam de tomá-las?”
- 51 *mibi dëbiatemi indouaidpondambi adaccondash*
Levei (mulheres) acima (no rio) para você”, assim fez.
- 52 *quenubien chompian tabadpenën escopeta nëid tedi*
Enquanto diziam isso, (os estrangeiros) empunhavam as espingardas (*chompian*), havia (também) algumas *escopetas*.
- 53 *ada utsi nidpash dacuëdën petaiendac dacuëdempec*
– “Os outros (Matsés) terão ido? Com medo, não comiam.
- 54 *ada utsi nidpash pia sanquiopayoc ada nëishaque nidpash quianec*
Será que os outros foram? Estavam carregando flechas. Será que ficaram bravos e se foram?
- 55 *cun mado cuëte tapun chicnu quianec nidosh*
Meu filho foi dizendo ‘vou arrancar *cuëte tapun*’.
- 56 *tododaccombique cuëte tapun chicnu quianec aidquidec nidosh cun mado nien cun iuabo tabadpec a*
Para atirar (bem), meu filho foi dizendo ‘vou arrancar *cuëte tapun*’. Meus empregados ficaram aqui”, ah.
- 57 *adnubien podoto nid bedec utsin nē nid*
Então, outro (estrangeiro) pegava o *poroto* (feijão) (para cozinhar).
- 58 *cun pa dacuëdëmpac cadennec aid dacuëdentiadtabi quec adtsëquid dacuëdëmpac dacuëdentiadtabi quec dacuëdentiapimbo ubi quec*
– “Antigamente, meu pai tinha medo (de arco e flecha)”, (disse o peruano capturado). – “Destas

- (armas) eu vou ter medo? Destas (armas) eu não quero ter medo!”, (respondeu o estrangeiro).
- 59 *ada bada bēondac papa ai nēmbo chocoquioc quiosh*
– “Você trouxe espingardas, papai?” (perguntou o peruano capturado) – “Sim, estão metidas aqui (dentro do barco)”, disse (o estrangeiro).
- 60 *dacuēdec neque escopeta abēd choquidēn pididis ismiaqui quequidien*
– “Tenho medo de *escopeta*” (disse). O bem-te-vi (*pididis*) poderia ver (os Matsés escondidos) que tinham vindo com ele.
- 61 *nēmbo bada chococac chiēn ambo biuenun acpanudac acnushe queshun naimbi mibi acnubic*
As espingardas estavam metidas aqui (no barco). – “Poderiam nos matar (com elas) dizendo ‘vocês vou matar’.
- 62 *pudunshun cuenec cacnubi cano bedshun cano ampudunshun bedtanquinda ano acnu chiēn mainu*
Entrando, correndo, pegando na canoa, (diriam) ‘vou tomar (a espingarda) para matar’”.
- 63 *cano shubu chobi noadpec*
Havia uma canoa grande com cobertura de palha.
- 64 *istannu acte aquin istan anoshombic acte aquin istan machi ansanaid buanquin*
Tomando (um pouco de) água (disse): – “Vou ver”. – “Vá!” Levando um pouco de farinha colocada (na vasilha para fazer jacuba), foi ver.
- 65 *isquimbien nēbi podapoda quec bēshocanidpambuapec*
Olhando aqui (dentro do motor), abriu um armário. Estava cheio de *pólvora* (*podapoda*).
- 66 *bada tsitsun sauedpambuepec bada ēshē bedpaccondash nibēdquiono*
Enfiou a espingarda (*bada*) atrás e pegou a munição (*bada ēshē*), (no tempo) quando ainda não tinham.
- 67 *aidbēdta musucpashi ansenidec bada ēshē*
Pegando um punhado (de pólvora) enfiou junto com a munição.
- 68 *menec nidequi ambi tabēcaid pienanec menec nidequi menec*
Foi entregar para aqueles que estavam escondidos. Dizendo que estava com diarreia saiu para entregar (a munição).
- 69 *adequi cudusiadtobi pienobi quepec adoquiosh pienan*
– “Eu também fiquei cinza quando estava com diarreia”, (disse o *viracocha* careca).
- 70 *adnubic podapoda dashcute tuscaidēn aid tedi cuēte podquēnac niedēn icquid sauedpac caondash*
Contou que, então, colocou *pólvora* e a (espingarda chamada) madeira partida dentro de um saco (*dashcute tuscaid*).
- 71 *aidi bedshunta pec tapu cun mado bedshunnoshe quebued daēdi cun mado nidosh quec*
– “Aqueles foram pegar *tapu* (*cuēte*) com meu filho, aqueles dois foram com meu filho” (disse o *viracocha*).
- 72 *adquien tsidnoshe pateyec baded bedta chēshte istuidec aton chēshte*
Então: – “(Já vai chegar) aquele com quem ficamos juntos (o dono dos terçados a quem roubamos antigamente e que nos conhece). Não logo pegar o terçado dele!”.
- 73 *beccho tabote cuēshbudnu manido siate posh-poshcain quiondash tan tan tan*
– “Me dê a vela de copaíba, vou quebrar um pouquinho”. Abriu a tija de seringa, *tan, tan,*

tan...

- 74 *adami senco prato dapan adnubien abitedimbo tou*
Tinham cuias, pratos grandes. Então todos (atiraram), tou....
- 75 *en is bedequa mida quequimbien chiad-chiadpambuec titinquec*
– “Veja, estão pegando!” – “Onde?” Dizendo isso, vários corriam carregando (coisas) nos ombros.
- 76 *adnubien bedshunuquiec nadancabanec cadabina beccho baded cadabina beccho chiad-chiadpambuec*
Então, correram atrás daqueles que, após pegar, carregavam (as coisas): – “Traz a carabina! Rápido, traz a carabina”.
- 77 *aidi buanec u aidida buanec cuēte podquēnac caid podapodauidpambo iquidaindac beduanosh*
Aquele levava para longe, levava a (espingarda) dita madeira partida, cheia de pólvora dentro. Pegou aquela.
- 78 *bēchun ushu padquid chitushi padpec ampec nidec ampec chitu bēchun ushu chitu*
– “Parecem macacos cairara ruins que roubam. Vão roubando! Roubam horrivelmente, são cairaras ruins”.
- 79 *o bedshunempambo tabadquin buan-buanniosh*
Oh, depois de pegar, iam levando.
- 80 *cun cuēte podquēnac caid bēdta cadabina buanu chotaquēn*
– “Vou levar minha (espingarda) chamada madeira partida junto com a carabina”, (disse) o estrangeiro.
- 81 *aton chotac utsin padinuna atotsi acnu naic aid bedec caic*
Então, o outro estrangeiro (disse): “Deixem! Porque estão fazendo isso, levando (essas coisas)?”
- 82 *mitsanada nibēdosh aid tedtsita mitsana anocosh mimbi dayunnuaid iccosh*
– “Vocês não têm mais de suas coisas? São apenas essas coisas que vocês têm lá (no seu lugar)? (Outras) vocês têm guardadas”, (disse) o Matsés).
- 83 *cun pa acshun niondaido neque padinuna padquid chitu buan-buannu catiapibi ampec chitu buannu catiapibi*
– “Estes são os que mataram meu pai. Não (vamos atrás não)! Horrível, não têm vontade de falar ‘quero levar’. Roubando horrivelmente não desejam falar ‘quero levar’”.
- 84 *adnubien ma bednuna shēni nioshe min bada shēni niosh chitu buanu*
Então (falaram): – “Mas vamos tomar! Ficou velha, sua espingarda (*bada*) ficou velha, feia. Vou levar!”
- 85 *nēidic bēbiaquin nec mibi bēdquiobi nibēdanenda nibēdquiobi ēquēdaid chuiposh*
(O *viracocha* careca falou para o peruano capturado pelos Matsés): – “Aqueles que vieram junto com você já não estão mais lá!
- 86 *abi icacmano nē min acte icquendac nēbi min shubu isondambi*
Onde estará sua morada (agora)? O seu igarapé ficava ali, eu tinha visto suas casas ali”.
- 87 *matses iquidenquio mēdec ēquē nibēdac caoc*
Os Matsés não estavam (por ali), apontou para outro lugar.
- 88 *ano chiaqui anodac cac mimbi tied natia samēdec nibēdoc chequi nēbi mibi yendac*
Ali disse (isso): – “Vocês tinham muitas roças ali, (e agora) não estão mais lá, vocês ficavam

- aqui (próximo),
- 89 *ně min shubu iccondash matses icquidēnquio chuipec adacondash*
suas casas ficavam aqui perto. Os Matsés não estão morando mais. Diga!” Fez dessa forma.
- 90 *o titinquec titinquec*
Oh, corriam, corriam.
- 91 *adnubien utsi bedec cho ně machi madadcanec*
Então, o outro (dizia) “venha pegar!” (O *viracocha* careca) sentou em cima da farinha.
- 92 *netan-netanosh puduntanec cudaspequien natia cudasosh quiondash*
Correndo deixavam (as coisas). (O *viracocha*) mesquinhava: – “Mesquinhou muito”, disse.
- 93 *cudas-cudasenubi naden uidēnuanubi ma buannuna*
Ao mesquinhar dessa forma, agarraram-no (dizendo): – “Vamos levar!”
- 94 *ma abitedi bedquin na naic abentsēc nainquin na adtanquin moco bedondash quiondash moco bedpac*
Vamos tomar tudo”. Terminando tudo, então um machado pegou, disse. Conseguiu realmente um machado.
- 95 *adnubien moco bednubien ěn atotsi acnu naic mibi aquinda bedec acanquina naic ma buannuna*
Então, quando (o Matsés) pegou o machado (o estrangeiro disse): – “Deixem! Porque vão fazer assim? Vocês não foram mortos!” – “Vamos levar!”
- 96 *něbi mibi matses yec nebudantsiandac machi cudastsēcquiec icboeidēn*
– “Agora (vou matá-los), vocês Matsés não vão mais existir”, (falava) mesquinhando o dono da farinha.
- 97 *a něidtedpambo tabadshun abi tabadnubi abi mitsana tabadpayoc*
– “Ah, estes tantos (paneiros de farinha) havia, ainda ficaram outros para vocês”.
- 98 *abi choec adtanequien abi tabadnubi ambi tantianubi abi choeque abi choeque cadajo*
Vieram. Então eles pararam e escutaram. Continuaram vindo, continuaram vindo (e o estrangeiro gritou:) “*Maricon carajo* (viado caralho).
- 99 *cuēte podquēnac caid ada bē-bēo abi nianta cadabina buanec abi chusquiaque choeque*
Vocês estão levando a dita (espingarda) madeira partida? Deixem ela aí! Levem as *carabinas!*”, vinha gritando (o *viracocha*).
- 100 *ně chēshte sanampec amēsion podquēn bēc naden podquēn bēpaccondash amēsion*
(O filho dele) carregava um terçado na mão. O pai vinha quebrando (os galhos).
- 101 *baded bedta adnubien chēshte bedshunnu quepen cuenaccondash meniapimboquid papa ada bedec papa*
– “Pegue rápido!” Então, dizendo “o terçado quero tomar” fugiu, era do tipo que não queria dar.
– “Papai, você conseguiu papai?”
- 102 *a aton mado cuēte tapundumpac caondash*
Ah, o filho dele escondeu-se atrás de uma árvore.
- 103 *adshobien teis adnubien amē chēshte menetanec umbi dada bedoc quec*
Dessa forma, *teis* (a carabina de dois canos falhava). Então, entregando ao pai o terçado (o filho do *viracocha* disse): – “Eu peguei um homem”.

- 104 *ėnapenquimbuen chido cuesabimbuen cueschitono uidėnua mado teis*
(O *viracocha* declarou): – “Segure, filho! Quero açoitá-lo como se faz com uma mulher”. *Teis!*
- 105 *naden cuėdtanquin naden chiquicanobi cueste chido cuesabimbuen cueschitono uidėnua mado*
Vinha gritando dessa forma: – “Vou bater como se faz com uma mulher. Segure, filho!”
- 106 *naden adtanquin naden cueste tic ubi accosh mado*
Fazendo assim, (estava) batendo assim (quando, de repente,) *tic*: – “Eu fui morto, filho!”
- 107 *quenubien nadancabenondash quiondash acquidquicondash*
Falando assim, disse que (o filho) correu atrás (dos Matsés) que o haviam matado.
- 108 *bada mėichicshun datas-datascabienquimbi*
Tomou a *bala* (espingarda) que vinha falhando da mão do Matsés.
- 109 *amė acquid yayaquiacno cun dauės amano pado yacno chushin bėne pado yacno*
Os matadores do pai bradavam *ya ya ya* no lugar que morava o meu falecido cunhado raptado, no lugar do falecido marido de *Chushi*.
- 110 *titinque-titinquesho cun matsesėn chuatsaccondash*
Correram, depois de correr (disseram): – “Minha gente (*cun matses*) falhou.
- 111 *o cun pauidpamendaccondash niquiaccondash capec qesho tantiapec nidequi acanquid ismaic aidi abentsėcqui acac*
Oh, ‘o pai unicamente (mataram) e deixaram (o filho)’”. Depois que ouviram isso, foram os matadores olhar para matar aquele (também).
- 112 *ada niquiaccondash tsadpec qesho nidequi caqui idacuchasio cuesun niaccondash*
– “E então?” – “Fugiram, os que estavam ali foram embora”. O velho *viracocha* mataram.
- 113 *taė nadancashun idacucha cuessunniac uanno*
Seguindo os rastros, longe mataram o *viracocha*.
- 114 *bėdambuec nidtsaqui tantiec nidtsesho o adtanec shubunotsen achitono*
(Tendo os Matsés dito) “podem ir bem”, depois de pensar, oh (falaram) “vamos matar também aqueles da casa”.
- 115 *nontantsen achitono nidac nibėdec cano shubu chobiquid noadbono*
(Depois de dizer) “dentro (da casa) também vamos matar”, foram mas não encontraram ninguém. Aqueles que tinham vindo para a casa, agora já tinham ido.
- 116 *chococapondash*
Enterraram (o velho *viracocha*).
- 117 *cun mado chedo tishaid ani canitiapinnu ubi caniaccondabi nėido tishtequid canitiapinnu idacuchapac caondash*
(O que contaram sobre) o *viracocha* (aconteceu) quando a mãe dos meus filhos ainda não tinha crescido. Eu era rapaz novo e aquela (mulher) que pariu estes (homens), estava crescendo.

XIV. “Grande rebelião”

*Narrador: Nacuá (Mutiró). Idade: 80 anos. Local: aldeia Lobo.
Data: 02.01.1992. Duração: 58 min. Fita: 5/I-XII.*

- 1 *chido bedashi iueash chido bedashi iueashic tsidec*
Muito tempo depois de ter tomado a mulher, amansou.
- 2 *tsidec choac*
Depois de amansar, vieram.
- 3 *dada bēdaccosh dada bēdaccosh bēac chotac*
– “Os homens ficaram bons, os homens ficaram bons”, (disse a mulher) que trouxe os estrangeiros.
- 4 *bedain chui ispac bedain chui*
– “Conte bem”, (pediram) ao se encontrar: “Conte bem!”
- 5 *mitsi nique mibi nique taë chicuesh-chicueshpambuec nembobi tsinquec*
– “Para onde vocês vão fugir? Com os pés firmes aqui mesmo fiquem reunidos”.
- 6 *chido matses bedaid chotaquën bēac*
Os estrangeiros trouxeram uma mulher matsés tomada (*bedaid*) (por eles).
- 7 *tsidec nēid quequin adshumbic tsidac adshumbic tsadunac chotac bedtanshun*
Esta dita mulher, juntou-se, (amansou). Então, depois de tomada pelos estrangeiros, viveu com eles.
- 8 *naden bedtanshun shubu utsin tabadquid naden bedtanshun sicaid acpambued tsadec*
Tinha sido tomada dessa forma. Sentados em outra casa, realmente beberam o mingau sentados (nos bancos).
- 9 *tsidac matsesbēd tsidac ěnden ěndenquimbo ubi bacuētsēcnuc*
Antes (os estrangeiros) juntaram-se, muito antigamente amansaram junto com os Matsés, eu era criancinha.
- 10 *isnantebo chēstempi dadpen matses icquid*
(Trouxeram) espelhos, facas. Havia muitos Matsés ali.
- 11 *machi chueshuaic ismequin machi chueshuaic naden quequin ano chueshuaic naden matsesën chueshuai iiii*
(Os estrangeiros) mostravam como se fazia a farinha, diziam ali “torro farinha assim”, *iiii*.
- 12 *bēdanbuec tsidashobi mibi cuessunnenu caosh*
– “Depois de bem amansado, (o estrangeiro) disse ‘Vou matar vocês!’

- 13 *anoshombibi cuessunnenu caosh cucu mibi chuianec chobi*
Aqui mesmo disse ‘vou matar’. Vim para te contar, tio.
- 14 *mibitan acnuec chobi quiacondash ënden*
Junto com você, vim para matá-los”, disse antigamente:
- 15 *mibitan dada acnuec chobi cucu mibi chuibëec*
“Junto com você vim para matarmos o homem, vim para te dizer titio”.
- 16 *ocondo caid cun madon [chua?]*
(Assim falou) o chamado *Ocondo*, xará do meu filho.
- 17 *cun dauës nëbi tsadec nëbi mapi dada*
Meu primo tinha a cabeça aqui (no alto), (era um homem grande).
- 18 *mibi chiec chondabi cucu*
– “Vim dizer a você, titio.
- 19 *cun na bedondashe cun chido bedondashe*
Os meus filhos ele tomou, minhas mulheres ele tomou.
- 20 *abi cun chido nibëdec quec dada nidquio chido bedac*
‘Ainda não tenho minha mulher’, dizendo isto os homens (estrangeiros) tomaram as (nossas) mulheres.
- 21 *achitono cun mado bedondashe nëidtedi bedac*
Vou matar (os estrangeiros)! Tomaram muitos de meus filhos, tomaram.
- 22 *achitono chieshanquiec*
Vou matar, tenho raiva!”
- 23 *bada chiadpec*
Carregava a espingarda (*bada*) no ombro.
- 24 *bada mimbi isambo ada bada iccondash*
A *bala* você nunca viu. Existia a *bala* (no seu lugar)?
- 25 *ëshë nëidtion icpondac ëshë dëusudac*
A munição era deste tamanho e enfiada dentro dela (pela boca).
- 26 *aid sanampambuec tsadac caondash ampeshun ocondo chotaquën daëduaid*
Esta (*bala*) mesmo *Ocondo* segurava sentado, depois de tê-la roubado. (Tinham) nomes dados pelos estrangeiros:
- 27 *ocondo nëid nec nëid masiad nëidic bëshudu nëidic tiodo cuididin dadauabuanac chuiquidën chuiquid dapa*
“Este é *Ocondo*, este é *Masiad*, este é *Bëshudu*, este é *Tiodo*, (este) *Cuididin*”, ia escrevendo o chefe, o chefe grande (*chuiquid dapa*).
- 28 *nadambuen tsidasho tsidash acnu qeshobi chido bedquin accac caondash*
Quando estavam juntos, depois de estar bem amansados, disse “vou matar”. Tomando as mulheres matavam.
- 29 *adsho shubu uamiac caondash dadpen matses iquidëmbi caindac*
Então disse que (os *Matsés*) fizeram casas (mandados pelos estrangeiros). Havia muitos *Matsés* ali.

- 30 *daēdpactsēcqui metsiabi ėnden dadpen iccac caondash*
Falou que antes havia poucos e depois ficaram muitos.
- 31 *tied utsi cun pan penquio*
Era (junto à) roça de outra (maloca), não era a do meu pai.
- 32 *adashic cun pa yacno choac caondash chopondash quequin cun pan chiondash*
Então, vieram ao lugar de meu pai. – “Vieram”, meu pai contou.
- 33 *choac isambo icquidi chotac isambo icquidi dacuēdquid cun pa*
Aqueles que nunca tinham sido vistos vieram. Os estrangeiros que nunca tinham sido vistos (vieram). Meu pai ficou com medo.
- 34 *nēbi dēsadodo idancha dēsadodo ducas inusente dodensa dumincu ėnaiaccondash*
Aqui estava *Dēsadodo* (Isidoro?), o *Idancha*. (Eram) *Dēsadodo*, *Lucas*, *Inocente* e *Lorenzo*. *Domingo* ficou para trás (tomando conta na outra casa).
- 35 *chēshē dapa dēbiate chēshē dapa dēbiate ėnauēsh uēsh pistsēcnuēsh ano mimbi isambo*
Era no alto rio *Gálvez*, lá longe no alto *Gálvez*, onde ele já é pequenininho, onde você ainda não viu.
- 36 *ėnabi matsés icpac caosh potetsēcqui aniatsēccondash u senco tsadquid-tsadquidanec nidac ano*
Falavam que os *Matsés* viviam ali (naquele tempo). Foram atravessando pouco acima da boca do (igarapé) que tem muita cabaça.
- 37 *batun uncaic nid cuēdēnmequin cuēdēnmequin abu cuum cuēsh cuēsh cuēsh*
(O estrangeiro) berrou: – “Vá botar uaca (para conseguir) piau”. Enquanto berrava o céu (fez) *cuum*, *cuēsh*, *cuēsh*, *cuēsh*.
- 38 *umbi aquec ocondo caid [cun nabi chitusa ushto iquec?]*
– “Eu vou matar” disse o chamado *Ocondo*, “pode deixar dormir”.
- 39 *cuēsh cuēsh cuēdēnec umanicshun tantiec niecquidēn cun pa yacnuēsh cuēdenec*
Soava *cuēsh*, *cuēsh*. Desde fora, vindo do lugar (da casa) de meu pai, (*Ocondo*) ouviu (os estrangeiros) gritando.
- 40 *choac machi chueshuashumbi icbo badiadnubi*
O dono da farinha que tinha sido torrada (disse) ao amanhecer:
- 41 *batun uncaic nid dadpen chito tsadten neque*
– “Vamos colocar uaca (para conseguir) piau (*batun*). Havia muitos peixes (lá)”.
- 42 *queshun tsiuec nidquin achitono na cucu*
(*Ocondo* instigava:) – “Seguindo (o estrangeiro), vamos matar, titio.
- 43 *icsambo cun mado nibēdec quec cun chido bedondashe nibēdec quec*
É ruim não ter meus filhos. (Porque o estrangeiro) tomou minha mulher, não tenho mais”, disse.
- 44 *acpac cadennec accondambi quiondash cun pa daēdpambo dēuēn dēchitondambi*
Mataram (antigamente). – “Matei”, disse meu pai, “cortei a cabeça de dois (estrangeiros) com um machado”.
- 45 *icsambo accac nec ėndenquimbo nēbi penquio umbi isambo aden chiondash*
É ruim matar. Isso foi antigamente, não é agora. Eu não vi, assim contaram.
- 46 *umbi isambo ubi bacuētsec ictsēcnic nēidtiombi ictsēcnic quiondash cun pa [...]*

- Eu não vi, eu era apenas uma criancinha, desse tamanho, (quando) meu pai contou. [...]
- 47 *natiambo nēshun to quepac cadennec*
Falavam que antigamente iam fazendo assim, (atirando) *tou*.
- 48 *ano toncashum chido beduidquembi ano cuessunnetaccosh*
Depois de atirar ali, (os estrangeiros) mataram para tomar as mulheres (matsés).
- 49 *ano tauashumbi chido beduidquembi ano chido bedshobi nauan siac caondash ee ee auin bedasho*
Começando ali, por terem tomado as mulheres, *Naua* flechou (aquele) que tinha roubado sua esposa (*auin*), *eh, eh...*
- 50 [Dudu: *chido bedacsho puë bedacsho sepacnondash puë bedacsho siac cadennec cabued chui.*]
[Dudu: Fale como realmente flecharam quando roubaram a mulher (chamada) *Puë!*]
- 51 *ai bedaccondash cun cu cun madon cucun chido*
Sim, (o estrangeiro) tomou (há muito tempo) a mulher do tio de meu filho.
- 52 *nidequi badiadnubi [nuandac?] caondash pia bedac abentsēc pudunpac caondash dada dadempa icquidēmbi caindac*
Foram ao amanhecer. Tomando as flechas, muitos homens (guerreiros) foram apressados esperar.
- 53 *cuesambo matses cuesambo dada chidouidi bedac*
(Os estrangeiros) não mataram os Matsés, apenas tomaram as mulheres.
- 54 *nēidic unan bedpac caondash nēidic cauē nēidic puē aidted*
Contou que tomaram (as mulheres chamadas) *Unan*, *Puë* e *Cauē*.
- 55 *adshobic aid bedanecshobi ushtudacno siondambi quequin cun pan chiondash*
– “Então, depois deles tomarem aquelas (mulheres), flechei onde (eles) dormiam”, dizendo (assim) (*Naua*) contou ao meu pai.
- 56 *tantietsēccondambi nadtsēcquid cun chido buanquid dada accondambi quiondash*
Quando eu era deste tamanho (cerca de cinco anos), ouvi (*Naua*) dizer: – “Matei aquele que levava minha mulher”.
- 57 *taēmi nidquimbi ushac badedi cadanenda*
Indo para baixo, (os Matsés) dormiram, não seguiam muito rápido.
- 58 *ushquidanecshobi chuimuna caondash padpiden ushtuidoapac naden choac caondash*
Contou que, depois de dormir, encontraram (os estrangeiros). – “Depois de dormir em caminho, viemos dessa forma”, contou.
- 59 *utsibo onquenquio abentsēcqui tsadec onque atotsi nē nec [...]*
Outros (estrangeiros) não falavam. (Apenas) um, sentado, falava: – “O que é isso?” [...]
- 60 *cun dauēsion acte anuetsadtsaidēn nidondabi quiondash cun pa chiec*
– “Fui (andando) pelo leito seco (do igarapé)”, disse o meu primo falando ao meu pai:
- 61 *acte seta ēnapen acte nibēdacno*
“Fazia uma seca (no tempo de tracajá) muito grande, não tinha água”.
- 62 *anuetsadtsaidēn auēshquibi onquiano*
Lá mesmo, (no leito seco do igarapé) onde estavam, conversaram.

- 63 *nëmbobi tsadta nëmbobi choebique caondambi quiondash aton utsi caic*
– “Falei (assim): ‘Aqui mesmo (permanença) sentado, (pois) aqui mesmo voltarei’”, disse falando com seu irmão (*utsi*).
- 64 *aton cucun utsi caic miqui iste nid caic inchëshquiono ushëben nechitonodash nidequi nidequi nidequi*
O tio dele falava com seu irmão (*utsi*): – “Está escuro, como vamos enxergar?” Foram seguindo (à luz) da lua.
- 65 *onquepec tabote tabopac atotsi në nec*
(Na casa) conversavam realmente, a vela de breu iluminando. – “O que é isso?”
- 66 *atotsi nec isan podò atotsi nec ma mimbi o uncudayu binansio uncudayu quiondash tantiondambi*
– “(É) folha de patauá. E para você?” – “Oh, *ungurairo*”. (Contou:) “Escutei *Venâncio (binansio)* dizer *ungurairo*”.
- 67 *ma nëid budëd podò choec*
– “E isto (o que é)?” – “Folha de coquinho aricuri (*budëd*)”. (Os outros) vinham!
- 68 *ma nëid chonco podò*
– “E isto aqui?” – “É folha da palmeira ubim (*chonco*)”.
- 69 *utsi padenquio onquenquio ushec abitedi dadpen iquid ushtoac*
Os outros (estrangeiros) não falavam, dormiam. Todos que estavam dentro dormiam.
- 70 *ma nëid tanac podò choec*
– “E isto?” – “É folha de caranã”. (Os demais) vinham.
- 71 *tabote dëtsadpambuec tsadpec*
A vela de breu estava acesa no chão.
- 72 *tabote dëbëec choambi adondash quiondash cun pa chiec tsadec tabadec*
Sentado (nos bancos), contou ao meu pai: – “(O estrangeiro) falou dessa forma (com a mulher que havia tomado): ‘Tire a ponta do breu.
- 73 *dëbëec uënësec quec ma bacuë icuc teta*
Tire a ponta (senão a chama) vai apagar’, disse. ‘Mas estou carregando a criança, tire (você)!’, (desculpou-se a mulher)”.
- 74 *naden bëbeshobi cun dauësën siacondash*
(O estrangeiro) estava tirando a ponta (da vela de breu) quando meu primo o flechou.
- 75 *padenquio [comben?] acnoshe quepash secondash quequin cun pan chiondash*
“(Este) não poderá mais nos matar!”, contou ao meu pai que assim o flechou:
- 76 *dannëshën tintinquetsëc [nidtecondabi?] quiondash acte anuetsadtsaidën mish-mishtsec umananuc nidenquio*
– “Fui correndo de joelhos, agachado pelo leito seco do igarapé e não pela terra firme.
- 77 *nidinquetsëcquiec cuen-cuennuc ue ue quequidantsëc*
Enquanto passava, (os tiros dos estrangeiros) zuniam, *ue ue...*
- 78 *cun canti nin-nintsëc nidondabi quiondash*
(Eu) fui deitado, arrastando o meu arco.
- 79 *niquetanequi nachitondash quepac cadennec*

- Fiz assim enquanto fugia”, disse realmente.
- 80 *puëbëd onquiondash onquenquio cauë onquenquio*
(O estrangeiro) conversava com *Puë* enquanto *Cauë* não falava nada.
- 81 *cun chido onquenquio caondash quiondash*
– “Minha mulher não estava falando”, contou.
- 82 *inchëshquiono tabote uënësacbanac abentsëc tabadtsëcquidi niondash quiondash*
Estava muito escuro mesmo, a vela de breu tinha quase apagado. Disse que havia apenas um (acordado).
- 83 *o onquetsëcquidën dada abentsëc chidobëd*
Oh, apenas um homem (estrangeiro) falava com uma mulher (matsés).
- 84 *nëidtedi bedac nëidic aton chido chotaquën icnun bedaid daëdpambo u*
(Os estrangeiros) tinham tomado esta quantidade (de mulheres Matsés). Eram duas as mulheres tomadas por aquele estrangeiro dali.
- 85 *cun mado yacpanobi ada accoc chui cho*
Numa distância como a casa de meu filho (cerca de dois quilômetros), falaram: – “Você matou? Venha dizer”.
- 86 *imbudta-imbudtanac acte [cuitsatsac?] ambobi cuëte uatsac*
Baixando o rio, na beira do igarapé (seco) (os Matsés) fizeram um foguinho.
- 87 *acchitondambi cun chido buanquid [...]*
– “Matei aquele que levava minha mulher. [...]
- 88 *chotac bëdambopenquio yaccondash*
Os estrangeiros não foram bons antigamente.
- 89 *cuesanec qeshun chido bedquin nibëdquiono shubiondabi quiondash cun pa*
Chorei ao ver que não havia mais mulheres porque, depois de nos matar, (os estrangeiros) tinham tomado”, disse a meu pai.
- 90 *imbudpac acte imbudpac icsamboquin bedac dadpen bedpac*
Descendo o rio (falavam): – “De modo torpe nos tomaram (as mulheres), muitas (mulheres) nos tomaram”.
- 91 *chëshëshun chido bedaidquio matses acquin nëidtedi acpac*
Aqueles (estrangeiros) que haviam tomado as mulheres no *Gálvez*, os Matsés mataram. Mataram este tanto.
- 92 *sequin cuidquin sequin tiente quëdë uashun aton mado bedsho tic*
Flechando, vingando, traspassando depois de fazer a lança de ponta serrada. Depois de terem tomado os filhos deles, *tic!*
- 93 *mibi cuidnu ee mibi icsambo cuesanu quiacondash cun cu cun pa*
– “Eh, eh... Vou me vingar de você! Você é mau, vou te matar!”, meu tio contou (depois) a meu pai:
- 94 *chido bedec icsambo dadpen chido bedec aidi iquec*
– “Tomar as mulheres é ruim! Muitas mulheres estão tomando, estes (estrangeiros) aqui.
- 95 *chotacbëd chido bedaid tishaid aidi iquec*
Junto com os estrangeiros aquelas mulheres tomadas vão parir.

- 96 *chotac buniash bēnnued chotac bēdnudash dadpen chido bedac*
 Junto com os estrangeiros, vão deixar sua família, vão se perder as muitas mulheres tomadas pelos estrangeiros”.
- 97 *puēn bacuēn mibi nechitec aidēn puēn tishaidēn-tishaidēmbi caindac ēnden nac caondash [...]*
 Dos filhos de Puē você é nascido. Daqueles que, antes, nasceram dela, (assim) contou. [...]
- 98 *pia podo uac quēdē uaondambi quiondash*
 (Ao chegar na maloca, falou para os companheiros:) – “Faça pena de flecha! Eu farei a (flecha de) ponta serrada.
- 99 *aidi utsibi tiante aidi utsibi daēdpactsēc tsiban tsimuc datsec*
 “Aquele outro (faça) a ponteira de taboca, aquele outro enrola um pouco do fio de bananeira.
- 100 *umbiquen quēdē uanu daēdpambo bedanquid podo edeste podobēdta*
 Eu vou fazer ponta de taboca, tem que conseguir (pena de gavião real) e pena de urubu também”.
- 101 *piate nibēdtsēcnuac shaca-shacatsēcnuac tetaniondambi quiondash o isnu*
 Não tinha breu, ficou frouxo. – “Amarrei”, disse. – “Oh, deixe-me ver!”
- 102 *anobi chido nionandambi quiondash abi daēdi cun ta niantascondash uidequi uidequi nēshumquiobi naosh*
 – “Deixei as mulheres (no tapiri)”, disse. Deixou as duas, até mesmo a minha mãe. Seguiram por ali.
- 103 *nēmbobi bēquedombi nidpac cuesbampac amidi nidac podquied sebad-sebadtsēcquio cuenec podquied*
 Ali mesmo encontraram (os estrangeiros). Estavam fazendo um caminho e voltaram passando pelo caminho limpo.
- 104 *ano matses accash samēdsho matses accash samēdsho achitono a*
 Lá estava (o estrangeiro) depois de matar os Matsés. – “Ah, vou matá-los!”, (pensava).
- 105 *ushē onque ushē budtsēcquiac nēmbobi tsadta cuēte sananta nēshunquiobi nēmbobi tsadta*
 O sol ia descendo enquanto (os Matsés) conversavam. – “Fique aqui mesmo, mantenha o fogo aqui mesmo. Aqui mesmo fique”.
- 106 *ubentsēcqui nidondabi quiondash cun pa*
 – “Fui sozinho”, disse meu pai:
- 107 *pia abentsēc buantsēc tacmenu danchish-danchishtsēc bēdiatsēc ushē-ushēpactsēcnuac*
 “(Vou matar), farei (isso) levando apenas uma flecha”. (Seguia) devagar no lusco fusco do anoitecer, havia só um pouquinho de claridade.
- 108 *toda cuēdēmpec toda toda toda seta ēnapen nēsampambuec nidondash u*
 As pererecas toda (*Hyla boans*) cantavam toda, toda, toda. Fazia tempo de verão, não estava chovendo, (e ele) foi longe (pensando):
- 109 *ēnden chotiadtsenepobi ēnden chopac a ada utsi budmepashun*
 “Eu tinha que ter vindo antes. Será que outro vai baixar (para tomar banho)?”
- 110 *adnubien utsi tasun bedampambuec tasun bedampambuec budondash quiondash*
 Então, outro (estrangeiro) veio trazendo uma vasilha: – “Desceu trazendo uma vasilha”, disse.
- 111 *ubi chuitsēccondash ēnden tantiondambi cun pan [iyembi?] tantiondac*

Falando antigamente, ouvi no tempo que meu pai ainda vivia:

- 112 *dada siondambi inchëshbudtsëc danchish-danchishtsëc nēbi acte cuidimpi udi shubution*
– “Flechei um homem na penumbra do anoitecer. Ali na beira do igarapé, um pouco distante da casa.
- 113 *acte actsëcquidën medutsëctiosh cuëma utsiuctsëshun*
O igarapé estava bem estreitinho, (flechei) na outra margem.
- 114 *natia pucu masiondambi quiondash e anobi tiante nidec quëdë*
Flechei bem na barriga. Eh, a ponta serrada do bambu ficou (ali).
- 115 *adnubien nadatiaquin secondash quiondash bedshun-bedshunectsëcondash quiondash*
Então começaram a atirar. Depois de quase pegar (chumbo),
- 116 *ueuequequidantsëc danëshën tintinquetsëc toncate dënuadpambuec*
joguei-me ali mesmo. Fui andando de joelhos, cheirando (a fumaça) da espingarda.
- 117 *tsadtsëccondabi quiondash cun pa [...]*
Sentei-me um pouco”, disse meu pai. [...]
- 118 *cun utsin acquid tsuntsin cuidaccosh quepac caondash tied utsin*
– “Quem irá vingar aquele que matou o meu outro (irmão) (*utsi*)”, diziam em outra roça:
- 119 *tied utsimbidi acaidbidi umbi accondac quiondash*
“No roçado de outra (maloca) nos mataram.
- 120 *a dadan accosh o [cuëshëon?] nidac samëdbo o*
Ah! Os homens mataram! Como castigo, oh, ficaram estirados.
- 121 *min mado naosh quepac nadtiac caondash*
O seu filho fez (isso)”, assim falaram.
- 122 *chieshumbic chiac caondash chieshumbic adoc caondash quequin chiaccaondash*
Estando bravos, falaram dessa forma, conversando contou assim.
- 123 *en na tsidishun adac cadennec [cuëshëon?] nidac samëdbo queshobi min mado naosh o*
Os (dessa casa) que já tinham se juntado (com os estrangeiros), fizeram assim. Foram a outra casa, dizendo, “o seu filho fez (matou)”, oh.
- 124 *nadiatsac caondash nidac samëdbo quesho quepac cadennec*
“Fizeram dessa forma, lá onde foram”, disse antigamente.
- 125 *aidën acshun na shëpiquena caondash*
“Aqueles que mataram, foram incentivados (pelo estrangeiro)”, falou.
- 126 *matses actan nidshum actan quequin cun mado accash*
“Depois de seguirem para matar os Matsés, mataram meu filho.
- 127 *queshun shëpicaquic acac caondash cun madon buchido*
Foram incentivados a matar”, falou o avô de meu filho.
- 128 *aidën acshunac idancha shëpique na caondash*
“Aqueles foram incentivados pelo *Idancha* para fazer (isso)”, disse.
- 129 *cun matsesio ëcchësh-ëcchëshpambo icpondash chën isamboquembi accac caondash*
Minha gente velha tinha os lábios negros, quer dizer, eu não vi: – “Mataram”, disse.

- 130 *aton mado umbi ispondac aton mado ocondo caid isondambi*
O filho dele eu vi, o filho daquele chamado *Ocondo* eu vi.
- 131 *isondambi tantiec choquimbuembic isondambi amë isamboquemi*
Vi quando estava começando a crescer, o pai dele eu não vi.
- 132 *cun pa utsi bayaccondash bayasio atoda quepashun bayasio caic*
Meu outro pai era *Bayá*, o velho *Bayá*, chamavam de velho *Bayá*.
- 133 *nëidtedpambo cun pa iccondash daëdpambo daëd abi daëdi aton utsibëdi*
Apenas dois foram os meus pais: (este aqui) junto com o seu outro irmão.
- 134 *nëbi cun pa utsi nibëdananondash cun pabëdi nëbi isondambi*
Agora o meu outro pai já é falecido. Apenas o meu pai cheguei a ver.
- 135 *ubi nadquionobi ubi bacuëpenquionondambi niondash nëbi cun pa utsi niondash nëbi tedtsi icpec u chëshë dëbiate*
Eu apenas tinha deixado de ser uma criança quando meu outro pai morreu, no tempo em que estavam no alto (rio) *Gálvez*.
- 136 [Dudu: *ada adquid utsi icpampic chotac acquid*]
[Dudu: Havia outros assim que tinham matado os estrangeiros?]
- 137 *padenquio nëid abentsëcqui cun pan papa chotaquën chieshen na caondash*
Não, apenas aqueles sozinhos, (a gente) do pai de meu pai estava com raiva dos estrangeiros.
- 138 *cun pa icsambo accacquinec queshum cun pa cuessunnenu cac caondash*
Meu pai achou ruim terem nos matado, por isso falou “vou pegá-los”.
- 139 *bëdambo tsidash anobi tsiabi quiondash matses*
Enquanto aqui tinham amansado bem, lá (na outra maloca) ainda não haviam amansado.
- 140 *në min matses acquidnenda cain chuitsac aid cuessunnenu quiec tantiashun*
– “Sua gente é matadora, por isso aqueles vou matar”, disse ao saber.
- 141 *cun pan cuesaccondash min matses acquidnenda bëdauanquita nec caic chiac matsesën chiac tsidquidon chiac*
Meus pais mataram: – “Sua gente é daquele tipo que mata: será que são bons?” Os Matsés que tinham amansado contaram (assim):
- 142 *abëdi icquidombi tied utsibon [...]*
– “Eu morei junto (dos estrangeiros) em outro roçado” [...].
- 143 *chido bedquin actiad quiac caondash cun ta catsec aidquiobi caondash*
– “Para tomar as mulheres devemos matar”, disse falando sobre minha mãe:
- 144 *aidquiobi min matses acquid në iquenda cac caondash nëuëshumbi*
“Aquela sua gente era mesmo matadora.
- 145 *ënden ëquë isaccosh aidacnu quiosh*
Eu vi antes, aquele eu vou matar.
- 146 *bacuë bedquin acnu quiosh chido bedquin quiac caondash*
Vou matá-los (porque estão) pegando as crianças e mulheres”, falou.
- 147 *ocondon accac cadennec aidi idancha ocondon accac cadennec*

- Ocondo* matou antigamente aquele *Idancha* (estrangeiro).
- 148 *cainbudshun badan ampieidën meniedpenquio ambi ampieidën*
Depois de esperar, (usando) uma espingarda (*bada*) roubada. (A espingarda) não tinha sido dada, mas sim roubada por ele mesmo.
- 149 *nuëcquid ancuesnu quebued utsi buanac caondash cun pan udi buanacondash mani bedec cho*
Aquele que tinha dito “vou pescar com timbó” meu outro pai levou para lá (falando) “venha conseguir banana”.
- 150 *ënden tishambonoque nibëdec nadsëcqui anitsëcnu nadsëccondabi quiondash*
(Isso aconteceu) antigamente, quando eu ainda não tinha crescido.
- 151 *ubëd canienquio iquidi iccondash ubi bacuëtsëc ënden caniac*
(A minha mulher) não cresceu junto comigo, eu ainda era um bebê e (ela já) tinha crescido.
- 152 *papa isbanec nidnu cho idancha isbanec nuntan icquid isbanec nidnu*
(O Matsés chamou o estrangeiro dessa forma:) – “Vamos olhando papai, venha!”. O *Idancha* viu os que estavam dentro (da casa dizendo assim:) “Vamos olhando pelo caminho.
- 153 *chëshëid acbidanec chëshëid quiaccaondash ai dectanenquio abi aidquiobëdta*
Vamos matando macacos pretos”, disse. – “Sim”, mas não penduraram (as armas).
- 154 *choequi choequi choequi shauï beccho buantanuquenquio*
Vieram, vieram, vieram. (Os Matsés) não falaram “me dê a zarabatana, vou levar”.
- 155 *mibi nidoc pudunsudec dectanenquio aidquiobëdta cac chëshëid tantiabannu u dëchimpano uanno nëbienquio*
– “Vocês estão indo sem deixar as armas”, dizendo isso (falaram): “Vamos longe encontrar macaco preto”. (Os estrangeiros) vinham distanciados,
- 156 *cun mësianten senushe quiash u abëdi choenquio nidtuidpac caondash*
(pois com receio) talvez dissessem (que os Matsés poderiam) “furar com lanças”, por isso não vinham juntos.
- 157 *chëshëid acta uanno chëshëid ista*
– “Mate um macaco preto, vá ver longe o macaco preto”.
- 158 *chancuësh chopac caondash nëbi cainec*
Um tucano veio, disse. Aqui estavam esperando (*Ocondo* e seu irmão mais velho).
- 159 *cun dauësën cainaccosh chancuësh chiuuquin tou chiuuquin*
Meu primo esperou. (O estrangeiro) errou o tiro sobre o tucano, *tôu*.
- 160 *aid mimbi isondac escopetia anosumpaccondash dëusudec podapoda saneshumbic ëshë uësquebëdta toc toc toc*
Aquele *escopetia* você já viu? Colocava espoleta por trás, enchia de *pólvora* pela frente e punha chumbo por ali também, *toc, toc, toc...*
- 161 *badedi sauedac sauedenequien ambobien cainosh quec*
Depois de colocar ligeiro, lá adiante (*Ocondo*) esperava.
- 162 *ambobien acnoenampac caondash cainoshque ambobi tou*
Já estava bem perto desse que esperava, *tou*.
- 163 *min shubupactsëcqui adnubien tou tiei*
Então, depois de algum tempo, numa distância como a de sua casa, (começaram a atirar), *tou*,

tiei...

- 164 *iuecquien nēnquiondash quiondash*
Disse que ficou (um pouco tonto) falando *nēn, nēn, nēn*.
- 165 *iuec podquēnac pusudauc padenequin accabiauc nēuc shēcuē nibēdauc podquēnac quiondash quiondac podō*
Partiu o osso de um lado só, não apareceu o buraco (da bala). “Quebrou o braço”, disse.
- 166 *ocondo cadajo min caibon no ocondo cadajo quiondash*
– “*Ocondo carajo* (caralho), foram seus parentes” . – “*No* (não)”! – “*Ocondo carajo*”, disse.
- 167 *ēquēshum toncanuaic nidaid setsecshun dada caondash quiondash*
No outro lado atiravam.
- 168 *nasiadnuen netsenondash quiondash nē podquēnēniac*
Apoiava (a espingarda), pois tinha quebrado (o braço) por aqui.
- 169 *beccho cun chua shabac utsi shabacsio utsi cun dauēs utsi ocon shabacsibidi*
– “Me dê (a espingarda) meu xará (*chua*)”, (falou) o outro *Shabac*. O outro velho *Shabac*, meu outro primo, *Ocon*, também (chamado) *Shabacsio*,
- 170 *mimbi tantiamboque ocon ēnden isondambi umbi*
você não conheceu. (O chamado) *Ocon* eu vi antigamente.
- 171 *ēshē macun-macumpambo iccondash bēdamboda isadecquempac tou cuesenquio chiuaiac abu secain*
O (velho *Shabac*) tinha o olho estragado. Será que enxergava bem? *Tou*, não matou, errou o tiro e mandou para o alto.
- 172 *mimbi idancha tantiamequē beccho amibidi uēnēsacpac caondash uēnēsac*
– “Você vai fazer o *Idancha* nos ouvir, me dê”. (Então o estrangeiro) foi morto, morreu.
- 173 *udishun mani bedaccondash nēid bed*
No outro lado pegavam banana. – “Tome este (cacho)”.
- 174 *mateshun siadnun duē chiadec duē anchococaic bedshobi mateshuniac caondash chocs tei*
Depois de cortar estava com o machado pendurado no ombro. Depois de pegá-lo, disse que cortou, *chocs, tei*.
- 175 *u bedec cho papa udi u mateshaid cuenacpacno bedec cho utsi*
– “Venha pegar papai”, (falaram os Matsés com o estrangeiro). (Chegando) lá longe, depois de cortar aquele (cacho de banana) passaram dali para conseguir outro.
- 176 *nēmbobi bedta tsitsanēn tacteshun sandoac caondash tsitsanēn*
– “Aqui, tome”. Colocou a banana cortada no cesto,
- 177 *dēshbinequin udi bedmieidēn nēid bed*
tirando o talo do (cacho) que tinha sido conseguido: – “Pegue este!”, (disse).
- 178 *cun pan chēste bedshun nēid pachid chic cun shēnin caic ada caondash adquien nēbi chictapondash quiondash cun pan*
Depois de meu pai conseguir um terçado, este (estrangeiro) falou com meu velho xará: – “Arranque macaxeira”. Dessa forma meu pai arrancou (macaxeira), disse.
- 179 *muen accac tabēcnu caondambi quiondash mani ancunec shuebudacsho*
Mentindo matou. Disse: – “Abaxe-se, vou botar a banana na sua cabeça”.

- 180 *nadec aton dabidi tētonquec pabiate tēshunequin cun pan dēdpaccondash cun pan chocs ta*
Quando estava com o pescoço dele abaixado dessa forma, meu pai bateu na orelha. (Com o machado) meu pai cortou, *chocs, ta*.
- 181 *bēpēten anchococaic shēcūēpaccondash duē ada ada no baded na choac*
Limpou (o sangue) que tinha na ponta do machado. – “Já fez?” – “Ainda *no* (não)”. – “Faça rápido, (o estrangeiro) pode vir”.
- 182 *adnubic ambibidi bedbidanec caondash madēdquin nē*
Então, aqueles mesmos tomaram (no caminho), tendo cortado a cabeça.
- 183 *achitondambi quiondash cun pa aidēn nec quiondash quiondash dodensa caid*
– “Matei”, disse meu pai, “aquele chamado *Lorenzo*”.
- 184 *dodensa ēndenquimbo umbi tantienquio quec utsibi ducas caid*
(Havia o) *Lorenzo* antigamente, quando eu não tinha entendimento. (Havia) outro chamado *Lucas*.
- 185 *ada min matses lucas iccondash*
Sua gente tinha (pessoas chamadas) *Lucas*?
- 186 *peduananenudash chido bedtanec qeshun matses acpen chido bedtenec qeshun na caondash ai*
Eram *peruanos*. Depois de (os estrangeiros) dizerem que iam tomar as mulheres, os Matsés mataram os que iam pegar as mulheres. – “Faça!” – “Sim”.
- 187 *nidsinpaccaondash abidaēdi tancadadpambuen mayun mayun uēdēshcamenu caiuidombi adnubic cuesac anuēsh cun dauēsēn cuesac anuēsh*
Um *mayu* (índio não-Matsés) enterrou os dois mortos um ao lado do outro. – “Fiz que um *mayu* cavasse (a cova)”. Dessa forma, meu primo matou lá longe.
- 188 *titinquiondambi quiondash cun pa utsi titinque*
– “Corri”, disse meu outro pai.
- 189 *ai nontan tsadquid chuituidec a titinque ue dapa ue dapa*
Sim, correu para avisar os que estavam sentados dentro (da maloca). Caía uma grande chuva.
- 190 *inchēshquio mēiadondash quiondash*
– “Ficou escuro como noite”, disse:
- 191 *maiden dada accondac cun dada accondac abimēduc titinque nesebudan-nesebudanondash quiondash*
“Acabaram de matar os homens e correram se molhando”, disse.
- 192 *utsēc ue nua acpac*
Lá mesmo, caindo a chuva realmente mataram.
- 193 *nēbi tied icnuc tied utsi nidequi nidequi shubu naden andadquidēn isquimbi tsadec ai*
Por aqui, seguiram para (o local de) outra roça. Foram indo e viram que (o estrangeiro) estava sentado numa casa coberta.
- 194 *idancha bada sausudpambuec tsadpec*
Sentado com a espingarda (*bada*) entre as pernas, o *Idancha* (perguntou):
- 195 *ada chito bēpash udien iquec tiontsi icpec u u iquec*
– “E então, trouxeram os peixes?” – “Fica longe!” – “A que distância fica?” – “Fica muito

- longe”.
- 196 *cun pa utsi adondambi quiondash tiontsi iquec u u iquec*
 Meu outro pai disse: – “Fiz dessa forma: (ele perguntou) ‘a que distância fica?’ (e eu respondi) ‘longe, fica longe.
- 197 *bëchun nibëdosh cuesmiac mëntsisëmpi ictsec bëchun nibëdosh cuesmiac*
 Não consegui matar macaco prego, o cachorro pequeno quase pegou. Não consegui matar macaco prego”.
- 198 *atotsi quec auin caic*
 – “O que ele disse?”, (perguntou o estrangeiro) falando com a sua mulher (Matsés).
- 199 *bëchun nibëdosh quec tedia caid matsesën chido*
 – “(Ele falou que) não tinha macaco prego”, disse a chamada *Tedia*, uma mulher Matsés.
- 200 *matsesën chido bedaid tedia iccac caondash tedia*
 Falavam que *Tedia* era a mulher Matsés que tinha sido tomada (*bedaid*) (pelo estrangeiro).
- 201 *tedia cac caondash chido menec quesho iquendobi quec cuëte quiec nidnu nid*
 Quando *Tedia* (falou isso, o estrangeiro respondeu:) – “Dê mulher, estou com frio e quero esquentar no fogo. Vamos andando!”
- 202 *bada chiadompambuec tsadaquec papasio papasio a*
 – “Ah, papaizinho, você está sentado (armado) carregando no ombro a *bala* (*bada*).
- 203 *dacuëdecpambuennuc mimbi chiadeque siabud*
 Eu tenho medo quando você está com ela no ombro. Tire!”
- 204 *atotsi quec quesho auinën chiac caondash*
 – “O que ele disse?”, perguntou à mulher. Ela respondeu:
- 205 *dacuëdampambuen mimbi chiadecque siabud quec*
 – “Ele disse que tem medo quando você está sentado carregando (a espingarda) no ombro. Tire!”
- 206 *o nibëdec que is niembi sauedoc nëidted shëcuën*
 – “Oh, não tem nada! Veja, guardei agora!” Tinha este tanto de buracos (para a munição).
- 207 *antiedën pobide caid chiadpambuec nëid tiontsi pobide caid icpondash*
 No caminho largo carregava o chamado *pobide*. O revólver (*pobide*) era deste tamanho.
- 208 *bada dibude bada ëshëbi bada*
 Havia a *bala* (espingarda), o *dibude* (rifle) e o chumbo era a *bada*.
- 209 *tied dëcuenquionec choeque chido tsadpec dodensan chido padusenta*
 Veio passando pela ponta da roça e a mulher estava realmente sentada, a mulher de *Lorenzo*, *Padusenta*.
- 210 *padusenta niac caondash*
 – “Estava ali a *Padusenta*”, falou.
- 211 *o nëdëncado cuënnu cun pa utsin cun shubunobique nidnu cuëte cun shubunobique nidnu ai*
 – “Oh, abane o fogo para me esquentar”. Meu outro pai disse: – “Vou indo fazer o fogo na minha casa mesmo”. (A mulher disse:) – “Sim, está bem”.
- 212 *atotsi quec cun shubunobi quec nidnu chito peuanendambi bëacsho chito peuanemdambi*

- 227 *penu codoca a chido nibēdpaita cun pa siacondash quec amē siacondaid adsho chido nibēdpaita peta*
(O estrangeiro) disse: – “Quero comer, cozinhe!”. – “Ah, ele não tem mulher?”, (perguntou o Matsés). – “Ele matou meu pai”, falou (a mulher tomada por) aquele que tinha matado. Então: – “Ele não tem mulher?”
- 228 *atotsi quec codoca penu quec codoca ma penun abi mëpiucuenobi sequetsēcbued*
(O estrangeiro interveio:) – “O que é? Cozinhe, quero comer!” (O Matsés ponderou:) – “Estou ainda molhado e brilhando com a chuva”.
- 229 *chiata toccabono min codocanu toncapa caondash cuidin choquid bushcu dectanquin abi tēcuestequid dectanquin tēcueste*
(A mulher então falou:) – “Espere, vou botar a forquilha pequena para suspender (a panela) para cozinhar. Ainda vou tirar um pau para suspender”.
- 230 *piambi setiadquid pachid shucshun nēsandbued codoquetsenuen*
O flechador ainda não tinha comido. Depois de tirar a casca da macaxeira, (a mulher) colocou (na panela) para cozinhar.
- 231 *en is atoda cuenabipe quec cana nadotsēcquin isobien ta tou cuessunnepac caondash*
– “Olhe! O que está passando?” Disse que matou (quando o estrangeiro) olhou assim para a arara, *ta, tou...*
- 232 *cana cuenec quetanquin ēquē ismequin is cana cueneque cueste bedquin badedi bedtanquin tei*
Ao ver uma arara que passava por ali (disse) “Veja, vai passando uma arara!” Pegando rapidamente um pau, *tei!*
- 233 *aton chido cunesunacsho shubiec shubiac caondash*
A mulher daquele que tinha sido morto chorou. – “Chorou”, disse.
- 234 *coban miqui dada cunesun sec caiqui bedaid dadabēd iccobi coban*
Coban falou: – “Por que você matou o estrangeiro? Estava junto com o homem, pelo qual fui tomada (*bedaid*)”, (falou) *Coban*.
- 235 *coban adac caondash umbi tantienquioquembi a tsusio chuibanec nidnu tsusio chuibanec*
Disseram que *Coban* fez assim, eu não ouvi (por mim mesmo). (O outro pai disse): “Ah, vou indo contar para os velhos”.
- 236 *nidnu quequimbien cun pa utsi choec cun dauēsbēd podquied utsinuēsh oncatuapec*
Dizendo que iria (contar para os velhos), meu pai veio junto com meu primo por outro caminho.
- 237 *chotac bēec quec adshun achitono chotac bēec quec acnu chopaccondash nē*
– “(A mulher) está trazendo estrangeiros. Vou matar! (Ela) veio para cá trazendo estrangeiros, vou matar!”
- 238 *a bēdambuec icbued dada acposh nē nidtopaccondash aton mado aton madobi aton madobien niampi*
– “Ah, aqueles que estavam (vivendo) bem junto com os homens (estrangeiros) realmente mataram”. Levantou-se e (era como se fosse) o filho dele.
- 239 *cun dada acsho ispombi nēuēsh nidtoquin bada sanampambuec o*
– “Eu vi realmente quando meu tio matou o homem (estrangeiro)! Levantou-se assim segurando realmente uma espingarda, oh”.
- 240 *isadempa chaya quequin miqui dada aquequi ēnapenec cuēdpaccaondash*
– “(Vocês) nunca viram as sogras (dessa gente)! Por que os matariam?”, (*Coban*) gritou alto.

- 241 *adshobic cun pan dada utsi acbobi taëtiapiquid bedmenda mibëdquid taë*
Então meu pai (disse): – “O outro homem matei (há pouco). O que tinha começado a tomar (as mulheres)”.
- 242 *cun dauës o cun piaquën dada acsho ispombi shubipac caondash*
Meu primo falou que (*Coban*) chorou (queixando-se): – “Oh, vi quando meu sobrinho matou o homem (estrangeiro)”.
- 243 *cun nachipado bëdanbuec icquid acpoc mibi padquid ada icsati abëd choe*
Minha falecida tia que vivia bem (junto com o estrangeiro) disse: – “Mataram (o estrangeiro) semelhante a você. São ruins aqueles que vêm como ele?”
- 244 *tsipos tsipos tsipos chitoshon ai ai ai quiacondash*
(Assim chorava a mulher), “*tsipos, tsipos tsipos, ai, ai, ai*”.
- 245 *aton chido idanchan chido tedia caid dada cuesa quequidien ompopash accacquidien dada tsibanoc ai ai*
A mulher dele, a mulher do *Idancha* chamada *Tedia*, (dizia): – “Você que se diz homem valente (*dada cuesa*), matou escondendo-se. Matou depois de seguir (o estrangeiro), ai, ai”.
- 246 *nadembi uinac caondash tsaues shuipambuec cuidi-cuidipambo nëidtedi dadambo nëidic pabudush pabudush utsi*
Contou que chorava assim: “Tinha um pênis parecido com o de tatu, com um ramo principal, um ramo deste lado e este do outro.
- 247 *adec min shui icnundac ai sedudi shuipambuec ëquë pabudush yaccondash ëquë pabudush utsi ai*
Era assim seu pênis, como se fosse um pênis de tatu do brejo”.
- 248 *tsidmeshum icsa cuessunneshun aid cuesunianec dumincu caid cuesuniac caondash*
Depois de terem amansado, aqueles (*Matsés*) mataram. Mataram o chamado *Domingo* (*dumincu*).
- 249 *chido bedquin cun matsesiopadon chido bedac*
(Mataram) tomando as mulheres. Meus parentes velhos tomaram as mulheres.
- 250 *idancha cuesambo amësio nibëdnac caondash cuessunnenuen nidac taëmi nidac*
O *Idancha* não mataram. Quando foram para o matar, o velho pai não estava mais, tinha descido (o rio).
- 251 *aid chomeshun natiaquid aidquio naquen shëpiquienquiotsenampi uetac cuessunniac caondash*
Aquele poderia querer fazer vir muitos (outros) iguais. Aquele mesmo poderia querer matar (os *Matsés*) como revide.
- 252 *matses tsidaid tsidaid ubi nec quequid chotaquën daëduaid uetac aton chido bedac*
Os *Matsés* mansos, aqueles que diziam “eu estou manso”, deixaram os nomes que os estrangeiros tinham dado e tomaram as mulheres deles.
- 253 *codansesca caid bedaccondash quiondash umbi isambo ënden*
Disse que tomaram a chamada *Codansesca* (*Francisca?*). Eu não vi, foi antigamente.
- 254 *daimunda bedac badabada bedquin masiadën iupac caondash*
Falou que tomaram *Raimunda* (*daimunda*), a mulher de *Masiad*.
- 255 *uaninan badabada nuaquid dapa bedac idanchan chido bedaccondash [...]*
Uanina tomou *Badabada* (que era) *gordona*. Tomaram as mulheres do *Idancha*. [...]

- 256 *aton chido cuidquin bednu queshun aid accaid isombi bedac caondash*
Depois de dizer “em vingança vou tomar as mulheres deles”, tomaram (elas) depois de matar aqueles (estrangeiros).
- 257 *chido bedquin puëchedo bedquin cauë bedquin unan bedquin aid cuidquimbi*
Em revide, tomaram aquelas mulheres, pegando a *Puë*, a *Cauë* e a *Unan*.
- 258 *dada aquenquio niqiac dada chidouidi bedac niqiondash quiondash dada accambo*
Os homens não mataram, deixaram. Somente tomaram as mulheres, não mataram os homens.
- 259 *adshumbic daush tasc ai daëd cuessunniaccondash*
Então, (mataram) aquele que tinha pintas, *tacs*! Sim, mataram dois.
- 260 *badabada bedquin daush abentsëc cuessunniac caondash abentsëc cuessunnetsac caondash*
“Ao pegar *Badabada* mataram um que tinha pintas (sardas)”, disse.
- 261 *chido bedaid ano bedac caondash aindac cuessunnetequid aid chido tadënten cuessunnete*
Mataram uma mulher tomada, daquelas ali tomadas. Aquela mulher *Tadënte* matou.
- 262 *amacan chido ëctabëdte usunpondac nëmbo nëmbo nëidtedi iccondash ëquëbic abentsëc quiondash*
A mulher de *Hamaca* tinha os ornamentos labiais (*ëctabëdte*) enfiados aqui (no lábio inferior). Aqui tinha estes tantos e aqui apenas um.
- 263 *cun pa umbi isambo ëctabëdte ëquë ubëd cuenec nëmbo nibëdec amacan chido nëbi quiondash quiondash chido bedaid*
O meu pai eu não vi, (mas) tinha o ornamento labial aqui (em cima) e aqui (embaixo) não tinha (nada). Disse que a mulher de *Hamaca* tinha (o adorno) aqui (embaixo), uma mulher capturada (*bedaid*).

XV. “Vingança em desgosto”

*Narrador: Tumi (Siasio). Idade: 65 anos. Local: aldeia Lobo.
Data: 12.01.1992. Duração: 12 min. Fita: 3/X-XIII.*

- 1 *ano adashic cun nachi acpondash umbi isnu cun nachi acpondash*
Lá mataram minha sogra, eu vi quando mataram minha sogra.
- 2 *atotsi niqueposhac adimbi anobi aquec aquenquiocondambi cun nachi accaccondash
inchëshbudtsëc*
Por que foi que nós fugimos? Nós não matamos (ninguém) lá, (mas os estrangeiros vieram e) mataram minha sogra, estava quase anoitecendo.
- 3 *ubi tanteuaidquio cun nachi icbopondash ubi pete choashobi ano abentsëcqui menequin*
Eu me lembro bem de minha sogra, (ela) tinha um dono (*icbo*, esposo). Eu vinha e ela sozinha me dava comida.
- 4 *ano dactotsëcquiocondash tied pia todadatanec choquin ada sicaid chocoesh-chocoeshcashun
nidtsin nē nidec quetsëquidquio*
Depois de eu assustar um pouco (pequenos animais) na roça, vinha e pedia: – “Tem mingau grosso? Coloque (aqui)!” (Ela) sempre respondia: – “Aqui está”!
- 5 *ubi tantiatsëcquidquio unësbuadquidquio cun nachi adsho nepaccondash ubi tantiatsëcquidquio*
Minha sogra gostava muito de mim. Então deixava (o mingau grosso), pensando em mim.
- 6 *chotaquën ai chotaquën accac adshun niondash abi ai chotaquën adshun niondash*
Os estrangeiros! Sim, os estrangeiros mataram, fizeram assim. Então (os Matsés) fugiram,
- 7 *dacuëdec cuenondabi bënë acquid acanquid bënë cuenmiac bënë cuenmequin bacuë acshumpac*
correram com medo. O marido daquela (minha sogra) que mataram fugiu (também). Depois que fizeram o marido fugir, mataram o filho (*bacuë*).
- 8 *bacuëmpimbo tēcuiscashun nepac acanesa auin dēdashumpac amē cuempac*
Atingiram o filho da esposa dele, da qual tinham cortado a cabeça, e o pai fugiu.
- 9 *aton bada bedanec amē cuenac nē nadquidëmbi tsedopac*
Pegaram a *bala* (espingarda) dele, daquele pai que tinha fugido, que estava guardada assim.
- 10 *en is aidtedquio di icquid mibi cuenmepec niquiosh is*
(O estrangeiro falou:) – “Olhem! Tinham muitas redes (penduradas). Vejam quantos (Matsés) vocês deixaram escapar!”
- 11 *inchëshhën puduedquin bedbannu uabed*
Entrando de noite (na casa) foram pegando (as coisas).
- 12 *ademben mimbi adempactsenondac cun podobitsinbidi cun dauidën tantiamepondash*

- Desse modo você poderia ficar: “O meu espírito poderia me fazer lembrar minhas outras esposas”.
- 13 *abi tabadec abi tabadec nadeç ushtiantšëcnubi tou*
(Os Matsés) ficaram esperando, sentados assim (esperando) e quando (os estrangeiros) ainda estavam (meio) adormecidos, (atiraram), *tou...*
- 14 *adnubien adnombomenda tabadadac ubi natiamboque quiošmenda tabadadac bënëquiobi*
Havia muitos (estrangeiros) ali dessa forma, todos juntos.
- 15 *emboshë isan dëiuc podquën-podquëntsëcquieç nëbi isacuësquiacno chën isunpeta nidacondashe*
Uau! (Os Matsés) ficaram vigiando no (aceiro onde tinham) brotos de patauá quebrados e quando (o estrangeiro) foi mijar (balçaram ele).
- 16 *adtanec choshobien bedbidanpaccondash intac nideç isan dëyuc yacno intac-intac chiuidadac intac nua nideç*
Dessa forma, quando (o estrangeiro) veio, pegaram ele. O lugar do broto de patauá ficou todo melado de sangue, saiu muito sangue.
- 17 *adshobien piute chocoeshcashun bëpandoneuitsaccondash adnubien intac bëutoniaccondash*
Então, com urucum esmagado untou o lugar da bala, limpou o sangue.
- 18 *utsi uanno shubu poctsembo uënësaccondash adquidquiomenda nideç incuenpaic uënësaccondash*
O outro (estrangeiro) morreu lá pela casa. Caiu assim e morreu.
- 19 *pia budan manuc dectanacondash umbi naondambi quiaccondash*
Pendurou as flechas no lado de fora. – “Eu fiz assim”, disse (um indígena que acompanhava os estrangeiros).
- 20 *cun nachi matses umbi naondac cun matses utsimboec nec abichobi dapucaic datanied dachi-dachishun dectampac*
“Eu fiz isso para a gente (*matses*) da minha sogra. São mesmo outra gente (*matses*) (como nós). Juntei num molhe todas (as flechas) sem pena e pendurei (de fora).
- 21 *cuda mëdante shëta sauedaid uepec shëtabëd cuënote quepondash*
Guardei a capa da taboquinha da lança, junto com o colar de dentes e a pedra (de amolar)”, disse.
- 22 *a udictšëç isaqui chëšhte matsu [?] cac ai aid ted chedo tabëcaccondash tsitsan*
Ao ver um pouco distante terçados e panelas, (disse): – “Sim, isso tudo empilhei em um cesto.
- 23 *tsitsan sanaoshombi matsesën sedquid cun matses que nec queshun naondambi quiaccondash*
Coloquei tudo no cesto, até o algodão dos Matsés. ‘É minha gente (*matses*)’, pensando isso fiz (assim)”, falou:
- 24 *cun matses cun nachin bëchun mapin papan umbi naoc quiaccondash*
“Eu fiz (assim, pensando que pudesse ser) minha gente (*matses*), o pai da minha sogra, *Bëchun Mapi* [mulher de *Papish*].
- 25 *sedquid abichobi sandopac piute codocaid uepec dëšhote uepec pëdatu abitedi niacunac*
Guardei tudo: algodão, urucum cozido (para pintura corporal), canecos que estavam ali, os pratos todos de servir (comida)”.
- 26 *ano nidaidi inchëshchobitsenec ue dapa inchëshchoacpadequi padpidembuec anoshombidi nëmbo ëshë yacnubi*
Uma grande chuva veio pela terra, escurecendo tudo novamente no meio daquele lugar.

- 27 *o ano tantianubi shubu nēdēncadopondash*
Oh, (os Matsés) perceberam que (os estrangeiros) tinham queimado a casa.
- 28 *isisapuc shubu nēdēnca cho-choaid isisapuc cun dauēs amano padon bēbescatsicondambi*
A cinza da casa queimada cobriu (o corpo), a cinza. Meu falecido cunhado capturado (falou): – “Limpei (a cinza) do rosto”.
- 29 *piacbo sicaid dēshoten nē atotsi quec sicaid actantsēquin matsu bucu niaid ue dapa inchēshcho*
(Os estrangeiros) tomavam o mingau de milho no caneco. Tomavam o mingau da panela de barro deixada quando escureceu com a chuva grande.
- 30 *adnubien padpidēmbuen ambibidi a ai aidēmbi inchēsh abidanondash ue dapa*
Então, ali de novo (os Matsés) começaram a atirar, ah! Sim, no escuro aqueles mesmos começaram (a atirar), no meio da chuvarada.
- 31 *ai adembi actiadquidi cun matsesēn cuidme quiacondash*
– “Sim, vou matar para vingar minha gente (*cun matses*).
- 32 *cun cu acshuniacondash ubēd tantianētsēcquidquio*
Meu tio foi morto, (aquele que estava) junto comigo e pensava em mim”.
- 33 *buchido adshun niaccondash*
Dessa forma fez o (teu) avô (quando morreu).
- 34 *aden abansho actsēqui onquequedennec caondambi*
“Vou matar um bocado desse jeito”, falou.
- 35 *abi onquedenepactsēc ambi isnubi nadancabantsesho nibēdacno quetsēc adtsesho acac caondash tantiapaditsēcsho*
Mesmo (os estrangeiros) atirando, ele continuou perseguindo, até conseguirem matar ele.
- 36 *dacuēdec icsabuen iquimbien naccondash*
(Meu tio) não pensava em ter medo.
- 37 *ai shubu tesho naombi quiondash cun matsesiopado*
– “Sim, (fiz) quando (os estrangeiros) tiravam palha de jarina”, disse o meu tio (*matses*) falecido.
- 38 *adnubien titinque nec choquin ee quesho shubu tatied*
Então, (o estrangeiro) vinha apressado. Vinha falando *eh*, carregando (no ombro) a jarina cortada.
- 39 *chiatanec choquin nacroquidi shubu tatetanquin chiadtosho naden isted-istedpambuen pudunchoquin nacpac*
(O Matsés) esperava. Quando (o estrangeiro) vinha carregando no ombro a jarina cortada, (o Matsés) pulou assim (encima da ponta).
- 40 *uebudsho chiuachitiomben accosh quiondash cun matsesiopado a*
(O estrangeiro) jogou (o fardo), mas errou (o golpe de terçado). Assim o meu tio (distante) o matou, ah!
- 41 *chiuatanec pudunobien titinque cuenosh tiannidec quec*
Depois (do estrangeiro) errar, (o Matsés) fugiu correndo com passos largos.
- 42 *tantiac canu tanidaiquidquio cho naden na cuēscashumbi tsibescanubi chēshte niondash quiondash*
(Quase) encostando o *cano* da espingarda nele, (outro Matsés) veio e atirou, matando (o

- estrangeiro). O terçado deixaram (lá mesmo).
- 43 *u danespanudashe aidëmbi ispatsiac chështe niondash quiondash*
Longe tinha caído (o terçado), aquele talvez olhassem, mas deixaram.
- 44 *u danespanudashe aidëmbi ispatsiac chështe bēdapaidquio niosh*
Caiu longe, talvez procurassem por ele, porque era um bom terçado.
- 45 *a buchidon sananondaiden nanudash aidquiobi ënapenpaëmboccondac tsequepaidquio chështe niondash quiondash*
Ah, o avô tinha segurado aquele terçado, aquele mesmo terçado comprido que, ao cair, fez (um barulho parecido com) *tsen tsen*.
- 46 *adanec cuenshobini nada-nadatiaquin shëcuë secaoc nictinquetsaccobi quiondash cuëte uesban-uesbanaccosh quiondash*
Dessa forma fugimos, depois fomos ver os buracos de tiros nas árvores.
- 47 *o ënden antin cabenosh quiondash ënden inchëshquiono tosh-toshca quiondash*
Oh, disse que (o estrangeiro) levantou cedinho, ainda estava escuro quando começou a bater na palmeira fazendo soar *tosh tosh*.
- 48 *adnubien buchido padobi aidën secano nidadosh quiondash*
Então disse que o falecido avô foi lá onde aquele (estrangeiro) botava fora (aquilo que tirava).
- 49 *nadec isec shubu tequid uebudnu accombi quepaccondash*
Olhou assim aquele (estrangeiro) que cortava a jarina. – “Matei, caiu rápido”, disse.
- 50 *adadec nidequi bacuë niampac bacuë cuessunnenu*
Então, foram (embora) deixando a criança. – “Vou matar a criança!”, (declarou um estrangeiro).
- 51 *tsutsi tantiaquin abëd nēnec atotsi anun cuessunnec ma buanu nian cac nianondambi quepaccondash*
Outros com ele pensavam (diferente): – “Por que vai matar (a criança)? Deixe eu levar, deixe!” – “Tendo falado isso, deixei (a criança)”, disse.
- 52 *matsesën bacuë aton matses tishtsaid bacuë nidtotsëc icun-icunquetsëquieç cun babapactsëc*
(Era) o filho de uma Matsés (capturada pelos estrangeiros), o filho dela que tinha começado a andar, parecido com meu neto.
- 53 *atotsi acnun capuquio-capuquiotsëc abi chotac utsi tishaid cucusio padon bacuë*
– “Por que matar? Ainda está começando a caminhar”! (Assim) outro estrangeiro (falava) da criança nascida do falecido titio.
- 54 *a nidequi dada budpac cun matsespado nisin piacondaidëmbi*
Os homens foram descendo até (o lugar) onde a cobra havia mordido o meu finado tio (*matses*).
- 55 *te te te toshcaic acte potiabannu idacuchasio nidpec daëdpambo*
Soava *te te te*. (Estavam cavando um cocho de paxiúba) para atravessar o rio e dois *viracochas* estavam vigiando.
- 56 *aid tenquid cuëmatsiucshun bēdan istsenambo chictëmbi utsi dayun potiacac taëmi*
Aquele na margem do rio olhava bem e o outro que cortava estava ao seu lado. Atravessaram abaixo (o rio).
- 57 *taëmi potiaccondash nëshunquiobien tanuitiad*
(Os estrangeiros) atravessaram um pouco mais embaixo, seguiam o rio.

- 58 *atoda chiata mamën-mamënc mamëncmenushbimbuec cun matses achitacondash*
– “E então?” (perguntou um dos Matsés). – “Calma!”, disse o outro, “Ninguém vai ficar brincando com (esses que) mataram minha gente”.
- 59 *idacuchasio daëdpambo nidpec utsi tsadnubi nidpec*
Iam dois *viracochas*: um estava sentado e o outro de pé (no cocho de paxiúba).
- 60 *adnubien anuësh aidën onquesa chite chotaquën nec quenquioccondabi quiondash*
Então, desde lá ouviram aqueles conversando. – “Eu não quis dizer que eram estrangeiros”, falou.
- 61 *abi diadec quiondash uëmbo shon quiondash*
– “Estava pendurado; por ali fez *shon*.”
- 62 *cuenquidien nenudash cun cuado shonquetuidec quec chuitan cac ano nebudnec caputiampimboquebi tantiauen icquidambi*
Se fosse andar por aí perseguindo (alguém), não iria ficar fazendo *shon*. Estava caindo (alguma coisa) por ali, não quero andar por lá, vou ficar escutando.
- 63 *ano nebudnec capunu atanequen nibëntanec chobi quiondash*
Depois de andar procurando por ali e não encontrar, dei a volta.
- 64 *isben-isbentanec aden isben-isbentan ubi adnubic natianquin siadosh quiondash*
Eu estava procurando assim, quando (o estrangeiro) atirou em mim.
- 65 *cun matsesëmben acpec caombi quiondash auc chotaquën potiapimbuen [?] quiondash*
Minha gente tinha realmente morto (os estrangeiros), e do outro lado (outros) estrangeiros tinham atravessado (o rio).
- 66 *a ubi dadan accosh atotsi quio*
Ah, os homens me atingiram!” – “O que você está falando?”
- 67 *ubi dadan podquën-podquënosh a ëquë mëdanshunquiatsiac nëid canoshcaquin namin tsindopambuen tëshun nepac intac sicaic*
– “(Com um tiro) os homens me quebraram a mão (próximo ao pulso), (o pedaço) ficou pendurado, seguro só por um pedacinho de carne, o sangue escorrendo.
- 68 *cun utsi pado chocoquec datantsaccondash ai midapadquequin ista piac*
Passei pelo lugar onde meu falecido irmão (*utsi*) está enterrado. Como vou fazer, sobrinho?”
- 69 *adnubien midapadquid ista piac poishto mumunetsapec ambo*
– “Então, como vai ficar?” – “Veja, sobrinho! (Estou) como se fosse (aquele) macaco barrigudo.
- 70 *ambo poishto sepadenembi [mumunenquiopacdenne?] intac nami naipambo chonobien*
Veio muito sangue da carne daquele barrigudo que eu flechei.
- 71 *nëuëshquio nadatiambo yanec quec midapadquidquini quequid*
Começou a doer daqui de trás e está vindo.
- 72 *ista ubi tabadbono chompian dectanobique ista niste shëcuën niste tëshocosh shëcuën dectanombique*
Olhe, coloquei a espingarda onde eu estava sentado, no buraco da paxiúba. Coloquei (a espingarda) dentro do buraco.
- 73 *sanannun bedta piac ubi dadan acboein ubi tantiabec sedenquian-sedenquianta piac quiondash cun cu quiondash*
Pegue (a espingarda) para você, sobrinho. Os homens me mataram. Chore muito quando se

- lembrar de mim, sobrinho”, disse. “(Quando) meu tio falou (assim),
- 74 *adquidanec dëdonoc tote bishuctsëcondambi quiondash a ubi nitsinbud ubi nadatiambo yec*
tirei uma (faixa de) envira para carregá-lo desse jeito, (mas ele) disse: ‘Ah, pode me arriar, estou muito mal’.
- 75 *a dëdantanec abi nitsintsëc a uënësec quec cun cu nec tecuën-tecuënatsecondash quiondash*
Depois de ter carregado e colocado no chão, falei ‘Meu tio vai morrer, está rouco’”.
- 76 *acte dada nuanuc tapatebëdtsenec bacuëpimboda shacadinuc ënapempamboquidquio*
Atravessou um igarapé cheio, não era criança, (o tio) respirava alto pela dor forte.
- 77 *potebidanec nidec shoshqueuidequi shoshquetsiquiec shubu nidtuidtsëccombi quiondash*
Seguiram depois de atravessar (o igarapé). Contou: “Quando regressamos para a casa, (já) não falava muito alto, (a garganta estava tapada).
- 78 *shubuno uetsëshun uetsac pisid dectanombi*
Coloquei dentro da casa encima de uma esteira.
- 79 *cuididiquetsesho yayatantsëquiec ichac mabudadosh quiondash*
Ele virava de um lado para outro e suave muito.
- 80 *siabud-siabudpambuec abi cuididiquec abi accaid naden nëna-nënaquec*
Ele morreu agitado, como se tivesse muita dor.
- 81 *ënapen cuididiquec uësh cuëte bincunshun siadtsëquiec cun cu nibëdanosh quiondash*
Rolou muito como se fosse um tronco (pelo chão), até que meu tio se acabou.
- 82 *nadatiambo ichactanec ai siacuënëdash utsi pushudec nibëdanondash quiondash*
Desse jeito, o suor estava igual fumaça (muito quente), acabou (morrendo).
- 83 *a chocuatsëccombi cun cu amano*
Ah, enterrei ali meu falecido tio adotado!”
- 84 *abi chotaquën tou tou tou nidac taëmi capuquidon mëianinquidoc mëianmënquenquido dada mëianmën choec*
Os estrangeiros ainda iam baixando (o rio atirando), *tou tou tou tou*. (Depois) o resto dos homens (matsés) vieram.
- 85 *në accanquido chouaic udi uësh o shudi secaondash quiondash*
– “Os matadores vieram e botaram para fora (os estrangeiros).
- 86 *chotaquën adnubic cun pa cacno istannu quetsec adtseshobien ubi cun mado catsequidën chotaquën*
Eu e meu filho matamos um bocado dos estrangeiros que tinham falado em ver o lugar de meu pai”.

XVI. “Para tomar mulheres”

Narrador: Bai (Bushësh). *Idade:* 48 anos. *Local:* aldeia Lobo.
Data: 21.11.1991. *Duração:* 3 min. *Fita:* 1/II.

- 1 *cun buchido icpac cadennec icsambo icquid matses cuesun sequid*
Meu avô era do tipo mau, do tipo que matava as pessoas.
- 2 *matses uibêdquio icnuc cuesun siacquin chido bedac cadennec cun chi*
Quando não havia gente ali, depois de matar flechando, tomavam antigamente as mulheres, (como) minha avó.
- 3 *cun chi bedac cadennec cun buchidon utsi mayu siac cadennec*
Meu avô tomou antigamente minha avó flechando outros índios (*mayu*).
- 4 *tsusio adaidën nēishumbic aton utsin nēishun cun buchidon chido buntacquio tsadquid uesquin cuessunsecac cadennec*
Quando os velhos se enojavam com raiva dos outros deles (*aton utsi*), meus avós matavam antigamente até as meninas novas.
- 5 *nibêdquiono cuesun siaquin uesac cadennec*
Quando não havia (mulheres), matavam flechando antigamente.
- 6 *aton utsi cuessunneshunac chido bedtiadquioquidi*
Matavam os outros deles (*aton utsi*) porque queriam tomar as mulheres.
- 7 *chido bedtiadquioquidi cuesun siashun cuesun siac isashi dada bedanec cuëdënaic iuac cadennec*
Aqueles que queriam capturar mulheres, depois de matar os homens, tomavam cativos (*iuac*).
- 8 *aidi utsin aton cucu cuessunneshun*
Aquele outro, depois do tio (*cucu*) dele ser morto
- 9 *cuessunnequidën iuaid aton cun cuessunneshun cuessunnequidi aidembi*
por um cativo (*iuac*), depois do tio dele ser morto,
- 10 *dayunashobi cuidquin cuessunneshunac cadennec*
eles agarraram em vingança (aquele cativo), e também o mataram antigamente.
- 11 *icsamboquid cadennec*
(Eram) do tipo mau.
- 12 *penun bimbuecquin cuesun siabenec*
Matavam como se fosse para comer (os corpos).
- 13 *adedi nēbi aidën bacuëmbi nēbi cun dauësado adbidipondash [...]*
Do mesmo modo, os filhos deles, estes meus cunhados, também foram (maus) assim [...].

- 15 *adsho isamboquemi cuëdëntuid-cuëdëntuidcondash accombique cuëdëntuid-cuëdëntuidtennec accacno isamboquemi*
Cantando contavam que tinham matado, cantando antigamente. Eu (mesmo) nunca vi o lugar em que mataram.
- 16 *accombi chido bedquin accombique cuëdëntuid-cuëdëntuidtennec*
Cantavam (assim): – “Matei para tomar as mulheres, matei”.
- 17 *nëbi cun dauësado acnushe cuëdënan-cuëdënan dennec naden*
Antes de matar, meus primos cantavam antigamente, desse jeito.
- 18 *naden tabadquin nanno tabadoshash quepadennec*
Sentados aqui assim, falavam antigamente.
- 19 *cuëdënquido cuëdënnuc cuëdënohash tantiec tabadshobi*
Enquanto os espíritos-cantores cantavam, (os outros) escutavam sentados.

XVII. “Chorando pelo irmão”

*Narrador: Bai (Bushësh). Idade: 48 anos. Local: aldeia Lobo.
Data: 21.11.1991. Duração: 5 min. Fita: 1/I-II.*

- 1 *nëmbo chëshë dapa cuëmatiuc cun buchiadbo tied iccac cadennec*
As roças de meus parentes (*buchiadbo*) antigos ficavam junto do rio *Gálvez* (*Chëshë Dapa*).
- 2 *padnubic uëshquio caniquid nepec curusa debiatemiuësh uësh*
Quando eu era jovem, vivia no alto *Curuçá*, lá em cima (nesse rio).
- 3 *adshun caniondabi caniatsëccondabi ubi caniambono cun utsi cuessunniaccondash caniambono*
Depois de crescer um pouco, quando eu estava crescendo, o meu irmão foi morto.
- 4 *nëbi tishtsaido bacuëbo nec nëuësh cauidonetsëcquidi*
As crianças nasceram e cresceram aqui.
- 5 *nëidic aidën isenquiono canidonied*
Estes (jovens) aqui não viram aquele (meu irmão), estão crescendo agora.
- 6 *cun ta ubi bacuëtsëcnuc cun ta nibëdampaccondash.*
Eu era um menino assim (de uns oito anos) e minha mãe já tinha morrido.
- 7 *ubi tantienquiono cun ta nibëdampaccondash*
Eu ainda não tinha nenhum entendimento quando minha mãe morreu.
- 8 *ubi canidotsash icnuc anobi yacimbuec cun utsimi shubicuen-shubicuentsëctenebi.*
Quando eu já estava crescendo, parecia que meu irmão estava lá e fiquei chorando.
- 9 *cun utsibëd icbued tantia uënësqiotsëcnuc cun utsi cuessunniaccondash*
Lembrava o meu irmão com um pouco de saudade, o meu irmão que tinham matado.
- 10 *cun cuadobëdta cun dauësamëbëdta cuessunnepaccondash*
Realmente tinham matado junto com meus tios e meus primos mais velhos (*dauës amë*).
- 11 *matses utsin nëbi icquidëmbi*
Foram outros índios (*matses utsi*) que moravam ali próximo.
- 12 *nëmbobi abichobi matsesën nidaid icquec*
Aqui está toda a terra dos Matsés.
- 13 *nëmbo cuequec u*
Bem longe está (marcado) reto (*cuequec*).
- 14 *matsesën nidaid pardo dëbiatenotsëc pistëc icnuc acte dadampi pistëcno pardo cabued pistëcñacno*

- A terra dos Matsés vai até as cabeceiras do (rio) *Pardo*, onde ele é pequenininho, onde o chamado *Pardo* fica um igarapezinho.
- 15 *cun dauësadon cuëdënquido isban comoc shuccaid cuëdëntuid-cuëdëntuidpadennec*
Os espíritos-cantores (*cuëdënquido*) de meus primos (*dauësado*) cantaram depois de tirar o tauari (*comoc*).
- 16 *dacuëdanquieci dacuëdtenebi*
Tive medo.
- 17 *adnubien madubon caidënbien aid matses yambo icpec aid cuidin*
Enquanto os Matsés estavam ali, os chamados *Marubo* também estavam num afluente daquele (rio).
- 18 *nëbi icquidien itushi chuipec uenuc matses iquec nëbi itushi ictsëcquid chieci chuipec*
O (igarapé) *Ituxi* está bem aqui, e longe estão os Matsés; bem próximo está o *Ituxi*.
- 19 *umboen matses icquec nëbi cuesquetsiquidi nec u nidaid dapa*
Longe vivem os Matsés. Agora está (marcado) reto uma terra bem grande.
- 20 *pistsëcta nidaid icquec nua nidaid icquec*
É pequena a terra? Existe muita terra!
- 21 *daca madubon nidaid pardonben pardon nëmbo icquidën matsesën nidaid icquec u mapista udictsëc*
A terra dos *Marubo* é no (rio) *Pardo* mesmo. Aqui no *Pardo* também ficava a terra dos Matsés (que vai) longe, para lá da *pista* (Bom Jesus).
- 22 *batan batanën matsesën iccondash u batanën matses iccondash mëduta icquec abipayoc në pardon nëbi cuequec*
Os Matsés viviam no (rio) *Batã*. Até o (rio) *Batã* ficavam os Matsés. O (rio) *Pardo* está marcado aqui.
- 23 *madubon yeci actiamë yeci abi ushëmbi naquiadatan-naquiadatanpadenneci cun dauës u nëbida icquec*
Meus primos varavam e voltavam no mesmo dia (da terra) dos *Marubo* até o *Jaquirana*. (Será que) era perto?
- 24 *adedi anoshon mëdimbon cuesun secondaid nëmbo ubi caniambono cun dauës cun bobëd chopondash*
Os (corpos de) nossos antepassados, depois de mortos, (estavam jogados) ali. Eu era jovem quando meus primos, junto com meus tios (distantes) (*bo*), vieram.
- 25 *aido cuessunsecan cun dauësado cuessunsecan choeci tied nëmbo dëdondash nëid dëbiatemi*
Aqueles outros, (os *Marubo*) mataram muitos. Depois que meus primos foram mortos, outros vieram e derrubaram roça aqui, nas cabeceiras deste (igarapé *Lobo*).
- 26 *nëid dëbiatemi cun bon tied datannepondash cudusan icbuedi nëidën adequi tied choequi*
Os meus tios (*bo*) foram fazer roça nas cabeceiras deste (igarapé). Os que estavam no *Curuçá* vieram fazer roça aqui.
- 27 *nëmbo ushaci matsesën nidaid abitedi nëmbo matsesën nidaid abichobi*
A terra dos Matsés é tudo aqui, toda a terra matsés é aqui.
- 28 *uen cun buchido umbo icpac cadenneci peduana yauc [...]*
Meu avô vivia longe antigamente, no lado *peruano* [...].

- 29 *adbidi icquimbi nĕ cudusan cuĕmatsiuc nidan-nidanquin matses uesondash umbi isnubi*
Seguindo a margem do *Curuçá*, os Matsés mataram. Eu não fui mas vi (as pessoas saindo para lá).

XVIII. “Bombardeio no Choba”

Narrador: **Tumi** (Siasio). Idade: 65 anos. Local: aldeia Lobo.
Data: 12.01.1992. Duração: 18 min. Fita: 3/II-VI.

- 1 *adnubien podquiedën ënden nidpac caondash nidpac caondash ënden*
Então, foi cedo pelo caminho, realmente foi cedo.
- 2 *adnubien dada istannu toncatedoshe en istannu quiampec nidpac caondash*
Então, contou que foi dizendo assim: – “Vou ver os homens. Estão atirando, vou ver”.
- 3 *adnubien dada nēbi choaccosh mida nēbi uasin cubudtembi samēdaccosh*
Então (falou ao retornar): – “Os homens vieram para cá!” – “Onde?” – “Aqui mesmo no igarapé *Uasin Cubudten* (Cheio de Capim).
- 4 *uasin cubudten nē cuēmatsiuctsēcqui*
Juntinho do igarapé *Uasin Cubudten* (vieram os estrangeiros)”.
- 5 *a bedshunoc bedshunquimbien actiad actseta bedshumpaid*
– “Ah, quero roubar as coisas (deles), tomando”.
- 6 *ma nēbimbo yoc ma samēdnuna*
– “Mas eles estão bem aqui! Vamos deixar eles ficarem (aí)”.
- 7 *samēdecta niash umbi tanteuac acnu quianec choequi niandac*
– “Se deixarmos eles viverem aí, poderiam começar a dizer ‘vamos matar (os Matsés)’ e viriam.
- 8 *acnu quianec choshon cano uēdēshcaic samēdash nēbi caic cuēmatsiuctsēcqui quepaccondash*
Depois de dizer ‘vou matar’, escavando uma canoa viriam aqui. Fica bem aqui do outro lado”, disse.
- 9 *adnubien chuitannu cun bosio chuitanu*
Então (falou): – “Vou contar para os meus tios velhos (*bosio*).
- 10 *ma abi accacsho cuidnu*
Se eles nos matarem, vou querer me vingar”.
- 11 *quianec chopaccondash quianec choquimbien abi choeque puduedpac caondash*
Depois de dizer isso, vieram. Depois de vir, entraram (na outra maloca).
- 12 *nēmbobi chonoec dada samēdac caondac*
– “Os homens estão vindo para cá, estão (morando) juntos aqui mesmo.
- 13 *nēmbobi samēdaccosh cuēmatsiuctsēcqui aidēmbi toncaosh*
Juntaram-se aqui mesmo na outra margem (do igarapé). Esses mesmos estavam atirando ali.

- 14 *ně aid choquimbi naosh ěnden choac aiděmbi naosh*
Quando vieram aqui antes, aqueles (estrangeiros) fizeram assim mesmo, (atiraram)”.
- 15 *ně isedanec nidpac caondash*
Depois de visitar ali, contou (que os da outra maloca) foram.
- 16 *isedanec nidnubien padpiden toncapaccaondash*
Depois (dos Matsés) terem visitado (ali) e seguido, novamente (os estrangeiros) atiraram.
- 17 *matses ubi nec*
– “Deve ser (algum) Matsés”, (pensaram os que estavam na maloca).
- 18 *adanec nidbombic ěnden dada en istannu main toncaoshe*
(Outros) tinham ido antes (dizendo): – “Vou ver os homens, estão atirando.
- 19 *main dada chiaccoshe choaccoshe*
Os homens que (os outros Matsés) tinham falado vieram”.
- 20 *aiděmbi naoshe quiaccoshe podquied shėnin*
Aquele mesmo que tinha dito fez assim, (foi) pelo caminho velho:
- 21 *adnubic dachianmėsėn chuibanec istanuquiec*
– “(A coruja) estava cantando em mau agouro (*dachianmės*), vou ver”.
- 22 *nidnubien ue sequequiash anobi uinsho actuidtiadquidi*
Enquanto ia, caiu a chuva. Lá mesmo queria matar.
- 23 *isquimbien choac anisuampac tapucudte padenquio adtanec nidec*
Vieram olhando e acharam (rastros de) sapato. – “Não!”, depois de fazer assim, foram.
- 24 *dada chosh mida cun madoda niash ně min mado achitono dada niacundac*
– “Os homens vieram!” – “Onde? Será que não é meu filho?” – “Aqui estão seus filhos. Vamos botar fora os homens, vamos matá-los!
- 25 *quetuidpashun baded cainbudec nid achitono queshun adshun nenun baded cainbudec nid*
Rápido, vamos esperar (no meio do caminho), para matá-los”.
- 26 *o bada ėshė nacnempec tsadec abi titinquec*
Oh, sentou-se para colocar a *bala* (dentro da espingarda) e correu.
- 27 *di netannec uanno aid tanteuaic ompodash samėdquid ně podquiedėn choec*
Deixando a rede longe foram esperar escondidos. Naquele caminho vieram (os estrangeiros).
- 28 *ai chotac choec sondadu dadempa choec*
Sim, os estrangeiros (*chotac*) vieram, muitos *soldados* (*sondadu*) vieram.
- 29 *adshobien ai tei adnubien uebud-uebudtsėcquiec bedpaccondash*
Sim, então (os Matsés) atiraram, *tei*. (Os estrangeiros) abaixaram-se todos.
- 30 *ano secanec nidshobi cun buchi tsadapactsėcqui datascapac caondash něbi*
Foram se espalhando por ali. Contou que falhou o disparo, (a uma distância como) do meu irmão sentado (próximo aqui).
- 31 *adshobien anidequi nimėd-nimėdtsėcquiec anobi bada niampec nidac caondash*
Então, deixando a espingarda ali, (os estrangeiros) fugiram engatinhando, contou.
- 32 *o uebud-uebud nitsinquec nidec a shubuno sėuėnac*

- Oh, depois de caírem (no chão), levantaram-se e foram (fugindo). Tinham roçado (limpando) em volta de uma casa (*shubu*).
- 33 *abitedi tied dapa sēuēnac*
Todos (juntos) tinham limpado (como se fosse) um grande roçado.
- 34 *abitedi tied dapa sēuēnac nibēdquiono tied utsimpi auc abi accanquidombo quepac caondash udi dadpen*
Tinham todos roçado (uma área) bem grande porque diziam que (os Matsés) sempre matavam.
- 35 *ano choshon isaqui tied sēuēnac maquina chiec ai ai*
Depois de terem vindo e roçado (em volta da casa), a *máquina* falou “sim... sim...”
- 36 *abi tabadaid chiec quenenudash abi natia tabadec*
O que falaríamos os muitos (estrangeiros) que ali estavam?
- 37 *adnubien sēdēdequid capuec tiedno nidtan-nidtantsēcquiec tiedno capuec nidtan-nidtantsēcquiec*
Então um avião veio, passando baixo sobre as roças (dos Matsés). Ia e voltava, ia e voltava.
- 38 *matses datoec nidtan-nidtantsēcquiec o paēdec tabadec maquina onquec*
Os Matsés assustaram-se, porque ia e vinha: – “Oh, vai cair”, (diziam). Os (estrangeiros) que estavam ali falavam na *máquina*.
- 39 *adnubien achitono nesoc achitono nesoc achitono acte ueteno nacnempaccondash*
Então, (um Matsés disse): – “Vou matar, quando ele vier se banhar, vou matar”. Prepararam um lugar junto de onde (os estrangeiros) pegavam água.
- 40 *ada acondac ai chuuainquiocombi ma mibi chuuainquiocombi*
– “Você já matou?” – “Sim, eu não erro”. – “E você?” – “Eu não erro (a pontaria)”.
- 41 *ma mimbi aquesa aquenquio iquec cuentequid atotsi quepatsiash*
– “E você?” – “Eu não mato”, falou o (que fingia ser) fujão. O que estava dizendo?
- 42 *umbi nēidēn quepaccondash setampita tididi quepatsiash*
Talvez dissesse que (a bala) cairia (fazendo o barulho) *tididi*.
- 43 *bēuamequid ada caondash cachita incuente pequid atotsi quepatsiash tsasimboda icpatsiash setampita ictsias*
– “Será (que vem)?”, disse o que estava esperando: “É (leso como) um comedor de rabo de jacaré. Que diria? Talvez fosse (duro como) um pequeno tracajá.
- 44 *nanno neben-nebenquidien noqui a cuenequi nec*
Nós seríamos fujões se não atirássemos ali”.
- 45 *adquid adequi onquequid quedenenda tsaodi adopen mibi actsiac quiac acondac*
Aquele mesmo que falava não matou (qualquer estrangeiro). – “Não sei, talvez você possa matá-lo”.
- 46 *acquid actampequen nidan nepaccondash databudec*
Aquele (que falava assim) era o matador. Então, (os estrangeiros) foram saindo, baixando (para o igarapé).
- 47 *nata cun bosio nata adaquen abēntsecquida yaccaondaic yaccaondaic dadabēdpeba*
– “Faça, faça! (Atire) meu tio velho (*cun bosio*)! Será que vai descer algum sozinho?”
- 48 *adnubien ada isucuno cun bosio isucun cun bo cainbudec tabadec cainbudec tabadec*

- Então: – “Ele já mijou, tio velho?” Meu tio esperou, sentado esperou.
- 49 *mimbimbo tauata cun bosio*
– “Você mesmo comece (atirando), tio!”
- 50 *aton mado icpec nēid ted nēidic utsi icpec nēidic utsi nēidtedishun tabadnubien choec*
Os filhos dele estavam ali. Aqui outro (filho) estava, ali estava outro, estes tantos estavam sentados. (Então os estrageiros) vieram.
- 51 *o ancue-ancuenu main sēuēnpaidenda cuenequec*
Oh, estavam longe no caminho, passaram lá no roçado limpo.
- 52 *iun nannoshon shoncadapaccondash umbo tsitopaccondash*
Lá longe juntaram-se muitos.
- 53 *nē udi ambi tododacaic dectanac chompian chiadpambuec abi choec acte cuēman dadpen tabadec*
Eles traziam espingardas (*chompian*) penduradas para disparar, carregavam no ombro enquanto vinham. Ficaram muitos na margem (do igarapé).
- 54 *adnubien acte mucuquec adec naimēdabi cho-choec*
Então, escovavam (os dentes) assim, enquanto outros ainda vinham.
- 55 *adnubien tsiuecquid nenantanquioquid nē matses tabadec abu tsinquecuenquidēn*
Então, os últimos (vigiam) do alto os que estavam no meio.
- 56 *adnubien naden mocu-mocu qeshobi tei adnubien acte paēdpac caondash*
Então, estavam assim (limpando-se) da sujeira (quando o Matsés atirou), *tei*. Contou que (o estrangeiro) caiu então na água.
- 57 *adnubien uebudepac caondash nique camianti adquioc uebudpec nique yacnoshon*
Então (os estrangeiros) deitaram-se no chão. Não quiseram fugir, ficaram deitados.
- 58 *adnubien uēdēnsho dada cuesabien mibi nec quiash uēdēnshobi tei*
Então, talvez dissesse “vocês são homens fortes e valentes”, *tei*!
- 59 *naden bedtanec neshobi a actannec cuenubien cuēte nantan cuembidan*
Ah, pegando assim para matar, fugiram para trás das árvores.
- 60 *cuesque matombunetsēcquin naden nidtoec naden bedtannubi*
Um galho (cortado por bala) caiu em cima (de um Matsés).
- 61 *o actannec cuenubien cuēte nantan cuembidan*
Oh, fugiram pelo meio dos paus (roçados) porque queriam matar.
- 62 *cuēte uēnēsaidēn tēshun secaidēn matombunetsēcquin titinque*
Corriam escondidos entre os paus secos cortados.
- 63 *nēmbō cuēte mapiuash uec secami mapiec*
Os paus jogados tinham se embolado.
- 64 *ma abi toncaic abi toncaic abitedi ma danchitobono ma sauednubi titinquec abi titinquec*
Eles ainda atiravam, todos atiravam de modo confuso. – “Vou colocar (munição na arma) e correr”.
- 65 *adnubien cuēte utsi quenubien padpiden maiden bada podquēnshun siadpaēdenda podquidēn*
De novo caiu um pau dessa grossura (na cabeça). Quebrado por *balas*, caiu.

- 66 *masebud-masebudtsēcnu abi uec abi uec padpiden nēidēn paboquidēn*
Bateu na cabeça enquanto ainda estavam deitados.
- 67 *adnubien abi secaic adsho isquimben cuēte ēcbēn-ēcbēmpambo nidpec*
Eles continuaram atirando. Então, procurando achou uma sacupema (para se esconder).
- 68 *u natia pushudquid dēmuadec*
Cheirava muita fumaça.
- 69 *adnubien shubunoquid cuempec quec accanec quepaccondash chotac*
Então aqueles estrangeiros que estavam na casa fugiram dizendo que (os Matsés) poderiam matá-los.
- 70 *cuempec quec accaniac quepaccondash*
Fugiram porque (os Matsés) poderiam matá-los.
- 71 *adnubien nanno nē nidec quec a natia padishonec*
Então, foram lá para longe. Enfraqueceram-se muito.
- 72 *bacuēmpi penu bēdi tanteuain miqui isuidbuen noquitan petiadquidi penda*
Se comer os filhotes (dos animais), a onça poderia saber (e te fazer ter medo). Não queira matar (os filhotes) para comer!
- 73 *made dēmatsēcquidi penu made ēnē acnenda shuma chobiquid*
A paca fêmea não coma, não tome o caldo da paca fêmea!
- 74 *a padi didiebud-didiebudpaccondash natiambo padishac*
(Aqueles que fizeram assim) amoleceram muito, enfraqueceram.
- 75 *adashic nesec bēda-bēdabombidashi bēda-bēdapactsēcqui padpidembuec quepaccondash*
Melhoravam um pouco depois de se banharem (com remédios) e de novo enfraqueciam.
- 76 *dadan padishac aidēn uidoshi adanec nidnubien tied utsinquidon choantannec sēdēdequidēn secapaccondash*
Depois que os homens (estrangeiros) amoleceram e se foram, os aviões vieram sobre a outra roça (dos Matsés) e jogaram (bombas).
- 77 *aid tantianequi cun nabobēd cuenondabi*
Ouvindo aquilo, fugi junto com meus filhos.
- 78 *dacuēdec nēshun tantianobi sēdēdequid secaccondash*
Tive medo quando escutei o avião jogando (bombas) aqui.
- 79 *nē samēdquidēn tantianondac secaondash*
Este (*Tsusio Chēshē*) que vive aqui (na aldeia 31) escutou quando jogavam.
- 80 *sēdēdequid choshon quec u samēdquidon uēnēsidacondash*
Depois que os aviões vieram, os que viviam (no *Choba*) quase morreram.
- 81 [*mispaden midapacno secapacnondash*]
[“Onde foi que jogaram?”]
- 82 *nanno cuēte poctan-poctanpambuen secac caondash*
Jogaram lá no meio das árvores (da floresta), jogaram longe (as bombas).
- 83 *u uanno secaidombi nē tabadec nē tabadnubi nē cuenac caondash*

- Falou que jogaram lá longe, quando (os Matsés) estavam vivendo aqui. E daqui fugiram.
- 84 *cuēte podquēdashun secacambuen cuēte podquēdpambuen niaccondash*
Quando jogaram (as bombas) tombaram as árvores, as árvores quebraram e vieram ao chão.
- 85 *nē ubi istac mispadquequin nibēdanec quec quenu abi mataneque nēpatsēcqui*
“Como eu vou morrer?” Eles vinham aqui bem pertinho,
- 86 *cuenu cuēte mapitsēc poctan-poctanec mispadquidēn nepanudash caombi u u u*
passou um pouquinho acima da copa das árvores. “O pode ser isso?”, perguntei (enquanto escutava) *uu, uu, uu...*
- 87 *ada ania abu tonquedone niosh adpaden toncanu nē samēdquido shubiac caondash*
Era como trovão, como se estivesse assim trovejando. Disse que aquela que vivia ali chorou.
- 88 *nēmbobi cuentsashi samēdquidon cun matses aquec quiash shubiac caondash*
Contaram que a (mãe de *Cashishpi*) que tinha fugido chorou (pensando): “A minha gente (os aviões) mataram”.
- 89 *a macho bēdnudētsac nēidtedi yequi ushtsasho aton madon bedsac caondash*
Ah, a velha se perdeu. Dormiu uns dias (no mato). O filho dela (depois) foi buscá-la.
- 90 *nidaid shēcuēn ushtsac bēchish-bēchishtsēcquiotsen*
Dormiu dentro do buraco da terra e sujou-se toda.
- 91 *adombuen dacuēdecnedo acpen cadennec isacquibimbuecnuc*
Dessa forma tivemos medo. Era horrível quando falavam que iam matar.
- 92 *icsambo tsidedo icquidēmbi padopadodennec bēdambodapaccosh*
Eu pensava que era ruim amansar, mas agora vi que é bom. Será que foi bom?
- 93 *emboshē maquinia dapambo bedpash cun madon*
Uau, uma *máquina* grande (motor de centro) meus filhos conseguiram!
- 94 *ano chonoadondaidenquio ushenquio ushaid tantiadenquio yec inchēshēnquio ue nadatiambono*
Ficam lá trabalhando, sem dormir, pensando de noite (em comboiar a madeira) quando vem a chuva.
- 95 *matsesida nec penda caquien cun nabo ushcas memumbo nequimbien ambi badiadquiec ue dapa mēyanuc ēnapenquio abi badiadquiono*
Será que são mesmo Matsés? Meus filhos ficam com sono, vão se molhar na chuva grande que vai até amanhecer.
- 96 *cun nabo chonoadquiopondashun emboshē motod dapambo bedpaccosh maquinia dapambo dinedo bedpashun*
Meus filhos trabalham muito! Uau, conseguiram um *motor* grande! Conseguiram uma *máquina* grande depois de conseguir *dinheiro*.
- 97 *padnubic utsi chotac tsidpaccondash*
Por sua vez, outros amansaram junto com os estrangeiros.
- 98 *ancushec quianec abi choac maiden ēquē nidpac caondash*
Depois de encher, eles vieram, contou que foram para o outro lado (do rio *Jaquirana*).
- 99 *utsiben adec acsho isantsec ēquē uesnid bacuē nidac*
Passando para o outro lado foram para o rio *Curuçá* (*Uesnid Bacuēuac*).

- 100 *ëquëbi chopaccondash ëquëshi choash chëshë potebëtsenec*
(Os estrangeiros) vieram para cá depois de passar o rio *Gálvez* (*Chëshë*).
- 101 *nëshun secaccaondash nëshun secaidëmbi chochitanëdashi*
Depois que vieram para cá, jogaram (as bombas) ali.
- 102 *ëquëbi choac caondash*
Contaram que vieram de lá mesmo.
- 103 *ëquëuësh choash chëshë potebudtsenec*
Desde o outro lado atravessaram o *Gálvez*.
- 104 *auc nidec niec abi choeidën nidec niec*
Os que tinham vindo de lá fugiram pelo outro lado (do *Jaquirana*).
- 105 *adnubien uësh aton nanno uësh adpac caosh adnubic niquiac*
Então, quando fugiram para o lugar deles, assim falaram (os estrangeiros):
- 106 *mayuduna abitedi uësh nibëdquio uesosh uesquin accosh uesosh quepac utsibo nibëdec*
– “Todos os *Mayoruna* de lá morreram, acabaram-se. Matamos todos, não tem outros mais.
- 107 *mayuduna abitedimbo adshun secosh abitedimbo tied uidquio uenu mayuduna adshun secaosh*
Todos os *Mayoruna* foram mortos, agora só tem roça, matamos todos eles.
- 108 *nibëdquio mayuduna atoda mayuduna catiambo iccondac*
Os *Mayoruna* acabaram, não existem mais. Não precisa mais falar em *Mayoruna*.
- 109 *bedshuntiapimbono uesquiosh*
Agora acabou, eles não vão querer mais ficar pegando (mulheres não indígenas)”.
- 110 *tsiuec nidac nequid adsho isquid databëd-databëdbuedo quepaccosh*
O (estrangeiro) que foi por último e estava ao lado dos outros (que tinham dito isso) falou:
- 111 *mayuduna abitedi uaosh queboc*
– “(Este) disse agora mesmo que ‘todos os *Mayoruna* acabaram’.
- 112 *ambi abitedi uashe niash ënaquidobimben abitedi uatsenosh tied niquiosh quepac caondash*
(Mas) eles é que quase acabaram conosco! Iam acabar conosco se não tivéssemos fugido do roçado.
- 113 *chotac nadquidën nibëdquiono abitedi uatsenosh quepac caondash chotac quec*
Os estrangeiros quase acabaram todos”, contou que disse (assim):
- 114 *chotac nadquid nëitedpambo nëidic acuidaid iquec*
“(Mataram) estes (três) estrangeiros. Aqueles (outros) quase foram mortos.
- 115 *në choshobi abitedi uatsenosh natiamboquimbien dadan secaosh quiac caondash*
Aquele que veio (primeiro) contou que quase todos (*Mayoruna*) morreram: ‘Os homens (estrangeiros) mataram assim’, disse.
- 116 *podquied anisumedenquio accosh ambi abitedi uashec niash aidëmben*
(Os *Matsés*) não quiseram deixar olhar o caminho (*podquied*) deles! Eles iam matar aqueles todos mesmo.
- 117 *abitedi uash podquiedën en isnu cadequien dada accosh quiac caondash*
Quando (os estrangeiros) falaram que iam ver o caminho deles, os homens (*Matsés*) mataram.

- 118 *adembi cuēmatsiuc iccondash u en isumunenquio iccondash*
Os que estavam do outro lado (do igarapé) não quiseram deixar olhar (o caminho deles).
- 119 *nadatiambuen mayuduna iccosh quetuidac caondash*
Dessa forma, os *Mayoruna* ainda existem ali”, contou que disse (assim).
- 120 *ambi abitedi uashe niac accosh mayuduna ënaquidobimben uestsenosh*
“Todos eles fugiram, depois que os *Mayoruna* mataram os que tinham vindo de longe.
- 121 *ambibidi chosho uestsenosh nē tabadnubi adombuen actsenosh*
Os que viviam ali quase acabaram com aqueles que tinham vindo.
- 122 *e e nēidon icquidondanquin e e nēuësh choquidondanquin e e badanquio siaposh quepac caondash*
Depois de ouvir aqueles que chegavam por aqui gritando *eh eh*, atiraram com o rifle (*bada*) mesmo.
- 123 *matsesën nadatiadquin toncatanebonoshombic secaic mayuduna dacuëdtiapimbo iccosh*
Quando as pessoas (*matses*) jogaram bombas dessa forma, os *Mayoruna* não quiseram ter medo.
- 124 *nadoshon podquied anisuntiapimbocosh mayuduna quetuidac caondash quiondash aid chiec*
Os *Mayoruna* não quiseram deixar mostrar o caminho deles”, contou dessa forma.

XIX. “Vestido de murmuru”

*Narrador: Dunu (Antônio). Idade: 38 anos. Local: aldeia 31.
Data: 26.10.1991. Fita: 1/.*

- 1 *adshumbic mibi dacuëdquin chotac quec*
Naquele tempo tínhamos medo de vocês: – “São os estrangeiros.
- 2 *chotac chosh quec dacuëdec nēidquiotennec chotac*
Os estrangeiros vieram”, contaram. Tínhamos muito medo.
- 3 *adequien chushante inchēshēn ushmianec isac dacuëdec*
Íamos assim de noite, encostando nas lagartas, com sono, olhando com medo.
- 4 *miquiendac chosh cac muaiqui podobitsi isash chotac*
– “Veja quem veio!” – “Está mentindo, talvez tenha visto um espírito, o estrangeiro”.
- 5 *adec itia pequid chotac chosh quëdēnendabi nadtsēc chushante paēmbo icquidienda*
(Comparando diziam:) “O estrangeiro veio como um comedor de buriti. A lagarta (*chushante*) é dolorida como uma ponta farpada.
- 6 *chushan mado paēmbo icquid*
A (picada da) formiga marrom (*chushan mado*) é dolorida”.
- 7 *nēuēshquio adshun podquied ansecaquin chotaquēn isnushe ansecac*
Ali mesmo esconderam o caminho. Escondia para que o estrangeiro não visse.
- 8 *chotaquēmpi isnushe queshun ansecac cac podquied ansecaquidienda neshpud*
Dizia que cobriam o caminho com folhas para que o estrangeirinho não visse.
- 9 *bus quec bus dide nēbi chotac choec*
(O pio da) coruja e o macaco-da-noite diziam: – “O estrangeiro veio!”
- 10 *bus quec en istannun chotac ambi badiadoshe chotac chosh*
Ao amanhecer ele disse: – “Vou ver o estrangeiro, porque a coruja disse que ‘o estrangeiro veio’”.
- 11 *adashic pete bēdambo niqec bunquidienda chombo pequidienda*
Como tinham fugido e deixado a boa comida, alimentaram-se de taioba.
- 12 *chombo pete penquioquin chombo pequidienda bunec*
Como não tinha comida, comeram taioba, tinham fome.

- 13 *min maspan nidsin abi nacnenquid tēshodon quec chombodo*
– “Coloque no chão seu prato (de barro). Ali no lugar que o passarinho *tēshodo* canta (sempre) tem taioba.
- 14 *min maspan nidsin qeshun pequidnenda pequinendabi chotac dacuēdec nec*
Coloque seu prato no chão”. Faltava comida porque tinham medo do estrangeiro.
- 15 *chombo mibi ismequiombi chombo tauī bēdi-bēdipambo icquidienda chombo nē icquid ēnapen icquid chombo*
Vou mostrar taioba para você: o talo é malhado, do tipo comprido.
- 16 *adshun cuēsh-cuēshin pequid adshun isan acnequin niembi pete pepoc chotac tsidanoc*
Comemos realmente (taioba) junto com (vinho de) patauá, depois que o estrangeiro amansou.
- 17 *capucuen-capucuenec isan podo dectan-dectanquin*
No caminho, subiu no pé de patauá (e cortou o cacho).
- 18 *abentsēc ushquidanequi udictsēc*
Dormimos uma vez no caminho, e (seguimos) um pouco além.
- 19 *chotac dacuēdec nec nē tsidnubi ushtuid-ushtuidquin u*
Tínhamos medo do estrangeiro, quando amansou aqui perto. Fomos dormindo (em viagem).
- 20 *capucuen-capucuenec chotac dacuēdec nec*
Fomos andando longe, com medo do estrangeiro.
- 21 *adshumbic actiamē nēid adec capucuenequin actiamē nēid dobo yacno u*
Logo encontramos o (rio) *Jaquirana*, este aqui. Andando assim longe, chegamos ao (igarapé) *Lobo*.
- 22 *ushcuennequin ushtanequi matses chushcannequi*
Fomos dormindo (em viagem). Tendo dormido, (escutamos) gente (falando de forma) exaltada.
- 23 *mēntsis dectaniac chushcannequi a a a quequidienda*
Amarramos a boca dos cachorros (para que não ladrassem) enquanto (as pessoas) diziam *ah, ah, ah*.
- 24 *adshun nembo chotac dansabo padquid na nēuēsh nēuēshquio comoc*
A *dança* do estrangeiro parecia como se logo ali tivesse (uma festa do) tauari (*comoc*).
- 25 *shuinte nequi neshunquio comoc*
(Os espíritos cantores vestidos com) tauari traziam junto (consigo) preguiças.
- 26 *mimbi isambo quec shuinte nequi nadoshon shuinte nequidienda shuinte*
Aqueles (vestes de tauari) você (ainda) não viu. Colocavam a preguiça dessa forma, assim mesmo colocavam as preguiças.
- 27 *abembi icnuc taneshun adshumbic shicnēshquin shuinte*
Depois de atar de verdade, levavam as preguiças no pescoço.
- 28 *adshumbic shicnēshshun ubi dēcūēdec adash chidon bedquin shuinte*
– “Meu pescoço está quebrando”, (diziam) para que as mulheres pegassem (logo) as preguiças.
- 29 *aden isquinendambi aden isquid nebi nēmbo mibitsen isnush*
Depois de mostrar dessa forma, diziam: – “É a sua vez”.
- 30 *adash nēmbo tētonquied a quequid*

- Então aqueles (espíritos cantores) que diziam “*ah*” atavam (a preguiça) aqui no pescoço.
- 31 *mapi nēnēnec choquid a quequid dadpen isquinendabi*
Falavam que a cabeça doía ao ver aqueles (espíritos cantores) que falavam *ah*. Vi muitos.
- 32 *adashic nadecc matses icuaquidienda nadecc comoc datanniadash iquidienda*
As pessoas (*matses*) ficavam assim, vestindo tauari.
- 33 *matses nibēdquio datanniadash icuaquidienda datanniequid choec aid mimbi istsiac*
Quando não estava nenhuma pessoa, vestiam-se todos. Você poderia ver (depois), vindo já vestidos.
- 34 *adashic mayun aid isash mibi dacuēdtsiac chotaquēmpi*
Se viessem os (espíritos dos) outros índios (*mayu*), você poderia ter medo, estrangeirinho.
- 35 *adashic nadquid dachuquid quequid iquidienda*
Então, andavam assim desse jeito.
- 36 *dachuquid tacpan chudquid nadquid isquid nebi mimbi isapaden chotac dansabo padquid mibi istuid istenepadquid uedede*
Vendo aqueles que estavam vestidos (com o tauari), podia parecer uma *dança* dos estrangeiros.
- 37 *adequi capuquin isben-isbenquimbi adembi isben-isbenquin*
Então, ao seguir andando foram vendo.
- 38 *chotac bēdambo iccosh dobon chotac bēdambocosh isednu nid bēdambocosh iqueque*
– “O estrangeiro foi bom no (igarapé) *Lobo*, o estrangeiro foi bom. Vamos visitar, disse que ele foi bom”.
- 39 *dacuēdec anobi ictiad u ushec adshun tantiaquin bomba tou*
Tinha medo quando ia lá visitar, dormia longe. Então ficava escutando a bomba (estourar), *tou*.
- 40 *adnubien cun ta dacuēdec padi mado mibi cuesenquio quec cun ta mibi dacuēdec tou*
Então, tendo medo, minha mãe disse: – “Não, você não vai matá-los, filho”. Minha mãe tinha medo de vocês.
- 41 *mannied bomba siaquin chotaquēmpi isnush*
Tou, a explosão da *bomba* espalhava a terra, antes que o estrangeirinho tivesse visto.
- 42 *cun pa piush piush nec icsambo tantie nibēdec*
– “Meu pai é um jabuti, é um jabuti. Não tem entendimento, é ruim”.
- 43 *biushēn cun na uesquin cun piush cun pa mitsimbo iccosh icsambo*
Os carapanãs estavam me acabando. – “Onde está meu pai, meu jabuti? Está muito ruim”.
- 44 *nēbi incuentan chian tsitsuno nē nidtanec*
Aqui demos a volta na margem do lago,
- 45 *nidtanec uidtanec tantechoquida cun pa nec biushēn biush icsapambo*
seguindo. (Pensava comigo:) “Será que meu pai sabe alguma coisa?” Estava cheio de carapanã.
- 46 *adashic istan cuenec nēmbobitiadquidi*
Então passamos por aqui. (O estrangeiro dizia): “(Vocês) deveriam viver aqui”.
- 47 *tantiesanu cun ta uēnēsondash nēuēsh choba yacnuēsh*
Me esqueci: minha mãe morreu lá no (igarapé) *Choba*.

- 48 *nēmbo petodobas dacuēdquiec nē cun na chēshte sanan bedetsēcquiec*
Tive muito medo da *Petrobrás*. Aqui, quando vim conseguir o meu próprio terçado,
- 49 *dacuēdebi atotsi que nec cun na tantienquio atotsi que nec*
tive medo. – “Como são? Eu mesmo nunca vi, como são?”
- 50 *pisin tsioquid nē pisin dashcute nibēdec pisin mauete piute budtiadec*
Tinha o cordão de murmuru amarrado. O cordão ficava aqui (na cintura). Não tinha roupa, só o cordão e o diadema (do talo de murmuru) pintado de urucum.
- 51 *adondaiddi dashcute datonquenebi bēdambo chotac iquec [...]*
Agora eu visto roupa, o estrangeiro é muito bom [...].
- 53 *nainombi*
Acabei.

XX. “Medo da Companhia”

Narrador: Maui (Cuibu). *Idade:* 50 anos. *Local:* aldeia 31. *Data:* 19.09.1991. *Fita:* 2/.

- 1 *ambo nidashi ano inucaquin icsambo icpondash bonsebonse nidash puduedpondabi*
Fui para lá, o lugar era ruim, não prestava. Fui com fome e entrei (na maloca).
- 2 *puduedash tsadequi tsadpondabi shēcten amē niacumpondash*
Depois de entrar, sentei-me (nos bancos) e serviram carne de queixada.
- 3 *shēcten amē pec tsadnubi ancueste chiquid abi cho-choec quepondash*
(Enquanto eu) comia queixada sentado, disseram que aqueles que tinham saído para arrancar timbó ainda estavam vindo.
- 4 *tsadpondabi nēidued nēid bacuētsēc shubiompondabi*
Enquanto fiquei sentado, os meninos estavam mesmo chorando.
- 5 *adashic tsadnubien tantiec tsadnu batambatambi mapasa-mapasatanetsēcquien*
Sentado, escutei que o mamão estava quase acabando.
- 6 *cun na uēsaccosh cubudan uēsaccosh quepondash*
– “O meu acabou! Depois de ter enchido (o mamoeiro), acabou”, disse.
- 7 *tantiec tsadpondabi tantiec inchēsh-inchēshpactsēc tsadec tsadpondabi tantiec tsadpondabi*
Ao anoitecer, escutei sentado naquele lugar.
- 8 *adnubien nēuēsh nibēdquionoda uēsaccosh quepondash*
Então, disseram que não havia mais (comida), tinha acabado.
- 9 *adadequi chopondabi nidnu chuchu quiampondabi*
Dessa forma, voltei de novo. Falei para minha irmã: – “Já vou!”
- 10 *adnubien cun chun yucampi tanetsaccondash nēmbotsēc*
Então, ela amarrou um tantinho assim de *yuca* (macaxeira).
- 11 *nēmbotsēc tanepaccondash adashobic chopondabi*
Amarrou esse tantinho e então eu vim.
- 12 *choquin quidince yacno istannec cho-choquid bēquedpondac*
Na vinda, encontrei-me com (outros Matsés) que estavam voltando do lugar da *gringa*, depois de terem visitado ali.
- 13 *aid bēquedbētsenec aid bēquedbētsenec chopondabi puduedpondabi a chopondabi*
Com aqueles mesmos que encontrei, vim e entrei em outro caminho, ah.

- 14 *adshumbic adoshombic chëshëid cuespondambi cuesun biunshun chetsëccondambi*
Depois disso, matei macaco preto. Depois de matar, fiz um caldo e tomei.
- 15 *adshumbic tanetsëcqui chuipondac nidendabi noqui chondanno nidendabi cacpondabi*
Então, colocando num cesto (provisório), falei: – “Já vou! Vou para o lugar onde nós morávamos”.
- 16 *adashic tanetsëcqui nidpaccondash chopondac*
Então, fomos na frente. Realmente viemos.
- 17 *abi choequi abi choequi abi choequi abi choequi ushtuidpondabi*
Viemos, viemos, viemos e dormimos no caminho.
- 18 *shuinte mapi tēdedtsëcshun pepondambi actedante buntsëcquin*
Comemos o cocão (*shuinte mapi*) que eu derrubei, onde deu um pouco de fome.
- 19 *cun pete niantsëcshun acte dadanquin pepondambi shuinte mapitsëc adshumbic pepondambi*
Como tinha deixado longe minha comida, comi um pouco de cocão.
- 20 *adshumbic tambis sepondac cun mēntsis padobon tambis sepondambi*
Então, flechei uma paca. Junto com meus cachorros falecidos matei uma paca.
- 21 *adshumpec pepondac adashic udibitsëc ushpondac adashic udibitsëc ushtuipondabi*
Depois comemos. Então, bem perto dali dormimos.
- 22 *adnubien daca tsusion nēishpaccondash*
Os velhos (*tsusio*) estavam bravos.
- 23 *adashic cuempondabi nē umbi buistequidēn cudushin antoshcusho tantiash niquepondabi*
Aqui mesmo passei. Fugi depois que escutei que o velho *Curuxim* estava trabalhando, cortando árvores.
- 24 *shubu tsadosh quesheo tantiash antiaccosh quesheo tantiash quepondabi niepondabi*
Escutei que (os estrangeiros) estavam vivendo dentro de uma casa. Depois de ouvir que o caminho estava bem perto, disse: – “Vamos embora”.
- 25 *nid quesheo poishto sepondambi adshumbic pepondac*
No caminho, matamos um macaco barrigudo, que depois comemos.
- 26 *nēidon ambia potiac-potiac petodochedon ambia potiacpecondash*
Aqueles atravessaram primeiro; o *Pedro* foi um dos que atravessou primeiro.
- 27 *adambini umbi tsiuec inchëshbudtsëcqui potepondac piush quepondabi*
Enquanto isso, eu vim por último, atravessei já anoitecendo. – “Sou um jabuti”, falei.
- 28 *ushantsëc netiadquid tantiec tsadquiopondabi niste tsadquidon potiash abi cuëmatsëcquēn ushpondabi nē ushtuidpondabi*
Depois de pensar em dormir (deste lado), atravessei em uma canoa de paxiúba e dormi ali mesmo na (outra) margem.
- 29 *adshumbic itiashumpi pepondac adshumbic nuëcquid ancuesun chepondambi*
Comi um pouco de buriti e, depois de ter colocado timbó, comi peixe.
- 30 *anuësh icsambo uapondash nēishaccosh quenu iuec ueuapondac bunua-bunuanec ushbunac bunuanec*
Lá também não prestava, eles ficaram enojados. Tínhamos muita fome, fomos dormir sem comer.

- 31 *ushanequi nidtoapondac chido en nēishunte quianec nidec ushtuidpondabi pardoncuidin nidec*
Depois de dormir e levantar, falei com raiva: – “Eu não sou mulher (para estar fazendo sua própria comida)!” Saímos de manhã e fizemos um tapiri num afluente do (rio) *Pardo*.
- 32 *ushtuipondac aidi chiadpacpombi ubi ubia puduanondabi caombi chondabi*
Depois de dormir, comecei a carregar de novo. – “Vou partir primeiro”, falei. Vim.
- 33 *bēdin mēmostebēd ushtuishun poishto seshun piondambi caombi pian seshun*
Depois de dormir com *Bēdin Mēmoste*, flechei um macaco barrigudo e comi, esse que tinha matado com flecha.
- 34 *pebiec chondabi caombi cuempondac nē*
Depois de comer, vim seguindo por aqui.
- 35 *nēmboen petodobasshun antequiabimbuec ushtuidpondabi*
Não pensava que a *Petrobrás* estava fazendo um tipo de caminho por aqui. Dormi (em viagem).
- 36 *ushanequi ushanequi a abia bēyuc nidan*
Depois de dormir, vim procurando e, *ah*, encontrei os outros [Pedro e Curuçá] que tinham ido primeiro.
- 37 *nēquidon tsindoac aid abentsēc bedshumbi pepondac a pebidanec nē udi ushcuidanec*
Tinha coisa ajuntada. Peguei uma daquelas e comi. Depois de ter comido, logo adiante paramos para dormir.
- 38 *abi tiedtsēcquidan shubumbi tседotiad icnu tied tsitsunēn shubu uapondac*
Aí cheguei numa roça velha, e me estendi (na rede) em um tapiri, enquanto o pessoal que foi primeiro tinham feito uma casa no fundo da roça.
- 39 *tied tsitsunēn shubu uashun pequin catanequi ambibidi tседapondac*
Quando subi de manhã para comer na casa no fundo da roça, fiquei ali mesmo.
- 40 *tied nantambi adtsedouidanequi ano iuec-iuecquin mani pebidanequi tsusio chēshē istuidtampaccondash*
Passei (alguns dias) dentro na roça. Depois de comer banana, saí de novo. Encontrei *Tsusio Chēshē*.
- 41 *cashishpin yacnoshon istuidtampaccondash cashishpi yacnoshon istan*
(O irmão de *Tsusio Chēshē* que morava) no (lugar de) *Cashishpi* foi encontrar com ele.
- 42 *umanucshun isabosho isash nidpondac udi ushtuidpondabi nisin acshunied*
O irmão dele não entrou, ficou só olhando (de fora). Ali mesmo tinha morrido (um dos filhos de *Tsusio Chēshē*) picado por cobra.
- 43 *uanno u ēnapen tied anuentsēc ienquiono ausquinadedon*
Dormimos longe da sepultura, não era perto.
- 44 *udi toda caposh pacdoda caposhe aid cuēnanush ushtuipondabi necodo cuēmatsiuc nidbombi*
Como se chama aquele (rio) antes da margem do (rio) *Pardo*? Chegamos na beira do (rio) *Negro*, atravessamos.
- 45 *ambo nidshun ambo nidash iuec icpondac iuec iuaiqui iuaiqui iuaiquipondash nadambocain comoc shupondash*
Depois de ter ido ali, passei um tempo lá (no rio Negro) e depois fui embora. Muitas pessoas tinham tirado a casca de tauari (*comoc*).

- 46 *o cuëdënquido isbompondash anoshun ano cuëdënquido isbannubi ënapen dacuëdec*
Oh, realmente vi muitos espíritos cantores ali. Tive muito medo ao ver tantos espíritos cantores (reunidos).
- 47 *natiad dacuëdec cuembosh cuenoshuque a acte dacuëdec icnubi acte nantan icquid icquid tsidosh quetuidpondash*
Amedrontado dessa forma, fugi. Ah, vim ver os que moravam na beira do rio. Pensava em amansar.
- 48 *dada tsidosh chotac tsidosh chotaquëmpi tsidosh istuidpondash*
Encontrei ao chegar (aquele que dizia:) – “O homem ficou manso, o estrangeiro amansou, o pequeno estrangeiro amansou”.
- 49 *aden chuituidbombic chiuapondash chuitapenda iccondashe chono ai chuitanondash*
(O pessoal daqui) foi lá (onde eu morava) avisar que tinham amansado junto com os estrangeiros: – “Vem!” – “Sim!”, falei.
- 50 *aidën cuëten cuaisaid chuitaquinda noqui chuitananpondashe umanuc chosh quequin noqui chuitananpondashe tsidshunquiobi*
Aquele que depois a árvore caiu em cima veio avisar por terra firme. Veio para nos contar, dizer para amansarmos.
- 51 *saqueu chedon istanondash aidën istambombi samëdacnequi choapondash daca cuan isec*
Até mesmo *Zaqueu* foi nos ver, foi avisar para todos que estavam (morando) ali. Viemos (aqui para beira do rio) ver *Juan*.
- 52 *cuan tsidacno isec choec chondash ano cho-choshumbi machi chueshuapondash*
Depois de ver o lugar onde *Juan* tinha amansado, viemos ali fazer farinha.
- 53 *icsambopondabi ano nidtsinnaido chueshuaid atonabi chueshunec choquiadqui*
Achei ruim, eu não pensava em fazer minha roça por ali para fazer farinha.
- 54 *atonanebi chueshtiadqui nidtsinaido chueshuapondabi*
Então fazia farinha com o plantado pelos outros.
- 55 *icsambopondabi atodanepebi chidobimbueno tsibana-tsibanapondabi*
Eu era como uma mulher, andando atrás dos outros.
- 56 *adashic aden chueshuashi cuëmpondabi nē potiacuapondambi*
Então, depois de fazer farinha atravessei de novo (o rio *Jaquirana*).
- 57 *abi ambobi dobo tsadanobi shubu uata*
Ali mesmo na boca do (igarapé) *Lobo*, (disseram): – “Faça casa!”
- 58 *tsibananquin potepondambi nē aidi actebëdta cun na acte niadondambi u pacdo necodo caidbëdta*
Seguindo aqueles (Matsés), deixei o meu rio que achava bom lá longe no *Pardo*, o chamado (rio) *Negro*.
- 59 *dobobi actebëdta adadashic cuenash potiaccash uepondabi nē netanequid*
Viemos para o *Lobo* e de novo seguimos, atravessando (para o lado do Peru), deixando os daqui.
- 60 *e natia uediquequin datampondambi petodobas caid e*
Passei lá tremendo de medo da chamada *Petrobrás*, eh.
- 61 *chotaquëmpi isaiquidbimbuenu oncaequin niste queshun potepondambi*
Pensava que estrangeirinho (*chotaquëmpi*) era ruim. Remando uma canoa de paxiúba, atravessei

(o Jaquirana).

- 62 *u adashic chëshě naman uetampondabi a uetanashi biush dadpen yacno uetanequi ano uetanequi taěmi*
(Junto com *Tsusio Chëshě*,) baixamos então o rio (indo para o igarapé *Choba*), saindo daquele lugar cheio de carapanã.
- 63 *taěmi cuen-cuenshumbi aton chido uëněsoshun umbia daědembia cun macho uëněstsenondash*
Seguindo para baixo, a mulher dele (de *Tsusio Chëshě*) morreu lá mesmo. Se eu tivesse ficado lá minha velha (esposa) tinha morrido também.
- 64 *aucbidi potiacuapondambi aucbidi potiaconec nidquimbi papish chedo cuen-cuenopepondash*
Atravessei de novo para este lado, atravessei para cá e *Papish* passou seguindo o rio.
- 65 *aucbidi niduampondabi o shubun tsedotuidpondac ano chinun-chinuntidaiděn uëněstsempondabi*
Oh, dentro da casa nos estendemos (descansando). Quando alcancei ele ali, (peguei a doença que *Papish* trazia) e fiquei (com o nariz) escorrendo.
- 66 *ano icsatsěcquio iuec uasec icsatsěcquimbo yec*
Quase morri ali. Fiquei bem magrinho, doente.
- 67 *uěděmpondabi nibědantsenpondabi canite uidquiotsěc*
Estava só osso, não tinha mais carne.
- 68 *icsatsěcquimbo canitetsěc manite chuda-chudapactsětsěc ano něnac chobi niduampondabi*
Depois de ficar só osso, melhorei um pouco e novamente parti.
- 69 *abi nidequi abi niduampondabi u anobi anobidi niduanshumbi anobidi niduanshumbi machi chueshuapondabi*
Depois de partir dali, tendo indo longe, lá fiz um pouco de farinha.
- 70 *tied dědpondabi anobi tanecta nembo cuen-cuenupondash*
Derrubei as árvores para fazer uma roça. Estava trabalhando lá quando foram me avisar.
- 71 *o chotiadpiquidi chuituid-chuituidac cuenopondabi ně cuenoc*
Eu não queria, mas tive que vir (assim mesmo).
- 72 *adshumbic chumbiad tsadacno dědpondac aniatsěc nidtsintsěcquin aniatsěc piambobi cuen-cuenopondabi ně*
Abri a roça perto do lugar (onde morava) *Chumbiad* [pouco acima da foz do rio *Gálvez*]. Depois de plantar um pouco perto dali, antes mesmo de comer (a safra) passei para cá.
- 73 *ně cun champi tantiec cun champi uëněsquio quec quesho tantiash cuempondabi*
Ao lembrar de minha filha ali fiquei com saudades dela. Tendo lembrado, segui (para cá).
- 74 *němbobi cuempondabi itushiquiobi cuempondabi*
Atravessei aqui mesmo no (igarapé) *Ituxi*.
- 75 *itushi tandotanec cuenosh cuempondabi itushimbobi tandotanequi potiabidanec*
Subi seguindo pela beira do *Ituxi*. Seguindo pelo próprio *Ituxi* atravessei.
- 76 *masiantetiadquiono ushtuidpondabi*
Estavam jogando carochos, quase acertando na minha cabeça.
- 77 *todadapondash tadadacaish adashic petodobasshen antieděn cuempondabi ně*
Tinha o barulho de bomba. Então, segui pelo varadouro da *Petrobrás*.

- 78 *cuenequi niduaquimbi ashic nēbimbo antebenua sedque-sedquetsēcquieic icnu cuenec antebenua bēdi natia yacno nidpondabi*
Segui por aqui mesmo. Tinham aberto há pouco tempo. O lugar tinha muita onça.
- 79 *ashic cun mēdintsio chocoquiaco bēdi menēshaidi yacno nidpondabi*
Fui pelo lugar onde meu pai de criação (*mēdintsio*) estava enterrado, tinha muita onça.
- 80 *menēsh aidi icpondash nēbien adquiobi icpec mēnēsh aidinuc nidpondabi*
Não podia andar sozinho. Tinha muito rastro de onça.
- 81 *tambis petsēccondac tambis pebidanec tieduamatsēcquēn titado piaidēmbi*
Depois de comer um pouco de paca, colhi pupunha na roça.
- 82 *ushtuidpondac titado piaidēmbi ushcuidanequi*
Paramos para dormir entre duas roças e seguimos.
- 83 *tambis utsi sepondac tic u utsi seshun aid tanun uatsaid tēshēmpi buanec nidec ushtuidpondac*
Flechei outra paca, *tic!* Aquela outra que matamos, moqueamos e levamos um pedaço para a hora de dormir.
- 84 *nēbimbo antebina nidaid toncambo iquec*
Tinha muito barulho, ali perto a terra explodia.
- 85 *nēbimbo antebenaidēn ma potebanec nidequi ushpondac ushcuidanec shubu nachitono nidpondac*
Fui cruzando pelo caminho (sem seguir diretamente por ele). Atravessei e segui, dormindo em uma casa no caminho.
- 86 *ushcuidanec ushcuidanec nepiatsēcqui samēdnoc adshumbic mani tanetampondac adnubien bēdin canite mospondash*
Dormindo no caminho, por aqui paramos. Então, enquanto atava a banana, a onça roeu o osso,
- 87 *ta ta ta ta a canite mosoc tantiabidanec cun nabo dacuēdcuēdenoc dacuēdquieic ushabi ta ta ta ta...* Os meus (filhos) tiveram medo, não dormiram porque a onça quebrava o osso (enquanto íamos buscar banana na roça).
- 88 *badiadnuc tantiabidanec padpiden nidquimbi*
Ao amanhecer, depois de pensar, novamente fui.
- 89 *nē tsusiono nē chidomēdimpadochedono nē chidopadochedo samēdnu datambidanec nidquimbi*
Passei do lugar do velho sem ver e vim direto atrás da mulher falecida (*chidopado*).
- 90 *tanantsēcquid cashishpi chedo samēdacno nidpondabi*
Fui até onde ela estava, junto com o *Cashishpi*. Então fiquei algum tempo.
- 91 *adashic amidicosh caqui amidi samēdosh cac amidi niduatsēccondabi adtanashi amidicosh*
[?]
- 92 *caqui chidopadon di bedshunnuana nidpondabi auctibi*
A mulher falecida veio buscar minha rede, e vim aqui mais perto.
- 93 *chidopadon cun di beduanondash cun di deduantsaidēn chondabi udibibi*
Depois que a mulher falecida veio buscar minha rede, coloquei a rede no ombro e vim para cá desse lado.
- 94 *adec choboshon nēishamē pesamēnubien mabidinquete choquid edicopi natia chopondash*
Assim, estávamos comendo anta logo depois de chegar quando muitos *helicópteros* vieram.

- 95 *adambini iduasibēd nidpondac isnu nid quianec tiondambo choeque*
Desse modo, chamei *Iduasi* para ir junto olhar: – “Qual o tamanho do (helicóptero) que veio?”
- 96 *adec nidquimbi petodobas istuipondac a adus maquina tanebēec*
Assim, depois de ir (para lá), vi a *Petrobrás*. Ah, tinha *arroz*, *máquinas*, *fios*.
- 97 *u tanebēpacondash tsincabēquid tedbēdibēyu tsindo adec nēmbobi (...) tsinduadanondash*
Longe estavam os *fios* amarrados uns nos outros e amontoados. Tudo plano.
- 98 *maquina adec maquina tsinduadan tsiquisho isequita*
Máquinas, *máquinas* amontoadas, assim.
- 99 *petampondambi petanec choshquimbi ushtopondash nidnu quec*
Fui comer. Depois de comer e ficar com sono, disse “já vou indo”.
- 100 *cabuedi ushtopondash bomba siabudpondash tou*
Tinha acabado de dizer isso quando uma *bomba* estourou, *tou!*
- 101 *dacuēdpondabi midapadombuemben napequiash dacuēdpondabi natia choac matses yacno*
Tive muito medo: “O que poderia ser realmente isso?” Tive medo, muitos (estrangeiros) tinham vindo ao lugar dos *Matsés*.
- 102 *dacuēdnoquiono cumpaniedo icponcondash nēidtionsēcqui chopaccondash*
Enquanto estava com medo, o *companheiro* (alto) deste tamanho chegou.
- 103 *nēbi tied icbo tionsēcqui chopaccondash*
Veio aqui na mesma distância de minha roça.
- 104 *aidi chiac aid chiombi bunec quenondabi nē quidinca yacno nidtanec natia bunac ictsēc*
Depois de falar com aquele (estrangeiro), tomei o caminho do lugar da *gringa*, seguindo com fome.
- 105 *cuenondabi icsambocondash quidinca yacno nidtanec cuenondabi icsambocondash*
Passei adiante porque o lugar da *gringa* estava muito ruim.
- 106 *nēid icsambocondash tanuntsēcqui-tanuntsēcqui icsambocondash caombi e*
Eu disse: – “Aqui está muito ruim, eh”.
- 107 *nēmbobi bodasha bedpondambi cumpaniedonaid meniac sedba daca cusedba aidi bedpondambi*
Aqui realmente consegui *bolacha* e (outras) coisas feitas pelo *companheiro* e dadas por ele. Aquela (lata de) *conserva* realmente consegui.
- 108 *aido tatusin nēmbobi bedpondambi iduasibēdtan cudasenquiocondash petodobas*
Aquela (cachaça) *tatuzinho* aqui mesmo realmente consegui junto com *Iduasi*. A *Petrobrás* não mesquinhou antigamente.
- 109 *ambimbobi badaēshē menepondashi chadapan bacuē nec queshun cachina bacuē chiaccondash*
Deu cartuchos de graça. Pensando que eram ovos de *charapa* (tartaruga), (um *Matsés*) comeu cru os ovos de *cachina* (galinha).
- 110 *seta dapan bacuē cheshun codoquiabi cheshun siabud-siabud chito chitacondash*
– “Vou comer ovos de tartaruga!” Ao comer (o ovo) sem cozinhar, vomitou.
- 111 *ano adshun piscunten piscuntenda napaccondashe tsiuec cuenquita napaccondashe nadancauapaccoshe*
Piscunten vinha atrás e seguiu (a *Companhia*).

- 112 *ano iduasin iuec bedondash*
Daí *Iduasi* pegou (um rolo de fios) e levou.
- 113 *dadpenquio choquid cuenosh nadancanoapondac*
Muitos daqueles que vieram, passaram (subindo o rio). (Nós) fomos seguindo.
- 114 *midapadombuen naique isnu queshun aid netanec choshon ispondash*
– “Como eles fazem (essas coisas)? Vou ver!” Aqueles mesmos olharam, depois de terem vindo.
- 115 *adnubien nanno uëshquiobi nanno uëshquiobi cuëdpondash tsanë nē nē nē nē quenubien cuëdpondash e*
Então, desde lá (a máquina) gritou *tsanë nē nē nē*. Gritou (assim), eh.
- 116 *quenubien uësh podatsion shubu tsadationuësh podachedobida uansinën shubu tsadationuësh tei*
Na mesma distância da casa que viveu o velho *Porra*, na mesma distância que ficava a casa de *Joãozinho* junto dele, (soou) *tei*.
- 117 *nanno uëshquiobi tsanënënquiobi quenubi uësh tonquionondash nanno uëshquiobëtsen nē nē nē*
Desde lá fez o barulho, desde longe fez *nē nē nē*...
- 118 *aden naondash tse nē nē nē quenubi ai*
Sim, fez desse modo, *tse nē nē nē*...
- 119 *adnubic utsi tonquieci chonobi icha-ichapaëmbo titinque chopondash utsi baded-badedquimbuen utsin bedbëondash ai*
Então, o outro vinha trazendo rápido, suando depois de correr. Sim, rápido o outro vinha pegar.
- 120 *uanno nianec nidshun istapondac chiondac dacampi mocompi bedbanaccondash ai*
Longe deixava, depois de ir. Dizia: – “Cuidado!” Sim, aquela pedrinha (ele) conseguia,
- 121 *mocompi bedbëondash caimbi mocompi tsasimbo tsadtsëcquid adquidquio madeta sanduacondash*
vinha pegar uma pedrinha dura e punha dentro da *maleta*.
- 122 *baded-badedquien chicbiondashtsieci choquidën adnubic nidtuidtanec cho-choash*
Rápido, aquele na mesma distância passava e então vinha.
- 123 *sëdëdequid bud-budano dectatonias tabadondash nëuëshida mibi dactotequid quënë*
Os aviões desciam e subiam por ali. (Os trabalhadores da *Companhia*) estavam ali parados.
- 124 *adnubien aid tionoshbidi cuenondash e quenubien nëuësh tei*
Então, dizendo “*eh*”, a pouca distância dali soou, *tei*.
- 125 *aidëshen sedada badquiondash sedada*
Aquele (bomba) mesmo fez a árvore *sedada* cair.
- 126 *aidi isanec nidbombic isanec nidondabi uënësnushe queshunben naondash e*
Depois de ver isso, realmente fui (embora). Tendo visto, fui. Diziam que era para fazer morrer, eh.
- 127 *pinchuquën siondashi toncaid shëdash uënësnushe queshun*
Furava com injeção. Talvez morresse se cheirasse a fumaça (da explosão).
- 128 *në siondashi neyoc copioc uinsadquique uinsadquio iquec*
Aqui me furaram, aqui na esquerda. (Os estrangeiros) davam medo.

- 129 *shayaquiondaid ta noqui dadabēd tsidondac dadambēdi nēnetanquio usudquiac*
Junto com os homens nós amansamos. Ficamos junto deles.
- 130 *nēmbobi maquina nēnedanosh aden nidaid toncaic dapa daca nē adquid dēusunbanaiden niondash*
Aqui mesmo onde estava a *máquina*, tinha uma grande explosão na terra depois de colocarem dentro dela uma coisa assim.
- 131 *a mispaden tabote dēusumbededatiosh adquid niondac adpombobi maquina dapa tsadendacondash*
Ah, era como uma vela de breu. Deixava uma dessas assim. Era grande a *máquina*.
- 132 *nēbi daēd tsadapondac mabēsquin dona cabuedan mabēsquin ano isondaidquiobi nēmbō tsadac utsibo*
Ali os dois estavam sentados, com aquela *lona* cobrindo. Depois de olhar ali, sentamos junto com outros.
- 133 *mibi isondambi caombi badedquio mimbi isondambi cumpaniedobēd chonoadondaidquiobi*
Falei: – “Eu vi você rapidamente, eu vi você trabalhando junto com o *companheiro*.”
- 134 *mibi nec caquiac cumpaniedobēd chonoadtsēcquiobi*
Era você. Também trabalhei junto com o *companheiro*,
- 135 *chonoadtsēccondaidquiobi mibi nec caombi nēmbō tsadosh nēmbō*
trabalhei um pouco, é você”, disse. Aqui mesmo ficava, aqui.
- 136 *mimbi senad cuesaccondac caombi ěmbimbobida naondac quiosh aduac mimbimbobi naccondac caombi*
– “Você caçou um veado?”, indaguei. – “Eu mesmo fiz”, ele falou. Eu perguntei: – “Você sozinho caçou?”
- 137 *ěmbimbobida naondac quiash aduac mimbimbobi naccondac caombi cumpaniedobēd chonoadquin naccondac*
– “Eu fiz isso sozinho”, disse. Então falei: – “Trabalhando junto com o *companheiro* você fez assim.
- 138 *cumpaniedobēd nidaid toncaic iccondac caombi ano adposhic padpidec cuempondabi nē caombi nē*
Junto com o *companheiro* a terra explodia. Estavam fazendo isso aqui de novo quando eu passei”, eu disse.
- 139 *ai nēmbobi ano nidtamboshē nēmbō choapondac nēmbobi*
Sim, depois de ir lá, viemos para cá.
- 140 *aidibidi unaian bedtanac nepondac unaian chuitanac dobo yacno isuampondambi dobo yacnoshon*
Do mesmo modo, a *Funai* fez assim, a *Funai* foi falar (com os Matsés) no (igarapé) *Lobo*. Vim ver realmente no *Lobo*.
- 141 *adshumbic daca modesta caidan istanac icpondac*
Então, aquele chamado *Molesta* eu fui ver.
- 142 *abibidi chēshte beduanec ano uiduashi padpidembuec chouapondac*
Voltei de novo para conseguir um terçado de verdade.
- 143 *ano dacan pede caidēn bēquedshun dauē setampondash*
Tendo encontrado aquele chamado *Pelé*, ele me deu remédio com injeção.

- 144 *u anobi bēquedshun choen-choentsēcquio saman choshon machi nibēdsho pede caidēn bēquedshun setampondash*
Lá mesmo longe, depois de nos encontrar, quando não tinha farinha, o chamado *Pelé* me furou (com uma injeção).
- 145 *a setanec choequi ushtuidpondabi di nibēdquio chouametsēccondabi*
Depois dele ter aplicado (a injeção), eu vim, parando para dormir. Não havia rede, vim de regresso.
- 146 *ano tantesaquiopondabi anobi nidshumbi isequenac quenuquenquio*
Lá não sabiam de nada. Depois de ter ido (aquela vez), não queria mais falar “vamos ver”.
- 147 *anobi isuanec nidquin tishondaibi cun champitsēc nē anobi nidshun di bedtanec chouaponda-chouapondabi nē*
Tendo voltado para ali mesmo, nasceu minha filhinha. Depois de ter ido e conseguido tucum, voltei para cá.
- 148 *nēbi dēdtuidpondabi nēbi dobo yacno adshumbic nēmbō umananuc adoshombi nēmbobi tidintayun yacno*
Aqui derrubei (roça), aqui no (igarapé) *Lobo*. Então, (derrubei depois) aqui mesmo na terra firme, e então aqui na (aldeia) *31*.
- 149 *adec chondaaid nepebi tidintayum na ushtsiabi pacdon cun na actebi nianpondambi nainac*
Assim, eu sou o que vim (primeiramente) para a (aldeia) *31*. Eu estava lá no *Pardo* e deixei meu rio. Terminou.

