

Título do trabalho: O Nascimento da Aldeia Mura. Sentidos e Modos de Habitar a Beira

Autor: Marta Amoroso (Antropologia/CESTA USP)

“Boto se tu fosses um homem eu iria embora contigo.”

Raimunda Cabral Braga, Aldeia Murutinga².

RESUMO: Acompanha-se o processo político e cosmopolítico de construção de uma aldeia mura, evento que resulta da condensação de forças motivadas pela agência dos tuxáuas mura, em meio à tendência a dispersão dos grupos familiares que marca a dinâmica da vida social na várzea do rio Preto do Igapó-Açu (TI. Mura Cunhã-Sapucaia, AM). O ideal de uma vida dispersa é expresso no conceito nativo de “sistema da beira” por meio do qual os Mura aludem a um modo de vida praticado nos acampamentos nas praias e marcado pelos constantes deslocamentos nas embarcações fluviais, em contato com os *caboclos*, seres que habitam os patamares subaquáticos e que detêm a capacidade super-humana da transformação, adquirindo a aparência de humanos e de animais e detendo o acesso privilegiado ao conhecimento ancestral da cobra-grande, indispensável na estabilização dos corpos-alma dos Mura. Os temas da corporalidade, da noção de pessoa e da instabilidade dos corpos na Amazônia Central são retomados nesta apresentação que trata das relações dos Mura com as paisagens.

INTRODUÇÃO

Uma das mais instigantes traduções que os antropólogos são chamados a construir é aquela que se dá frente às populações indígenas falantes do português.³ É este o caso dos Mura do baixo rio Madeira (Amazônia Central), que afirmam, em português, falar uma linguagem própria – “a nossa linguagem”. O domínio da língua portuguesa como primeira ou segunda língua é, como se sabe, a condição comunicativa de tantos outros coletivos das regiões contempladas nesta coletânea, que guardam em comum ainda a longa história do contato, o impacto da atuação de muitas décadas dos órgãos de tutela do Estado e das missões cristãs, além da experiência de interação social

¹ Águas de Lindóia, de 23 a 27 de setembro de 2013.

² Silva [et all.] 2008: 250.

³ Agradeço a Raoni Vale e aos professores indígenas de Autazes o acesso aos registros do projeto “Documentação Audiovisual e Recuperação do Patrimônio Imaterial das Pajés e Pearas Mura” – Autazes (AM), sob a guarda do INPA (Manaus), e a consultoria linguística de Maria Luiza Garcia (PUC/SP).

e econômica com os habitantes ribeirinhos e comerciantes da calha dos grandes rios Madeira, Amazonas e Purus. Todas essas circunstâncias fizeram da língua portuguesa uma plataforma de comunicação regional que, entretanto, a pesquisa etnográfica revela ser plena ora de desentendimentos ora de disputas de sentidos.

A que os Mura aludem como sendo “a nossa linguagem”? Em alguns contextos, a expressão é acionada para justificar o uso de termos em *nhengatu* compondo a frase em português, como no caso do termo *peara*, utilizado no domínio da política para destacar relações entre uma liderança e sua aldeia, e que também se aplica às relações do líder de um bando de animais com os membros daquela espécie. Já os termos em português como caboclo são usados pelos Mura como auto-identificação e também no sistema xamânico ou pajelança praticada nas aldeias e bairros mura de Borba, usado em referência às entidades que habitam os patamares do cosmos, os caboclos do fundo. As categorias *peara* e *caboclo* abrem assim para a análise uma série de questões com as quais gostaríamos de avançar o já consistente repertório sobre a pessoa e as instabilidades do corpo-alma na Amazônia (Seeger, Da Matta & Viveiros de Castro, 1978; A-C. Taylor, 1996; Viveiros de Castro, 2002; Taylor & Viveiros de Castro, 2006) assim como o debate em torno das relações entre o xamanismo e a história indígena (Gow, 1996; Langdon, 1996; Gallois, 1996; Carneiro da Cunha, 1998).

Comumente utilizado em alusão ao intenso envolvimento dos Mura com a sociedade nacional, o termo *caboclo* na “nossa linguagem” dá acesso ao plano da territorialidade e das cosmopolíticas, já que diz respeito a inscrições nas paisagens de eventos xamânicos e oníricos onde se destacam as relações com os caboclos do “fundo”. A análise busca dispor os dados sobre os Mura em diálogo com temas da etnologia amazônica sobre o perspectivismo ameríndio (T. S. Lima 1996; E. V. Castro 1996, 2002). Longe de pretender dar conta da complexidade de signos sensíveis das paisagens no baixo Madeira, nos ateremos as conexões com o plano subaquático, lugares que os Mura chamam de beira e fundo.

“NOSSA LINGUAGEM”

Os Mura são falantes da Língua Portuguesa, mas, de fato, fazem uso de uma das muitas variedades linguísticas que caracterizam o chamado Português Brasileiro. Dentre

os traços que caracterizam a variedade linguística praticada pelos Mura, interessa ao presente artigo focalizar a mudança semântica – alteração no sentido das palavras que já estão incorporadas ao sistema linguístico da variedade em questão – e a variação lexical – alteração que afeta o significado de algumas palavras e expressões, mas ainda não foi totalmente incorporada e/ou pode coexistir com o sentido original da palavra na língua fonte.

Se considerarmos que a significação relaciona-se às diferenças que as línguas apresentam quanto à percepção de mundo, é possível demonstrar que na variedade utilizada pelos Mura já devem ter ocorrido inúmeras mudanças semânticas e devem estar ocorrendo variações lexicais em diversos vocábulos. Segundo Ullmann (1977), na mudança semântica, uma palavra pode adquirir um sentido novo, ou um grande número de sentidos novos, sem perder o significado original; além disso, o sentido de uma palavra pode ser transferido para outra, numa espécie de “contágio”, apenas porque ocorrem simultaneamente em muitos contextos. Em qualquer caso, para entendê-las será necessário considerar o contexto discursivo em que elas se inserem.

Outro processo notado – seja na mudança semântica, seja na variação lexical – é o de reorganização das relações de contraste entre conceitos no sistema da língua. Como mostrou Saussure (1988 [1916]), os conceitos de uma língua não são positivos, mas negativos, isto é, definem-se por oposição uns aos outros, de modo que “sim” só faz sentido porque se opõe à ideia de “não”. Uma palavra que tinha uma conotação pejorativa pode perdê-la e ganhar uma conotação positiva ao se opor a outra palavra, que passa a contrastar com ela. Ou, ainda, quando uma palavra passa da linguagem coloquial para uma nomenclatura especializada – a terminologia de um ofício burocrático, de uma forma de arte etc. – tende a adquirir um sentido mais restrito; inversamente, as palavras que vêm da linguagem institucional para o uso comum tendem a ter seu significado ampliado. Há aqui duas tendências socialmente condicionadas que operam em direções opostas: a especialização e a generalização (Ullmann 1977).

Como dissemos, a “nossa linguagem” dos Mura é acionada em certos contextos para justificar o uso de termos em *nhengatu* compondo a frase em português, como a que se segue:

Em nossa linguagem, nós tuxauas velhos do Igapó-Açu somos “peara”, nós vamos à frente para o bando não andar morrendo à toa, assim como os bichos, que também vão sempre atrás de um “peara”. O “peara” é o que passa mal, o que tem que sentir a batalha. Os que o seguem devem obedecer a sua linguagem. Com os bichos também é desse modo: quando se mata este que vem na frente, o bando se espalha; se quer acabar com o bando, mate o peara. (P., Aldeia Piranha, entrevista no Pacovão, 2009)

No mais das vezes, o português falado pelos Mura envolve algumas flagrantes ampliações de sentido, identificáveis em conceitos chave de sua concepção de mundo, como é o caso do termo “caboclo”. Na acepção dos dicionários, caboclo alude à mistura, ao “indivíduo nascido de índia e branco (ou vice-versa), de pele acobreada e cabelos negros e lisos”.⁴ É sabido que na Amazônia o termo caboclo foi um artefato conceitual a serviço de políticas públicas e missionárias do período colonial e de formação do estado nacional, mobilizado para destacar do conjunto de povos indígenas considerados tutelados os catequizados, isto é, falantes da língua portuguesa e contabilizados como trabalhadores rurais indígenas.

Tomado exclusivamente no sentido que adquiriu no processo histórico e político do contato na Amazônia, o uso do termo caboclo pela antropologia passou por severas restrições, quer no bojo dos debates sobre a invisibilidade que o termo acarretaria ao encobrir a heterogeneidade das populações amazônicas (D. Lima 1992, M. Harris 1998), quer na discussão sobre representação e autoridade na escrita etnográfica (R. Pace 2006). Em ambos os casos, as restrições ao uso do termo se justificariam por ele não ser uma auto-atribuição entre ribeirinhos e o campesinato amazônico. Assim, a adoção da categoria colonial pela disciplina compoendo a escrita etnográfica conduziria para o interior da análise fórmulas discriminatórias praticadas no senso comum, como aquela que Pace (2006) vislumbra na Amazônia, caboclo correspondendo a um termo artificial e distante dos grupos sociais etnografados, jamais assumido como auto-identificação⁵.

⁴ *Dicionário Houaiss Eletrônico* 2004.

⁵ O uso do termo caboclo por grupos indígenas não foi considerado na análise, aspecto que merecia ser repensado no âmbito do trabalho, já que a auto-identificação como caboclo sem

No caso dos Mura ocorre a auto-identificação como caboclo – o eu narrativo que busca topofilias, lugares para recompor sua trajetória de vida associada a determinadas localidades da beira e dos rios. Mas, para além das inscrições no espaço e desta espécie de cartografia das reminiscências de origem das unidades domésticas, caboclo pressupõe ainda outras estabilizações: alude às relações entre humanos e não humanos que habitam o cosmos, enredados em tramas passionais possibilitadas pelas faculdades de agência, intencionalidade, socialidade e cultura dos seres, objetos e fenômenos (Descola 1992, 2001, 2005, Descola & Palsson 1996, Ingold 2000; Viveiros de Castro 1996, 2002).

Caboclo é acionado pelos Mura nos dois sentidos nos mais variados contextos de interação: seja frente ao sistema regional do baixo Madeira, seja diante das políticas de Estado voltadas para a educação e a saúde indígenas diferenciadas; na condução do negócio do turismo ecológico ou nos projetos de fiscalização e preservação da TI Cunha Sapucaia. Semelhantemente ao que se dá com o uso nativo do conceito de “mestiço” ou “de sangue misturado” no baixo rio Urubamba (P. Gow 1991, 1996), o termo nos remete a um sistema de classificações no qual caboclo ou mestiço operam em contraste com outras duas categorias, as de branco e de índio selvagem,⁶ classificação chave para uma abordagem das transformações dos povos que viveram a história dos diversos ciclos do extrativismo na Amazônia. Estamos, portanto, no âmbito das classificações nativas, e não mais de categorias coloniais.

Esta reflexão parte de uma pesquisa etnográfica realizada no rio Preto do Igapó-Açu⁷ e se desenvolveu em duas das mais populosas das oito aldeias da TI Cunhã-Sapucaia: Piranha e Jutaí, que contam, cada uma delas, com cerca de 300 habitantes. Levantamentos do parentesco em ambas as aldeias demonstraram uma forte tendência de casamento entre primos (E. Matarezio 2010). As aldeias estão inseridas em uma rede de reciprocidade entre afins que envolve as demais aldeias do rio Preto do Igapó-Açu, assim como os bairros mura das sedes dos municípios de Borba e Autazes.

conotações pejorativas correspondeu a 65% das respostas colhidas entre os moradores ribeirinhos e urbanos entrevistados pela pesquisa (R. Pace 2006: 83).)

⁶ “*To be mestizo is to be between. Mestizos are potentially connected to the network of white kinship that secures credit in habilitación and are simultaneously potentially connected to the network of native kinship that secures subsistence security*” (Gow 1996, p. 100).

⁷ Que se deu no âmbito do Programa de Cooperação Acadêmica (PROCAD) “Paisagens Ameríndias. Habilidades, mobilidade e socialidade nos rios, aldeias e cidades da Amazônia” (USP/UFAM), subvencionado pela CAPES.

Processos históricos e políticos resultaram na formação do sistema social regional do baixo Madeira que compreende, além dos Mura, os Mundurucu da TI Coatá-Laranjal, localizada no mesmo município de Borba, relacionados por casamentos e parcerias políticas. As lideranças mura e mundurucu mantêm forte protagonismo político nas associações indígenas e no movimento dos professores indígenas com sede em Borba. Nas aldeias mura nota-se ainda um discreto crescimento de casamentos com os Apurinã, além da presença de uma família extensa Pirahã que há mais de dez anos se estabeleceu na TI Cunhã-Sapucaia, formando a aldeia Fé em Deus.

“SISTEMA DA BEIRA”, UM MODO DE EXISTÊNCIA

Os Mura da Amazônia constituem uma população de mais de doze mil pessoas, sendo que, deste total, 7 769 indivíduos declararam que habitam fora das T. Is. (CENSO 2010, p. 89), nas sedes dos municípios. A identificação destes coletivos com a região do baixo Madeira, compreendida pelos lagos do delta do Autazes, foi documentada desde a metade do século XVIII (Amoroso, 1992), sendo que a presença dos Mura nos espaços urbanos se registra oficialmente nas primeiras décadas do século passado, e foi interpretada, como efeito das políticas de territorialização do seu espaço de circulação, que coincide com o início das ações do órgão de tutela, que participava na região do sistema extrativista, muitas vezes ocupando o lugar dos patrões (Romano, 1998; Amoroso, 2000; Moreira Santos, 2009).

Parte da população indígena se deslocou para a periferia das cidades, morando em bairros quase exclusivamente habitados pelos Mura – como os que vemos em Borba e Autazes – mantendo-se, entretanto, conectados aos moradores dos lagos e igarapés, locais frequentados ao longo do ano por ocasião das festas de santos, dos encontros esportivos e nas situações de parcerias comerciais.

No último decênio, já homologada a TI de Cunha-Sapucaia, uma política compensatória incidiu sobre a região em função das obras das hidrelétricas do Madeira – Jirau e Santo Antônio - criando unidades de conservação federais e estaduais⁸ (M.

⁸ São elas: Parque Estadual do Matupiri (com 5.137 km²), Reserva de Desenvolvimento Sustentável do Matupiri (com 1.790 km²), Reserva de Desenvolvimento Sustentável do Igapó-Açu (com 3.975 km²), Reserva Extrativista de Canutama (com 1.979 km²), Floresta Estadual de

Amoroso, 2011) que cercam a TI. Os Mura do rio Preto do Igapó-Açu, ainda que jamais consultados sobre as novas políticas ambientais que passaram a afetar suas vidas, figuram ora em diante como populações caboclas amazônicas vivendo condições ambientais excepcionais, o que é notável, considerando a sucessão de ciclos de usurpação territorial e exploração econômica predatória da região e, comparativamente, as condições ambientais em que foram mantidas as demais T. Is. mura, reduzidas irreversivelmente (até o momento) aos pequenos lotes de terra do passado.

Na TI de Cunha-Sapucaia – que conta 460 000 hectares de área contínua, toda ela coberta por floresta primária – as aldeias se estendem por cerca de 110 km ao longo do rio Preto do Igapó-Açu. Integram a área ainda outros grandes afluentes do Madeira, como o Matupiri, além de dezenas de igarapés de grande importância simbólica e econômica para os Mura.

O rio Preto do Igapó-Açu é um rio de águas escuras cor-de-chá que tem sua nascente na floresta pluvial e nos pântanos florestais do município de Marmelos. Observa-se na região uma planície fluvial caracterizada por áreas aplainadas, periódica ou permanentemente alagadas, ambientes aproveitados em atividades de horticultura de várzea e de terra firme, além da caça, da pesca, e do extrativismo, especialmente de madeira e de castanha-do-pará. A região é coberta por uma Floresta Tropical Densa bastante intacta e apresenta duas sub-regiões que constituem cenários importantes de atividades dos Mura: a sub-região aluvial e a dos baixos platôs. Na primeira estão as áreas de terraços aluviais com solo de textura argilosa e amplas extensões de florestas inundáveis com notável diversidade e dinamismo da vegetação, onde se encontram as madeiras comercializáveis que dez anos atrás constituíam a principal fonte de renda para muitas das famílias.⁹ Na sub-região dos baixos-platôs, nas partes planas do interflúvio, surgem os castanhais (*Bertholetia excelsa*), que cobrem grandes extensões de terreno (Felix Santana, 1997) e que também são marcas da história antiga e contemporânea dos Mura nessas paisagens.

Associando ao longo do ano atividades de caça, pesca e coleta de vegetais com a horticultura no modo tradicional – as hortas de produtos variados – e, mais

Canutama (com 1.505 km²) e Floresta Estadual de Tapaua (com 8.817 km²). Ao todo, serão 28 unidades de conservação ao longo da BR 319: 11 federais, 9 estaduais no Amazonas e 8 estaduais em Rondônia.

⁹ Entre estas madeiras estão o arurá-branco, a capiúba, a itaúba, a muirapiranga, a muiratinga, a piquirana e a sucupira.

recentemente, as roças de mandioca e as casas para a produção da farinha, os Mura praticam modos de subsistência que abarcam os ambientes de várzea e os de terra-firme. Afirmam-se, entretanto, moradores da “beira”, aludindo a um modo de habitar a várzea. Acionam, assim, para se referirem às diferenças de gentes, de hábitos e de habitares na região amazônica, uma classificação nativa baseada nos ecossistemas e modos de residência, e menos a classificação linguística mais comumente mobilizada pela antropologia, no que vão ao encontro de uma tendência recente da etnologia amazônica de destacar a importância dos cenários regionais de troca e, neles, os modos de produção da existência.

Uma tipologia de embarcações e casas flutuantes¹⁰ povoa a superfície dos rios, lagos e igarapés, refletindo uma imagem apreciada pelos Mura, a do “fazer a vida embarcado”. No plano sociológico, as embarcações sinalizam uma hierarquia das unidades domésticas: nas pranchas flutuantes das casas principais ancoram o imponente motor de centro, as demais unidades domésticas apresentando embarcações mais singelas. A aldeia Piranha, por exemplo, dispõe hoje de cinco barcos com motores de centro (“Andréia”, “Comandante Edir”, “Raiane”, “Fernanda” e o do Rona), índice do dinamismo da aldeia nos negócios da caça e da pesca comercial, do ecoturismo e, no passado, da madeira.

A moradia nas aldeias em casas fabricadas de madeira e cobertas de palha se completa com as formas de habitar nas embarcações, uma vez que a sedentarização não significou necessariamente ausência de mobilidade. Nos deslocamentos para Borba cada vez mais frequentes, as embarcações garantem hospedagem e segurança, sendo as cidades locais ameaçadoras por definição. Em Borba, os moradores das aldeias permanecem na maioria das vezes embarcados, tendo acesso à cidade por um ponto no mercado identificado como sendo dos moradores de Cunhã-Sapucaia, de forma a reproduzir nas cidades as condições de conforto e segurança que os cercam nas aldeias do interior da terra indígena.

¹⁰ São elas: barco recreio (transporte de carga e passageiros mediante pagamento de passagem), batelão (embarcação de madeira de grandes dimensões, sem motor, movida a remo), motor de popa ou voadeira (canoa de madeira ou alumínio com motor movido à gasolina ou diesel), motor de centro (barco de maior dimensão, movido a motor instalado na parte central), rabeta (canoa movida a motor à gasolina ou diesel na popa, com haste e palheta) e igarité (tronco de madeira piranheira escavado na forma de canoa).

Mas é durante o verão que o “sistema da beira” é acionado na sua forma plena: as famílias se deslocam para os acampamentos no Lago Grande, onde constroem tapiris na praia ou utilizam redes estendidas nas embarcações. As habitações flutuantes descritas pelos viajantes e os primeiros etnólogos se apresentam ainda como uma alternativa de moradia que vislumbramos nas paisagens dos rios da T I Cunhã-Sapucaia. Deslizando pelos rios sobre boias de madeira, essas casas são construídas em madeira e palha e abrigam grupos domésticos.¹¹

Foi com C. Tastevin ([1923] 2008) que a categoria canoeiro mura, habitante da várzea, ganhou sua mais notória definição: “A maior riqueza da região do Autaz e a mais interessante, é certamente sua população indígena, os índios Mura”. O modo de vida de canoeiro passava a ser definido não mais pela ausência dos hábitos sedentários dos agricultores e pela ameaça que os deslocamentos do “gentio de corso” representou – terror do período colonial –, mas sim para ressaltar uma forma de viver nos lagos e rios da bacia do Madeira, caracterizada pelo habitar em casas-flutuantes ou tapiris improvisados nas praias no verão, o gosto pelas reuniões festivas e pela boemia na estiagem. Sinalizava também aquilo que, para falar da socialidade dos canoeiros, Tastevin identificou mais de uma vez como uma forma de “comunismo”: os casamentos misturados, compreendidos como um mecanismo de construção de coletivos heterogêneos, que podiam incluir índios desaldeados, negros e ciganos.¹²

Assentamentos mura ainda no início do século XX seguiam um padrão espacial de casas sobre as margens de lagos e rios, em geral não agrupadas, separadas umas das outras pela floresta (Tastevin 1992). Tal tendência pode ser verificada ainda hoje (A. Romano 1998: 90).

A paixão pelos deslocamentos de canoa e em casas flutuantes compunha o perfil do canoeiro Mura, assim como o habitar na várzea, mantendo atividades de subsistência

¹¹ Cotejar a teoria mura do *sistema da beira* do habitante da várzea com o cenário regional nos leva a aproximações com muitos aspectos das etnografias dos Mura-Pirahã (Gonçalves, 1993, 2003) e, principalmente, dos Paumari (Bonilla, 2005, p. 9-18).

¹² Tastevin realizara sua etnografia entre os Mura de Autazes na década de 1920 e, sobre seu padrão de moradia, registrava que erguiam abrigo sumário e baixo na margem do Paraná do Autaz e na beira dos lagos. Frequentemente levavam toda a família na canoa para longos passeios de visitas a amigos e parentes, aceitando convites para festas “por necessidade instintiva de deslocamento”. “Nos dias de hoje os costumes dos Mura não mudaram quase nada. Ele viaja menos, todavia, se os caciques, obedecendo às ordens do governo de Manaus ou dos diretores da catequese laica, não permitem mais a seus homens longos passeios nem longas ausências”. (p. 60).

nos rios e lagos: “[O Mura é] antes de tudo, um pescador inigualável, talvez sem paralelo no mundo”. Das festas, Tastevin tinha notícias que elas se davam ao som do Toré, “longos trompetes de bambu ou de entrecasca de árvore do qual tiravam sons variados e verdadeiramente comoventes”, cujos cantos falavam de peixes, do jacaré, do veado e da onça, mas que quase já não se ouviam mais no Autazes. Da mesma forma que o missionário não encontrou qualquer expressão de religiosidade articulada entre os Mura além das práticas de catolicismo popular, mescladas com o que identificava como “velhacarias dos feiticeiros” e charlatanismos de curadores que mobilizavam cobras encantadas e delfins (p. 68), identificadas por nomes, cujos hábitos gregários eram conhecidos dos Mura .

É sabido que o Serviço de Proteção aos Índios e Trabalhadores Rurais (SPI 1910-1967) atuou efetivamente no delta do Autazes depois de 1912-13 (Moreira Santos, 2009), por meio de práticas da catequese leiga voltadas para a localização de trabalhadores rurais na Amazônia e classificava os Mura dentro da categoria de população cabocla, isto é, contabilizada como trabalhador rural falante da língua portuguesa. Seguiu-se a tal definição uma política de delimitação de áreas Mura em lotes, que tanto expulsou os moradores indígenas de antigos territórios de ocupação e circulação naquela bacia hidrográfica, como acolheu os migrantes egressos do ciclo da borracha, agora instalados em “casas particulares”, localizadas junto aos castanhais antes explorados pelos Mura. Ao demarcar a terra indígena ainda que em lotes descontínuos, entretanto, a política tutelar do SPI documentou a presença dos grupos domésticos situados ao longo do rio Preto do Igapó-Açu.

Em 1930, os Mura do baixo Madeira reapareceram nos registros do SPI, protagonizando um dos lados da disputa pela área dos castanhais do rio Preto do Igapó-Açu. Não é o caso de retomarmos aqui os contornos deste embate com os órgãos de tutela e com os comerciantes da cidade de Borba, que antecede em algumas décadas o protagonismo político dos Mura contra o Estado e contra os comerciantes locais, em busca de seus direitos. Interessa-nos identificar o contexto em que se difundiu entre os Mura uma apropriação para a “nossa linguagem” dos termos técnico-administrativos do SPI, que opunham as categorias “lotes” (de terras de índio) a “casas particulares”,¹³

¹³ Ver Rocha Freire (2011) para a generalidade dos casos que envolvem a expressão “casas particulares” no âmbito do programa do SPI.

expressão que para o Estado oficializava a presença dos moradores não índios incrustados nos castanhais nativos (Moreira Santos, 2009).

ANTES DAS ALDEIAS, AS “CASAS PARTICULARES”

Mostramos em outro artigo (M. Amoroso 2012) que os Mura são agentes ativos de mudanças e que, quando refletem sobre o velho e o novo, estão produzindo marcações da construção de diferenças que lhes interessa (M. Strathern 1998). É o caso de quando falam de um tempo anterior às aldeias. Dois universos temporais distintos se delineiam para os Mura, o primeiro deles se referindo ao início do século XX, quando contam que habitavam “casas particulares”, aludindo aos locais ocupados pelos grupos domésticos dispostos ao longo dos rios, em frente aos igarapés, lagos ou furos do rio Preto do Igapó-Açu. Note-se o sentido diverso que a expressão “casas particulares” adquire para os Mura, usado para se referirem a um ideal de isolamento dos grupos domésticos. Os adultos das atuais aldeias mura da T.I. Cunhã-Sapucaia guardam ainda lembranças da sua primeira infância, nos anos 1950, em locais afastados de outras residências, “no meio do mato”, como explicam. Algo distinto, portanto, da vida em aldeias e comunidades, como moram hoje, que para alguns lembra uma forma não humana de convivência, assimilada às manadas de porcos selvagens que habitam a mata e invadem as aldeias em bando.

Quadro histórico semelhante é confirmado nas aldeias mura dos municípios de Autazes e Careiro, a maioria delas fundada no início do século XX. A aldeia Cuia só passou a concentrar moradores a partir de 1845; antes disso, “ainda não se constituía uma comunidade. Existiam poucas casas, uma distante da outra, iluminadas apenas por lamparinas”. (Gomes da Silva [et all] p.65).¹⁴ Nas aldeias do Lago Capivara registrava-se que:

¹⁴ Ou como Tastevin observava: “Suas aldeias se compõem habitualmente de choupanas rudimentares; frequentemente mesmo estas choupanas, em lugar de serem agrupadas, são separadas umas das outras por largos espaços de mata” (R. Vernau 2008 [1923], p. 57).

[...] antes de 1911, o povo Mura do Igarapé-Açu habitava a margem esquerda do Lago Quirimiri e por toda a extensão do furo do rio Mutuca [...]. Suas moradias não eram fixas, obedeciam o curso das águas, se estava seco eram amarradas próximas das águas para facilitar o manuseio ou o preparo dos peixes e da caças [...]. Todavia, quando o rio estava cheio eram armadas em terra, na mata. (A. Gomes da Silva [et al], 2008, p. 36)

O caboclo do Taciua, do Matupiri, do Igarapé do Foles – como os moradores adultos de Cunhã-Sapucaia podem eventualmente se auto-identificar –, não guarda lembrança da existência na sua infância de aldeias ao longo do rio Preto do Igarapé-Açu para além do Posto Cunhã, do SPI. Grupos domésticos associam sua trajetória de vida a diferentes localidades, que em seu conjunto constituíam uma forma esparsa e rarefeita de ocupação do território.

O nascimento da aldeia constitui o segundo horizonte temporal assinalado pelos Mura. As aldeias do Igarapé-Açu apresentam hoje o aspecto das comunidades rurais do município de Borba, dispondo a maioria delas de Polos Básicos de Assistência à Saúde e de escolas e contando com o fornecimento de eletricidade por meio de motor movido a diesel. As aldeias Piranha e Jutaí, as mais populosas, registram duas dezenas de casas em cada uma delas. Trata-se da inscrição no espaço da habilidade política dos velhos tuxauas (os peara), que se esforçam por reter os filhos e filhas casadas nas proximidades das suas moradas de origem, evitando tanto quanto possível a dispersão dos parentes, assim como de demonstrar a capacidade de atrair, por meio das mulheres, casamentos. Nesse sentido, os nucleamentos, que até recentemente eram uma estabilizações temporárias e precárias no contexto de uma dinâmica marcada pelos deslocamentos frequentes dentro da área da atual TI Cunhã-Sapucaia, passam gradativamente a expressar o dinamismo político dos velhos tuxauas.

A oficialidade das aldeias que se deu depois da demarcação, realizada pela FUNAI e subsidiada pelo PPTAL¹⁵, que introduz o elemento dos observadores de fora –

¹⁵ O Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal (PPTAL), faz parte do Programa Piloto Para Conservação das Florestas Tropicais do Brasil (PPG7) do qual participaram na década de 1990 a Alemanha, Canadá, Estados Unidos, França, Itália, Japão e Reino Unido. <http://www.funai.gov.br/>

da terra indígena, do município, do estado, do país – não minimiza a tarefa dos tuxauas de, por um lado, motivar a estabilização de nucleamentos e, por outro lado, dissolver as tentativas de criação de novas aldeias. É o que acompanhamos na formulação de uma liderança da aldeia do Piranha, que reflete sobre a demanda de alguns núcleos de moradores por obter o reconhecimento como aldeia:

Onde se tem uma só casa e se diz que é aldeia, nós os tuxaua de Cunchã-Sapucaia não aprovamos. Quem demarcou a terra indígena com recursos dos sete mais ricos países do mundo é o PPTAL, eles queriam ver a área, viajaram de dia para ver, filmaram tudo, em DVD e vai dar para enxergar como está nossa terra demarcada.

Agora, se não tem capacidade para ser, por que que a gente vai dizer que é uma coisa que não tem? Se não tem, não tem. Não é uma aldeia tribal lá, nós não aprovamos a criação da Aldeia Mura e nem a Nova Morada. Não tem moradores, eles não souberam fazer.

Como se faz uma aldeia? O exemplo é o Piranha. O Piranha era o finado Paulo e a finada Eugênia e depois os filhos. Sentei com as meninas que iam se amparando e disse: “Não se afastem daqui, vão se arrumando”. E hoje o Piranha está lá. Também na aldeia Pacovão, a maior produção é de dois irmãos e o filho de um deles. Em vez de L. ficar, foi embora com o marido, então não fortaleceu o velho mesmo da onde ela se criou, fortaleceu um lugar lá em cima que é novato. Foram morar lá, está tranquilo, estão trabalhando, mas ela não fortaleceu o pai dela, a velha mãe dela, os irmãos. Foi para onde nada tem a ver com o crescimento dela. Pois aí faltou explicação: o marido levou para onde é o trabalho dele, não é o dela, onde estão o pai, a mãe e os irmãos. É o mesmo com essas casas (que pretendem o título de “aldeias”): ele não foi trabalhar com o pai dele, com as irmãs,

não, está trabalhando sozinho. A aldeia Sapucainha tem seis casas e eles querem educação, mas eles saem dez, quinze dias e ficam fora. Vou conversar com eles: assim não dá para ter educação, sala de aula e saúde, tudo que é de direito, mas se ficam uns e outros vão embora, como é que o professor vai avaliar? (P., Aldeia Piranha, 2009)

O local das aldeias remete, por sua vez, ao sistema xamânico e a comunicação que se estabelece com as entidades que habitam o fundo. O tema amazônico da cobra-grande é evocado nas narrativas mura que aludem a logradouros ocupados no passado por unidades domésticas, ou por aldeias de hoje, localizados nas proximidades de portais que dão acesso ao patamar subaquático onde habitam as grandes serpentes e os botos.

COBRA-PIRANHA

A aldeia Piranha, formada a partir do casal Eugênia e Paulo Bentes e seus filhos, tornou-se aldeia na década de 1970, com a construção das habitações dos filhos e filhas casados nas proximidades da casa original. A história de sua fundação introduz os matizes do xamanismo no Baixo Madeira, a pajelança tal qual é praticada pelos Mura.

Elemento presente na memória da maioria dos moradores de diferentes faixas etárias, o nascimento da aldeia do Piranha esta associado as reminiscências da descoberta, por um poderoso pajé-sacaca - modalidade de xamã que dispõe da habilidade de se deslocar no fundo dos rios e lagos perenes usando para isso a “capa” de cobra - do portal que dava acesso ao plano subaquático das cidades dos encantados, dos botos e da cobra-grande. Paulo Bentes, acompanhado pelo pajé Leodoro em viagens xamânicas, soube da presença da cobra-grande que habita no rio Preto do Igapó-Açu, logo abaixo da atual aldeia, nas formações rochosas que ficam expostas no verão. Sua aparência de cobra com cabeça de piranha passou a dar nome à aldeia. Essa entidade do encante seria uma das serpentes identificadas em pontos do rio marcados por remansos, localizados em localidades como Cunhã, Forno, Tapagem, Sapucaia, locais habitados tradicionalmente pelos Mura do Igapó-Açu, hoje sedes de aldeias.

Os Mura inscrevem nas paisagens reminiscências de episódios como estes da cobra-piranha, de locais frequentados nas viagens xamânicas e também nos sonhos ¹⁶. Aqui a etnografia dá acesso aos caboclos do fundo, os botos, dos quais algumas das espécies são também espíritos auxiliares dos pajés. Passamos a explorar em que termos se constrói para os Mura a necessidade de relação com os espíritos e as entidades subaquáticas como a cobra-grande e os botos, que são temidas e ameaçadoras, ao mesmo tempo que detentoras de todo o conhecimento do qual a humanidade almeja obter, e que é da cobra-grande, ou do acesso a este conhecimento, no caso, franqueado pelos botos. A pajelança porta, assim, os signos da complexidade primordial, verdadeira eternidade ou tempo absoluto das origens representada pela cobra-grande canibal, aquela que ameaça a humanidade, mas da qual os homens dependem, por ser ela a detentora de todo o conhecimento do mundo. Predação e domesticação são os elementos que parecem se destacar em locuções como: “O que a cobra-grande quer com a gente? Quer nos comer!” e “Os caboclos do fundo ensinam os tratamentos que o pajé utiliza” ¹⁷.

Já sobre os botos, criaturas igualmente temidas pelos humanos, dizíamos que algumas das espécies são espíritos auxiliares dos pajés. O foco nas espécies aqui é fundamental e pode nos ajudar a desvendar alguns enigmas com os quais a antropologia do caboclo da Amazônia se debate há décadas. Os Mura consideram que os botos vermelhos são entidades perigosas, que ameaçam mulheres, homens e crianças. Já os botos pequenos e de cor escura – chamados *tucuxi* -, com estes o pajé pode estabelecer relações diplomáticas, são espíritos auxiliares de fato indispensáveis para a condução dos trabalhos de cura e “desassombramento”.

As relações do pajé com algumas espécies de botos são assim experiências de domesticação dos espíritos do fundo: chamados de “caboclos” e também de “parceiros

¹⁶ Os destaques para os aspectos geográficos das muitas sagas da cobra-grande na Amazônia são conhecidos. As ecocosmologias do alto rio Negro (Kaj Arhem 2001: 214-237) são inscrições nas paisagens das relações de predação e reciprocidade que se dão entre os Makuna (Amazônia peruana) e entidades do cosmos, por intercâmbio do mediador que é o xamã. Mais recentemente os lugares voltam ao centro das pesquisas que acompanham os processos de patrimonialização cultural dos bens imateriais na região (Andrello 2012, Montardo neste volume).

¹⁷ Portais inscritos nas paisagens dando acesso aos patamares subaquáticos, assim como a forma de serpente com cabeça de piranha foram temas destacados na magistral narrativa da saga de *Waramwi, a Cobra Grande*, onde o foco no controle das perspectivas dá o sentido à narrativa (Santos 2013).

do fundo”¹⁸ (Galvão 1976: 64-85). Habitam nas cidades do encanto localizadas na profundidade dos rios e dos lagos perenes, sendo que das boas relações com essas espécies de botos e demais espíritos auxiliares que resultam estabilizações indispensáveis para a completude e integridade das pessoas. As cidades do encanto aludem à sociabilidade das entidades do fundo e aos hábitos culturais, que se apresentam tanto nas paisagens subaquáticas como nas frequentes visitas que as entidades fazem aos vivos. Aqui, é a condição humana extensiva e compartilhada com espécies de animais e plantas que se revela nestas manifestações de hábitos de sociabilidade e cultura.

Os botos ou parceiros do fundo foram identificados por E. Galvão (1976) como espíritos auxiliares os pajés caboclos e aproximados do que a etnologia amazônica descrevera a respeito dos pajés tupi-guarani e seus espíritos auxiliares. Os caboclos do fundo como o boto foram, entretanto, interpretados pelo autor como elementos da mudança cultural que introduzira na Amazônia cenários da Europa medieval, como os das cidades encantadas. Os botos e a cobra-grande, dizia Galvão, se apresentam no fundo dos rios e lagos perenes na condição de humanos, com a aparência física da raça europeia – pele e cabelos claros -, a ênfase da análise recaindo na aparência (de brancos) mais do que na condição (de gente) a que o termo caboclo do fundo parece aludir: “(...) as criaturas tomam a forma de boto, mas no “fundo” tem a semelhança de humanos”. (E. Galvão 1976: 67).

Sobre as relações dos Mura com as entidades dos patamares do cosmos e o tema da convivência dos não humanos – espíritos e animais – com os humanos, uma pesquisa realizada nos Autazes sobre a etiologia das doenças e os procedimentos de cura entre os Mura (Scopel, 2007) propôs que se pensasse a origem das doenças a partir de um modelo analítico que delineia a cosmologia em três patamares: o fundo (os rios e lagos perenes), o centro (a mata) e a beira (a várzea), planos do cosmos de onde emergem as doenças. Também para os Mura de Cunhã-Sapucaia o centro está identificado com a floresta, morada dos índios selvagens – os Juma, e dos espíritos da mata, como a mãe da mata ou Curupira, das onças, das antas, dos veados *visagentos*; lugar dos seringais, frequentados pelos Mura em suas atividades de trabalhadores rurais, experiências

¹⁸ “A concepção desses companheiros é algo de vago para o leigo. Alguns acreditam que sejam os botos, considerados extremamente malignos. Outros distinguem entre companheiros e botos, classificando estes últimos em uma categoria de seres encantados. Uma e outra concepção lhes atribui realidade, existência” (E. Galvão 1976: 67).

narradas como o terror do exílio longe dos parentes e de exposição máxima aos perigos – as *visagens* – que afetam aqueles que permanecem tempo demais sob a perspectiva dos donos e mães da mata, podendo se perder no centro. O fundo é o patamar identificado com as profundezas dos grandes rios e dos lagos perenes, morada dos encantados, entre os quais se destacam as grandes serpentes (sucuris) e o boto. A beira é o patamar onde se localizam as aldeias e as casas dos Mura, situadas nas terras altas próximas à várzea – limite entre a terra e a água em cuja topografia se destaca os portais de pedra que emergem das águas no verão e que dão acesso ao plano subaquático das cidades do encanto.

Tal modelo cosmológico, inspirado nos estudos clássicos sobre a Amazônia Central (especialmente os de Wagley e Galvão), e perfeitamente em dia com as narrativas dos Mura de Cunha-Sapucaia, requer, entretanto, que se dê conta das relações que se vislumbra no dispositivo caboclo: enquanto auto-afirmação, caboclo alude a verdadeira humanidade que se distingue do índio selvagem, o Juma, e do branco; enquanto caboclo do fundo, é a distância dos mortos que esta em consideração.

No ritual de pajelança não é o pajé que cura, mas os *mestres* e *parceiros do fundo*. Na perspectiva do doente e da assistência, acompanha-se o xamã abandonar seu corpo temporariamente e enveredar por caminhos pelos rios e pela mata em busca da sombra do doente que foi raptada por uma entidade. O pajé trava embates com as entidades que mantêm sob seu poder a vítima, da mesma maneira que aciona os caboclos parceiros do fundo para deles obter a orientação sobre os procedimentos de cura a serem ministrados ao doente. Protagonizando o papel do “sedutor pérfido” das profundezas das águas (Lévi-Strauss, 2006, p. 184), muitas das vezes figuram os botos, moradores *das cidades e jardins dos encantados* – cosmópolis onde se comunicam com outras espécies subaquáticas, como as grandes serpentes, o pirarucu, a ariranha e o peixe-boi. As cidades do *fundo* são limpas e brilhantes, e mantidas na mais perfeita ordem; a comida é farta e servida em mesas cobertas por toalhas brancas, onde aos visitantes se oferece frutas – sempre estrangeiras, como laranja e abacaxi – que o pajé e seu acompanhante devem recusar.

As doenças são apreendidas como a transformação do corpo ocasionada por ato homicida provocado por um inimigo, por um pajé a serviço de algum malfeitor, ou por um espírito, que neste caso reage ao que foi considerado um ato agressivo contra espécies de plantas ou animais. Quer a doença seja interpretada como resultado de uma

agressão exercida por um inimigo na aldeia dos vivos, que para tanto conta com os serviços de um pajé, quer seja provocada por um espírito que habita o cosmos, sua manifestação se dará pela presença de vermes que corroem e levam à gradativa desintegração do corpo. Chamado a atuar, o pajé deverá tanto lutar contra os espíritos que raptaram a sombra daquele que adoece na aldeia, como mobilizar os espíritos auxiliares com os quais mantém relações de parceria, para que estes indiquem o tratamento a ser ministrado ao doente.

Filosofias e práticas de viés naturalista interessarão aos Mura na exata medida em que proporcionem a composição de tratamentos ecléticos conduzidos, necessariamente, pelos curadores, sendo as explicações consideradas definitivas aquelas que tanto acionam o plano sobrenatural (dos *donos* e mães das espécies), como as que especulam sobre a origem do feitiço, perscrutada no círculo de parentes.

Assim, o tema da instabilidade do corpo-alma na Amazônia (A.-C. Taylor, 2012; Taylor e Viveiros de Castro, 2006) no caso dos Mura apresenta contornos cosmopolíticos evidentes: nos embates para a recuperação da sombra sequestrada que leva à doença e, posteriormente, à morte daqueles que são vítimas dos atos homicidas, o xamã luta com os *caboclos* do fundo e do centro, que jogam com a possibilidade de, no caso de uma sedução ser levada a bom termo, o embate resultar na familiarização, daquele que adoece e morre em uma aldeia Mura, como alguém transformado em habitante das cidades do encanto.

Nas viagens xamânicas em busca das sombras raptadas, o curador ou pajé *pega* uma multiplicidade de *caboclos*, por vezes travando combate contra alguns deles, na tentativa de recuperar a *sombra* sequestrada. O boto, sedutor perverso das águas, é uma coletividade por vezes identificada pelos Mura às forças militarizadas e que se individualiza pelo uso de patentes; de todos os habitantes do *encante*, é o mais lembrado.

As crianças são particularmente disputadas pelos *espíritos*, que vem nelas potenciais xerimbabos – animais de estimação. As crianças que desaparecem podem eventualmente ser localizadas habitando sob a terra, já apresentando hábitos que lhes confere o aspecto de pequenos quelônios famintos, que os pais aldeões mal reconhecem. As mulheres, igualmente disputadas, são seduzidas pelo boto ou pela cobra e geram uma prole que somente se desenvolve coabitando definitivamente as verdadeiras cosmópolis que constituem o plano subaquático do baixo Madeira. A humanidade esta

exposta à predação e às tramas urdidas pelos seres do encanto que habitam o fundo e o centro e convivem com os homens.

Uma aproximação ainda preliminar com as pesquisas recentes sobre a vida ritual entre os grupos Arawa do rio Purus pode nos fornecer a chave para alguns dos enunciados que aqui se apresentam. No Purus, nos rituais da menarca, as jovens ficam expostas aos espíritos auxiliares e são apresentadas pelos congêneres como uma espécie de “isca”, sendo dispostas ali exatamente para atrair a atenção dessas entidades. Os espíritos são aguardados pela audiência e pelo xamã, que deles espera notícias dos parentes mortos ou daqueles que estão distantes, morando em cidades como Manaus e Lábrea, assim como relatos dos lugares de onde os espíritos vieram, enfim, o acesso à sabedoria ancestral que os espíritos auxiliares detêm ou sabem como obter.¹⁹

Menos cerimoniais, mas igualmente presentes no dia-a-dia, os encontros dos jovens de ambos os sexos com os espíritos do fundo são glosados pelos Mura como “ataques” de entidades que desejam relações, tornando-se por isso extremamente perigoso.²⁰ Experiências oníricas dos indivíduos com os caboclos do fundo e da mata podem ser narradas como enfrentamentos de coletivos:

[...] vinha assobiando, subindo da beira, vinha do fundo do rio, no meu rumo. Daí passou uns três meses sem vir comigo. Então eu estava deitado uma noite, só eu lá em casa, quando vejo aquele monte de gente: crianças, velhos, novos, todo tipo, assim, passava perto de mim, e entrava no quarto. Era um povo saído da beira. Eu vi só que não podia falar, estava adormecido e eles vinham, assim, da beira na minha rede, pegando, subindo e depois os outros que passaram e foram lá com o primeiro. Tinham corpo como nós, e vestiam roupa branca, as mulheres usavam chapéu. (D., Aldeia Ponta Grossa, 1999)

¹⁹ Predação, desejo e perigo compõem a linguagem dos encontros rituais dos Paumari (Bonilla, 2007) e dos Jarawara (Maizza 2012 e 2013) com os espíritos auxiliares.

²⁰ Para descrições semelhantes entre os Baniwa, ver Viana 2013 e Estorniolo 2013.

Os sonhos também envolvem deslocamentos nas paisagens: um jovem de dezoito anos conhece poucas paisagens do fundo, talvez três, enquanto que uma pessoa ao final da vida, especialmente sendo ela um pajé ou curador, visitou dezenas delas e traz relatos de cenários de variada beleza. Inscritos nas paisagens como remansos de proporções variadas, esses lugares sinalizam *idades do encanto*, espaços construídos, urbanizados e ajardinados, agradáveis aos visitantes.

A cidade do encanto mais notória da região do baixo Madeira é Sapucaiaroca²¹, localidade marcada por um remanso situado sob um barranco onde existia uma comunidade, abaixo da qual se identificava o local da habitação de uma grande serpente. Por ocasião da festa da comunidade, a serpente se movimentou, levando para o fundo do rio a comunidade, que restou em um estado atemporal de festa: ainda hoje na época da comemoração da festa de Sapucaiaroca se ouve os sons que vêm do fundo, uma mescla de música de festa, foguetes e canto do galo, o remanso monstruoso marcando o local da transformação da comunidade em cidade do encanto²².

Neste tipo de narrativa mítica, como nos mostrava Taylor (2012), as proposições anti-causais veiculadas nos mitos dão a tônica ao enredo: o motivo do famoso naufrágio coletivo foi a ação de transgressão cometida por uma mulher, que na “visita dela” (menstruação) se banhou na beira, ato que gerou a punição desmedida. “Foi isso que aconteceu. O meu avô sabe e a gente ouve a batucada, foguete, galo canta, só na época da festa que se ouve. Lá é muito feio, um barranco alto de mais de 10 ou 12 metros de altura”. (E. , aldeia Piranha, 2009).

A viagem onírica dos indivíduos ao fundo e às cidades do encanto guarda semelhanças com a viagem do xamã: são os espíritos do fundo que levam a pessoa para localidades que podem, eventualmente, ser sugeridas “em sentimento” para os parceiros do fundo: “Quero ir ao Madeira, ao Amazonas, ao Purus”, ou aos rios menores e desconhecidos como o Manso: “[...] vem aqui com um vento, assim, quando acorda você está longe. É meio difícil, mas o que lembro, conto. (...). Lá tem gente, só que ninguém fala com ninguém, só vão mostrando como é que é: prédio, hotel, casa, indústria, hospital, rua, praça. (D. , Aldeia Ponta Grossa, 1999)

²¹ Sobre a localidade de Sapucaiaroca no rio Madeira, ver C. Nimuendaju (2000, pp. 92-93).

²² Sobre as cidades do encanto que se originam da ascensão ao plano da imortalidade de toda a comunidade ticuna que participa do ritual da Festa da Moça Jovem, ver Matarezio 2013.

Os Mura domesticam quelônios e serpentes (jiboias) e refletem sobre essa atividade de domesticação de xerimbabos como uma das formas de “amansamento com” as serpentes, sendo estas posteriormente colocadas para intervir a favor dos homens com as outras cobras e com a cobra-grande. O grupo doméstico cria a jiboia como um xerimbabo, que desde pequeno acostuma-se a se alimentar dos insetos e cresce estimulado a reconhecer seu “dono” Mura. Este fala com a jiboia, olha nos seus olhos e aplica saliva em sua boca, de forma a estabelecer uma comunicação sensível – olfativa, visual e auditiva – que se traduz em reconhecimento: a jiboia segue seu “dono”, atende seus chamados por assobio; ele sabe onde ela se encontra escondida pela casa e reconhece sua respiração. Finalizada a convivência, na maioria das vezes tornada inviável pelo crescimento da serpente, ou pela gravidez de alguma mulher da casa, a jiboia deve seguir seu caminho²³.

As mediações xamânicas, oníricas e as de domesticação, como as experimentadas no *amansamento* e na domesticação da jiboia, nos remetem à construção de um campo de questões relacionadas à atração entre afins descritas nos grupos arawa e pano do rio Purus, como os Paumari (Oiara Bonilla 2007) e Jarawara (F. Maizza 2012 e neste volume) e Kaxinawa (E. Lagrou 2007). No caso Paumari, a força atrativa que as cobras exercem sobre suas presas é o principal ensinamento que se quer da jiboia (Bonilla, 2007, p. 279). Por meio de amuletos obtidos de partes das serpentes e de interações com espécies criadas como xerimbabos, torna-se apto a construir parcerias e associações políticas.

A jiboia “amansada com” constitui uma proteção: espera-se dela que se comunique com as outras espécies de cobras e impeça ameaças que as serpentes venenosas representam para os homens; que se preste, em outro nível, à comunicação com a cobra-grande canibal, junto à qual a jiboia criada como o xerimbabo poderá eventualmente intervir na defesa de seu “dono” humano que ficou na aldeia mura.

²³ Relatos semelhantes foram registrados entre os Ashaninka e os Katukina: “Muitos Katukina criam jiboias nas suas casas, quando ficam grandes e não é mais possível alimentá-las, mandam-nas embora. Basta então dizer: – ‘Vai embora, procura o teu cantinho que eu já te criei e de lá você me ajuda’. Ela fica olhando para você, lambendo os beiços, e depois sai e vai embora. Só que elas ficam perto da casa, pelos roçados e de lá continuam a ajudar”. E. Colfatti (2002: 595). Rituais da jiboia que utilizam o couro, os olhos, ou envolvem o consumo de seu coração ou língua cru foram também apontados entre os Kaxinawa, que utilizam partes da jiboia para fins de aprendizagem da tecelagem com desenho, para o controle da fertilidade das mulheres, para atração da caça pelos caçadores, para a atração de parceria sexual ou de parcerias comerciais. Ver: E. Lagrou (2007: 201-207).

O que se está sinalizando quando se fala das causas das doenças e das possibilidades de cura ou, ainda, do que tratam as experiências oníricas e intersubjetivas dos encontros com as entidades? Propomos seguir a abordagem dos fenômenos relacionais dos coletivos humanos e não humanos no Igapó-Açu como desdobramentos da filosofia ameríndia onde um ser é um devir possível estabilizado no mundo dos outros (Viveiros de Castro 2002).

BIBLIOGRAFIA

ADAMS, C.; Murrieta, R.; Neves, W. (orgs) 2006. *Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade*. São Paulo: Annablume.

AMOROSO, M. 1992. “Corsários no caminho fluvial: os Mura do Rio Madeira”, in: Carneiro da Cunha, M. (org.) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, FAPESP, Secretaria Municipal da Cultura. pp. 297-310

_____. 2000. “Os Mura tentam recuperar terras loteadas e reduzidas no passado”, in: RICARDO, Carlos Alberto (org.) *Povos Indígenas no Brasil 1996-2000*, pp.465-468. SP: Instituto Socioambiental/ISA.

_____. 2011. O ambientalismo e as novas negociações dos Mura do rio Preto do Igapó-Açu (AM). *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, Suplemento 11 p. 15-24. ISSN 0103-9709.

_____. 2012. “Interfaces da História dos Índios”, in: Carneiro da Cunha / [Lilia Moritz Schwarcz ... et al.] *Manuela Carneiro da Cunha. O lugar da cultura e o papel da Antropologia*, Rio de Janeiro: Beco do Azougue, Grandes mestres, 320 p.

ANDRELLO, Geraldo. 2012. “Histórias Tariano e Tukano: política e ritual no rio Uapés”, *Revista de Antropologia, USP* v. 55 n. 1.

ARHEM, Kaj. 2001. “La red cósmica de la alimentación. La interconexión de humanos y naturaleza en el noroeste de la Amazonia”, in: DESCOLA, Ph. & PÁLSSON, G. [1996] 2001. *Naturaleza e Sociedad. Perspectivas Antropológicas*. México: Siglo Veintiuno Editores. p. 214-136.

BONILLA, Oiara L.. 2005. “Cosmologia e organização social dos Paumari do médio Purus (Amazonas)”. *Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI*, Brasília, v.2, n.1, p.7-60, jul.

_____. 2007. Dês proies si desirables. Soumission et prédation pour les Paumari d’Amazonie brésilienne. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

CARNEIRO DA CUNHA, M.. 1998. “Pontos de vista sobre a floresta amazônica : xamanismo e tradução”. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, v. 4, n.1. [pp. 7-22]

_____. 2009. *Tastevin, Parrissier: fontes sobre índios e seringueiros do Alto Juruá*. Rio de Janeiro: Museu do Índio.

- CARNEIRO DA CUNHA, M. & ALMEIDA, M. B. de (orgs.). 2002. *Enciclopédia da Floresta: o Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações*. São Paulo: Cia. das Letras.
- DESCOLA, Ph.. 1986. *La Nature Domestique. Symbolisme et praxis dans l'Écologie des Achuar*. Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- _____. 1992. "Societies of nature and nature of society", in: KUPER, A. *Conceptualizing society*. London: Routledge.
- _____. [1996] 2001. "Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social", In: Descola, P. & Pálsson, G. (Coordenadores) *Naturaleza e Sociedad. Perspectivas Antropológicas*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- _____. 2005. *Par-delà nature et culture*, Paris: Éditions Gallimard.
- Descola, P. & Pálsson, G. (Coordenadores). [1996] 2001. *Naturaleza e Sociedad. Perspectivas Antropológicas*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- ESTORNILO, Milena. 2013. "Traduções baniwa da "natureza" e do "meio ambiente" em projetos de piscicultura e manejo da pesca.", In: AMOROSO, M. & SANTOS, G. M.. *Paisagens Ameríndias. Lugares, Circuitos e Modos de vida na Amazônia*. São Paulo: Terceiro Nome, CESTA/USP e PROCAD/CAPES.
- FISHMAN, J. A. 1968. "A sociologia da linguagem". In FONSECA NEVES (org.) *Sociolinguística*. Rio de Janeiro: Eldorado.
- GALVÃO, Eduardo. 1976. *Santos e Visagens. Um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*. São Paulo: Editora Nacional; Brasília: INL (Brasiliense, v. 284).
- GALLOIS, D. T. 1996. Xamanismo Waiãpi: nos caminhos invisíveis, a relação *i-paie*". In: Langdon, J. (org.). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis, Ed. Da UFSC.
- GONÇALVES, Marco Antonio. 1993. *O significado do Nome. Cosmologia e nomenclatura entre os Pirahã*. Rio de Janeiro: Sette Letras.
- _____. 2003. *O Mundo Inacabado. Ação e criação em uma cosmologia amazônica*. Etnografia Pirahã. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.
- GOW, Peter. 1991. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford and London.
- _____. 1996. "River People: Shamanism and history in Western Amazonia", in: N. Thomas & C. Humphrey (eds.). *Shamanism, History, & The State*. Michigan: The University of Michigan Press.
- HARRIS, Mark. 1998. 'What it means to be caboclo': some critical notes on the construction of Amazonian caboclo society as an anthropological object. *Critique of Anthropology*, [18: 83-95].
- _____. 2006. "Presente ambivalente: uma maneira amazônica de estar no tempo". In: ADAMS, C.; Murrieta, R.; Neves, W. (orgs). *Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade*. São Paulo: Annablume.
- INGOLD, Tim. 2000. *The Perception of the Environment. Essays on lilihood, dwelling and skill*. London & New York: Routledge.
- LANGDON, E. Jean. M. (org.). 1996. *Xamanismo no Brasil. Novas Perspectivas*. Florianópolis: Editora da UFSC, 368 p.

_____. 2012. “Redes xamânicas, curanderismo e processos interétnicos: uma análise comparativa” *Mediações*, Londrina v. 17 p. 61-84.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 2006. *Do Mel as Cinzas*. [Mitológicas v. IV]. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras.

LIMA, Debora 1992. The social category caboclo: history, social organization and outsider’s social classification of the rural population of the Amazon Region. Ph. D. Dissertation, University of Cambridge, Cambridge.

LIMA, Tânia Stolze. 1996. “O Dois e seu Múltiplo: Reflexões sobre o Perspectivismo em uma Cosmologia Tupi”, in: *Mana* 2 (2): 21-47.

MAIZZA, Fabiana. 2012, *Cosmografia de um mundo perigoso. Espaço e relações de afinidade entre os Jarawara da Amazônia*. São Paulo, Edusp/ Nankin Editorial.

_____. 2013. “Sobre almas e padrões. Reflexões acerca da alteridade jarawara. ”, In: AMOROSO, M. & SANTOS, G. M.. *Paisagens Ameríndias. Lugares, Circuitos e Modos de vida na Amazônia*. São Paulo: Terceiro Nome, CESTA/USP e PROCAD/CAPES. (no prelo)

MATAREZIO, E. 2010. Censo das Aldeias Mura Piranha e Jutai do Igapó-Açu, na T. I. Cunha-Sapucaia (Borba, Am.). Relatório de Pesquisa. Manuscrito.

_____. 2013. Aspectos do Sistema Musical-Ritual dos Ticuna. Relatório de Qualificação do Doutorado, PPGAS/USP. Manuscrito.

MOREIRA SANTOS, Ana Flávia. 2009. Conflitos fundiários, territorialização e disputas classificatórias. Autazes, (AM), primeiras décadas do século XX. Tese PPGAS-UFRJ/Museu Nacional.

NIMUENDAJU, C. 2000. Cartas do sertão. De Curt Nimuendaju para Carlos Estevão de Oliveira. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia, Assírio & Alvim.

OPIN. 2009. *Yandé Anama Mura*. Documentação Audiovisual e Recuperação do Patrimônio Imaterial dos Pajés e Pearas Mura. Autazes, AM. www.opim.com.br

PACE, Richard. 2006. “Abuso científico do termo ‘caboclo’? Dúvidas de representação e autoridade”. *Boletim do Museu Paraense. Emilio Goeldi*. Belém v.1, n. 3, p. 79-92.

ROCHA FREIRE, C. A.(org.). 2011. *Memória do SPI. Textos, Imagens e Documentos sobre o serviço de proteção aos Índios (1910-1967)*. Rio de Janeiro: Museu do Índio – FUNAI.

ROMANO, Adriana. 1998. *Índios de verdade. Territorialidade, história e diferença entre os Mura da Amazônia Meridional*. Dissertação de mestrado. PPGSA/IFCS. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.

SANTANA, Felix. 1997. *Relatório Ambiental T. I. Cunha-Sapucaia*. FUNAI.

SAUSSURE, Ferdinand de. [1916] 1988. *Curso de Linguística Geral*. São Paulo: Editora Cultrix,.

SCOPEL, Daniel. 2007. Saúde e Doença entre os Índios Mura de Autazes (Amazonas): processos socioculturais e a práxis da auto-atenção. Mestrado apresentado ao PPGAS/UFSC.

SILVA, Aglair Gomes da [et all.]. 2008. *Aldeias Indígenas Mura*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas.

STRATHERN, Marilyn. 1998. Novas formas econômicas: um relato das Terras Altas da Papua-Nova Guiné. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, v. 4, n.1. [pp. 109-139]

TASTEVIN, Constant. [1923] 2008. “Os índios Mura da região do Autaz” e “A lenda de Boiaçu na Amazônia”, in: Faulhaber, P & Monserrat, R. (orgs) *Tastevin e a etnografia indígena*. Rio de Janeiro: Museu do Índio - FUNAI.

TAYLOR, Anne-Christine. [1996] 2012. O corpo da alma e seus estados: uma perspectiva amazônica sobre a natureza de ser-se humano” *Cadernos de Campo São Paulo* v. 21, [pp. 213-228].

TAYLOR, Anne-Christine. & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2006. “Um corps fait de regards”, in: *Qu'est-ce qu'un corps?* Musée du Quai Branly. Paris: Flammarion, p. 148-205.

ULLMANN, Stephan. 1977. *Semântica*; uma introdução à ciência do significado. 4. ed. Lisboa, Fundação Calouste Goulbenkian.

VERNAU, R. 2008. “Introdução”, in: Faulhaber & Monserrat (orgs.) *Tastevin e a Etnografia indígena*. Rio de Janeiro: Museu do Índio - FUNAI.

VIANA, João Jackson Bezerra. 2013 “Deslocamentos, trocas de perspectivas e alter-ações. Os ataques de *yóopinai* e os sentidos da doença entre os Baniwa”, In: AMOROSO, M. & SANTOS, G. M.. *Paisagens Ameríndias. Lugares, Circuitos e Modos de vida na Amazônia*. São Paulo: Terceiro Nome, CESTA/USP e PROCAD/CAPES. (no prelo)

VIVEIROS DE CASTRO, E. 2002. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

_____. 2004. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation," *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*: Vol. 2: Iss. 1, Article1. Available at: <http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol2/iss1/1>

_____. 2008. “Xamanismo transversal. Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica. In: Queiroz, Ruben Caixata & Nobre, R. F. (orgs.) *Lévi-Strauss. Leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG.