

Filho de Deus, Filho de Tamakori. O padre Tastevin entre os Kanamari do médio Juruá

Son of God, Son of Tamakori. Father Tastevin among the Kanamari of the middle Juruá River

Hijo de Dios, Hijo de Tamakori. El padre Tastevin entre los Kanamari del río Juruá.

Edwin B. Reesink

Artigo de Pesquisa. Editor: Edgar Bolívar-Urueta

Data de envio: 2020-05-20. **Devolvido para revisões:** 2020-07-16. **Data de aceitação:** 2020-08-18.

Como citar este artigo: Reesink, E. B. (2020). Filho de Deus, Filho de Tamakori. O padre Tastevin entre os Kanamari do médio Juruá. *Mundo Amazónico*, 11(2), 276-313. <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v11n2.87439>

Resumo

O padre Constant Tastevin viveu, no primeiro quarto do século passado, por volta de 17 anos no médio Solimões e na imensa prelazia que era confiado aos missionários franceses da Ordem do Espírito Santo baseados em Tefé. Aos poucos, ele começou a se interessar pelos índios na região e acrescentou trabalhos linguísticos e etnológicos aos trabalhos de missionização. Sua obra foi importante como uma das poucas fontes de informação sobre a imensa região em foco e hoje tem recebido uma atenção crescente na antropologia sobre povos indígenas com a tradução de textos e a incorporação do seu material arquivado em Paris. Ele publicou pouco sobre a sua atuação entre os Kanamari do Juruá, mas publicou alguns relatos de suas visitas. Usando esse material publicado, em conjunto com algum material contido nos manuscritos do arquivo de sua ordem, examinamos aqui como se realizou a sua influência sobre os Kanamari e, em especial, como os índios compuseram uma identificação (de certo modo uma “identificação”) do padre como um “agente cosmo-xamânico” muito além de sua própria afirmação de uma autoridade religiosa católica.

Palavras chave: Tastevin; Kanamari; Estudos missionários; Etnologia de povos indígenas; História de povos indígenas; Interpretação cosmo-xamânica.

Abstract

In the first quarter of the last century the catholic priest Constant Tastevin lived for some seventeen years in the immense region of the middle Solimões river and adjacent rivers that the church had

Doutor em Antropologia Social pelo PPGAS-Museu Nacional. Professor do Departamento de Antropologia e Museologia (DAM) e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). edwin.reesink@ufpe.br

attributed to the care of French missionaries of the Order of the Sacred Spirit, centered in Tefé. Slowly he began to be interested in the Indians in this region and added linguistic and ethnological activities to his missionary work. His writings have been an important source of information in an otherwise little-known region, but anthropological interest has been increasing with the translation of part of his publications and the copying of unpublished material from the archives in Paris. Using a publication about his visits to the Indians and some material from the archive, this article examines how he influenced the Kanamari and, especially, how the Indians composed the identification (in a way an “identification”) of the priest as a “cosmo-shamanic agent” that went much further than his own affirmation of his catholic religious authority.

Keywords: Tastevin, Kanamari; Missionary studies; Ethnology of indigenous peoples; History of indigenous peoples; Cosmo-shamanic interpretation.

Resumen

El Padre Constant Tastevin vivió, en el primer cuarto del siglo pasado, durante unos 17 años en el medio río Solimões y en la grande prelacia que pertenecía a los misioneros franceses de la Orden del Espíritu Santo, localizada en la ciudad de Tefé. Él empezó a interesarse poco a poco en los indígenas de la región, incluyendo trabajos lingüísticos y etnológicos en su oficio como misionero. Su obra es muy importante por tratarse de una de las pocas fuentes de información acerca de esta enorme región. Con la traducción de sus textos y la divulgación del material archivado en París, hoy en día su obra despierta un interés creciente por parte de la antropología de los pueblos indígenas. Aunque publicó poco sobre su trabajo entre los Kanamari del Juruá, algunos relatos de sus visitas a este pueblo, así como parte del material incluido en los manuscritos del archivo de su Orden, permiten analizar cómo fue el desarrollo de su influencia sobre los Kanamari y, en especial, cómo los indígenas crearon una identificación (una modalidad de “identi-ficción”) del padre como un “agente cosmo-chamánico”, más allá de su propia afirmación como autoridad religiosa católica.

Palabras clave: Tastevin; Kanamari; Estudios misioneros; Etnología de pueblos indígenas; Historia de pueblos indígenas; Interpretación cosmo-chamánica.

Introdução

Ao passar em Tefé, a caminho de pesquisa de campo entre os Kanamari do Alto Jutai, no ano de 1984, tomamos conhecimento dos escritos e manuscritos publicados do Padre Tastevin¹. Não que os seus escritos fossem desconhecidos – Métraux se baseou neles ao elaborar verbetes para o *Handbook of South American Indians* –, mas a extensão real dos seus esforços ainda permanecia oculta. Os padres holandeses de Tefé tinham reunido material do seu antecessor nos arquivos da prelazia. Naquele momento não havia possibilidade de consultar o acervo, mas sempre cogitamos visitar os arquivos da ordem do padre Tastevin, em Chevilly-Larue, localidade vizinha de Paris, França. No entanto, somente em 1988 eu consegui passar duas semanas nos “Archives de la Congrégation du Saint-Ésprit”, também caracterizados como “Archives Générales”. O padre encarregado dos arquivos abria os recintos e a biblioteca para consultas durante 6 horas diárias (3 de manhã e 3 de tarde), desde que, já que tomava conta sozinho, alguma razão não o impedisse de abrir a porta. Ao mesmo tempo, ele não via tanta necessidade da minha consulta, tendo observado, logo, que os trabalhos posteriores do Tastevin, sobre línguas africanas, não foram muito bem recebidos. Apesar dessa observação crítica ele recebia bem o visitante e o ajudava com toda a disposição. Por outro lado, segundo o mesmo padre, fixou-se uma regra no Arquivo de não permitir xerocar os escritos que Tastevin escreveu à mão.

Desse modo, me limitei a fazer xerox dos rascunhos datilografados permitidos e vasculhei naquelas caixas que, uma por uma, foi possível consultar. Desse material bem diverso (entre notas e manuscritos já prontos), copiei à mão o que naquele momento me parecia mais urgente. Concentrei-me sobre referências “Katukina”, nome geral para a família linguística dos Kanamari mas, é claro, a extensão surpreendente do material não me permitiu, em absoluto, abarcar a sua totalidade e, em função do tempo limitado, não consegui copiar muito do material existente.

Esse material sobre o conjunto linguístico-cultural Kanamari-Katukina merece ser pesquisado melhor e cotejado com as pesquisas etnográficas disponíveis. O material compulsado serviu de apoio para a tese de Ma. Rosário de Carvalho (2002), que fez amplo uso dessas notas, integrando-o em suas análises. Por exemplo, ela lista todas as menções feitas por Tastevin aos grupos Djapa (as unidades sociais localizadas ‘originais’), com uma indicação do tipo de informação dada (Carvalho, 2002, pp.82-86). A mesma apreciação da importância do material é compartilhada pelos linguistas que pesquisaram a família linguística (Queixalós e Dos Anjos, 2006, p.33). Nos mesmos termos, todos os etnógrafos dos Kanamari concordam com a avaliação de que ainda há bastante a explorar². Hoje dispomos das avaliações da contribuição de Tastevin feitas pelas antropólogas que reuniram os seus trabalhos publicados em coletâneas de traduções em português e que, em anos posteriores à minha visita, lograram copiar todo o material de Tastevin no Arquivo. O meu primeiro objetivo é, então, acrescentar algumas observações a essas apreciações.

Em segundo lugar, a avaliação feita e o material manuscrito e publicado permitem uma análise um pouco mais detalhada do contato e da comunicação entre Tastevin e os índios Kanamari. Uma comunicação plena de equívocos de parte a parte, mas que redundou em uma concepção e interpretação cosmológica do padre entre os Kanamari do Juruá. Em grande parte, a análise gira em torno de um artigo publicado de Tastevin em que esse missionário descreve a sua visita aos *Amëna Djapa*, perto de Eirunepé, no Juruá, confrontando sua visão do acontecido com os relatos dos índios do alto Jutai. Boa parte da população que se encontra nesse último rio migrou do rio Juruá para o Jutai, em busca de uma vida melhor. Por assim dizer, para um “rio de refúgio”, em uma região em que havia uma presença exploradora dos “kariwa” (“brancos”, localmente “cariú”), mas, pelo menos, era com uma presença menor e de impacto menor. O Juruá é o local de origem da grande maioria dos Djapa, e a região de maior ocupação Kanamari antes dos efeitos da conquista de suas terras em proveito da borracha³. Tastevin visitava o rio Juruá, e até morou um tempo em Eirunepé (médio Juruá) entre o fim da fase da maior expansão da frente da borracha e o início da época de seu declínio. O seu interesse pelos índios e suas visitas impressionaram os grupos Kanamari e, com o nome de *Padre Contesino*, Tastevin entrou na sua história e na mitologia de diversos grupos locais. A sua presença e atuação causaram

tanto impacta simbólico que é possível imaginar que ele figure em narrativas contadas em muitas, possivelmente quase todas, as aldeias atuais.

O contexto: os trabalhos de Tastevin e a etnologia

Como visto, os arquivos chamaram a atenção de outras pesquisadoras. Desde 1989 Priscila Faulhaber, que iniciou suas pesquisas na região de Tefé em 1981, também já havia começado sua pesquisa nos arquivos (e já dedicou uma grande atenção ao tema, padre *Constantino*, em 1993 [tese publicada em Faulhaber 1998]). Como visto também, alguns padres holandeses, que substituíram os franceses como Tastevin em Tefé, já pesquisaram nos Arquivos da sua ordem e trouxeram material para Tefé⁴. O esforço de Faulhaber, conjugado com o de outros colegas, resultou na primeira coletânea de textos de Tastevin traduzidos no Brasil (Faulhaber e Monserrat, 2008). Sendo a investigadora interessada, em particular, na região do médio Solimões, a escolha dos textos reflete a sua preferência. No ano seguinte se seguiu a publicação organizada por Manuela Carneiro da Cunha (Cunha, 2009). Já que a sua pesquisa se concentrava no Alto Juruá, a sua escolha privilegiou os escritos publicados sobre o Acre. Ou seja, nenhuma das duas publicações foca os Kanamari, no médio Juruá, e menções a este povo e seus afins linguísticos, os Katukina do Jutai e os Katawixi entre o baixo Juruá e baixo Purus. Em alguns momentos esses povos passam a ser citados como ilustrações para a elaboração de argumentos maiores a respeito das áreas focadas, ou servem para comparações rápidas em relação aos Pano do Acre. Nas duas publicações, nas introduções de Faulhaber e Carneiro da Cunha, se encontram também dados sobre a vida, a atuação científica e uma apreciação do valor de sua obra (as duas, diga-se de passagem, citam a apresentação, num congresso, de uma versão bem inicial do presente artigo).

Como a própria Carneiro da Cunha (Cunha, 2009, pp. xiv- xix) observa duas vezes, a família Kanamari/Katukina merece um tratamento separado, e ela se pergunta sobre a razão da não publicação dos dados relativamente abundantes de Tastevin⁵. Ela atribuiu o fato à hesitação de Tastevin de se considerar etnólogo. Com efeito, das suas descrições e notas se evidencia facilmente que o ‘ser missionário’ sempre predominou na sua atuação. O padre também menciona, nas suas notas, que para realmente missionar entre os índios, devia-se apreender a sua língua. É interessante reparar, aliás, que apesar do nome bem francês, Tastevin era bretão, e – o que ele, até onde sei, não parece esclarecer nos seus escritos amazônicos –, sabia falar a língua bretã (mencionado no retrato biográfico do Padre Bouchaud⁶). Não fica claro, diga-se de passagem, se essa origem linguística influenciou sua escolha de enveredar pela linguística ou por uma etnologia dos etnicamente marginalizados. Além disso, fica a questão acerca da sua razão para não publicar o manuscrito intitulado “Katukina”. Carneiro da Cunha atribui o fato a uma hesitação devido ao sentimento de uma certa falta de competência

como etnólogo, ao que se juntaria o fato de, aparentemente, se sentir mais linguista do que qualificado como etnólogo (Cunha, 2009, p. xvii). Não obstante pareça-me certa uma certa hesitação, resultante de sua pouca qualificação acadêmica como etnólogo, é possível aduzir mais alguma razão para explicar sua hesitação. É provável que quando Tastevin organizou suas notas sobre o conjunto Kanamari para publicação, de volta a Paris, ele já havia rompido com Rivet, e não contava mais com o apoio de um colega americanista para reformular o manuscrito. Ao desviar sua atenção para a África, depois do seu retorno, segundo o padre arquivista na época da minha visita, o seu colega mais velho filiava as línguas de Madagascar às línguas do continente africano. Carneiro da Cunha (2009) também se refere a essa avaliação como sendo compartilhada mais amplamente (citando o elogio fúnebre sobre Tastevin), sem uma razão específica. Provavelmente, a afirmação do arquivista representava uma opinião mais geral entre seus colegas⁷. É bem possível, ainda, que esse fato pudesse ter sido a causa, ou uma das causas, do desentendimento com Rivet, em 1946 (Cunha, 2009, p. xvi). Especialmente quando o próprio Tastevin valorizava as suas próprias ideias e se autodefinia como linguista (ibid., p. xvii). O colega da ordem religiosa, o biógrafo Bouchaud, acrescentou: “*Africaniste en chambre, il en arriva à se forger, sur l’origine et le mécanisme des langues africaines, des théories originales et non dénuées de fondement scientifique, mais qui, par suite surtout d’une présentation défectueuse et d’erreurs de détails, furent loin de rallier l’assentiment des experts. Ce fut le cas de son livre “La Petite Clef des Langues Africaines” publié en 1946*” (mais ou menos no tempo da ruptura com Rivet). Esse autor é, na citação, mais diplomático, mas tudo indica que esse trabalho deixou Tastevin desacreditado em círculos científicos: as línguas de Madagascar se filiam ao tronco austronésio, do leste da Ásia e do Pacífico. As suas numerosas condecorações consolavam Tastevin da “*incompreensão de certos círculos*” (ibid); um consolo verdadeiro para sua vaidade, conforme Carneiro da Cunha (2009, p. xv).

Em suma, com a retirada do apoio de Rivet para assuntos amazônicos, a recepção muito crítica da sua hipótese sobre línguas africanas, cada vez mais mudando a sua atenção para a África (Bouchaud), e, por fim, se sentindo mais linguista do que etnólogo, é bastante provável que Tastevin tenha se sentido mais inibido em publicar um manuscrito sobre a etnologia dos Katukina-Kanamari. Vale observar que, paralelamente à sua atividade de estudioso, o retrato do colega mais novo ressalta como o padre levava a sério a sua atividade pastoral. Também, nos relatos em que o próprio Tastevin conta sobre a sua atuação pastoral se evidencia sua dedicação e, tudo indica, a fé profundamente arraigada (e que seria característica de sua região de origem, segundo Bouchaud). Com efeito, nos seus primeiros anos na Amazônia ele não se preocupava com “*a linguística e etnografia dos índios*”: no seu manuscrito sobre os Marawa (arawak) do baixo Juruá (perto dos Katawixí), escrito anos depois, ele lamenta sua negligência inicial e a perda de oportunidade.

Em 1908 ele ainda pensava que todos os índios falavam somente a língua geral. Nesse caso, ele não encontrou mais que umas poucas pessoas em suas andanças posteriores para “*recolher informações*”, ao contrário, diga-se de passagem, das informações colhidas entre os Katawixí⁸. Ou seja, mais tarde, nos seus anos na Amazônia, despertado para os índios e o registro etnológico, por assim dizer, ele realmente se empenha na documentação. No entanto, como também mostra Carneiro da Cunha, ele pertence a um estilo missionário ultramontano com fortes preconceitos e convencido tanto de sua verdade quanto de sua autoridade religiosa, e, portanto, de seu direito de intervir para a salvação das almas⁹. Várias histórias contadas por ele mesmo confirmam suas certezas absolutas e sua concomitante convicção do direito de intervir.

Além disso, alguns, poucos, comentários a mão, no manuscrito datilografado, revelam que a sua fé se sobrepunha sempre a qualquer relativização antropológica maior. Vemos isso quando Tastevin iniciou a preparação do manuscrito para publicação e uma pessoa o ajudou a datilografar suas notas. O datilógrafo organizou, sob a rubrica “*Religião*”, uma lista de “*Nomes totêmicos*”. Isso causou uma reação irada, manuscrita no papel datilografado, e que, muito provavelmente, não teria sido publicada na forma em que foi redigida. A observação mostra relações tensas com a etnologia mais ampla do seu tempo, pelo menos nessa época em Paris. O padre qualifica uma teoria do “*totemismo*” de uma “*completa incompreensão sobre o assunto*”, “*não há nem mesmo analogia entre totemismo e religião*”. Ou seja, “*as idéias de Mauss são absurdas*” e “*Ele fala como um cego de cores*” (ênfases no original). Esse comentário, o mais forte que conheço no material que eu disponho, expressa, de modo claro, o virtual conflito entre teoria etnológica e as certezas da fé¹⁰. Do que se deduz que as suas convicções tanto interferiram na sua atuação pessoal no Brasil, como, junto com as razões já aduzidas sobre a não publicação por parte de Carneiro da Cunha, potencialmente confluíram para inibir a edição final de uma etnografia em Paris. Na sua cooperação com Rivet, ainda na Amazônia, o missionário expressou conhecer muito pouco de etnografia. Na sua vida de estudioso pós-Amazônia, as leituras etnológicas feitas talvez tenham-no induzido a sentir uma resistência à etnologia dos povos indígenas, e à teoria etnológica, potencialmente erigindo uma barreira adicional à publicação do manuscrito. Nesse aspecto, torna-se provável de que a ruptura com Rivet tenha provocado uma certa insegurança em Tastevin. E que esse fato o levou a não concluir o projeto de publicação sobre o povo com o qual ele mais sentiu empatia e uma aproximação afetiva e sobre o qual colheu a maioria dos seus dados¹¹.

Tastevin: a passagem para a etnografia e os Kanamari

Em suma, Tastevin, nascido em 1880 e falecido em 1962, foi, num primeiro momento, um padre numa missão estritamente missionária, na região imensa do médio Solimões, área com uma superfície muito extensa, e de grandes

carências socioeconômicas. Suas preocupações iniciais se restringiam, praticamente, ao plano propriamente espiritual. Como visto, o seu interesse pelos índios e a vida dos seringueiros surgiu mais tarde. Ele mesmo explica isso numa carta a um padre holandês da mesma Ordem, talvez um superior dos padres que o sucederam (carta de 29/6/58, atendendo ao pedido de informações sobre sua vida). Tendo chegado, em dezembro de 1905, em Tefé (note-se, bastante jovem), viajou logo com outro padre pelo Japurá. Depois viajou, pela primeira vez, pelo baixo Juruá, em “desobriga”, no fim de 1907 e início de 1908. Nessa ocasião, além de realizar casamentos e batizados, ele encontrou os Marawa. O que lhe chamou atenção, nessa época, também em função de estar em vias de extinção na região mais imediata de Tefé, foi a “língua geral”. Ele publicou um texto grande (textos, gramática e dicionário) sobre esta língua em 1910. Nesse período até a Primeira Guerra Mundial, ele já tinha iniciado sua carreira de escritor, mas a produção etnográfica se limitou a poucos e curtíssimos textos. O seu primeiro texto maior e com conteúdo mais etnográfico data de 1914, mas versa sobre a “casa cabocla”, isto é, concerne à descrição de uma faceta da vida da população não indígena. Mesmo assim, desde sua primeira viagem a São Felipe (Eirunepé, em abril de 1908) e suas subseqüentes viagens ao alto Juruá (1910), ele despertou timidamente, em alguma medida, para o seu grande interesse posterior: os índios. Um manuscrito sobre um grupo Kanamari do médio Juruá, hoje no arquivo de Rivet, em Paris, data do ano de 1912 (Loukotka, 1963, p.59). De qualquer modo, depreende-se que não foi somente no caso da língua geral, tida como única para todos os índios, que ele teve que se despojar dos preconceitos, seus e dos regionais¹².

Tastevin não menciona, na sua breve exposição retrospectiva ao padre holandês, o que o induziu a se interessar pela etnografia e a linguística. De qualquer modo, o seu interesse despertou com toda a força depois de servir ao seu país na Primeira Guerra Mundial. Tendo estado ausente da Amazônia de outubro de 1914 até o mesmo mês de 1919, as circunstâncias do seu retorno levam-no a residir por dois anos em Eirunepé, em plena área original de habitação Kanamari. De 1924 adiante, de volta em Tefé, ele se encarregará, como missionário, do Solimões até Coari e do baixo Juruá. Segundo seu testemunho, ele cometeu uma imprudência que lhe causou uma doença de seis meses, seguida por sua volta para o Capítulo Geral em Paris, em 1926. Ao todo, ele computa que viveu quase 17 anos na Amazônia (ainda segundo a carta de 29/6/58). Este segundo período constituiu-se como seu tempo mais fértil em viagens e visitas de campo, observando-se que não prestou tanta atenção aos regionais, a não ser para os seus estudos de caráter geográfico¹³. As descrições dos rios e os mapas que foram divulgados sob sua autoria produziram vários dos seus mais importantes artigos, sendo que as publicações sobre os índios tiveram a co-autoria de Rivet. Nesse mesmo período, ele também obteve ajuda de um Ministério francês e seu relatório não publicado (uma viagem a partir de janeiro até agosto de 1920, em que percorreu 900 milhas do Juruá)

serviu de base para um resumo publicado por Verneau (1921) (uma carta ao ministro pedindo a subvenção está no Arquivo, mas no meu material falta este relatório; veja Faulhaber, 2008). Esta deve ter sido sua primeira viagem mais etnográfica, e ele fará nova viagem logo após seu retorno. Aí é que ele vai se inteirar mais nas culturas e línguas indígenas, sendo que, pelo tamanho e o trabalho feito no manuscrito chamado “os Katukina”, então em preparação, os Kanamari receberam um pouco mais atenção do que os Kulina, e bem mais do que as diferentes frações Pano.

No entanto, Tastevin não desenvolveu uma atividade sistemática de pesquisa e pouco se deteve de um modo consistente, e mais detido, sobre todo o material etnográfico levantado. Como visto, ele trabalhou em projetos interrompidos para compor artigos sobre o Juruá e os Kanamari e, como em certas notas etnográficas, anotações à margem do manuscrito comprovam suas tentativas da revisão do material. Aliás, na sua carta já mencionada, o próprio deixa transparecer que as suas atividades didáticas e deveres religiosos o impediram de prosseguir: ele fala dos estudos africanos que fez em função de ensinar etnologia (de 1927-50) no Instituto Católico de Paris. Na carta transparece um certo orgulho das investigações africanas, especialmente uma sobre a “chave” destas línguas e a ‘africanidade’ da língua falada em Madagascar (malgaxe; na realidade, como dito, austronésia). Depois de 1928-9, as publicações amazônicas escasseiam repentinamente, salvando-se dois artigos com Rivet, e alguns de cunho mais geral, depois da Segunda Guerra. Suponho que se justifica concluir que os estudos americanistas caíram bastante do raio de sua atenção ao passo que, aparentemente, a entrada no campo africanista lhe rendeu mais satisfação pessoal.

De qualquer maneira, no presente trabalho não cabe uma abordagem muito detalhada, nem uma avaliação abrangente, de todo este (amplo) material, tanto o que foi publicado quanto o inédito. Nem mesmo, diga-se, no que concerne às notas e às elaborações sobre o que ele categorizou como os “Katukina”. Num sentido geral, no que tange às possibilidades que o material permite explorar, suponho que existam, e que sejam variadas. Por exemplo, vasculhar todas as referências e relaciona-las a todas as localizações e aos deslocamentos dos diferentes grupos Kanamari, lançá-los no mapa e discutir algo da dinâmica espacial envolvida. Carvalho (2002) iniciou a exploração do material de que dispomos, compilando uma lista de cinco páginas (ibid., pp.81-86). Outros autores já mencionados também aproveitaram o material para suas finalidades específicas, mas há mais possibilidades a explorar no material inédito. Ninguém esgotou todo o material, embora, tal como apontado, esse seja um conjunto de elementos bastante heterogêneos, dispersos, e basicamente não-sistemáticos: correspondência diversa; aparentemente cadernos originais de campo, cheios de anotações variadas, tais como listas de vocabulários de grupos Kanamari, Kulina e dos Katawixí; há muitas folhas mais ou menos organizadas ou avulsas com anotações sobre

assuntos etnográficos diversos que podem ter sido escritas no seu retorno de Paris; estas folhas às vezes serviram de base, aparentemente, para alguns relatos mais sistematizados, denominados “notes ethnographiques”, e outros que tratam de visitas específicas. Ou seja, anotações e relatos várias vezes não contêm as datas ou locais, e/ou quando e onde foram escritos, e/ou revisados (em campo, em Tefé, em Paris; sem contar que precisamos rever a totalidade ainda). Apesar dessa situação, convém ressaltar que o todo representa um material único e precioso.

Um texto escrito para uma revista católica exige uma redação dentro de certos parâmetros. Por exemplo, em termos de linguagem empregada e dos assuntos tratados. Textos redigidos depois dos retornos de viagens e depois do retorno definitivo em Paris sofrem, como em todos esses casos, de limitações da memória (veremos um exemplo mais adiante). Em suma, nem sempre o material publicado e inédito renderá resultados consistentes. Quando alinhabei boa parte do que havia disponível para uma tradução, com a ajuda de um colaborador bilíngue, as suas interpretações e transcrições de cantos Kanamari não renderam bons frutos. Muitas vezes a frase Kanamari não correspondia a palavras e a uma frase facilmente reconhecíveis, e a tradução acompanhante não fazia muito sentido¹⁴. Ou seja, além do conhecimento de um vocabulário básico, o seu domínio da língua se mostrou bastante precário. A falta de aprofundamento linguístico obviamente tem consequências para o seu conhecimento etnográfico, mas o português (muito provavelmente bem simples) dos índios permitia uma certa comunicação. Além disso, o maior problema parece ter sido que a pesquisa se limitava aos intervalos do cumprimento dos seus deveres religiosos. Trata-se de visitas de, no máximo, alguns dias, algumas das quais registradas em manuscritos (mesmo quando da viagem em 1920, descrita para leitores católicos). Aqui podemos apreender algo sobre a prática do Padre e da sua relação com, e a reação dos, índios.

O relato do padre de uma visita a um Djapa do Juruá

Torna-se um tanto difícil, então, reconstruir a trajetória do padre a respeito de suas visitas e pesquisas do *modus operandi* entre os índios. Sem mapear toda a complexidade envolvida, um manuscrito sobre *Une rencontre avec les Indiens Canamaris* revela algo sobre o início da dinâmica de combinar as suas duas atividades principais. Este manuscrito não tem data, mas, veremos, a seguir, que parece se referir a tempos anteriores à Primeira Guerra Mundial e se situa no Juruá. Na carta já citada, escrita muito tempo depois, sobre sua trajetória, Tastevin esclarece que, antes dessa fase etnográfica pós-Guerra, ele já tinha passado dois anos entre os “Katukina do Jutai”. No entanto, não conheço ainda nenhum outro registro desse fato, e a afirmação não combina com o que a documentação registra. Desse modo, parece-me um equívoco de sua parte, e os registros disponíveis sempre remetem ao rio Juruá¹⁵. Ou seja, em primeiro lugar, nos seus anos iniciais de missionização

certamente predominava a atividade missioneira e o tempo a que se referiu, posteriormente como o período da inclusão da atividade etnográfica terá sido por volta de 1912-1914. No texto manuscrito do “Encontro” ele se jacta de ter exercido um domínio pessoal imenso sobre esses índios, direcionando-os para a *civilização* (ou seja, para o português, trabalho, roupa, costumes), todavia, não se reporta a nada de sua cultura ou língua. Em maio de 1910, por outro lado, ele sente um imenso prazer pela oportunidade inesperada de encontrar um grupo de índios, já que, já há algum tempo, acalentava o desejo de conhecer os índios na região, seja de que povo fosse. Dada sua presença predominante no médio Juruá, os Kanamari foram os primeiros com quem conseguiu estabelecer um contato mais íntimo. Ocasão em que teve de interromper um pouco a viagem em curso e, literalmente, ir atrás do grupo. O padre se hospedava nos barracões próximos ao Juruá, tendo iniciado a sua missão apostólica nesse centro do seringal e lugar de “civilização”, mas logo também documentava os sofrimentos dos índios em função da presença invasora. Na visita ao grupo ele esperou até sentir um melhor ‘*rapport*’ com as pessoas, e só depois tirou do bolso uma caderneta para anotar uma lista de vocabulário. De todo modo, do relato se depreende que Tastevin não recolheu outras informações além desse vocabulário e que ele se concentrou na sua intervenção e nas suas recomendações sobre como os índios deveriam se comportar. Ao mesmo tempo, ele avaliou que, no final da visita, já tinha estabelecido uma boa reputação entre os seus *amados Kanamari*, inclusive dando e recebendo presentes. Ao fim manifestou a esperança de que conseguiria transformá-los em *cristãos*¹⁶. O desejo missionário prevaleceu e o desejo científico ao se limitar à língua, tal qual seu primeiro projeto sobre o nheengatu.

Em um outro relato, também sem data, *Une petit séjour chez les Indiens Canamaris*, Tastevin declara que, “*mesmo não sendo filho de cigano me parece que cada vez que encontro um índio eu reencontro um membro de minha família*”¹⁷. O grande período da pesquisa pós-Guerra também se caracteriza pela afeição que sentia pelos seus paroquianos “*mais desvalidos*” e pela tentativa de cuidar de muitos aspectos de suas vidas. No geral, então:

Há muito tempo eu desejava conhecer essa tribo que não havia recebido ainda a visita de nenhum sacerdote. Do ponto de vista científico meu encontro com ela seria um pequeno evento para o mundo dos americanistas; do ponto de vista religioso ela seria o início de uma conquista, um começo duma extensão do reino de Deus, o nome de Jesus revelado pela primeira vez a um novo povo (p. 4).

Não há dúvida sobre qual aspecto predomina: a *conquista*. Embora, por outro lado, ele afirme, em um manuscrito, que na primeira visita a um grupo local de índios desconhecidos, nunca iniciava logo as suas pregações. Em resumo, houve contatos com grupos locais de índios antes da ‘Grande Guerra’, mas os primeiros contatos realmente mais aprofundados com os Kanamari ocorreram, ao que tudo indica, no ano de 1920 (ou a partir do retorno de 1919),

quando começou a visitar vários grupos locais. Aí, pelo que se depreende, ampliaram-se lentamente suas descobertas etnográficas. Por exemplo, na época em que visitou os Wiri Djapa ele não se dava conta da existência de outros *clãs*, o que lhe impediu de certificar, com segurança, a existência, ou não, de um tabu alimentar *totêmico* (ms. Katukina)¹⁸. Lentamente, ele se aprofunda no vocabulário e nas particularidades etnográficas dos diferentes Djapa, as unidades sociais nomeadas e coletividades primordiais desse povo antes da conquista seringalista. Aparentemente, o seu método de pesquisa se desenvolvia a partir de uma busca inicial de coleta do léxico da língua. Notemos, de passagem, que Tastevin sempre buscou melhorar seu domínio e isso se observa nos seus trabalhos e manuscritos (questão que também exige um trabalho muito maior).

Vale a pena nos determos sobre um relato exemplar de suas interações e atuação dessa fase etnográfica ao examinar uma visita “*Chez les ‘Singes à figure écarlate’*”, que saiu em 1922 na revista *Les Missions Catholiques* e retrata uma visita a um grupo de Kanamari que Tastevin identifica como “*Amena*” (*Am3na*, o macaco acari), também conhecidos na região como os “*Tauari*”¹⁹. Esse último nome ilustra, aliás, como, às vezes, se revelam contradições em seus diferentes trabalhos e em suas anotações, em função do seu conhecimento em evolução no tempo. No artigo com Rivet (Rivet e Tastevin 1921), eles listam, sistematicamente, os *Tawari* como pertencendo a outro Djapa (“*Kadehili*”) e ainda observam que uma outra fração dos Tawari se autodenomina “*Wadyo paraniñ*”, também conhecida como “*Kairara*”. Ora, cairara, ou macaco prego, se traduz como Wadjo Paranim em Kanamari, e é fácil perceber que se a cada unidade pertence um nome, os Kadjikiri e os Wadjo constituem duas unidades separadas (em outras anotações ainda, os Tawari seriam os Potso Djapa, situados mais a montante, mais próximos ao Bim Djapa). Nas notas encontramos o processo de descoberta de dados etnográficos, porém, como muitas não são datadas, torna-se difícil realmente acompanhar este desenrolar. Por fim, seguindo a tendência de cada aldeia, mesmo *misturada*, a se ‘auto-identificar’ como se fosse composta de só um determinado Djapa, Tastevin, somente em outra oportunidade claramente registra a presença de outras afiliações. Nos artigos de sua fase mais investigativa, ele também refere ao que considera os lugares em que se fixavam originalmente (Tastevin, 2008, p.32; 2009, pp.147-148). Desse modo, nos anos 1920, quando passou um tempo em Eirunepé, os “*Amena Djapa*” se localizavam a umas cinco horas a pé de Eirunepé, rio acima, na direção do seringal Restauração, nessa época morada dos Wadjo Paranim. Tawari, na realidade, é o termo Kanamari para outros Djapa que constituem seus parceiros rituais e, nesse sentido, seus aliados.

O artigo abre qualificando os *Tauari* como gente pobre e inofensivo, que, no entanto, inspiram terror à maioria dos regionais, que os consideram como animais selvagens. O padre empreendeu a visita ignorando conselhos de *certas pessoas*, obviamente seringueiros e seringalistas²⁰. Tastevin recrutou um

“negro” que já trabalhara na corte da seringa junto aos Tawari, dando um dos raros indícios do engajamento dos índios nessa atividade. Na verdade, o que ele não diz, é que os Djapa reunidos em Restauração foram atraídos pelo trabalho no seringal, o que, nesse caso, incluiu a plantação de cana e uma aparelhagem para produzir aguardente. Nesse texto, porém, o padre enfatiza o ambiente natural da floresta e as antigas roças antes de sua chegada na maloca. Como que para destacar sua distância da cidade e a sua condição de selvícola (no sentido de habitante da mata), uma dúzia de mulheres fogem para o mato. Ao invés de entender a reação no seu contexto (e o “negro” trouxe sua espingarda), Tastevin interpreta a fuga como um reboliço “irrazoável” (i.e., mesmo sabendo das perseguições aos índios e da opinião dos *civilizados*). Ele se põe no meio da área limpa, esboça um sorriso o mais amigável possível, e se utiliza dos seus *fracos conhecimentos do dialeto*. Fracos, segundo sua própria avaliação, porém, ele aprendeu algumas palavras úteis com os Wiri Djapa: “*todaye! Tawari, atcha*”, o que ele parece interpretar como ‘venha sou seu amigo’. Só que, como o seu *título* recebido dos Wiri, ele parece confunde *atcha* (atsa) – meu –, com *adē* (ad3) – eu. Apesar de jovem, o título adotado, *paico*, como ele parece ter entendido, implica em mais idade e certo respeito (*paiko*, lit. avó, às vezes significa algo como um ancestral de geração indefinida e termo usado para os homens nos rituais em que se recebe visita dos seres habitantes do céu). Apesar de não entender nada da fala das mulheres, estabelece-se um diálogo e um mínimo de comunicação. Depois que explicou a intenção de conhecê-los melhor, ele entra na maloca, e a descreve rapidamente. Sentado, “*para terminar de acalmá-los*”, resolve distribuir presentes.

Dessa maneira termina a primeira parte do artigo, suponho que em função de critérios obscuros da própria revista que adota a prática de cortar a história em pequenas ‘prestações’, embora ocupe ao todo não mais do que uma página. Os homens haviam viajado para dançar com os Kulina, e as mulheres se reuniram alegremente em seu entorno para receber presentes. Em seguida, ele descreve a aparência dessas “*Dryades*” (vestidas de um pedaço de pano, pintadas corporalmente e com ornamentos semilunares no nariz, tudo atualmente em desuso no Jutáí, exceto a pintura facial). Depois de desenhar esboçar o quadro, em que não deixa de demonstrar sua simpatia para com os índios, mas também ressaltar o lado exótico, ele menciona que deu um colar a cada uma. Então ele se surpreendeu ao ver aparecer os homens, quando já estava lamentando sua ausência, e a impossibilidade de lhes presentear com munição e redes. Aí então, em mais uma prova de certa precariedade de comunicação, Tastevin ouve que, ao contrário do que pensou, não foram todos os homens que estavam ausentes, mas só dois homens foram visitar os Kulina (um deles sendo Kulina). O chefe dos índios se apresenta como capitão-coronel Aro e imediatamente o padre invoca seu título de “*paico dos Wiri*” e, com a ajuda de suas notas, fornece uma lista destes. Havia anos que esses dois grupos diferentes não se viam, mas os índios lhe formulam um grande número de perguntas a respeito das outras aldeias e unidades Djapa que conheciam.

Com efeito, por mais de uma razão, os t3k3na sempre procuram informações a respeito dos seus parentes ou dos Djapa conhecidos (o termo t3k3na significa gente, “nós” Kanamari). O guia se impacienta e Tastevin assegura-se de um guia índio para seu retorno e, às duas horas da tarde, fica sozinho na maloca.

Assim começa a parte mais etnográfica da visita. Para início de conversa, Tastevin insiste em saber o nome do “clã” e, ao não quererem responder, ele repõe a questão com o seu conhecimento já adquirido: Você é macaco prego branco, ou preto? Lontra, tucano, cotia [trad. livre]? A resposta: Nós somos “*Amena-Djapa*”. Tastevin interpreta a resistência como algo que resultaria do fato de que nenhum branco ter-lhe-ia confrontado com essa pergunta. É interessante reparar que nesse trecho o padre estabelece sua primazia de descoberta. Ou seja, se ele não pode ser um descobridor ‘original’, tipo Cabral, ele é o primeiro branco a desbravar uma ‘terra cultural incógnita’. Por sorte, Tastevin tinha acabado de viajar num vapor em que se transportava um destes macacos “*curiosos*”, o que lhe dá o meio de satisfazer ao leitor católico com informação sobre um animal pouco conhecido até na região do Juruá. Dessa maneira, ele confere mais informação de teor exótico do que já contida no nome dos “índios”; ou seja, já pouco conhecidos e exóticos, tanto como “índios” quanto como ‘Kanamari’. O parágrafo sobre o macaco termina, assim, não por acaso, com a afirmação de que ele registrou uma primeira descoberta “(...) *que terá certamente seu preço aos olhos dos etnólogos*”. Um ‘descobridor etnológico’ em busca de reconhecimento dos etnólogos. Talvez aí tenhamos um indício sobre a razão do seu interesse e já vimos que a medalha que ganhou materializou esse tipo de prestígio (não obstante, a razão de buscar o prestígio nesse campo científico ainda permanece obscuro).

Em seguida, Tastevin comprovou a hospitalidade dos seus anfitriões e recebeu todo tipo de comida. Por fim, pelas mãos de uma mulher cantando na sua frente, ele ganhou uma cuia de caçuma de macaxeira, recebendo o líquido diretamente nos seus lábios. Sem que ele o explicita, ele se enquadra, dessa maneira, no tratamento dispensado a visitantes com alguma importância, parte dos bons modos t3k3na e de sua convicção de que caçuma é o dom de comida por excelência para visitantes, aliados como os *tawari*, e de uso ritual (dada ofertada pelas mulheres para os homens Kanamari dessa mesma maneira). Considere-se que o líquido espesso é de natureza fortificante e, em razão disso, complementar à refeição. Tastevin não enfatiza estas características, frisa que tomou uma “*bebida fresca e rica*”, em boa parte, confessa, para não ofender os hospedeiros. Há sempre um pouco de ambivalência presente no relato: a bebida é de boa qualidade, mas ele não a toma com naturalidade, apesar de, aparentemente, satisfazer seu apetite. Por outro lado, ele espera o resto da tarde para ver se haverá jantar, e, desistindo de esperar, contenta-se com as comidas doadas anteriormente, como banana e macaxeira assada. Nisto, ele, sem saber, coincide com a avaliação dos índios, que, como o padre, nem um pouco desprezam este tipo de bebida vigorante, mas também não a classificam

como uma refeição verdadeira (macaxeira cozida com carne de caça ou peixe, complementados depois com a caiçuma para encher a barriga de vez). É bem possível que o padre ainda não soubesse como as mulheres fabricam esse líquido grosso, parecendo um mingau: elas não só cozinham os pedaços de macaxeira no pote, mas também mastigam parte dos pedaços da raiz, e de alguma batata adicional, para devolver o mastigado ao pote. Hábito, como se sabe, muito comum na Amazônia, e que normalmente causa uma reação de recusa da bebida por parte dos kariwa que estejam a par desse processo de fabricação.

Para passar o tempo, Tastevin se ocupa em desenhar as pinturas corporais (hoje um material único, pelo menos parcialmente presente nos manuscritos) e se engaja num giro na maloca, indo de fogo em fogo, para identificar o nome de todos. Por fim, ele ainda desenha a casa de todos os lados (para alguns desenhos vale o mesmo valor histórico, até onde conheço o material). Ou seja, Tastevin utiliza algumas técnicas de investigação eminentemente etnográficas, numa sequência lógica: o nome do “*clā*”, registra o que é visível quando fora da maloca, a volta no entorno e o censo dentro da maloca com o nome dos indivíduos, fechando com a maloca em si mesmo. Quando o sol se põe, no entanto, o etnógrafo dá lugar ao padre. Ele junta os índios em torno, explica-lhes algo do catecismo, e os convida para entoar uns cantos religiosos, entre os quais um para a Virgem, em português, com refrão em Kanamari, composto junto aos Wiri. Parece que os cantos são um sucesso, mas o sinal da cruz é difícil de explicar e ensinar. Será com leve ironia ou condescendência que Tastevin registra que nenhum índio consegue reproduzir o sinal e que ele acaba segurando a mão de todos (sessenta pessoas), um por um, para fazer uma cruz com cada um. Seu sentimento não fica claro no texto. E a impressão para os seus leitores será de uma analogia com crianças pequenas, que precisam de ser ensinadas em tudo, com gestos? A distância cultural ele ilustra quando observa que uma cruz desenhada no chão evoca o nome de *aranha*, na língua Kanamari. Tastevin, aqui, numa revista católica, não explicita esta vontade missionária, mas, num manuscrito (sem data), ele fala da origem do canto que se entou por ocasião de mais de uma noite, e finaliza com ‘a esperança de que uma alma piedosa tenha dó desta tribo pobre e miserável na floresta e que se ache ajuda para a instalar entre os cristãos para melhor catequizá-la’. Ou seja, mesmo com uma tarefa predominantemente etnográfica, desde o início a missão de disseminar a sua religião persiste e ocupa um espaço simultâneo. Não lhe ocorre que o isolamento dos “coitados” seja intencional, justamente para evitar uma proximidade demasiada com essa “civilização”.

No final da cantoria, todo mundo já faz o sinal da cruz com um progresso notável e a assembleia se desfaz. A adesão ao gesto não sinaliza, evidentemente, a compreensão do seu significado simbólico complexo. No fim, Tastevin fica sozinho com uma família de velhos Wiri²¹. Como tinha dado

provas do seu conhecimento dos Wiri, o velho casal o inquire até ele se cansar das perguntas *metade em portugues e metade em tekena* (Kanamari) e ir dormir. Os dois o interpelam ainda *paternamente*, chamando-o *youpé, meu pequeno* – o que parece ser *yukpü* (meu filho, mulher falando), mas que para ele parece derivado de “*meu pequeno*” –, quando seus *novos avós* também se retiram (embora não seja o termo para *neto*, que ele levanta depois, corretamente, nas anotações por suposto posteriores a essa visita). A referência é interessante porque antes ele se apresentou como o *paiko*, “velho”, “avó-ancestral”, dos mesmos Wiri. Título baseado, naturalmente, no sentimento de autoridade de padre e de ser padre, posição na sociedade regional que lhe confere tal poder, e que lhe oferece alguma possibilidade de uma certa proteção. A aparente inversão lhe causa um certo divertimento, não só para entreter o leitor, mas, bem possivelmente, porque supõe que indica aceitação no grupo além do comum, e um sinal de inserção relevante para a sua pesquisa. Afinal, assim é interpretada, comumente, a inserção, pelos antropólogos na mesma posição, a rede de parentesco. Note-se, aliás, que os velhos moram neste grupo que não é o de origem, mais uma pista da mistura já em curso. De fato, não aqui, mas numa anotação avulsa (!), Tastevin comenta que o “chefe” na verdade pertencia aos Wadjo Paranim, e não aos “Amena”.

Chegamos assim à última parte do relato. Depois de contar como executou uma volta à maloca das famílias, ele sai para olhar os tapiris, com a ajuda de um *Potso* visitante. Ao retornar, espera pela sopa de *inhame ou mandioca* (que deve ser macaxeira), e aí o capitão lhe conta como *Tama*, que *vira Tamakori aqui* (nome que me parece ser mais difundido), criou os Kanamari: os Amena do cerne de ouricuri, alinhados e soprados com fumaça de tabaco, no outro lado do rio, entre os rios Eiru e Tarauacá; os *Putchu* do cerne de paxiuba (i.e. os *Potso*); os Cairara (macaca prego branco) de *coco-jacy*; os *Kachinaua* de coco de miriti, etc.. Tamakori ainda faz o peixe-boi de argila, e hoje mora no alto, no céu (para a mitologia, cf. Reesink, 2016). Informações em si bastante interessantes, à medida que, por exemplo, no Alto Jutai, local da nossa pesquisa, mas com uma população em sua grande maioria proveniente do Juruá, o mito de origem dos t3k3na incluiu uma gênese simultânea dos Kanamari, igual para todos os Djapa (diferenciando-se dos Kulina e Kaxinawá). Se correta a interpretação de Tastevin, o que parece bem possível, mesmo que, vale lembrar, estivesse o início de pesquisa e com uma comunicação bem precária, então há a possibilidade de que a conquista tenha provocado um deslize para uma unificação Djapa em termos de sua origem. Com a crescente mistura, os Kanamari se conceberiam miticamente mais unidos nas suas origens. Costa (2007, p.25, 273), no Itacoai e entre outros Djapa, também não encontrou um mito explícito para a diversidade Djapa. Esse autor afirma que hoje eles preferem enfatizar mais as similitudes de que suas antigas diferenças, e depois discute a mesma possibilidade da existência anterior de um mito com maior diversidade entre os Djapa (com mais detalhes, comparando

a sua situação no tempo da pesquisa com o tempo de Tastevin, tempo do processo da mescla dos Djapa)²².

No dia da visita os índios se ocuparam com as suas tarefas diárias. Um caçador vai caçar, mulheres vão pescar e as poucas mulheres que ficam logo são chamadas para derrubar uma árvore frutífera e colher os frutos. Só um homem doente permanece em casa. Descrição bastante familiar para o cotidiano comum numa aldeia, a não ser quando ele encontra as mulheres, ao retornarem com uma pequena quantidade de peixes embrulhados em folha. Daí sua conclusão de que pescam, quando, não obstante, ele não as tenha visto pescando. Dada a indisposição geral contemporânea contra a pesca por parte das mulheres, é mais plausível supor que Tastevin se precipitou, e que seja mais provável que ganharam os peixes dos homens, para levá-los para casa e prepara-los para a comida (é quase certo que os peixes fossem resultado de uma pesca com ‘veneno de pesca’, no igarapé, quando os homens costumam embrulhar os peixes em folha de banana brava). Trata-se de uma observação correta, mas uma conclusão não verificada, risco que, naturalmente, corremos todos. Outro tipo de falha potencial análoga se revela logo em seguida. Depois de refeição frugal, em que tudo é avidamente consumido, ele observa que o caçador deve administrar o líquido de um sapo para tirar o panema²³. De fato, o procedimento é comum na área de toda a Amazônia ocidental, entre povos de diferentes línguas e culturas (hoje famoso como o ‘kampo’ dos povos Pano). O veneno provoca vômito e mal-estar, e o padre observa que assim ele expulsa o panema do corpo e que é “*a sorte que circula nas suas veias*” (que direcionará as suas flechas). A interpretação é precipitada, por não se basear em exegese nativa, sendo que, embora ele acerte que há uma base corporal simbólica de significação cultural, não há garantia de que a última parte se sustente numa análise dos dados. Tastevin, não surpreendentemente, se antecipa, e se precipita, em interpretar observações e discursos, o que dificulta avaliar o rigor e a validade de seus relatos. Evidentemente, o problema em si consiste num desafio geral na antropologia e não é particular de Tastevin, mas, dados os exemplos, o seu estilo de ‘etnografar’ se revela mais suscetível ao problema.

Depois de descrever as tatuagens do líder da aldeia, chamado Aro (material também inédito, as tatuagens são quase em desuso atualmente), à noite, ele assiste a uma dança cujos traços descreve de modo semelhante ao que se observa mais contemporaneamente, e o dia termina com o catecismo e a reza, como no dia anterior. Mais uma vez, ele fica com os velhos Wiri e, julgando que precisa mais das suas vestimentas e do seu cobertor do que os índios, não acede ao pedido de ceder os objetos. De manhã, o mesmo Aro, na despedida, lhe dá dois chicotes de couro de anta para que passe o recado para os Wiri virem visitá-los (era praxe numa visita que houvesse chicotadas mútuas entre anfitriões e visitantes, hoje chamado de *peixe-boi* (em Kanamari é *mok dak*, couro de anta), cada um demonstrando seu valor). O padre se torna um mensageiro ao estilo Kanamari, que aproveitam a oportunidade para mandar

convites para grupos locais diferentes. Ou seja, ao que tudo indica, trata-se de mais um passo de tornar o mensageiro mais Kanamari. O mesmo vale para o gesto, na beira do mato, quando Aro ainda dá um colar de dente de jaguar ao padre. Sinal, talvez, simultaneamente de polidez e satisfação pela visita. O xamanismo e a cosmologia Kanamari atribuem papel de muita relevância a este animal (Carvalho, 2002; Costa, 2007, 2017). Em seguida, o Pima o guia pela floresta, nu, carregando sua bagagem e a roupa que o padre lhe deu para vestir e andar decentemente na cidade. Vale notar que o homem só se veste ao sair do mato e entrar na área “civilizada” (na volta certamente fará o oposto). Na cidade, o padre se junta aos colegas e os padres enchem o guia ainda de presentes antes que empreenda o retorno. Assim termina o relato da visita. “*Nous voilà maintenant amis...*”. Amigos, talvez, mas por parte dos Kanamari parece estar em curso uma incorporação simbólica que o Padre não tem condições de perceber.

A visita segundo os anfitriões

De fato, após sua viagem pelo Juruá e a sua visita aos “Amena”, Tastevin continuou a manter contato com esses índios e outros tsk3na, ampliando seus conhecimentos. Existem alguns registros publicados e inéditos do seu percurso de pesquisa, como numa carta de janeiro de 1924 (do Tarauacá, rio cuja foz se localiza próximo de Eirunepé), em que Tastevin se refere aos seus estudos in loco dos “clãs” ao Oeste de Restauração: “*Pucu-Djapa*” ou “*Tawari*”, “*Wadyo-paranim-Djapa*” e “*Ururu-Djapa*”, enquanto afirma ter recebido a visita dos mais próximos “*Amena-Djapa*” e “*Kadyu-Djapa*” todos os dias de outubro. Assim colheu “*numerosas notas linguísticas, etnológicas e religiosas*”²⁴. Vou me concentrar, todavia, na visita a área à montante de Eirunepé, porque grande parte dos Kanamari do Alto Jutai vieram desse local do Juruá, migrando à procura de uma região com mais tranquilidade e liberdade. Nesse grupo, que se apresenta geralmente como Wadjo Paranim, o padre não passou despercebido: o *Padre Conceição* (ou *Contesino*, como ficou conhecido Tastevin) integra o conjunto de narrativas orais.

Do nosso campo, no alto Jutai (1984), constam várias ocasiões em que foi narrado algo a respeito, sendo o principal narrador o índio mais velho da aldeia, Muyawan, nascido no Juruá e que diz que testemunhou a passagem desse padre na aldeia. A sua narrativa evidencia uma influência do padre que se estende para além de uma visita da história daquele momento. Como uma espécie de jesuíta que se apresentava como uma espécie de xamã para os Tupi da costa do Nordeste, ou na Serra de Ipiapaba, no Ceará, Tastevin postulava ser um “filho de Deus”. Mas, na verdade, a sua proposta de tradução para “ser um filho de Deus” coloca-o como um intermediário sobrenatural privilegiado além do sentido que ele buscava. Ou seja, pensando traduzir sua posição de autoridade de intermediário autorizado único, que é, na concepção católica, o sacerdote, ele foi enquadrado pela reinterpretação cosmológica dos índios.

O xamanismo perpassa toda a dinâmica da história e a cosmologia Kanamari (Carvalho, 2002), e, desse modo, uma reivindicação dessa natureza somente é possível ser traduzida em termos xamânicos. Se a posição de interlocutor privilegiado do sobrenatural pertence ao terreno intercultural comum entre o padre e seus anfitriões, certamente as associações divergem e implicam em serem autoridades de enunciação bem diversas. Na fala de Muyawan essa autoridade se estabelece logo no início, e o impacto simbólico do padre segue dessa posição. Vejamos a fala do Muyawan²⁵:

Muyawan: [registro somente aproximado do literal] *O padre vem passear, fazendo hihíhi na sua chegada e estavam com bastante medo, na maloca, que vinha para matar. Não, vem não, noktz, [não zangado, amistoso]. Você saber eu? Tamakori é o avô dele, o pai dele é Francisco, a mãe Maria. Não sabiam falar cariú [português] e perguntam como sabe fala nossa. Eu sou de Tamakori, Tamakori eu, mais dia eu também vai, você também vai, Muyawan [parente mais velho do mesmo nome]. Quando eu morrer eu vou para meu pai Francisco, e minha mãe Maria. Todos estes parentes estão no céu. O padre fala muito e canta, atsa paiko Tamakori, kodo naki atsa niama [palavra não clara] atsa pama [nosso avô Tamakori, no céu (está) minha mãe meu pai]. Ele mora em Eirunepé, com cozinheiro chamado Paulo (...). Faz muito tempo, eu era rapazinho pequeno. Outro padre não fazer mais não. [nenhum outro padre agiu assim] Aquele primeiro, neto de Tamakori, era Tamakori. Agora não fala com índio. Meu avô quem ensinou para mim, quem foi tawari, ensinar não, eu acompanhava meu avô. (...). Tu sabe Aro? Padre contou, Aro agora você saber. (...). Aro, eu não beber kuya [caçuma] não. Só garapa de naja, banana grande, ananá. Manda Aro tirar dois paneiro de ananá para ele beber. Vão buscar na roça, faz garapa, aí não beber logo não, lá o caneco. Não bebe kuya. Paiko não quer, só kuya de milho, mais maneira. Kuya de tawa [macaxeira] é muito pesado. Você acostumado eu não. Uma semana na maloca, vai voltar pra Eirunepé. Tu sabe, ele anda assim de bengala, devagarinho, olhando o mato o tempo todo [gesticula ao mesmo tempo]. Vai andando, até meio dia, o Pima, eu não passar em cima de pau velho não. Tamakori quando tá nesse mundo [a terra] não passa em cima de pau velho não [está na trilha do mato]. Bate, dói na canela da gente. Pima escuta queixada. Eu vai matar, não, não mata não. Mira minha carga, deixa lá. Pima deixar queixada, marcha deste mundo velho [ininteligível] [nestes intervalos conta fragmentos de mito]. Assim, padre contar assim. Saber ele, padre Conceição. Só ele mesmo contar. Contar para Aro. [conta sobre Adão], Aro, eu contar outra história. (...) primeiro mundo. Agora não, agora é outro, este mundo [tempo mítico, histórico, não o mundo atual]. Aquele mundo outro velho, não presta. Tem letra aqui, quando tu saber eu mostrar pra você. Só conversar Aro mesmo. Lá no Juruá, no César. Eu chegar aqui pra contar pra você, eu mostrar pra você. [descreve Aro como branco de pele e acrescenta que duas netas dele moram na aldeia; o padre diz que come arraia e jacaré, já sabia que os Wiri pensavam que ele não comia os animais, como pensavam dos regionais]. Eu vem contando tudo pra você. Não vai casar dois mulher mais não. Tamakori Deus. Tamakori já vem andar com índio. Eu vem passar aqui na sua casa pra tu saber. Quando tu não ver eu, tu não sabe nada, eu Tamakori. Tamakori mesmo? Eu Tamakori. Zé Francisco atsa pama, atsa hwa [avô] Wainha. Assim ele contar. Tu só sabe notícia velha. Tu nunca viu [Tamakori com cabeça pelada!]. Não rouba kariwa [branco] não. Você é Wadjo Paranim, não bota mais caruara não [pedra xamânica causadora de doença e morte, Aro nega que faça isso e também nega*

matar cariú, branco]. *Agora eu vou contar, mostrar até governo, até na terra dele, lá pro céu. Vai pro céu, levar pra Tamakori ver. Contar todinho mesmo. Leva letra pra paiko ver. Paiko ver, Wainha, pama também ver. Oh, Mawin vem cá. Para escutar bem você. Pama Mawin* [pai do narrador] [conta sobre os vários presentes que ganharam, sobre que tipo de comida comeram na casa do padre, até que tomaram guaraná, e que Aro, Podak, Mawin e Marawin levaram farinha e, ainda, que várias árvores e plantas lá foram plantadas pelos índios]. *Canta então “paiko não come peixe não, só poro do mato”. É o canto dele* [Começa a fazer gesto de sinal da cruz na testa, Ma. R. Carvalho ajuda-o] [conta vários fragmentos sobre cariú e que o padre, segundo os cariús, teria morrido num acidente de barco, mas, como não acharam o corpo apesar das buscas, dá a entender que não morreu]. *Eu tou contando, não é conversa à toa não, verdade mesmo. Quando eu saber, eu mandar professora. Quando eu morrer, eu manda não. Cariú engana muito pra você. Eu mandar pra você. Você não sabe bem gíria* [língua]. *Bora, nunca veio mais. Só agora.* [conta que foi aprender português, mas continua se referindo a professora prometida pelo padre]. *Eu mandar pra você* [acha graça e ri], *na escola. Mais dia, logo não, ensinar pro seus filhos. Já tá aqui, você tá aqui* [esta referência se deve ao fato de que Ma. R. Carvalho estava dando aulas de alfabetização, principalmente para as mulheres da aldeia; também estávamos dando aulas de matemática e ajudando nos esforços de cada um que chegava na casa onde residíamos para aprender a ler e contar; havia uma grande vontade de aprender, visto como meio para evitar a exploração de que se sentiam vítimas] (adaptado de Reesink, 2013, pp.126-129)²⁶.

A força do impacto do padre praticamente fala por si, mas algumas observações se impõem: como Tastevin não morreu, ele acabou por enviar uma professora com o atraso de aproximadamente sessenta anos, para ajudar a ler e ser menos explorado pelos regionais (veja a importância da “letra” na fala do padre). Por outro lado, o relato em português, apesar da aprendizagem dessa língua pelo narrador, ainda não é tão fluente. Um relato registrado em Kanamari sobre o mesmo episódio parece ter sofrido de certa inibição diante do gravador e não contém todos os detalhes. Não obstante, o relato gravado confirma, em grandes linhas, o depoimento anterior, acrescentando outros pontos: o padre se apresenta também como *Djapa* e *Wadjo Paranim*; as mulheres só vestiam a tanga tradicional; ele as chamava de “irmã”; quando descobriu que Aro estava na roça, ele o mandou chamar; Tastevin, por fim, também conferiu o nome de kariwa a todos os homens que ele, já na cidade, presenteou com um machado. Vale observar que no ritual Kohana, em que os vivos se relacionam com habitantes do céu que derivam do destino post-mortem, os homens chamam as mulheres de “irmã” (e vice-versa, “irmão”). Fica evidente, na narrativa, uma forte relação com o “céu”, um dos indícios de uma associação do padre com o sobrenatural dentro de um processo contínuo, obviamente, de reinterpretação t3k3na. Repare-se que, com detalhes deste tipo, o entendimento interétnico às vezes falhava mutuamente: segundo Tastevin, ele não mandou buscar ninguém, mas ao indagar pelos homens ele pode ter induzido as mulheres a entender que sim, afinal, o português delas, muito provavelmente, era quase inexistente. Diga-se, aliás, que o estilo dialógico da narrativa, com a ausência clara sobre qual é o interlocutor que

está falando (para quem ainda não conhece a narrativa), é comum nesse tipo de narrativa, assim como é comum nas falas sobre ‘o outro mundo’, o mundo da transformação do passado.

A riqueza de detalhes também faz parte do estilo. Evidentemente, o que o padre comeu, e o que os índios comeram na sua casa, importa aos Kanamari, demonstrando tanto a importância da comida e da sua fartura, quanto, ainda aos olhos dos t3k3na, a expressão mútua de grande reciprocidade em hospitalidade. Esses detalhes coincidem e diferem entre os relatos dos dois lados, fazendo com que resta a dúvida se será possível aferir se se trata do mesmo evento narrado pelos dois lados, ou não. A maior diferença inicial concerne ao nome do Djapa. Muyawan tende a se identificar como Wadjo Paranim, não Am3na, mas, como já dito, Tastevin afirma, em outro lugar, que o chefe dessa maloca era Wadjo, enquanto sempre localiza o grupo dos Wadjo no seringal Restauração. As duas aldeias, então, se localizam na mesma direção, a montante da cidade, mas uma mais distante do que a outra. Tudo depende também do momento do encontro. Por exemplo, no ms. anterior sobre o “Encontro” não há indicação do momento do acontecimento. Num outro manuscrito, sobre a “etnografia do Juruá” (certamente já em Paris), ele elencou as malocas e o Djapa a que se vinculam, e menciona um certo grupo com que se deparou em 1911: no lago Itanga, perto do seringal Pau furado, mas não esclarece se essa foi a primeira vez descrita no outro texto. O local provavelmente pode ser identificado no rio Juruá, acima de Carauari, perto da foz do Xeruã, rio de conhecido ocupação Kanamari e Deni (povo Arawa, muito próximos em língua e cultura aos Kulina, os Madiha). Em mais uma outra lista manuscrita, elencando os seringais do baixo e médio Juruá, figura um seringal de nome Pau furado. Ou seja, parece possível fixar data e local para a primeira experiência causada por seu entusiasmo etnográfico. O acaso satisfaz seu desejo de interagir com “índios” no “Encontro” com os Kanamari. No texto do “Encontro”, Tastevin menciona que tanto fazia a possibilidade do desejo se realizar com os Kulina ou com os Kanamari, mas, por subir a calha do rio Juruá, os mais prováveis seriam mesmo os Djapa e não os Madiha (o que acontecerá depois). Ora, trata-se, consequentemente, de um exemplo de como os seus manuscritos apontam para uma reconstrução possível, tal qual um quebra-cabeça.

Na menção posterior, o grupo de uma espécie de ‘primeiro Encontro’ é chamado de “Kawō-tyōnin-dyapá” (Kaw3 é o nome mais geral para quelônios). No entanto, a descoberta dos nomes e da existência dos Djapa ocorreu depois e, por isso, no texto do “Encontro” não há essa menção. Com o conhecimento adquirido ao longo do tempo, ele também adiciona dados sobre suas migrações e afirma que esse grupo tem uma origem geográfica bem diferente, e, ainda, que os encontrou em vários locais, muito mais a montante, em anos posteriores. No fim, comenta que na última vez que se deparou com eles, em 1925, estavam em vias de desagregação e assimilação. De fato,

no período da observação de Tastevin os diferentes Djapa e suas frações sofreram, em graus variados, os efeitos negativos da ocupação das várzeas do Juruá e a exploração da seringa. No texto publicado citado, ele não discute esses fatos, e, portanto, é de aguardar a consulta ao manuscrito de Paris para mais informações: ele afirma que os “Amena” primeiramente vieram de outro lugar, mais a montante, i.e., do rio *Eru*, de onde os Kulina os expulsaram (rio afluente do sul do Juruá). Antes de morarem perto de Eirunepé, passaram, depois da expulsão, no Tarauacá, perto dos Wiri Djapa (até hoje habitantes de um afluente do baixo curso do rio, também afluente do sul do Juruá, mais ou menos paralelo ao Eiru, mas um rio bem maior). Dessas andanças resultou que, perto de Eirunepé havia uma concentração de:

(...) quatro malocas situadas a três ou quatro horas de caminhada uma da outra que não é uma distância apreciável neste país deserto. São a começar de baixo para cima: os Amena-dyapá (macacos de cor escarlate) e os Kadyu-dyapá (jacaré) atrás de São Felipe; os Wadi-paranin-dyapá (macacos...) atrás da Restauração; os Pucú-dyapá (pássaro-cassique) mais conhecidos sob o nome de Tawari sobre as margens do Cayuá; os Ben-dyapá (hocco) ou Natok-dyapá (peixe acará) sobre as margens do São Vicente ou Cumaruhã. Um pouco mais longe são os Kadikili-dyapá sobre as margens do Camundé atrás de Santa Maria. Os Tawari veem algumas vezes residir a quinze minutos apenas dos Wadyu-paranin-dyapá e os Kadikili confraternizam-se mesmo com os Ben-dyapá. Mas as mudanças de relações são constantes entre todas as tribos. (citação que parece ser uma transcrição de Tastevin, porém sem deixar bem claro; Jatobá, 2016, p.132; outra informação põe os “Amona” antigos ainda em outros lugares).

No texto citado, depois das atribuições anteriores dos Tawari com outros Djapa, ele termina por identificar os Tawari como Potso Djapa. Várias informações desses deslocamentos ainda seguem, mas o que importa aqui é reter que houve muitas migrações, mortes e fragmentações, e que a área logo acima de Eirunepé, na época da visita, aparenta ser uma ‘área de refúgio’ e, pela quantidade de Djapa aí reunidos, digamos, uma *área de refúgio de concentração* de uma parte significativa dos Kanamari. Uma área de refúgio não no sentido de uma fuga para terras desconhecidas, mas para igarapés e terras que, nesse caso, tradicionalmente pertenciam a outros Djapa. Para os Wadjo, e outros, trata-se de uma diáspora fora de seu território tradicional. Atualmente, a Terra Indígena Mawetek compreende mais ou menos a mesma área. Em todas, até onde dá para saber, as malocas-locais de habitação se misturavam com gente de mais de um Djapa, todavia, cada moradia se associava a *um* nome de *um* desses Djapa. Ou seja, uma imagem de auto-identificação – e a sua identificação para o alter – como se fosse um prolongamento do tempo pretérito, quando, segundo afirmação unânime dos Kanamari, todos praticavam a endogamia e autonomia de cada unidade. Prática que perdura até os dias de hoje (Carvalho, 2002; Costa, 2017; Gama, 2020).

Conclui-se que os Wadjo Paranim também se mesclavam com pessoas de mais dois outros Djapa (tais como os *Ururu*, mencionado para 1924), e que

se inseriam numa rede de relações de relativa proximidade. Aliás, a história desse Djapa mostra que depois de serem forçados a sair do local onde hoje está erigida a cidade de Eirunepé, originalmente tomada pelo seringal São Felipe, eles se afastaram gradativamente desse sítio, indo se fixar cada vez mais distante. Um movimento que consistia em uma mudança de um igarapé para o igarapé vizinho mais distante da cidade. Apesar desse movimento forçado, Eirunepé sempre é referido como o seu local de origem. Por volta de 1920, e nos anos subsequentes até a saída de Tastevin da Amazônia, essa rede continuou a existir, o que implica em algumas possibilidades para a interpretação do relato indígena. Apesar de estar associado aos Amena, a presença de uma líder Wadjo aponta para a possibilidade de que alguns Wadjo aí viviam, e que a história de Muyawan deriva dessa fonte. Uma outra é que os Wadjo tivessem incorporado a narrativa dos vizinhos, como se fossem eles mesmos ou incorporado depois de operar uma fusão de pessoas originárias do outro Djapa. No caso, Tastevin acredita que ouviu corretamente a afiliação do grupo como sendo Am3na, para fins de relações ao exterior da aldeia, mas pode se tratar de um engano, ou até de um despiste. De qualquer modo, pela mistura em curso – o que o missionário não procurou registrar, em profundidade, nesse texto –, a aldeia se apresenta assim, porém, agrega, potencialmente, naquele momento, alguns Wadjo além do chefe, inclusive o Mawin, pai do narrador. Num manuscrito de anotações, não bem organizadas, Tastevin elenca um censo que contém gente com os nomes citados, todos sob a rubrica *Wadyu Paraniñ de Monte Alegre*. Será coincidência, ou não, que se repetisse um evento igual entre os Wadjo, e que inclui um chefe chamado Aro, interlocutor privilegiado – como o relato destaca, e do que se deduz do texto do padre –, e um índio chamado Pima, que o guia de volta? Os nomes dos Djapa tendem a ser específicas de cada um, mas, até onde sei, nem sempre isso acontece. Todavia, apesar da sobreposição de nomes Wadjo e da aldeia, há divergências em alguns pontos e a comparação não é conclusiva. Desse modo, alguns indícios sobre a aldeia visitada coincidem, enquanto outros revelam disparidades que ultrapassam os equívocos interpretativos mencionados.

Portanto, não obstante as coincidências, não se justifica o pressuposto de que haja duas descrições de um mesmo acontecimento. Pela exposição, infelizmente um tanto longa do leque de possibilidades se deduz que não há como decidir qual seria o caso. Por outro lado, é seguro que se trata, pelo menos, do mesmo gênero de narrativa. Como diz a carta de 1924, nessa época, o padre estava ligado a essa rede formada pelas aldeias próximas, sendo bem possível ter ido, inclusive, à aldeia dos Wadjo. Resulta a impressão que o padre fora convidado para visitas por todos os grupos locais da rede, ao mesmo tempo em que ele recebia todos os índios que iam visitá-lo na cidade. Por isso, as narrativas de Muyawan até podem ser um amálgama, uma condensação criativa de mais de uma visita, até a aldeias diferentes (Carvalho, 2002, p.79). Nesse sentido, talvez se justifique que a narrativa seja tomada como um ‘molde paradigmático’ das visitas do missionário-etnógrafo em seu período

de maior aproximação etnográfica com os Kanamari. Desse modo, uma certa reconstituição e contraposição de narrativas é relevante para a análise, ao auxiliar o pesquisador em perfilar, digamos, as congruências e as dissonâncias interculturais mútuas, na interação. Por exemplo, na cena inicial se vê que, na visão dos índios, o padre chega de um modo um pouco mais *t3k3na* do que ele mesmo narra no seu relato: gritando *hihihi* e *nokti* (*nokt3*). Isto lhe conferiria mais legitimidade para uma posição de intermediário sobrenatural. Tastevin, em outros momentos, revela que aprendeu esta expressão, que significa “não chego bravo e para briga”, e pode tê-la usada, embora eu não saiba precisar quando aprendeu a frase. Em suma, trata-se de um comportamento de alguém versado na etiqueta Kanamari. Mais um sinal, segundo a narrativa, de como Tastevin se enquadra nos modos e práticas Kanamari e se destaca claramente da imensa maioria dos kariwa, e do seu desprezo, mais ou menos geral, pelos modos de ser e viver indígenas.

Um outro exemplo vai na mesma direção: beber caçuma. Tastevin diz que bebe o que lhe oferecem. Muyawan afirma, ao contrário, com muitos detalhes, que o padre ordena o uso de certas frutas e que ele explica a razão pela qual não toma aquela feita de macaxeira. É bem possível que não tomava mesmo, já que, como já dito, o processo envolve a mastigação da raiz, ou de uma batatinha adicional, pela preparadora da caçuma, que na sequência lança a raiz/batata mastigada no líquido. Fato que, uma vez do conhecimento da pessoa, costuma causar repulsa e recusa por parte dos kariwa. Como Tastevin não especificou qual caçuma tomou, não se pode decidir essa questão, mas certamente continua sendo possível que no evento relatado ele tenha tomado mingau de macaxeira, por desconhecimento do processo, mas, ao apreender o processo, tenha negado a aceitação depois. O único certo aqui é que ele, a partir de momento incerto, rejeitava a caçuma de macaxeira. Por outro lado, a qualificação do narrador ser caçuma de macaxeira ser “*pesado*”, provavelmente é motivada pelo seu vínculo com o mítico e o sobrenatural. Uma narrativa um pouco menos conhecida no Jutai relata como um xamã forte, solteiro, morando sozinho, toda noite buscava duas mulheres Kohana do céu para cantar no terreiro. Elas traziam sua própria caçuma porque beber a bebida da terra as impediria de retornar ao céu (Reesink, 2016, pp.287-288). Ou seja, ao recusar a caçuma pesada e beber uma variante mais leve, parece que Tastevin mantém sua autonomia para subir ao céu de corpo inteiro, em vida.

Em suma, as almas vivem no céu, algo que faz parte das congruências circunstanciais que, em si, prepararam um certo terreno cosmográfico em comum. Tamakori se retirou dessa terra e se movimentou rio abaixo para subir ao céu, seu *locus* atual. Os rios vazam para os confins da terra e depois sobem para os dois céus para caírem novamente aqui: quando é tempo de seca aqui, é tempo de cheia ali, e vice-versa. Tamakori, certas entidades sobre-humanas, e as almas transformadas moram no céu, em condições especiais, similares, mas com dissemelhanças significativas em relação à terra. Tastevin

encontrou um xamã nos Wiri que lhe contou haver passeado duas vezes no céu e, não obstante certas qualidades celestiais atraentes, preferiu a terra. Nos rituais, as almas e certas entidades descem para cantar, e visitar os vivos na terra, e, por via dos corpos dos cantadores, tomam caiçuma, exceto o caiçuma de macaxeira: essa caiçuma “pesa” e as impediria de retornar ao céu. Desse modo, o comportamento do padre, que se funda numa lógica da poluição alimentícia e corporal, pode ser lido numa chave do cosmo-xamanismo t3k3na. Congruências fortuitas, mas que aos poucos compõem um quadro significativo para uma hipotética composição interpretativa dos Kanamari.

Portanto, essa ligação cosmo-xamânico não surge gratuitamente. Já vimos alguns indícios de como o padre assume uma posição de destaque na intermediação. O próprio Tastevin, evidentemente, enseja com suas afirmações esta interpretação. Na sua visão só ele é o legítimo representante de Deus. Como “*filho de Deus*”, de um “Deus Pai”, e já sabendo da existência do criador Tamakori, invocando ainda ser um *paiko* (também usado para os índios ancestrais e dançarinos rituais), dão-se as condições de interpretá-lo como um entendido no sobrenatural, um agente do sobrenatural. Verifica-se, na sua genealogia, que ele propõe ser o neto de Tamakori, mas que o narrador também o reporta como dizendo *eu, Tamakori*, como se fosse até mesmo o próprio criador cosmológico. De certa maneira, ser neto, filho ou o próprio Tamakori conflui no relato, como múltiplas possibilidades que podem ocorrer ao mesmo tempo. Uma capacidade de transformação típica do tempo do Primeiro Mundo. O relato sugere a leitura da identificação com Tamakori em outro ponto. Tastevin não passa por cima do pau caído, igual ao criador. Com efeito, no Itacoáí os Kanamari muitas vezes explicavam a visita do padre como sendo do próprio Tamakori (Costa, 2007, p.255).

Tal identificação pode causar a impressão de uma certa ambivalência que, todavia, provavelmente, não causa muita estranheza aos t3k3na. Afinal, nos mitos, quando assim o desejava, Tamakori também se transformava em diversos outros seres vivos. O princípio cosmotransformativo geral da mudança substancial, corporal, e temporária, que alguns agentes dominavam no primeiro mundo, faz com que Tastevin bem pudesse ser o próprio Tamakori (um adjetivo para veicular com mais economia de que se trata de uma capacidade de ‘transformação no e do cosmos’). Talvez a Pessoa extra-humana mais capaz de dominar a capacidade cosmotransformativa. Se, no Alto Jutai, normalmente não encontramos uma afirmação sobre uma equivalência de algum xamã com o principal partícipe de ação cosmológica, por outro lado, o xamã histórico mais forte nas narrativas registradas por nós (chamado Djanim), não hesitava em se cognominar Tamakori (Carvalho, 2002, p.343). Tanto o xamã forte menos conhecido do Jutai quanto o Djanim são consideradas pessoas históricas. A agência de Tastevin como mensageiro de ‘reordenação cosmológica’ passe, aparentemente, por ser um filho-neto de Tamakori com uma forte possibilidade de ser o próprio que desceu da

sua moradia no céu. Tal qual os mensageiros xamãs mais fortes que também conseguem essa proeza de se locomover vivos para o céu²⁷.

Tudo indica que um fato inusitado contribuiu muito para o prestígio sobrenatural de Tastevin (o que ele narra num dos seus manuscritos). Numa visita aos Wiri Djapa ele simplesmente mastigou e consumiu um djohko, uma *pedra* xamânica, vetor de ação transformativa que os xamãs guardam no corpo (ou por ser perigoso manter todas no corpo, quando não precisam para uso imediato, ou quando é uma pedra grande, guardam em uma lata de leite ou outro receptáculo). Ele intencionava mostrar a falsidade da ‘crença’, mas, ironicamente, firmou sua reputação como um xamã, já que esse especialista é o único humano que pode realizar tal ato sem sofrer as consequências fatídicas. Na opinião Kanamari, uma pessoa normal não se arriscaria, nem sobreviveria, à ingestão corporal de uma substância com tal agência potencialmente mortal. Uma performance dessa grandeza se propagou, sem dúvida, ainda que não disponhamos de uma comprovação documental, como uma notícia entre todos os grupos locais t3k3na do Juruá. Ou seja, a sua pessoa configura-se não tanto quanto um padre, mas antes um xamã, um descendente direto, literal e não figurativo, de Tamakori, ou até se assemelhando, e se identificando, ao próprio criador: um xamã forte, excepcional, como aquele que trouxe as almas ou que visitou o céu ou a principal Pessoa agente sobre-humano das transformações cosmológicas (Reesink, 1991; Carvalho, 2002, pp.296-305). Tudo converge e se sobrepõe, Tastevin insiste que ele vai ao céu, se juntar a Tamakori e aos seus parentes, igual aos Kanamari que, no entanto, ao morrer viajam para aldeias separadas, uma para cada “*nação*” (segundo os próprios dados de Tastevin). Mais amplamente, quando entra numa aldeia, Tastevin ainda se identifica como Djapa e “*gente*”, até como Wadjo. Ou, no relato publicado, como um Amena entre os Amena, se reportando a uma atitude que, segundo os manuscritos de que disponho, depois que aprendeu a conduta, ele sempre replica ao chegar numa aldeia.

O padre tem uma mensagem que não deixa de proclamar com muita ênfase. Uma mensagem forte que realmente ressoa até hoje. Provavelmente ele ficaria satisfeito por, ainda hoje, no Alto Jutai, se sabe cantar o que compôs naquele tempo, e até esboçar o sinal da cruz. Nas suas visitas ele insiste sempre de que fala a “verdade”, enfatiza a sua autoridade de fala, e que tem uma ‘notícia nova’. Nesse processo, pelo que parece, realmente acabou sendo aceito como um interlocutor privilegiado e autorizado para falar da ordenação do cosmos e do comportamento correto dos Djapa. Nesse aspecto, o grande xamã Djanim o precedeu em algum sentido, já que, na sua viagem ao céu, aprendeu o ritual Kohana. Uma viagem ao céu é privilégio dos grandes xamãs, e, ao seu retorno, esse agente adquiriu uma autoridade para produzir criatividade sociocultural: ensinou um ritual que se pratica hoje (a partir das instruções recebidas). Talvez, portanto, o fato de Tastevin se vangloriar da influência que exercia sobre os Kanamari não seja mera bravata ou um auto-elogio

exagerado. Sua parentela é com “*Deus*”, e ele exorta os índios com conselhos semelhantes ou iguais aos que sempre se afirma que Tamakori dava antes de subir ao céu. Como se Djanim e Tastevin se conectassem ao Primeiro Mundo e à sua ordenação transformativa inerente.

No fim da criação do cosmos na terra, Tamakori subiu de *corpo inteiro*. Não passou pela morte como os comuns. Os xamãs excepcionais antigos conseguiam o feito de subir ao céu por meios sobrenaturais fortes, mas foram instruídos a retornar somente depois da morte. O mais famoso no Jutai, o mencionado Djanim, depois que foi enterrado, no mesmo dia, ao anoitecer, subiu de ‘corpo todo’. Assemelhado a Tamakori, sendo seu parente próximo, semelhante ainda aos maiores xamãs, Tastevin deverá seguir o seu destino: não morrer, mas subir ao céu de corpo inteiro. Com efeito, circula a versão de que ele desceu o rio todo, até onde a terra se junta à camada celestial, para subir ao céu e visitar Tamakori. Repetiu, desse modo, a viagem ‘cosmotransformativa’ do próprio Tamakori. Mais importante ainda, e que se frisa também em outras narrativas, e o que é sempre lembrado, ele não morreu no acidente de barco em que estava viajando, no Juruá. O narrador descreve que todas as intensivas buscas para achar seu corpo foram em vão. Claro, diz ele triunfalmente sobre esta bobagem, o padre subiu de “*corpo inteiro*”. O próprio padre alegou, na narrativa, que ele vai se juntar aos seus pais e Tamakori no céu. Tastevin não morreu, como, aliás, presença da professora comprova, com lógica infalível: ele afirma que a enviará somente quando estiver vivo. Tastevin morreu em Paris sem saber que ele tinha sobrevivido a um terceiro acidente potencialmente mortal (ele mesmo menciona que sofreu duas tentativas de assassinato, o que pode ter contribuído para sua saída). Nem ‘morte matada’, nem ‘morte acidental’, mataram-no para os Kanamari; ele subiu ao céu de corpo inteiro.

Há um indício de que a relação surgiu já nesse embate de interpretações que ele mesmo provocou ao longo das visitas. Tastevin anota, à mão, num manuscrito datilografado, que os Wadjo lhe perguntaram se ele morria! Há de se duvidar se o padre apreciava esta sobrevida, afinal, não pretendia ‘incorporar’ tão literalmente sua doutrina, uma *identificação* ²⁸. A sua mensagem não se estendia ao ponto de propor que ele mesmo não passasse pela prova da morte. Ou, que fosse ressuscitar no mesmo dia, ao anoitecer. Certamente, Tastevin não ficaria satisfeito com essas interpretações. É de se supor que ele mesmo subestimou a complexidade da comunicação transcultural e a aptidão para a reinterpretação tk3na. Ou seja, do modo como a sua mensagem se transformou em algo distintamente Kanamari. Vejamos um outro exemplo. O padre deve ter falado de Adão, Noé e a enchente, mas o tema recebe uma torção Kanamari. A macaxeira e outras plantas da roça são buscadas no céu, tal qual o seu lugar de origem no mito do urubu que traz estas benesses para seu sogro terrestre (antes, na terra ainda não havia essas plantas essenciais). Ou, ainda, todas estas coisas introduzidas precisam de uma transformação

adicional, pedida novamente a Tamakori. Foi o caso da macaxeira, recém-chegada na terra, que sangrava quando cortada, o seu sangue impedindo seu consumo. Nessas narrativas o padre acaba avalizando falas que, com certeza, não protagonizou.

A narrativa de Muyawan já deixa entender uma ‘operação cogno-afetiva de síntese criativa’. Basta aqui aduzir um exemplo disso, um mito que recria a origem da mulher (que conhecemos só fragmentariamente). Tamakori esculpiu uma mulher de madeira para ele, mas o seu irmão, Kirak, descobre-a e a convence a ter relações sexuais. O seu pênis é cortado pelo fechamento da vagina, Tamakori o retira depois, joga o órgão na água, e esse se transforma em uma espécie de peixe (chamado literalmente de “pênis de Kirak”). Ora, o padre, muito provavelmente, nem conhecia a história, muito menos falaria em atividade sexual dessa forma, mas é citado como se tivesse falado isso, e que teria asseverado que agora se poderia consumir o peixe tranquilamente. O mito da costela de Adão figura depois na origem da mulher do irmão de Tamakori ²⁹. Certas narrativas bíblicas acabaram por entrar em tradições de transmissão de saber. Mas se Tastevin, como um Tamakori ou um xamã forte, trouxe mensagens sobre novos modos de conduta para o mundo daquele período, ele corrobora premissas antigas: o padre ensina a não jogar caruara (djohko) nos outros, e não existe uma orientação mais “tradicional”. Talvez a recepção de sua mensagem tenha se fortalecido justamente em função de se imergir no fluxo de transmissão e da necessidade desse tempo de criação de interpretações de um cosmos em parte em desfragmentação. Uma confluência de fluxos de transmissão que, numa metáfora vegetal, se assemelham a um *enxerto cosmológico*.

À guisa de conclusão

O que é possível de reconstituir deste embate de interpretações, não surpreenderá em seus contornos mais formais: duas apresentações de si que sofrem de dissonâncias e congruências comunicacionais parciais. Procurou-se, conscientemente, congruências compartilhadas de ‘fatos cósmicos’ que parecem, no entanto, fortuitos, tal como o destino da alma e o fato de que o céu dos salvos também é um protótipo, esterilizado, da ‘vida boa’ (eterna). Tais congruências parciais sustentam duas cosmologias de tradições interpretativas bem distintas. Aqui chama a atenção a composição e a aceitação da autoridade de Tastevin. Porém, sobressai aqui uma operação de ‘bricolagem sintética’ que fundiona, por um lado, a apresentação de si mesmo de um agente imbuído de sua autoridade religiosa, e, por outro lado, a premissa socio-xamânica que funda e perpassa o cosmos Kanamari (Carvalho, 2002). Vimos que a sua história se enquadra em um molde indígena e produz uma modulação Kanamari; sintetiza-se uma Pessoa excepcional com predicado sociotransformativo que enunciava até mitos que não narrou. Não há, portanto, e não surpreendentemente, uma simples transferência aculturativa, mas um processo complexo de interpretação,

uma transculturação, o desenvolvimento de uma elaborada composição cosmo-xamânica criativa de sua personagem e sua mensagem. Naturalmente, o pouco domínio da língua portuguesa por parte dos índios permite uma liberdade de interpretação maior, mas o continuado processo de interpretação e composição criativa se realizou num nível bem mais profundo.

Em suma, elenquei uma séria de coincidências cosmográficas, de comportamentos, práticas e de postulações cosmológicas de Tastevin que permitiriam aos t3k3na compor um quadro de indícios que o confirmam como um agente cosmo-xamânico: a composição desse quadro, naturalmente, leva para avançar uma hipótese da interpretação, já que selecionei os elementos e se trata de uma reconstrução difícil. Na visão Kanamari do Jutai o tempo mitológico, ‘cosmotransformativo’, é marcado por um termo específico: o Primeiro Mundo, em português. Porém, o mundo atual não está distante, e pode irromper na contemporaneidade. O tempo de Tastevin tem sido traumático para os Kanamari em geral. Os t3k3na conceberam como fortemente negativos os eventos em curso, tais como a mistura dos Djapa e o deslocamento de seus locais de origem. Ora, se o tempo de Tastevin consistia dos tempos históricos em rebuliço, de mudanças bruscas, o período evocava os tempos da transformação do primeiro mundo, de Tamakori. Ou seja, tudo indica que os t3k3na estavam apreensivos, num tempo de incertezas, e, portanto, de certa maneira predispostos a aceitar a chegada e presença de agentes cosmo-xamânicos que pudessem orientá-los, tal como esperar uma solução fornecida pela vinda de professores.

Não obstante, o enquadramento nessa categoria não implicou na aceitação de todas as instruções e proposições de Tastevin. No relato manuscrito de *“Une rencontre avec les Indiens Canamaris”*, ele relata um encontro um pouco diferente daquele relato publicado. Vários aspectos se assemelham ao texto do *“Séjour”*: o desejo de conhecer e missionar entre um povo novo, um povo que desconhecia qualquer ‘assistência religiosa’, de modo que até parece estar se referindo a um mesmo evento. Aqui o missionário, entusiasmado pela oportunidade, ficou apreensivo com sua recepção, não obstante, ele já conhecesse algo da língua Kanamari, o que lhe ajuda muito ao ter franqueado o acesso à aldeia. Antes de chegar, Baway acompanhou Tastevin no caminho rumo à aldeia. Já durante o percurso o missionário lhe dirigiu algumas palavras da sua ‘nova mensagem’ e lhe informou:

“-Ouça-me Baway, o pai que está no céu nunca teve uma cabeça!

-Ele não tem cabeça teu pai do céu? Isso é muito engraçado! E ele não está morto?

-Não! E não tem braços, também.

-Não há armas?

-Não! E sem pernas, sem barriga, nada, nada podemos ver ou tocar.

-Ei! Disse meu Baway, e manteve-se pensativo.” (Jatobá, 2016, p.93)

Tastevin procura passar a imagem de Deus, o “pai do céu”, como não tendo um corpo. Baway estranha o fato de não ter corpo e reflete sobre a asserção. Pelo lapso que parece ter ocorrido entre o evento e a escrita, resta a suspeita de se tratar de uma redação adaptada às palavras do xamã pelo escritor. Não obstante, reportar-se ao questionamento e reflexividade do Baway se conforma, muito provavelmente, ao ocorrido. Num manuscrito, Tastevin reporta que Baway é o xamã dos Wiri Djapa. Um xamã forte, diga-se, porque ele se locomoveu mais de uma vez ao céu e conversou com Tamakori. Na sua presença celestial, o xamã notou que Tamakori falava e se vestia como um kariwa, enquanto lhe oferecia carne de porco, de galinha, e café (Costa, 2007, p.301). Se Tastevin, num movimento clássico, traduz Deus com o nome de Tamakori, ele o introduz, paradoxalmente, como um espírito, um ser sem corpo, num cosmos em que o corpo e suas transsubstanciações predominam (Reesink, 2016, capto. 15). O céu de Baway já virou se transformou em um local diferente, e Tamakori como uma pessoa extra-humana que se adaptou à nova realidade da conquista kariwa. Terreno que certamente fortalece a aceitação da pretensão de Tastevin de ser neto, ou filho, de “deus”, e de trazer novas mensagens cosmológicas. Qual teria sido a ponderação de Baway sobre a ‘descorporificação’ de Tamakori não fica clara na parte do texto a que tenho acesso. Aparentemente, o xamã expõe a noção às outras pessoas, mas a reação não está clara.

Há uma anotação, todavia, que ilumina haver limites para o mensageiro de “deus”. Num acréscimo, à mão (sic), no manuscrito “*Mitos dos herois civilizadores*”, Tastevin relata um incidente significativo, sem indicação de lugar ou data (talvez entre os mesmos Wiri, já que se trata de uma discussão teológica). Ele sabe que Tama não levou a mulher para o céu e tenta identificá-lo como Jesus, como ponto de partida para a evangelização. Rapidamente acontece um embaraço:

– as mulheres: Tama, Jesus Cristo levou com ele *itsaro*? [Tastevin explica: a mulher o acompanhava?].

– Tastevin (segundo ele, sem refletir!): Sim. [Ou seja, ele não entende bem e pensa que a pergunta é sobre o *ciru-përë*, ornamento de meia lua que os homens, especialmente o chefe, portam no nariz; então, sob a influência do equívoco, ele responde sem pensar].

– as mulheres: gritam de alegria e batem as mãos.

– homem zangado (levanta-se): Não é verdade, é mentira! [os homens protestam e nitidamente discordam do falante com uma reação inesperada; nota-se como as mulheres questionam a ordem e se evidencia uma autonomia interpretativa de gênero].

Não fica claro como Tastevin contornou o incidente, talvez em algum lugar, em um outro manuscrito, haja uma outra versão. Tastevin, em contrapartida,

conta o acontecimento para ilustrar que foi a primeira vez (sic) que encontrou resistência, e a primeira vez em que sua palavra claramente foi posta em dúvida. Ou seja, ele admite um equívoco de comunicação, na busca consciente, de operar uma identificação para sua ação ao missionizar, defrontando-se com um limite à sua autoridade em afetar algo que diz respeito a uma premissa sociocultural forte: a dominância masculina no domínio sobrenatural, xamânico. Resumidamente, em três pontos: os “heróis transformadores mitológicos” são pessoas masculinas, e as mulheres, definitivamente, jogam um papel transformativo menor; a figura de líder central na localização do Djapa antigo, os antigos “chefes verdadeiros”, sempre eram homens, e Costa detecta uma assimetria englobante nessas posições-chave que, de certo modo, essencializavam e expressavam em sua “pessoa-corpo” o nexo necessário central à formação da própria unidade (localizado na foz de uma bacia hidrográfica que constitui o território do Djapa; Costa, 2010; 2017); as mulheres não são xamãs³⁰. Tenho a impressão, diga-se de passagem, de que Tastevin costumava nomear o seu ‘deus’ como Tamakori. Talvez essa experiência inicial o tenha convencido a não tentar uma analogia estrutural com a sua equivalência com Jesus.

De todo modo, por um lado, Tastevin aprendeu algo sobre certos cuidados e ruídos comunicacionais, e sobre o limite de sua autoridade. Por outro lado, para os “Amena”, os Wadjo Paranim, e provavelmente entre todos os tɔkɔna, Tastevin se compôs como uma grande autoridade, um porta-voz de autoridade cosmo-xamânica, um homem que não morre, ou seja, um grande xamã com um capital xamânico que o legitimava para pronunciar novas regras em tempos sociotransformativos. No entanto, a sua voz não se impôs como ele pretendia, e o diálogo revela algo sobre as compreensões, as dissonâncias e as transformações mútuas. Configurou-se, sem grande surpresa, um embate de significações, de interpretações, em uma malha de convergências, divergências, congruências, dissonâncias, de sobreposições ou justaposições, de articulações sintáticas e confluências que geraram enxertos cosmológicos. Ou, talvez, uma ‘equação de componentes cosmológicos’ que gerou uma nova concepção afeto-cognitiva. Até o limite em que o embate se configurou como um conflito de premissas cosmológicas fundamentais. Convém lembrar, é claro, que a exploração nesse artigo é provisória, sujeita a revisão do elenco de indícios interpretativos, e precisando transcender os limites estreitos do material aqui utilizado. Nesse momento, a conclusão provisória indica que Tastevin podia se vangloriar de sua grande autoridade e influência, de ser um ‘agente externo de transformação’, mas que, por outro lado, ele ignorou, profundamente, o processo de identificação (de certo modo uma *identificação*), e a composição e equação cosmo-xamânicas, razão pela qual os seus ‘influenciados’ o transformaram em um partícipe ‘à la tɔkɔna’.

Notas

¹ Iniciei a pesquisa a convite da colega e companheira do Programa de Pesquisa dos Povos Indígenas no Nordeste Brasileiro (PINEB), a profa. Ma. Rosário Carvalho. A intenção era ampliar o Programa, já em andamento desde fim de 1971, e ampliar os horizontes etnológicos comparativos para todas Terras Baixas da América do Sul (cf. Carvalho e Reesink, 2018; uma intenção desde o começo presente). As pesquisas redundaram em teses de doutorado da qual uma está publicada em Carvalho (2002) e a outra em Reesink (2013; 2016). Agradeço a excelente e antiga colaboração e, nesse caso, a sua revisão desse artigo. Também agradeço a leitura do colega que, com muito conhecimento de causa, fez um parecer detalhado e que ajudou a clarificar vários pontos. Aprovou, ainda, a publicação mesmo que expressou discordâncias sobre o argumento defendido aqui.

² Na sua tese Costa (2007) se aproveita de um acesso maior ao material do arquivo (como veremos mais adiante). Todavia, em função do seu objetivo etnográfico e analítico, Costa se utiliza só de parte do material dessa fonte, não obstante transcreve algumas partes dos manuscritos. O mesmo ocorre no seu livro mais recente (Costa 2017) em que discute a relevância da “relação de alimentar” como uma chave significativa de compreensão da lógica sociocultural especificamente Kanamari. Muito recentemente, Gama (2020) se aproveitou de notas de Tastevin para esclarecer pontos da trajetória histórica dos Tsunhuak Djapa. Jatobá (2016) analisa textos e material manuscrito sobre Kanamari, todavia, de um ponto de vista completamente diferente da etnologia.

³ A população que Costa pesquisou também veio do Juruá, sendo majoritariamente Bim Djapa, mas se fixou no rio Itacoáí, rio de refúgio tal qual o Jutai (incluindo também pessoas dos Kadjikiri Djapa, Hitsam Djapa e Potso Djapa). A diferença parece ser que alguns Kanamari no Jutai afirmam que seus ancestrais e os seus Djapa já habitavam o Jutai antes da chegada de membros de outros Djapa vindo do Juruá. Os altos desses rios são próximos dos Juruá, porém, o Itacoáí vai na direção da fronteira com Perú enquanto o Jutai quase corre paralelo ao Juruá. Os Bim Djapa viviam rio acima de Eirunepé, perto da foz do rio Gregório e mais próximo do alto Itacoáí, enquanto a área que hoje se localiza a cidade de Eirunepé pertencia aos Wadyo Paranim Djapa, mais próximo do alto Jutai. As diferenças socioculturais entre as unidades Djapa é uma questão em aberta e, no futuro, pode complicar um pouco mais a interpretação que segue.

⁴ Os padres holandeses também obtiveram licença de copiar a parte manuscrita do punho do Tastevin e boa parte do que vi em Paris, mas, até onde foi possível averiguar no final de 1988, não levaram tudo para Tefé. Hoje a numeração das suas caixas estão disponíveis no site da ordem em <http://www.spiritains.org/qui/archives/classe1.htm>. O padre Theo van Zoggel copiou um manuscrito sobre os seringais do Juruá de 1919-20 encontrado no arquivo de Tefé, segundo soube nos anos 80. Pelo que entendo dos textos reproduzidos em Jatobá (2016), muito material de Paris está em Tefé. Não sei se fora algum papel deixado por Tastevin ou uma outra cópia do material que levou. Não é impossível que algum papel tenha ficado em Tefé e de que não haja cópia em Paris.

⁵ Carneiro da Cunha conhece o material manuscrito e, ao contrário da minha visita, obteve licença para copiar todo material disponível e levar para a USP (Carvalho, 2002). Ela também incorporou uma lista de referências feita por um padre holandês de Tefé na bibliografia final. Esse material já fazia parte de uma lista compilado por João dal Poz, no início dos anos 90, mas essa lista não parece ter sido publicada (agradeço a gentileza de João dal Poz de me mandar uma cópia). No Juruá, a paróquia de Carauari também tem material e um pedaço inédito foi publicado num livro sobre mitos feito por índios Kanamari em colaboração com um missionário protestante (Sass, 2007, pp.17-18). No entanto, me parece que também é cópia do material francês.

⁶ Fonte <http://spiritains.forums.free.fr/defunts/tastevin.htm>, em novembro de 2014. Trata-se de uma coleção de pequenas biografias de padres, escritas por colegas. Nota-se um conhecimento íntimo da vida de Tastevin, mencionando, por exemplo, a sua atitude de estudioso atestada pelas suas infatigáveis leituras e anotações. Ou, quando enfatiza a importância da sua língua original, revelada quando enunciava palavras bretão no seu leito de morte. Em outro lugar se afirma até que aprendeu o francês somente por imposição de sua mãe (<http://www.spiritains.org/qui/figures/carte/tastevin.htm>, escrito pelo padre arquivista R. Tabard). E mais, se afirma que ele era falante de hebreu, tupi e outras línguas europeias. Realmente, ele estudou os últimos falantes do Nheengatu em Tefé, a língua geral tupi, e publicou sobre a língua antes de entrar na área etnológica. Talvez isso o induziu a apreciar fortemente sua capacidade para a linguística. O problema, conhecido entre linguistas, é que um falante multilíngue – alguém com facilidade de apreender línguas – não necessariamente é um bom linguista.

⁷ Faulhaber agradece, salvo engano meu, ao mesmo padre arquivista em respeito a sua pesquisa de 1989. No livro ela se reporta ao padre como falecido (Faulhaber e Monserrat, 2008, p.199). Sinalizo que Faulhaber também analisou a obra de Tastevin em outras publicações, mas que a sua discussão levar-nos-ia além dos limites desse artigo.

⁸ Esse material serviu já para pesquisas linguísticas, mas pouco para pesquisas antropológicas. O linguista W. Adelaar (2000) conseguiu copiar o manuscrito com a lista de vocábulos e estabeleceu firmemente a sua inclusão na família Katukina-Kanamari. Esse linguista ampliou a família com uma ligação mais antiga com Harakmbut (Peru) e sugere a possibilidade, a confirmar, de uma conexão com Macro-Jê. Hoje as pesquisas linguísticas incluem vários novos trabalhos (veja por exemplo, Queixalós e dos Anjos, 2006). O pesquisador Queixalós também procedeu com um levantamento nos arquivos e levou o mesmo material para Brasília.

⁹ Novamente, de alguma maneira, alguns desses pontos já foram notados pelas organizadoras das coletâneas. Pretendo aqui acrescentar algumas notas que esclarecem, ou aprofundam, algum entendimento às suas observações.

¹⁰ Por isso mesmo citado também por Carvalho (cf. Carvalho, 2002, p.74). Todas as autoras que estudaram o material – Carvalho, Cunha e Faulhaber – concordam que Tastevin em absoluto pretendia ser um teórico, e que o valor do material reside

em suas observações concretas. O problema já mencionado, e reconhecido por todas também, permanece ser uma grande falta de sistematicidade nos rascunhos e as mais diversas notas, ainda mais, como aqui, na margem da folha.

¹¹ Faulhaber (2008, p.24-25) acrescenta que Tastevin não aceitava críticas facilmente e entrava em polêmicas. O que pode ser um ingrediente na sua ruptura com Rivet e outros autores. Ela encontrou um manuscrito de Nimuendaju para o Handbook, na época da Segunda Guerra Mundial, em que criticava duramente as afirmações linguísticas de Tastevin sobre os Mura. O trecho foi suprimido para a edição final do Handbook.

¹² Tão timidamente que ele, numa carta enviada à revista *Missions Catholiques* (1914, T.46) aproveita para falar mal dos diretores da “evangelização positivista” no Brasil, e que só pode ser o recém-instalado SPI (Serviço de Proteção aos Índios, uma caracterização, aliás, bastante justa). Esses diretores ganhariam bem para não sair das capitais do Estado a não ser por curto tempo e se destacariam em tomar medidas coercitivas contra as “*muito justas represalhas dos Brancos contra os maus feitos dos Índios*”. O interessante nele é que depois ele realmente mostra pontos importantes do outro lado, o genocídio, o etnocídio, o sofrimento social, e, portanto, as razões nativas. Será útil, no futuro, mapear melhor em que medida, e quais, estereótipos e pré-noções Tastevin gradativamente descartou.

¹³ Nos estudos geográficos os mapas, muito detalhados, se destacam e há bastante informações a respeito de população e economia, mas não há o mesmo aprofundamento (e estranhamento antropológico) pretendido para os povos indígenas. O manuscrito sobre *le fleuve Yurua* inclui o médio e baixo rio enquanto as publicações, reunidas por Carneiro da Cunha, se dirigem muito mais ao alto, região Pano. Essa parte do rio acabou tendo uma atenção menor na obra (por exemplo, perdido no material, existe um censo de Carauari).

^{14 14} Algumas vezes dava certo. Costa (2007, p.86) cita um exemplo de um canto com uma tradução que faz sentido. Só essa verificação já é bastante trabalhosa e precisaria também de ser feita com todo material disponível no Arquivo.

¹⁵ Creio que foi um engano. Ele passou dois anos em Eirunepé, aí sim em contato muito regular com grupos locais Kanamari dessa parte do Juruá. E num artigo geral de 1927 ele declara conhecer a região toda exceto o Envira e o Jutai (trad. em Faulhaber e Monserrat, capto. 1) .

¹⁶ Em uma carta acompanhante ao superior a quem estava mandando o manuscrito do artigo, Tastevin explica que escreveu o relato ao pedido de uma revista, mas que deixa ao critério do destinatário avaliar se, após sua correção, vale a pena a enviar uma revista de sua escolha.

¹⁷ Do modo que o relato se situa no tempo, trata-se da visita posterior ao reportado na publicação da visita ao São José dos Canamaris, com o qual demonstra várias semelhanças (“*a lingua deles é bárbara*”). Seria o mesmo grupo de 1910 e de uma visita em 1914 (Tastevin, 1920, p.172; Carvalho concorda). Carvalho (2002, pp.70-86) analisa o material de Tastevin e cita o mesmo artigo, utilizando-se também do

meu artigo original. Portanto, aqui vou me deter mais nos pontos em que me parece ser possível de estender as análises anteriores.

¹⁸ Isso porque somente depois entendeu que havia descendentes de outros Djapa entre os Wiri. Essa mistura é, em si mesmo, muito importante na história Kanamari, e que ele não compreendeu bem. Na verdade, o que é relevante para o fenômeno das unidades Djapa, eles devem ter se apresentado como Wiri, ou seja, como se não fosse um Djapa misturado pela força da conjuntura histórica pós-conquista.

¹⁹ A grafia “Amena” deveria ser “Am3na”. Tastevin utilizou várias grafias para esse som que o português não conhece (p.ex. “ö”). Trata-se de uma vogal alta central fechada, não arredondada (Carvalho, 2002, p.11) que se parece com o inglês “cut”. Por isso os missionários linguistas do Summer Institute usaram o “u” na tradução da bíblia. Costa (2007) também usa essa grafia apesar da confusão potencial na pronúncia para um falante brasileiro. Carvalho usa um símbolo “3” e que usarei aqui: p.ex. “gente” é *t3k3na*.

²⁰ Aliás, vale notar que, embora Tastevin não escondia as suas opiniões, isso não o parece ter levado a contrariar frontalmente a discriminação regional contra os índios, nem que ele não se indisponha frontalmente com os seringalistas. Em matéria religiosa, porém, Tastevin não recuava: ele afirma ter escapado duas vezes ao assassinato ao se recusar a atender a um pedido de um serviço religioso irregular nos olhos da Igreja. Faulhaber (Faulhaber e Monserrat, 2006, p.2), por outro lado, informada pelos arquivos, atribui a sua saída para Paris a problemas paroquiais causados pela sua posição a favor dos índios.

²¹ Os habitantes da maloca se retiram para “*casinhas mosqueteiros*”, pequenos tapiris, todo fechado para deixar de fora os mosquitos. Meu consultor na tradução estranhou essa prática, segundo ele fora do comum entre os Kanamari. Ele aventou que se fizesse algo como dormir espalhado na floresta pelo temor de um ataque iminente. Como vimos, pela fuga do pessoal da maloca na chegada e os preconceitos que Tastevin confrontou, realmente, nos seus próprios olhos, a situação dos índios não deve ter sido tão tranquila. Por outro lado, para os Bim Djapa do Itacoá investigados por Costa (2010), essa situação teria sido a norma naquele tempo. Ao mesmo tempo, como Costa (2013; 2017) adverte, não sabemos as variedades socioculturais dos Djapa originais. Os Bim Djapa, e outros Djapa que ele pesquisou, se localizavam ao norte dos Djapa discutidos aqui. Ou seja, nem mesmo se a diferença seja atribuível a essas variedades, ou a uma memória mais restrita do ‘tempo antigo’. No caso dos Katukina, o fato de serem Pizda Djapa para os *t3k3na*, Jaguar Djapa, causou a impressão de serem semelhantes aos Djapa do conjunto Kanamari. Porém, a pesquisa de Deturche (2009) mostrou diferenças muito significativas. Desse modo, a presente análise também corre alguns riscos interpretativos que o leitor deve manter na mente. Deturche, aliás, compartilha da opinião de que a literatura atual sobre os Kanamari-Katukina ainda não resolveu todas as questões enfrentadas por Tastevin.

²² Em quase todas, senão todas, as histórias indígenas, verifica-se uma profunda traumatização sociocultural pela dominação interétnica. As perdas demográficas e

territoriais e a “mistura” consequente certamente qualifica esse processo histórico de mudanças como causa de um sentido cogno-afetivo de profunda perda e perigo para todos os Djapa. “*O problema que os Kanamari colocam ao narrar a sua história é o mesmo que lhes atormenta a todo momento: como viver com parentes num mundo que se encontra misturado?*” (Costa, 2007, p. 36; veja Carvalho, 2002). Um desafio existencial e sociocultural, portanto, que afeta as pessoas tanto individual quanto coletivamente. Sahllins, só como exemplo porque também não foi o primeiro, já chamou atenção sobre esse aspecto geral em 1968: “*Once discovered, they were rapidly colonized, baptized, and culturally traumatized – “acculturated” is the technical term.*” (Sahllins 1968: 1). O termo utilizado comumente, *contato*, é algo correto na sua amplitude que abarca a sua aceção de englobar todo tipo de relação e comunicação estabelecida entre os dois lados. No entanto, historicamente se trata mais precisamente de modalidades de uma *conquista* que causou, e causa, modalidades de um *trauma sociocultural* dentro de um *regime de relação assimétrica* (Azevedo, 1959) que marca variantes de um *colonialismo interno* (Casanova, 1963). Algo sempre presente na sociedade brasileira, mas que recrudescceu imensamente nos últimos anos e se encontra *normalizado* pelo ‘governo’ federal atual. O antropólogo de história indígena parece mais um ‘conquistólogo’ e um estudioso de traumatização sociocultural (para a noção de *trauma social*, como se entrelaça intrinsecamente a pessoa individual e o nível coletivo, e quais quadros interpretativos prevalecem nos casos de *social suffering*, veja em especial a obra de Das e Kleinman (p.ex., Kleinman, Das and Lock, 1997).

²³ Como havia muito pouca comida para sessenta pessoas, mesmo os ossos que ele joga fora ainda são disputados pelos meninos. Isso ele chama de ser “*econômico*”, o que não deixa de ser, mas que também indica uma grande vontade de comer. Se tivesse sido uma refeição opulenta, teria constatado um apetite e uma quantidade de comida consumida por pessoa bem maior do que por ele mesmo. Mais uma vez, as circunstâncias ditam a observação, que aqui deriva do fato da curta duração da visita.

²⁴ Ao contrário dos “*Katukina*”, aliás, não encontrei manuscritos em preparação para os Kulina ou os Pano; o que ilustra sua aproximação com esse povo. Ma. R. Carvalho (2002, p. 81-6) resumiu as informações Kanamari que dispunha num quadro único (mesmo sendo um resumo, o quadro abrange cinco páginas).

²⁵ Devo acrescentar que soubemos que Muyawan faleceu. O falecimento ocorreu depois de minha visita de 1988 ao Alto Jutai e antes da nossa visita, com Ma. R. Carvalho e a colega Kadya Tall, ao Eirunepé, alguns anos depois. Muyawan tinha uma personalidade forte e gostava de contar e partilhar conosco as suas histórias. Nesse caso em particular, veremos adiante uma razão especial para isso.

²⁶ Como compartilhamos os esforços na pesquisa, Carvalho às vezes registrou as mesmas falas e às vezes um dos dois pesquisadores registrou os diálogos das ocasiões em somente um dos dois participava (sobre Muyawan; Carvalho, 2002, p. 57-60).

²⁷ Quem partilha do mesmo nome mantém uma relação especial um com outro. Em língua Kanamari, *ikidak - idoko*, em que o primeiro significa ‘meu velho’, e, suponho, o outro se referir a ‘meu novo’. Ou seja, por hipótese, como sendo semelhantes entre

si, o que torna o uso do nome Takamori uma possibilidade de similitude metafórico com consequência habilitadora.

²⁸ A variante ‘identificação’ só pretende ser uma clara indicação do processo da criatividade em jogo, ou seja, a ‘sociocriação sociocultural de sentido’ dos Kanamari. Não se trata de qualquer referência à identificação, ou à própria antropologia, de ser “ficção”. E o “capitão” aqui é o Aro, não o Cook. Os visitantes correm o risco de uma ‘deificação’ ou ‘sobrenaturalização’. No nosso caso, uma ‘xamanização’ em uma composição cosmo-xamânica. De qualquer modo, apesar das diferenças, podemos dizer que as visitas de Tastevin são, nos termos de Sahlins, uma série de acontecimentos que deslizam para eventos.

²⁹ Há muitas variações nas narrativas míticas. Aqui interessa como o padre *Contesino* se mescla às narrativas de origem, que explicam o cosmos atual e regras para o comportamento dos Djapa.

³⁰ Os Kanamari conheciam a força e o perigo oferecido pela a sociedade regional, e, também, alguma noção da posição do sacerdote nesta (o que, evidentemente, terá sido um outro fator que contribuiu a identifica-lo). Portanto, o risco de se tornar um Capitão Cook é diminuto.

Referências

- ADELAAR, WILLEM F. (2000). Propuesta de un nuevo vínculo genético entre dos grupos lingüísticos indígenas de la amazonía occidental: harakmbut y katukína. In Luis Miranda (org.), *Actas del I Congreso de Lenguas Indígenas de Sudamérica* (pp. 337-343). Lima: Universidad Ricardo Palma.
- AZEVEDO, THALES. (1959). Aculturação dirigida: notas sobre a catequese indígena no período colonial brasileiro. In *Anais da III Reunião Brasileira de Antropologia* (pp. 77-98). Recife: Universidade de Pernambuco.
- CARVALHO, MA. Rosário. (2002). *Os Kanamari da Amazônia Ocidental. História, mitologia, ritual e xamanismo*. Salvador: FCJA.
- CARVALHO, MA. Rosário, e Reesink, Edwin B. (2018). Uma etnologia no Nordeste brasileiro. Um balanço parcial sobre territorialidades e identificações. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, 87(3), 71-103.
- CASANOVA, PABLO González. (1963). Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo. *América Latina*, 6(3), 15-32.
- COSTA, LUIZ. (2007). As faces do jaguar. Parentesco, história e mitologia entre os Kanamari da Amazônia ocidental (Tese de Doutorado em Antropologia). Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil.
- COSTA, LUIZ. (2010). The Kanamari Body-Owner. Predation and Feeding in Western Amazonia. *Journal de la société des américanistes*, 96(1), 169-192. <https://doi.org/10.4000/jsa.11332>

- COSTA, LUIZ. (2017). *The owners of kinship. Asymmetrical relations in indigenous Amazonia*. Chicago: Hau books.
- CUNHA, MANUELA Carneiro da (Org.). (2009). *Tastevin, Parrassier. Fontes sobre os índios e seringueiros do alto Juruá*. Rio de Janeiro: Museu do Índio.
- DETURCHE, JEREMY. (2009). *Les Katukina du Rio Biá (Etat d'Amazonas – Brésil). Histoire, organisation sociale et cosmologie* (Tese Doutorado em etnologia). Université de Paris Ouest, Paris, France.
- GAMA, VICTOR S. Gil Serpa da. (2020). Os Tyonwük-Djapa: história e assimetria no alto rio Jutai (Dissertação em antropologia social). PPGAS-MN, Rio de Janeiro, Brasil.
- FAULHABER, PRISCILA. (1998). *O lago dos espelhos*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.
- FAULHABER, PRISCILLA, e Monserrat Ruth (Orgs.). (2008). *Tastevin e a etnografia indígena*. Rio de Janeiro: Museu do Índio.
- JATOBÁ, FRANCISCA Jane Vieira. (2016). *A epistemologia unitária da linguagem nas sociedades matrízicas amazônicas. Constant Tastevin e os Katukina-Kanamari* (Tese de doutorado). PPSCA-UFAM, Manaus, Brasil.
- KLEINMAN, ARTHUR., Das, Veena., and Lock, Margaret. (Orgs.). (1997). *Social suffering*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- LOUKOTKA, C. (1963). Documents et vocabulaires inédits de langues et de dialectes sud-américains. *Journal de la Société des Américanistes*, n.s. T.LII, 7-60. <https://doi.org/10.3406/jsa.1963.2001>
- QUEIXALÓS, FRANCISCO, e Dos Anjos, Zoraide Gonçalves da Silva. (2006). A língua Katukina-Kanamari. *Liames* 6, 29-59. <https://doi.org/10.20396/liames.v6i1.1445>
- REESINK, EDWIN B. (1991). Xamanismo Kanamari. In D. Buchillet (Org.), *Medicinas tradicionais e medicina ocidental na Amazônia*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.
- REESINK, EDWIN B. (2013). *Narratio Kanamari*. Recife: Ed. UFPE.
- REESINK, EDWIN B. (2016). *Imago Mundi Kanamari*. Recife: Ed. UFPE.
- RIVET, PAUL. et Tastevin, Constant. (1921). Les tribus indiennes des bassins du Purus, du Juruá, et des régions limitrophes. *La Géographie*, 35, 449-482.
- SAHLINS, MARSHALL. (1986). *Tribesmen*. Prentice Hall: Englewood Cliffs.
- SASS, WALTER (org.). (2007). *Tâkuna Nawa Bûh Amteiyam Amkira, Mitos Kanamari*. São Leopoldo: Editora Oikos.
- TASTEVIN, CONSTANT. (1920) Le Baptême d'un hameau 'Saint Joseph des Canamaris'. *Annales Apostoliques*, 36(6), 170-175.

- TASTEVIN, CONSTANT. (1922). Chez les 'Singes à figure écarlate'. *Missions Catholiques*, tome LIV, 574-575, 586-587, 596-598.
- TASTEVIN, CONSTANT. (2008) A região do Solimões ou médio-Amazonas (Amazonas, Brasil). In Faulhaber, Priscilla. e Monserrat, Ruth (Orgs.), *Tastevin e a etnografia indígena* (pp. 13-38). Rio de Janeiro: Museu do Índio.
- TASTEVIN, CONSTANT. (2009) O rio Muru: seus habitantes, crenças e costumes Kachinawá, 1925. In Cunha, Manuela Carneiro da (Org.), *Tastevin, Parrassier. Fontes sobre os índios e seringueiros do alto Juruá* (pp. 136-171). Rio de Janeiro: Museu do Índio.
- VERNEAU, D.R. (1921). Contribution a l'étude ethnographique des Indiens de l'Amazonie. (D'après les documents recueillis par le P. Tastevin). *L'Anthropologie*, tome XXXI, 255-278.