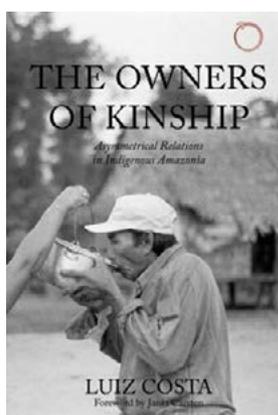


# Os donos dos parentes: sobre a assimetria sociopolítica Kanamari

DOI  
<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.178858>

## Edwin B. Reesink

Universidade Federal de Pernambuco | Recife, PE, Brasil  
edwin.reesink@ufpe.br | ORCID: 0000-6002-5802-7375



**COSTA, Luiz. *The Owners of Kinship. Asymmetrical Relations in Indigenous Amazonia*. Chicago: Hau Books. 2016. pp. 304.**

Suponho ser incontroverso afirmar que o conteúdo da revista *Hau* e dos livros editados por essa relevante iniciativa colaborativa, que abrange centros de antropologia muito bem-conceituados, consiste sempre de contribuições de bom ou muito bom nível. A tese reelaborada e transformada em livro por Luiz Costa sobre os Kanamari do Itacoaí, no Vale de Javari, não foge à regra e preenche a expectativa. A capa do livro apresenta grandes elogios por parte de alguns dos mais famosos antropólogos. Resumidamente, para ninguém menos do que Marilyn Strathern o livro constitui uma grande contribuição à teoria antropológica devido à sua brilhante exegese etnográfica, em especial o foco analítico incidente na “relação de alimentação”. E para Roy Wagner, outro perito em Melanésia e teórico de grande destaque, a distinção entre compartilhar e trocar, i.e., entre comensalidade e alimentação, resulta numa mudança de paradigma. Anne-Christine Taylor, a eminente estudiosa das Terra Baixas, ressalta a condição de “dono sem propriedade”, “mestre sem dominação” e a análise brilhante da relação dono/mestre-sujeito que desempenha papel fundamental na cosmopolítica amazônica e na formação do parentesco. Uma resenha do livro, pode-se concluir, tende a ser supérflua.

Concordo que o livro resulta de uma competente pesquisa, sendo bem escrito,

bem argumentado, bastante conciso e muito claro na apresentação do seu propósito e em sua demonstração etnográfica e teórica. Ou seja, trata-se de uma contribuição muito valiosa para a etnologia amazônica das Terras Baixas e tende a se tornar uma leitura em maior ou menor grau indispensável para certos temas, tais como a relação alimentador-alimentado, a comensalidade, o parentesco, o corpo, a condição de ser “dono”, o xamanismo, a liderança, a assimetria ou hierarquia, a etnohistória e a constituição de coletivos sociais e suas interrelações.

Isso posto, suponho que o livro mereça algumas considerações um pouco mais específicas, mesmo que não tão elaboradas. Ele amplia a etnografia e a presença dos Kanamari na etnologia das Terras Baixas, algo que, pessoalmente, alegra-me por ter feito pesquisa, nos anos 1980, entre os Kanamari habitantes de um outro rio e, basicamente, originários de outros “subgrupos”. Notemos, nesse sentido, que o autor, corretamente, explica que o acervo etnográfico existente ainda não permite certas conclusões e generalizações sobre todos esses “Tukuna” (pessoas, gente, em língua Kanamari): há variações linguísticas e socioculturais que os próprios Tukuna avaliam ser de monta significativa. Desse modo, o autor se restringe aos Kanamari do Itacoaí, lugar do seu campo, e, na verdade, dos quatro Dyapas principais ele tende a privilegiar os “Bin Dyapa”, unidade do seu maior colaborador (Mutum Dyapa; Dyapa sendo uma unidade coletiva similar a outras na região Juruá-Purus, concebida como autônoma e endogâmica). Por outro lado, o conhecimento um pouco mais íntimo dos Kanamari leva-me a apontar certas questões para um possível aprofundamento das discussões elaboradas pelo autor de maneira muito hábil e clara. Em primeiro lugar, assinalo aspectos de menor ou até bem pouca importância. Se o autor, sabiamente, se restringe aos Tukuna do Itacoaí, e limita bastante a comparação com outras pesquisas Kanamari, três detalhes se impõem. Primeiro, embora ele advirta ao leitor, mais de uma vez, no texto, sobre essa limitação, em grande parte sempre se fala de “os Kanamari”, o que me levou à impressão de que o leitor tenderia a esquecer a delimitação ao “Itacoaí” ou a um “subgrupo” particular. Além disso, parece-me que uma maior inclusão teria sido possível e, talvez, tivesse contribuído para a discussão, mesmo que a literatura não permita, realmente, mapear as variações linguísticas e socioculturais entre os Dyapa que historicamente se distribuíam sobre uma região de considerável abrangência, no médio Juruá. Num exemplo mais extremo, a terminologia de parentesco dos “Katukina” do Bia (“Pida Dyapa”, Onça Dyapa; afluente do Jutaí mas adjacente ao baixo médio Juruá) não é claramente dravidiana como a dos Tukuna do Itacoaí e Jutaí (observe-se que não obstante o livro tenha sido produzido com muito cuidado e qualidade, uma autora importante nessa literatura, Carvalho (2002), está presente na bibliografia, mas ausente no índice remissivo).

Sem maior elaboração aqui por falta de espaço, alguns outros pontos referem-se à informação factual disponível, não obstante ela seja, de fato, bastante irrelevante para o argumento central. Por exemplo, sabe-se mais sobre os Tsunhuak

Dyapa do que a informação fornecida. Em outros casos talvez seja possível ponderar se valeria a pena discutir o fato de a comparação induzir a uma leve diferente ênfase na análise, ou um ligeiro deslizamento ou suplemento na interpretação proposta. Veja-se o exemplo da figura do “adyaba”, um ser parecido com gente que vive no mato e que é um perigo para o caçador, ou para qualquer um que se aventure a deslocar-se para mais longe da aldeia, e que ainda ameaça raptar crianças para criar e comer. Os dados do autor levam-no a caracterizar o adyaba como “imprestável”. Em sua tese, por exemplo, muito resumidamente, ele explora o lugar cósmico dos adyaba, chama-os de monstruosos, pré-sociais e com comportamento oposto ao que os humanos devem observar (i.e. e uma cópia carbono invertida de como fazer parentesco).

Os Kanamari do Jutaí descendem quase todos de outros Dyapas do Juruá que viviam numa região limitrofe mais à jusante (de Eirunepé para baixo, e na qual tendem a predominar os Wadyo Paranim, “Macaco Prego branco”; Carvalho, 2002). Aqui, o predicado “adyaba” surge como um atributo de alguém, ou de algum animal, caracterizado por alguma espécie de imperfeição, quer seja física ou mental, o que, portanto, o enquadra como uma pessoa(-ser) imperfeita, no corpo ou na mente. Nesse caso, talvez seja possível pensar a classificação do ser “adyaba” como indicativa de uma pessoa imperfeita, cujos defeitos físicos aparentes coincidem com defeitos sociais. Em um certo mito, a mulher Adyaba esconde o rosto quando, à noite e na sombra, sequestra crianças pequenas no intuito de criá-las e comê-las com seu marido, em sua casa solitária e distante, no mato. Trata-se, ao que parece, de uma Pessoa Imperfeita, na verdade um casal, que vive distante das águas produtivas das habitações Kanamari e que não detém plena capacidade de se auto-sustentar (rouba crianças e comida da roça) em comparação aos Tukuna. O adyaba seria, assim, um simulacro de gente e, para os Kanamari, uma espécie de canibal (embora, de acordo com os mitos, o Adyaba não considere canibalismo comer Tukuna, dado que rejeita comer sua própria espécie). O autor analisa o canibalismo em questão, inclusive um certo canibalismo implícito dos kariwa (“brancos”), e fica evidente a rejeição Tukuna a essa prática que os põe na posição de predado. Ele tipifica o Adyaba como um “ser estragado”, o que faz sentido, mas uma pessoa “estragada” talvez possa ser englobada em uma noção de Pessoa Imperfeita: um quase-Tukuna quando dispõe de um corpo não tão monstruoso, um ser que se encontra a um grau distante do “Tukuna tam”, i.e., um Tukuna verdadeiro (o autor elenca vários tipos de Adyaba e simplifico aqui a discussão, argumentando que o “oposto de um ser humano verdadeiro” talvez sejam os imperfeitos em corpo e mente e, conseqüentemente, deficientes, em algum grau, comparativamente ao protótipo de ser “Tukuna mesmo”).

Deve-se levar em conta também que o livro de Costa expõe a concepção dos tempos históricos dos Kanamari e pratica uma etnohistória, embora sem usar essa palavra. Na verdade, há um esforço grande, e louvável, de reconstituir um modelo de ocupação territorial sociocultural do “primeiro tempo”: o tempo de Tamakori, o

criador do cosmos e dos Tukuna, e que deixou os seus rios para que eles pudessem viver de acordo com os modos de vida específicos (antes da invasão dos kariwa). A esse segue-se o Tempo da Borracha que subverteu e misturou tudo, causando o fim desse paradigma. Algo que inclui, vale notar, a migração para o Itacoai de alguns Dyapa originalmente territorializados no médio Juruá, em busca de tranquilidade para viver. E um terceiro tempo, a atualidade, o Tempo da Funai; um Tempo em que todos os diferentes segmentos, nos diversos rios e igarapés, iniciaram, e vivenciaram, intensas experiências de modos bastante diferenciados.

Costa argumenta que o fato de no primeiro Tempo haver um warah Dyapa, um dono para cada Dyapa, na foz do igarapé, constitui a prova de que este é totalmente necessário para a existência de todos os Dyapa. A unidade Dyapa em cada bacia dos afluentes do Juruá, por sua vez, é concebida como incorporada, ou subsumida, em um dono-corpo, uma pessoa, um homem, que engloba quase que literalmente o Dyapa inteiro, constituindo uma assimetria entre sua pessoa e as outras pessoas desse Dyapa. Há detalhes, entre os Bim Dyapa, sobre essas pessoas “tronco” que suscitam questões para uma discussão talvez um pouco divergente. Vejamos, brevemente.

Cada afluente do Juruá era ocupado por um determinado Dyapa e se via esse afluente como um tronco para os seus igarapés afluentes. Os igarapés pareciam ser concebidos como membros de um corpo, como ramos do rio-tronco, ou seja, como derivados do rio, e não, tal como para nós, o rio sendo visto como resultado dos aportes de água dos seus afluentes. Ora, os donos do todo Dyapa são lembrados como sendo os mais velhos (hoje, vale notar, só conhecidos por tradição oral), até como as pessoas mais velhas de seu tempo, portanto, uma espécie de paiko, i.e., “avô”, “ancestral”.

Sendo assim, para os Tukuna esse fato também implica em concebê-lo como uma pessoa que já exhibe uma importante diminuição de sua força vital, uma contribuição produtiva bem menor comparativamente a um adulto em plena capacidade produtiva. Essas pessoas concebidas, de fato ou simbolicamente, como as mais velhas, talvez pudessem ser pensadas, portanto, como um tronco do qual as outras pessoas Tukuna metonimicamente derivariam (membros, ramos, descendentes). Então, essa condição talvez pudesse ser também o reconhecimento de uma derivação advinda, simplesmente, de sua precedência temporal, de constituir uma fonte de origem, e não devendo ser considerada, por definição, como uma hierarquia assimétrica. Pela indicação da idade e antiguidade dos dois casos mencionados no livro resta dúvida sobre essa assimetria.

O local de moradia do “mais velho” era o centro do Dyapa, local de uma verdadeira e única maloca geral do Dyapa, e o seu espaço ritual privilegiado (dormia-se em moradias menores fora dessa maloca). Os Dyapa afirmam, então, ter sido liderados por um paiko dono-corpo na foz do rio, próximo da desembocura com o Juruá, eixo da origem do cosmos e da criação dos próprios Tukuna. Um lugar, desse modo, certamente com implicações cosmológicas significativas. O Juruá constituía,

afinal, o espaço da criação mitológica do cosmos e o eixo de origem, de derivação dos Tukuna, o tronco primevo do qual derivam os rios afluentes.

Isso quer dizer que a corrente transformativa mitológica primordial procede do Juruá que é a fonte, a origem dos afluentes dos Tukuna. A foz de um afluente, compreende-se, representava o local de origem desses rios e a passagem para o interior do fluxo transformativo que os criara (primeiramente, na terra não havia água corrente e o Juruá foi o primeiro rio criado; a viagem pelo rio, por parte de Tamakori, é a principal narrativa da transformação do estado de um só componente, ou de muito poucos, para uma diferenciação de componentes e seres, e, então, a proliferação do “um ao múltiplo”). O Juruá é mais velho e, portanto, aparece como um ancestral temporalmente precedente, a partir do qual ocorreu a metamorfose do mundo. O fluxo transformativo, oriundo do tronco original do Juruá, subindo o rio-tronco de cada Dyapa e dando lugar à fixação da pessoa mais velha nesse ponto de entrada, com a maloca central e sua importância ritual (inclusive de recriação do cosmos), talvez faça sentido da perspectiva de uma lógica de ancestralidade, de origem, de precedência temporal.

Nesse sentido, resta saber se essa lógica justifica a atribuição de assimetria e hierarquia a essa relação entre o corpo-centro, único e mais velho, com os múltiplos corpos-gerados, os descendentes mais novos. Senioridade, certamente, é passível de implicar certa diferença hierárquica, mas, por outro lado, se realmente procede a informação de que esse dono-corpo é a pessoa mais senior, não haveria uma relação de continuidade fixa, regular (como, por exemplo, no alto Rio Negro). Pura senioridade decorrente, simplesmente, de maior idade talvez indique a possibilidade de se tratar de mais de uma questão de fonte-origem-passagem do fluxo transformativo do que de assimetria e hierarquia. Ao menos parece uma hierarquia temporária que, em termos pessoais, dura enquanto a Pessoa em questão está viva (vale notar que o autor oferece-nos todos os indícios para esse argumento).

A foz de cada rio afluente representa, com a presença da maloca dessa Pessoa-Dyapa, um ponto fixo, central e permanente associado aos ancestrais do Dyapa (terra-rituais-comida). O fluxo transformativo oriundo do Juruá passou a subir os afluentes e parece se renovar nos encontros rituais, unindo todo o Dyapa. É como se essa fluidez percorresse esses rios e precisasse de se cristalizar em aldeias de ocupação cotidiana como resultado da ação dos múltiplos donos-corpos dos igarapés. Cada uma dessas aldeias teria tido um líder, um dono-corpo que concentraria em si a aldeia local. Esse dono-corpo, todavia, foi descrito nos relatos da tradição oral com certas diferenças notáveis em relação ao dono-corpo Dyapa. Trata-se de uma pessoa, mais uma vez um homem, de quem se diz haver sido uma pessoa de iniciativa, força, muito capaz, generosa e muito produtiva (ao prover a reprodução diária das pessoas na sua aldeia e ao dominar o ritual reprodutivo cosmológico). Hoje, concebe-se esse líder do passado como uma pessoa com plena capacidade produtiva prática e habilidade reprodutiva cosmológica (ritual), mas, sobretudo,

como uma pessoa fisicamente grande (gordo e alto; atributos, aliás, que até hoje, no Jutaí, são apreciados e desejados por todas as pessoas). Nesse caso, o que se nota é que essa pessoa, idealmente, representa um ser humano Tukuna em sua plenitude, no apogeu de suas capacidades humanas, e em função disso agrega as pessoas e consegue “estabilizar o fluxo” numa pluralidade de coletivos ramas-descendentes centrados numa Pessoa-Tukuna adulta plena. É como se o fluxo transformativo da origem passasse por um centro fixo da unicidade de *um* Dyapa composto de “parentes distantes”, para a realização plena da potencialidade transformativa e humana em *múltiplos* coletivos de “parentes de verdade”. O autor, que fornece esses elementos, também sugere que essas aldeias existiriam muito mais em decorrência de arranjos menos fixos e nos quais as pessoas pudessem se fixar e se mudar com relativa facilidade. Ou seja, reformulando um pouco uma possível proposta interpretativa, tratar-se-ia de uma certa fluidez, resultante, em princípio, da ação do dono-corpo que é um protótipo do ser humano.

Vale notar que, depois da morte e da realização de um ritual de despedida do morto, os mortos se tornam ancestrais anônimos que se juntam àqueles mortos que providenciaram a fertilidade da terra, como, por exemplo, palmeiras plantadas em épocas mais remotas. Por isso, Costa associa o homem mais velho aos ancestrais e à sua herança na terra em geral, particularmente o que se situa perto da maloca. Nesse sentido, o dono-corpo parece ser exatamente a ligação com essa “fonte”, um “dono” temporário que, em função de sua senioridade, encontra-se no ponto máximo do “devir”, uma Pessoa Ancestral. E aí faz sentido que seja a “Pessoa de continuidade geracional”, um “redistribuidor” máximo de todo o Dyapa, o nexos ou duto primacial por onde passam os fluxos do “uno”. Essa “Pessoa devir Ancestral” focaliza o centro e sua “capacidade” reside em um outro plano: a geração mitológica original transformada em regeneração sociocultural recursiva da continuidade geracional.

A noção de Pessoa Tukuna evoca a Pessoa Nambikwara elaborada por David Price. A Pessoa Nambikwara (homem) na figura do chefe também é “grande” em tamanho, generosa, altamente capaz e produtiva, redistribuidora, e cuida dos seus próximos (e, nesse sentido, se assemelha a um “dono”). Um homem *grande* tende a se tornar um *grande homem*, sob o modelo de um irmão mais velho que cuida dos mais novos, inclusive os alimenta, sendo uma expressão máxima da noção de Pessoa. Luiz Costa mostra como a prototipicalidade faz parte do pensamento lógico dos Tukuna e talvez seja possível estender a sua análise. Prototipicalidade, por definição, marca um centro, a expressão plena de um valor ideal. A Pessoa-devir-Ancestral atingiu o fim de sua vida (re)produtiva, como o autor esclarece bem e, de acordo com o seu modelo, as outras pessoas trabalhariam na produção da alimentação que ele redistribuía nos rituais. Trata-se de um fato que os Kanamari, certamente, não ignorariam e que implica em constatar que esse “chefe” era, literalmente, uma produção coletiva aos olhos de quem, a partir dele, representava a sua própria unidade como

Dyapa. Desse modo, o “mestre-dono-unidade” difere, significativamente, do caráter do “mestre-dono-aldeia”: o primeiro parece o protótipo vivo da Pessoa Ancestral (um “Paiko”, avô-ancestral), uma incorporação do coletivo pelo coletivo; o segundo seria uma Pessoa exemplar com plena capacidade humana, um homem grande (big man), uma Pessoa prototípica. Se muitas outras “relações de alimentar” mostradas por Costa de fato desembocam em assimetria do “dono-corpo”, em que o alimentado depende muito do alimentador, o “dono-corpo” da aldeia não domina os “alimentados” da mesma forma. Isso porque seriam Pessoas talvez menos prototípicas e, certamente, não fortemente dependentes da Pessoa central: somente Pessoas com um grau menor de prototypicalidade. No caso Nambikwara, os etnógrafos argumentam que a relação Pessoa – grupo não mostra assimetria em favor do primeiro. No caso Tukuna, o autor argumenta por uma assimetria: no caso do Paiko do Dyapa, suponho tratar-se de uma assimetria muito mais simbólica; o dono-aldeia se destaca por suas qualidades pessoais em relação às Pessoas menos protípicas, e o autor conclui que isso justificaria uma relação assimétrica. Porém, no caso Tukuna trata-se de uma reconstituição etnohistórica, e não me parece ter-se obtido um conhecimento sólido sobre a sua prática. Assim sendo, o caso análogo Nambikwara levanta a questão de em qual medida o modelo apresentado se expressava, efetivamente, nas práticas do cotidiano. Será que a etnografia contemporânea baseada no Itacoai dá suporte suficiente ao modelo etnohistórico?

Em resumo, junto com o Adyaba, como protótipo da Pessoa Imperfeita, e os “encorpados” do dono-aldeia, como Pessoas afastadas em algum grau da Pessoa Tukuna ideal (os outros parentes na aldeia), teríamos, acrescentadas às duas posições esboçadas, quatro posições básicas para a concepção Kanamari da Pessoa no âmbito de um esquema cognitivo apontado pelo autor como sendo de grande importância (ternário, se considerarmos uma das posições como sendo derivada do ideal, e passível de tradução em um esquema cartográfico). Concepção provisória, vale lembrar, alicerçada nas fascinantes discussões travadas no livro.

Em suma, como se trata de um estudo de muito boa qualidade, as discussões e argumentos de Luiz Costa fazem pensar, e repensar, questões muito interessantes por ele suscitadas com delicadeza e profundidade.