

A terra e a história nos mitos dos Jamamadi do alto Purus

HUGO CIAVATTA

Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Departamento de Antropologia, Campinas (SP), Brasil
<https://orcid.org/0000-0001-9721-7561>
hugociavatta@gmail.com

Introdução

Mawani Jamamadi contava a narrativa dos personagens míticos *Quila* e *Tamaku*. Um dia antes, em meio às nossas aulas de informática em Para-cima-da-terra, na Terra Indígena (TI) Massekury, um dos filhos de Mawani, Inuwa, também seu tradutor, disse que sua mãe desejava me contar uma história, pedindo então que eu voltasse no dia seguinte¹. Retornei, mas o rapaz não estava, havia ido à cidade de Boca do Acre (AM) junto a lideranças indígenas masculinas. Um dos netos de Mawani então faria a tradução de *Quila* e *Tamaku*. Mawani, *inikuli*, em termo nessa língua indígena que pode ser traduzido como “mulher mais velha”, ou “anciã”, era a principal narradora dos mitos na TI não demarcada de Massekury. Naquela tarde, porém, ela foi interrompida por um chamado da principal liderança da aldeia para que eu o acompanhasse em uma reunião da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI), a mesma para a qual outras lideranças também já tinham partido. Perguntei se não poderíamos esperar o fim da narrativa e Mawani, primeiro com as mãos, pediu para que fôssemos embora, complementando em português, “outro dia”².

Semanas depois, Mawani, antes de recomçar *Quila* e *Tamaku*, acrescentou previamente o mito chamado *Watu*, que apresentarei adiante. Como narradora dos mitos, Mawani fez ver, desse modo, que suas escolhas narrativas, por contar determinado mito, também eram uma ação decisiva para compreender a história dos Jamamadi da região. Tal entendimento não estava explícito, verbalizado

1 Refiro-me aos Jamamadi do alto Purus, que são falantes de uma língua Arawa Madiha, a língua jamamadi ocidental (Dienst, 2014; 2016).

2 Estávamos em abril de 2017, mas minha pesquisa de campo havia se iniciado no ano anterior. Meu trabalho de campo ainda iria até 2019 e, ao todo, totalizou cerca de nove meses com os Jamamadi de três aldeamentos, Massekury, Ikirema e Goiaba. Este artigo, no entanto, concentra-se na temporalidade dos dois meses iniciais do período de 2017, ou seja, nos meses de abril e maio, em Massekury, mesmo que aquela estadia tenha ido até agosto.

e compartilhado durante a pesquisa de campo. O objetivo deste artigo, então, é fazer uma leitura de Peter Gow (2001), em *An Amazonian Myth and its History*, apontando como um desdobramento da análise empreendida pelo antropólogo junto aos Piro ilumina o encaixe entre os mitos e as histórias mobilizadas por Mawani junto aos Jamamadi do alto Purus. A partir disso, minha proposta é percorrer, retrospectivamente, os encontros com Mawani, com maior atenção para a narração do primeiro mito, *Munana*, mas também para *Watu*³.

As conexões dos mitos ameríndios com a história indígena estão postas desde o arcabouço conceitual das Mitológicas de Claude Lévi-Strauss (2010; 2011; 1986; 1993) e vasta tradição etnológica. Também aparecem trabalhadas de certo modo por pesquisas dedicadas aos Arawa, como a de Flávio Gordon (2006). Minha aproximação da questão, por outro lado, deu-se mais no intuito de procurar pelos modos de descrição (Strathern, 1999: 168)⁴ que as narrativas míticas Jamamadi poderiam fazer da própria vida social dos mesmos indígenas.

Contar estes mitos, depois que eles foram gravados e traduzidos, respectivamente, por Mawani e Inuwa, no plano da oralidade, é grafá-los. Procuo não reproduzir a oposição entre escrita e oralidade, mas criar os nexos a partir das relações e observações de pesquisa, é este o sentido da “grafia”, da escrita como conceito, um dispositivo de compreensão (Kofes, 2020). Reproduzir os mitos é também produzi-los de uma forma específica. Aproximando-me de como foram contados, ou melhor, dos modos como eram performados, é ainda retomá-los diversas vezes na escrita como maneiras de transformá-los conceitualmente (Viveiros de Castro, 2012). Trata-se de encarar a experiência compartilhada das narrações míticas, também suas histórias, como uma variação imaginária, conceitual, isto é, de assumir que os indígenas coproduzem nossas teorias (Viveiros de Castro, 2015: 21-22). Os mitos dos Jamamadi de Massekury aproximam-se de “uma transformação mítica das transformações míticas que eram seu objeto” (Viveiros de Castro, 2015: 41), como sugestão de ser “capaz, *inter alia*, de contradescrever sua própria imagem” (Viveiros de Castro, 2015: 41).

A temporalidade do período de campo, portanto, tornou-se eixo central de isolamento e separação da produção e organização dos materiais provenientes da pesquisa (Strathern, 2014a: 345). Tornou-se necessário, ainda, atentar para as relações de lógica, de causa e efeito, do que os Jamamadi faziam entre as minhas notas. Quando a narrativa mítica *Quila* e *Tamaku*, então, foi cortada por uma sequência de reuniões junto à FUNAI, Mawani posteriormente não a retoma de maneira imediata. Outra narrativa, *Watu*, foi acrescentada. Só assim o fluxo da organização das narrativas que Mawani tinha antes foi retomada em Massekury. Dito de outra forma, Mawani e os Jamamadi também estavam atentos às relações que estabeleciam, aos comportamentos que os conectavam, recriando suas “mesmas” relações (Strathern, 2014b: 270-271).

Foi preciso estabelecer com as histórias com os Jamamadi, e com seus mitos, extensões de sua imaginação social, o que implicava ver como eram postos em operação em seu contexto indígena mais imediato, mas também histórico. As narrativas míticas começaram a aparecer como conceitos, ou como artefatos

3 Com isso, procuro destacar que, entre os Jamamadi do alto Purus, também se trata de ressaltar que “a prática atual das transformações topológicas da vida social da Amazônia Ocidental é apenas possível sob duas condições: que ela seja historicamente desenvolvida; e que as pessoas nativas da Amazônia sejam os agentes centrais dessa evolução histórica” (Gow, 2006: 222).

4 Marilyn Strathern tem uma obra vasta, não é meu objetivo aqui fazer uma exegese de sua produção, apenas recordar à leitura uma distinção importante para meu argumento: aquela entre os nossos modos de produção do conhecimento, que se apoiam em práticas de descrição, em seus limites, buscando então por outros modos de descrição (Strathern, 1999: 171). Para aprofundar essa questão, ver Ashley Lebnner (2017).

manipuláveis, passíveis de uso quando se reconstroem relações. Os mitos revelaram-se por seu efeito analógico, em sua ressonância em outros conceitos e outros usos indígenas (Strathern, 2014c: 303).

Os primeiros encontros

Conheci Mawani em abril de 2017. Ela repetiu em português, espaçadamente, demorando-se em cada uma das sílabas, a expressão que Tatiarabu acabara de lhe dizer e que se referia a mim, “coisa de Mawani”. Tatiarabu era irmão dessa principal chefia e, à exceção da mesma expressão, que Mawani repetiu, começara instantes antes e continuou lhe falando na língua jamamadi. Eu estava ao lado, sem entender o diálogo, em silêncio. Mawani, olhando-me nos olhos, perscrutando meu rosto, meus óculos, percorrendo minha vestimenta, quase sorriu ao conferir que eu usava um calçado fechado. Por fim, Tatiarabu virou-se para mim: “é com ela que você vai aprender sobre a gente, é ela quem vai te contar nossas histórias”. Agora Mawani olhava a Tatiarabu apertando de leve os olhos como quem se concentra no que estava sendo dito.

Semanas depois, o mesmo Tatiarabu levou-me até Mawani. Ela adentrou a varanda de sua casa me dirigindo seus olhos e nos cumprimentamos com expressões curtas de saudação em português. Em seguida, Mawani produziu um monólogo intenso para Tatiarabu.

Prestes a completar o primeiro mês na aldeia, eu sabia apenas algumas palavras e expressões na língua jamamadi, termos ensinados até ali por Tatiarabu. Com os olhos voltados para o solo, ou circundando Mawani, Tatiarabu entrou em silêncio naquele fim de tarde. Mawani passou longos minutos ao meu lado falando para ele, tinha o rosto, os olhos firmemente postos, os braços em intenso movimento, enfim, ela colocou-se com seu corpo inteiramente direcionada para Tatiarabu. Mawani vez ou outra andou pelos cantos da varanda de sua casa produzindo silêncios, fazendo pequenas pausas, mas a maior parte do tempo gesticulou, esbravejou energicamente a Tatiarabu.

Tatiarabu encontrou sua posição ao lado da escada e ali se manteve. Às vezes, abaixou a cabeça, às vezes, virou-se para o leito das águas do rio escondido no horizonte, mas quase o tempo todo permaneceu com os olhos direcionados ao chão e em silêncio. Apenas escutando Mawani, Tatiarabu, porém, em nenhum momento lhe deu as costas. Ela seguiu falando intensamente e, se se retirou da varanda em alguns momentos, retornou com o tom de voz elevado, o braço apontando Tatiarabu, apontando a direção das águas do Purus e também a direção do curso do rio, ou a cidade de Boca do Acre. Estávamos em Para-cima-da-terra, um conjunto de casas distinto dos outros dois núcleos de residências que estão localizados Na-beira: são duas regiões em referência ao Purus, na mesma TI não demarcada de Massekury, tanto mais abaixo, quanto mais acima na margem ocidental do rio⁵.

Mawani repetiu-se, falava enfaticamente, calava-se momentaneamente, retirava-se da varanda, deixava sua ausência e o silêncio entre Tatiarabu e eu, retornava à entrada de sua casa ao meu lado, apontava para o Purus, apontava para Tatiarabu, apontava para o baixo curso do rio. A única palavra que compreendi, entrecortada pelas demais em jamamadi, ouvi em português, Mawani pronunciou o nome da então coordenadora do Grupo Técnico (GT) da FUNAI, responsável por aquele que era o

5 Chamo atenção para a importância desses dois lugares em Massekury, Para-cima-da-terra e Na-beira, quando da leitura do mito *Munana*.

processo atual de demarcação de Massekury como Terra Indígena (TI). Ainda que eu não entendesse precisamente os significados das demais palavras de Mawani, na medida em que há um nome, há também um conjunto de relações (Kofes, 2015: 33). Assim, Mawani falava a respeito de âmbitos estatais e de acordos com lideranças indígenas.

Mawani trazia, desfazendo-as, as “ilusões epistemológicas” de uma antropologia clássica, fosse na noção de um povo, fosse na compreensão de relações que pudessem ser observadas e analisadas em seu caráter circunscrito, com limites bem definidos (Albert, 2014; 2015). Assim como Peter Gow (2001) entre os Piro, eu também não estava estudando “a sociedade Jamamadi” ou “a cultura Jamamadi”, sequer em algumas comunidades desses mesmos indígenas ao longo ou próximas do Purus. Com uma pesquisa cujo objetivo inicial era recuperar as trajetórias de lideranças ameríndias, portanto, a partir do desenvolvimento das minhas relações com os demais Jamamadi, das interlocuções travadas nas aldeias, registrando as narrativas míticas com Mawani e acompanhando o desenrolar diário da vida na região, a análise abriu-se para o “mundo vivido” (Gow, 2001: 26) dos Jamamadi. Passei então a procurar entender como a “vida vivida” tinha suas continuidades com os mitos narrados por Mawani.

Mawani se retirou, adentrando sua casa, Tatiarabu e um dos filhos de Mawani, Inuwa, conversaram na língua indígena. Em seguida, o filho também se ausentou, indo falar com sua mãe, ouvíamos Tatiarabu e eu. O rapaz retornou fazendo sinal afirmativo com a cabeça. Por fim, Tatiarabu me pediu que fôssemos, que retornássemos para sua casa, nos próximos dias Mawani iria me ajudar a “aprender as coisas dos Jamamadi”. O objetivo do meu trabalho era contar as histórias dos indígenas, como Tatiarabu se referia à minha pesquisa, Mawani então iria me contar as “histórias de antigamente” dos Jamamadi. Tatiarabu, porém, estendia as dimensões do acordo, uma troca: eu iria aprender as histórias e com as histórias, enquanto, paralelamente, daria aulas de informática no aldeamento, isto é, “ensinando as coisas dos brancos”.

Retornei à casa da *inikuli* para iniciar as aulas de informática com alguns dos jovens de Para-cima-da-terra, entretanto, só alguns dias depois. Sorridente, Mawani me recebeu. Com um conjunto de jovens jamamadi daquela altura da aldeia, comparamos o *notebook* a um *smartphone*, como aqueles que alguns Jamamadi portavam. Eles se divertiam, juntando-se, espremendo-se para que mais coubessem em frente à tela e cada um deles se revezasse para digitar e usar o *mouse* do computador.

Em seguida, fui com Mawani e seu filho aos fundos da casa, na cozinha. Com as palavras necessárias em português, Mawani me mostrou cestos, também os paneiros para carregar principalmente macaxeira, todos feitos de uma espécie de palmeira vinda da TI Capana. Os cestos e os paneiros, todos tinham sido confeccionados por ela. No *notebook* eu carregaria as histórias jamamadi, como me disse Tatiarabu sobre o caráter de meu trabalho: para contar histórias indígenas, eu tinha um artefato de carregar histórias. Mawani, então, mostrava-me outros artefatos de carregar, apresentando-me também outras formas de carregar artefatos outros. Ora, estes também histórias: Mawani apresentava-se por seus cestos, seus paneiros, “coisas que guardavam outras coisas”, “recipientes” (Le Guin, 1989).

Inuwa então me disse que Mawani queria contar uma “história de antigamente”, mas não naquele instante. Marcamos para o dia seguinte, para que eu voltasse e pudesse gravar em áudio. Ele faria a tradução e pediu que a cada dia de história eu trouxesse a Mawani uma peça de roupa de Boca do Acre, o que eu, claro, passei a fazer.

O intervalo de tempo desde minha chegada na aldeia, os sucessivos anúncios de Tatiarabu a respeito de Mawani, o rápido encontro durante uma caminhada pelas trilhas de Massekury, a tensão na casa de Mawani com Tatiarabu, a evocação da FUNAI, a importância de marcar um dia para contar uma história faziam das palavras de Mawani, isto é, das palavras de Mawani traduzidas por Inuwa, e o que criaram com essa sequência, uma prática discursiva não-coloquial (Farage, 1997)⁶.

Por mais que houvesse a “formalização” enunciada pelo filho de Mawani, de que ela desejava contar uma história, os mitos jamamadi guardavam, ao mesmo tempo, como entre os Piro, o traço de uma interrupção nas conversas, na interlocução informal que poderia ser retomada com a finalização de uma história narrada. Também não havia entre os Jamamadi qualquer destaque moral para o mito, nem feito por Mawani, tampouco por seu filho, ou das demais lideranças jamamadi. Não havia conclusão ou sugestão a ser feita a partir da história contada. Por outro lado, assim como entre os Piro, as “histórias de antigamente” com os Jamamadi eram “narrativas feitas para serem recontadas” (Gow, 2001: 36). Os Jamamadi de Massekury conheciam as histórias contadas por Mawani e pelos demais “antigos”, homens e mulheres indígenas mais velhos nas aldeias, mas a narração dessa *inikuli* ganhava destaque entre aqueles que melhor contavam os mitos jamamadi.

Entre os Piro, ainda, terminada a narração, a conversa anterior, aquela aparentemente sem importância, ou desinteressada, poderia seguir, o que faz com que Gow (2001), desse modo, posteriormente, procure saber mais sobre as interlocuções que envolveram o evento da contação de *The Man who went to under the Earth*. Gow (2001: 55) analisa o que significa o mito *The Man who...* para o narrador e interlocutor Artemio, ao mesmo tempo que procura explicar como os eventos da narração estavam conectados com uma série de outros eventos daquele mesmo período de seu campo, quer seja, durante os anos do início da década de 1980, no Peru, no baixo curso do rio Urubamba. Para tanto, o antropólogo investiga aspectos do mundo vivido pelos Piro e especificamente também para Artemio, nas mudanças experienciadas durante aqueles anos pelo mesmo povo ameríndio e por seu principal interlocutor, seguindo os caminhos que o próprio mito fornecia.

Não havia entre Mawani e eu conversas informais, já que estávamos às voltas com a barreira da língua, e que pudessem me auxiliar, posteriormente, a voltar para a análise dos encaixes promovidos pela *inikuli* entre os mitos e a interlocução mais direta. Tal ponto poderia ajudar a compreender as relações mais explícitas atravessadas por nós, no Purus, para que Mawani invocasse determinada “história de antigamente”, mais uma vez, como Gow diante de Artemio entre os Piro. Mas havia, claro, além dos comentários de seu filho ao fazer a tradução ao português, acontecimentos da vida diária em Massekury para os quais eu passei a retornar com o intuito de buscar caminhos para compreender os mitos, ademais das interlocuções e dos desenrolares das vidas e da história dos Jamamadi.

6 Inspiro-me na etnografia de Nádia Farage (1997), na medida em que, para os Wapishana, as falas não-coloquiais, ou o “falar bem”, são reconhecíveis por três gêneros, os cantos xamânicos, as encantações e as narrativas. Com os Jamamadi do alto Purus, a referência a contextos não ordinários, não-coloquiais, surgia em referências às TIs que, quando demarcadas, eram apontadas como lugares em que “lá, sim”, faziam-se as “festas”. Nas TIs não demarcadas em que realizei pesquisa de campo, Massekury, Goiaba e Ikirema, por outro lado, não havia “festa”, o que pode ser estendido, então, como se estivessem ausentes contextos formais para essas “falas”. Porém, o que destaco neste trecho é que, mesmo assim, o “mundo vivido” (Gow, 2001) pelos Jamamadi também criava suas práticas discursivas não-coloquiais, como com Mawani e as “histórias de antigamente”.

Ora, então, de forma semelhante à questão posta por Gow (2001), por que contar justamente aqueles mitos, como *Munana* e *Watu*, ao longo daqueles meses de minha estadia em Massekury? Se há nos mitos caminhos para entender a vida em Massekury, como entre os Piro, como se revela a vida dos Jamamadi à luz dos mitos, ou, também, como os mitos contam as vidas dos Jamamadi? Mais precisamente, sem que Mawani, ou mesmo sem que os Jamamadi se referissem às narrativas míticas de maneira recorrente, qual a relação dos mitos com a vida dos Jamamadi? Afinal, qual o “lugar” criado pelas narrativas míticas dos Jamamadi de Massekury?⁷

***Watu*, a história e a terra em fuga**

Entre os Piro, os mitos eram chamados de *tsrunnini ginkakle*, ou como “histórias dos povos antepassados”, mas a relação não era cronológica, à luz da temporalidade ocidental, como de povos que os Piro foram no passado, ou dos Piro no passado. A acepção mais próxima seria a de “histórias cujas fontes são de parentes de ascendência passada”, como pais e avós. Peter Gow (2001) entende que o sentido de “história” para os Piro está ligado ao parentesco. Tal acepção se dá entre os Jamamadi, as histórias que “os antigos” contam também foram contadas por seus respectivos ascendentes⁸.

Quando, enfim, Mawani contava a narrativa de *Quila* e *Tamaku*, tão cara aos indígenas da região, ela foi cortada pela urgência do chamado para uma reunião na FUNAI. A *inikuli*, então, quando retomamos as narrações dos mitos, acrescentou previamente a história *Watu*. Inuwa traduziu o título antes de começarmos, além de avisar, abrindo a gravação, que agora, antes de *Quila* e *Tamaku*, Mawani desejava contar outra história previamente: *watu*, ou “castanha”. Desse modo, a pergunta que se apresenta é, por que tal acréscimo?

A *inikuli* usou seus braços logo depois das primeiras frases com o início da narração, abrindo-os de um lado a outro. Sentada, ela os movimentava, estendidos, virando as mãos, como se suas ações apontassem distâncias percorridas lentamente. Para trás e para frente, de um lado para o outro, os braços continuavam repetindo-se e, ao fim, já com as mãos viradas para baixo, apontando e olhando para cima, ela parecia aludir a uma direção mais elevada, mais alta. Mawani falou pausadamente, em meio à narrativa, com quem enumera, “Shivakudeni”, “Tanodeni”, “Zomahideni” e, também, “Kulina”. Em seguida, lá estava outro termo, *idapu*, uma ave. Mawani gesticulava de outra forma agora, elevando e, em um vai e vem lateral, erguendo ainda mais os braços, não parecia uma distância longa, mas a grandeza em altura era o que se constituía narrativamente. Com as mãos, Mawani demonstrava um puxão e, a

⁷ Para os Kanamari, conforme Luiz Costa (2007), a história deste povo revelaria o movimento oposto àquele narrado nos mitos. Costa utiliza ‘história’ e o termo ‘História’, como denotando um sentido que percorre a imaginação conceitual dos próprios Kanamari, mas também em suas relações com não indígenas. Os mitos fornecem as pré-condições para a história, mostrando como o mundo estava contido em uma forma-Jaguar onipresente, por sua vez, ativamente atenuada pela ação humana, o que criou, cria o mundo atual. Dito de outra forma, os mitos contam como o mundo tornou-se o que é. Um passado distante, no mito, precede a própria chegada de seu personagem principal das narrativas, ao mesmo tempo em que este passado não é temporal, sendo um “lugar” também sem referência geográfica precisa. Os mitos colocam os Kanamari então em um mundo, neste “lugar” que continua vindo a existir, porém, fora do entendimento convencional de história e temporalidade.

⁸ Marcelo Florido (2013), entre os Deni, também arawa do Purus, traduz o termo imabute como “palavras de antigamente” para se referir aos mitos, enfatizando o deslocamento em relação às narrativas entendidas como corriqueiras, provenientes do presente, ou sem atribuições formais: “Os imabute demandam um contexto descolado do ordinário, no qual pode ser apropriadamente transmitido o discurso que versa sobre um tempo diferente do presente, agindo de forma diferenciada sobre o cosmos” (Florido, 2013: 30).

seguir, correria, talvez fosse uma fuga. “Tanodeni” reapareceu entre as palavras ditas, assim como *Watu*, o título da história, prestes a encerrar a curta narração em meio a aba, aos peixes⁹.

Como nas outras narrações míticas de Mawani, Inuwa não fez uma tradução termo a termo, tampouco sentença após sentença. Primeiro a *inikuli* contou *Watu* em jamamadi e, após isso, seu filho realizou a tradução de maneira parafraseada¹⁰, o que também foi gravado:

Não havia ninguém e surgiram as pessoas, eram povos diferentes, e eles iam para Terra Grande, ou Campo Grande [*Alapa*], que não alagavam. Eram os Anopideni, Shivakudeni, Tanodeni, Zomahideni, havia também os Maxineli, os Kulina. Todos misturados foram para a Terra Grande. Entre estes, havia duas pessoas, dois gaiatos, trapaceiros. No meio da viagem, apareceu um grande *Idapu* (jacu, ave) no meio do caminho. Começaram a passar por baixo desse *Idapu*, não rodeavam, passavam por baixo, era uma ave muito grande. Quando chegaram na metade, enquanto passavam por baixo, os dois gaiatos pegaram o rabo do Jacu e puxaram. Metade passou, mas metade não conseguiu mais passar por baixo do Jacu. Então uns foram e outros voltaram, todos fugindo do Jacu. Aqueles que voltaram são agora os Tanodeni. Aqueles que passaram, eles foram para a Terra Grande, para os campos, onde não alaga. Na volta, os Jamamadi, na beira do Igarapé, acharam *Watu* [Castanha], cortaram, comeram, e jogaram as castanhas dentro d’água. Tinha muitos peixes no Igarapé. (Conversa gravada, Massekury, maio de 2017).

Em *Watu*, aqueles que não foram para *Alapa*, no termo na língua dos Jamamadi ocidentais, ou para “terra grande”, “campo grande”, são os Tanodeni. Além de *alapa*, termo destacado enquanto fazia sua tradução, Inuwa parou mais uma vez a sequência narrativa para considerar “castanha”, *watu*. São os Tanodeni ainda assumidos como os Jamamadi, em seguida, aqueles que foram “enganados” pelos personagens trapaceiros, por aqueles cujas ações têm seu sentido enfatizado na repetição de um termo semelhante, os que são vistos como “gaiatos”. Os indígenas enganados, então, tiveram de voltar, fugir do grande pássaro *Idapu* (ou Jacu), enquanto “todos os outros” foram para *Alapa*. Os Jamamadi são estes enganados que, posteriormente, ficaram na beira de um igarapé, com castanhas e peixes.

A narrativa cria seu próprio tempo, sem considerações a mais além de seu apontamento entre os indígenas: seja através dos diversos *deni*, coletivo, (sub)grupo de (auto)denominação – dos Kulina, dos Jamamadi ocidentais e dos Deni –, seja pelos etnônimos Kulina ou Maxineli, todos estavam juntos, mas são diferentes. O transcurso de seu acontecimento narrativo, no entanto, separa entre tais indígenas os Tanodeni, aqueles que não foram para *Alapa*. A geografia que se faz ver para a observação da TI Massekury, às margens do Purus, em *Watu* surge com os Jamamadi na beira de um igarapé, assim como na mesma TI também estão os indígenas atravessados pelos igarapés Bo’água, Botija e Preto; assim como

9 Mawani, em suas performances para as narrativas míticas, informava sobre seus interesses por meio de suas ações corporais visíveis. A narração de Mawani também comunicava suas relações com os demais Jamamadi e com minha presença, assim como as características de seus espaços, fornecendo aspectos importantes sobre como os Jamamadi se engajam, historicamente, em suas relações, intenções e atitudes. Ela criava uma paisagem. Tudo isso são processos de discurso, enunciados para o outro e feitos de maneira explícita, como ações visíveis que podem servir de alternativas às demais palavras faladas e vocabulários socialmente compartilhados. Ora, são também uma linguagem, são *utterance uses*, o domínio do gesto (Kendon, 2004).

10 Inuwa Jamamadi era professor da escola municipal no aldeamento de Massekury. Bilíngue, conhecedor profundo da língua jamamadi e das narrativas míticas, empreendia a tradução, inclusive, cotejando os termos em português ao mesmo tempo que conferindo com Mawani na língua jamamadi.

os Jamamadi do Capana, cujo igarapé nomeia a própria TI; assim como a história de dispersão do Capana para as regiões próximas de Boca do Acre, para aquela área que viria a se tornar a TI Massekury, ou também os aldeamentos Ikirema e Goiaba (Rangel, 1994). Há *Alapa* ao redor dos Tanodeni, desde os seringais às fazendas de gado, enquanto os indígenas estão situados nas margens de rios e igarapés.

A não demarcação, o não reconhecimento da área indígena de Massekury para os Jamamadi do alto Purus, nos anos 1970 e 1980, bem como a repetição disso nos anos 2000 e 2010, já em outro registro constitucional, nas ações sistemáticas dos não indígenas regionais, impedindo então a afirmação, ou o reconhecimento da Terra Indígena, também encontram uma leitura indígena na narrativa mítica *Watu*. Como fizera Peter Gow (2001) se perguntando pelos contextos que mobilizaram a narração de Artemio, entre os Piro, a própria inserção promovida por Mawani, de *Watu* previamente a *Quila* e *Tamaku*, se faz notar como uma espécie de “contexto mítico”. Em especial, porque Mawani fora interrompida por uma reunião na FUNAI em que lideranças regionais precisamente enfrentavam a questão do conflito fundiário e afirmavam mais uma vez a reivindicação pela demarcação. A condensação dessas múltiplas situações nas últimas décadas, ressoando nas expressões traduzidas para um termo como *alapa*, ou “campos grandes”, ora, não eram casuais para que *Watu* então fosse contada, acrescida posteriormente. Assim como para Artemio, entre os Piro, em que seus contextos na década de 1980 no baixo Urubamba marcam o mito, também para Mawani os anos 1960 e especialmente os anos 2010, do Capana para Massekury, para os arredores de Boca do Acre com os demais Jamamadi, estes eventos estão em *Watu*.

A narrativa e seu termo em destaque, *Alapa*, descreviam também um fundo virtual de transformação indígena (Viveiros de Castro, 2015: 55)¹¹, ao mesmo tempo historicamente atualizado pelos embates Jamamadi no alto Purus, diferenciando-se e dispersando-se pela região (Aparicio, 2013). *Alapa* faz ver a não demarcação como conceito do ponto de vista jamamadi e também desponta como um olhar em direção aos não indígenas. *Alapa* em *Watu* não perde a “qualidade sensível”, como aquelas presentes nas categorias míticas indígenas para pensarem os conceitos, as operações lógicas (Lévi-Strauss, 2010, 2011)¹² mas também históricas. Quando Mawani insere *Watu* após a interrupção da reunião na FUNAI, ela está, à maneira jamamadi, descrevendo uma história indígena na região, afinal, “campo grande”, *alapa* ecoa (Lévi-Strauss, 1993: 49) como uma categoria empírica também cabível para “fazendas”¹³.

Watu apresenta-se então como presente e passado não só dos Jamamadi de Massekury, mas também de uma parentela extensa, cujos antepassados estavam concentrados no igarapé Capana, porém, em função de conflitos e ao mesmo tempo atingidos por surtos de sarampo, direcionam-se a regiões mais próximas de Boca do Acre (Rangel, 1994). A narrativa mítica e a história local dos indígenas se encontram ainda com a história dos Deni. Isto é, por volta de 1955 vários grupos domésticos, que Koop e Lingenfelter (1983) entendem como conjuntos de indígenas que habitavam uma mesma casa, reuniram-se para formar uma grande aldeia no igarapé Pretinho. Depois, um surto de sarampo dizimou um

11 O destaque do antropólogo, entretanto, em um universo em que a categoria do humano é expandida, está posto para a relação acerca das causas e consequências da especiação, gerando assim uma condição instável entre aquilo que, à maneira ocidental, considera-se as diferenças entre humanos e não humanos.

12 Para Mauro Almeida (2008), em sua análise sobre a “fórmula canônica”, percorrendo a obra de Claude Lévi-Strauss, há juízo analítico e sintético, nos mitos. Os mitos buscam algo além do dado positivo, são um esforço de imaginação capaz de explicar lacunas através de suas próprias histórias.

13 “[...] na fazenda de domesticação não há cercado, os seres estão o tempo todo sendo convencidos a ficar, e também fugindo. E fora dela estão, como se diz, ‘de butuca’, de olho” (Leirner, 2012: 67).

grande número dos mesmos indígenas, fazendo com que a população abandonasse a aldeia e se estabelecesse mais abaixo do referido igarapé, onde permaneceram até o início dos anos 1960. A recuperação dos deslocamentos então mais recentes dos Deni mostra que as locomoções repentinas e frequentes eram uma tônica em vista dos conflitos com regionais não indígenas e o receio de espíritos causadores de acidentes, doenças e mortes. Havia também uma tendência à divisão em pequenas aldeias, em vez de perdurar numa mesma localidade e expandir-se populacionalmente (Koop & Lingenfelter, 1983).

Watu é a tragédia dos Jamamadi do alto Purus, em fuga, ou já sem ter para onde ir, pressionados insistentemente, repetidamente por não indígenas, suas fazendas, pastos, queimadas e derrubadas. As implicações da narrativa mítica se fazem notar na extensa documentação sobre a demarcação das terras indígenas na região (Ministério da Justiça, 1978, 2014, 2017; Ciavatta, 2022: 146). Os Jamamadi não estão literalmente descritos nas palavras de Mawani traduzidas por seu filho, porém, tal como uma obra de arte, os indígenas se encontram na narrativa em seu caráter político. Não como representação, mas, por contraste com a documentação oficial, com a literatura antropológica, questionando propriamente os limites de tais representações legais (Butler, 2001: 15-16). Os Tanodeni não foram, ou recuaram dos avanços de *Alapa* e estão na beira do igarapé. Assim como os Jarawara, que concebem e constroem seus territórios de maneira “transportável” para outras regiões em que se instalam, *Watu*, do Capana para a TI Massekury, mas também para o Goiaba e o Ikirema, estava sendo produzido, reproduzido e transformado de acordo com o local físico (Maizza, 2012: 46).

Munana, uma rachadura

Quando retornei à casa de Mawani, após o encontro tenso com Tatiarabu, para que ela começasse a me contar as “histórias de antigamente”, a primeira das narrativas que ela me contou foi *Munana*. Nos fundos da casa, na cozinha, estávamos apenas Mawani, Inuwa e eu. Enquanto nos sentávamos, eu preparava o celular que serviria de gravador, seu filho disse somente como se chamava a história, complementando em seguida, “é céu, ‘Munana’ quer dizer ‘céu’, é como se fosse o céu dos brancos, de vocês brancos, como está na Bíblia”. Assim, ele já criava uma associação de significados, ou propriamente percorria significados ao fazer a uma tradução. Os termos e a comparação de um ao outro, faziam emergir as

dificuldades e armadilhas dessas passagens entre códigos que jamais são inteiramente equivalentes [...]. O que se trata de (re)construir é uma síntese original, uma nova maneira *de* por em relação níveis, códigos, pô-los em ressonância, em correspondência, de modo que esse mundo novo ganhe a consistência desejada para que se torne evidente [...] que adquira um sentido, pois o sentido é, ao fim e ao cabo, a percepção de relações, “uma rede de associações que se referem umas às outras”. (Carneiro da Cunha, 2009: 109, grifos no original).

Lévi-Strauss (1993) escreve que “todo mito possui uma estrutura que dirige a atenção e ecoa na memória do ouvinte”. *Munana* e *Watu*, da mesma forma, ecoam das palavras de suas narrações para as falas e comportamentos das interlocuções, bem como para a descrição da história indígena na região. Embora traduções estabilizadas na escrita, os mitos são aqui tomados, portanto, enquanto um “arca-

bouço virtual do conhecimento” (Cesarino, 2013). Porém, organizados no plano imanente da vida social, mais do que refletir, ou a partir de suas estruturas produzir categorias de entendimento, ou arte que fabrica o mundo ameríndio, os mitos jamamadi entendem propriamente seu mundo.

Pedro Cesarino destaca a correlação devida ao esquema “surgimento-trajeto-estabelecimento” nas narrativas míticas com a mitopoética marubo, o que, sem alcançar a criação de uma arte poética jamamadi, encontra também na mitologia entre e com esta população ameríndia os “critérios próprios para pensar as alterações sofridas por sua sociedade” (Cesarino, 2013: 33). Era um domingo quando Mawani e seu filho contaram e traduziram *Munana*, e isso esteve em meio às nossas conversas durante a manhã, pois um pastor de denominação evangélica, da comunidade não indígena vizinha, combinara de celebrar em Massekury um culto em Para-cima-da-terra. O pastor, no entanto, não foi. A vinda e a ausência do pastor, precedendo e complementando a conversação envolvida na tradução para o mito, desse modo, marcaram a contação de *Munana* (Gow, 2001). O filho de Mawani reforçava que *Munana* era “o começo” das “histórias dos Jamamadi”, assim como nas histórias da Bíblia, com Deus, Jesus e os Santos. A correlação, assim, estava bastante próxima a dos Kulina descritos por Viveiros de Castro (1978).

Antes de se sentar, Mawani tomou um pequeno galho de palmeira de patauá e o manteve próximo de si. Com o gravador já ligado, com a narração em andamento, ela agitava o pequeno galho levemente de um lado para o outro sobre a madeira e o movimento parecia comunicar mesmo “o início”, a abertura, a entrada da própria narrativa. Se minha pesquisa já começara no ano anterior, se minha estadia de campo em Massekury naquele momento já se aproximava do segundo mês, *Munana*, contudo, não deixava de ser, senão um recomeço, uma nova entrada, outro plano de análise. Às vezes, posteriormente, enquanto contava, Mawani batia o mesmo galho de modo suave sobre o chão, o que parecia então marcar inflexões nas palavras, ou melhor, nas passagens da narrativa mítica.

As palavras de Mawani tinham outra sonoridade em relação às que pronunciava conversando em sua língua. Também, claro, Mawani falava de maneira bastante diferente da entonação do monólogo produzido por ela diante da presença de Tatiarabu me trazendo à sua casa naquela outra tarde dias antes. A voz de Mawani manteve-se neste outro tom, um tom ameno, espaçado, vagaroso, sem modular-se tanto para tons mais graves ou agudos, sem acelerar-se, como, pelo contrário, naquele mesmo encontro tenso.

Os acontecimentos narrativos pareciam ter um mesmo ritmo ouvindo *Munana*. Porém, os braços de Mawani apontaram para cima, dobraram-se e, depois, esticaram-se, desse modo seus movimentos transmitiram deslocamento no interior da história. Ela já havia abandonado, neste momento, o galho da palmeira de patauá. Os braços de Mawani também apontaram para baixo, dobraram-se novamente, esticaram-se e, mais uma vez, esse novo movimento parecia denotar outras passagens na narrativa. Enquanto contava, em determinado momento, Mawani encolheu os ombros e balançou o tronco, ora esticando, ora encolhendo os braços como quem se esforça, como quem faz força, puxando ou empurrando. Suas mãos comunicaram ainda, em movimentos rápidos, em direções opostas, abruptamente, uma ruptura. Por Mawani palavras ainda foram enunciadas de maneira mais vagarosa, em um tom mais suave do que vinha a narrativa, e em sequência, entre pequenas pausas, como se o tempo no interior da história transcorresse lentamente.

Enquanto contava, os olhos de Mawani punham-se ao nosso redor, mas aparentemente não se prendiam em nenhum objeto específico. Depois de deixarem-se por instantes em um determinado ponto, deslocaram-se, ora num canto, ora noutro. Entretanto, nem no chão nem nas paredes de madeira eles estavam. Era como se a *inikuli* estivesse diante de sua própria narração, na paisagem criada por suas palavras.

Próximo do fim, Mawani pareceu cantar, a mudança de ritmo na emissão das palavras, a imposição da voz modificou-se bastante, havia outra modulação. Na gravação, Mawani canta e volta para a maneira anterior com a qual seguia contando, agora emendando algumas expressões; canta e interrompe-se mais uma vez, recuperando o mesmo tom anterior ao canto; outras vezes canta, e o canto parece uma repetição de algumas expressões, pois soam como trechos entoados de maneira diferente das vezes anteriores. O canto também era propriamente uma repetição, uma única expressão entoada repetidas vezes intercaladamente. Mawani, enfim, fez novas pausas e retomou, não deixou mais o fluxo narrativo que levava desde o início.

Luiz Costa (2007) aponta que, entre os Kanamari, quase todos os mitos contêm canções com o termo “jaguar”, além deste ser um personagem cuja referência era um humano-não-humano, sendo ao mesmo tempo o animal jaguar, é também designação de uma classe de canções consideradas muito antigas, neste caso, associadas pelos mesmos ameríndios também aos chamados tempos míticos. As situações em que canções surgem nas narrativas míticas Kanamari são duas. Primeiro, com um personagem, podendo ser este um jaguar ou não, cantando-as, ou, sendo elas cantadas em momentos específicos no interior da narração, como forma de produzir uma inflexão, ou um resumo. Segundo Costa, os narradores costumeiramente lhe diziam que o canto fora, de maneira prévia, entoado por outro personagem da narrativa que não o Jaguar, mas que este, ao ouvir, aprendera e passara também a entoá-lo. O antropólogo, entretanto, considera que não era necessário existir um personagem especificamente entendido como “Jaguar” no mito para que se ouvisse uma canção em uma narrativa, porque, em certa medida, todos os personagens de um mito Kanamari são “Jaguar”. Sequer um personagem que cante era preciso, pois uma canção poderia apenas surgir, como se fosse conveniente para a narração, na medida em que cantos são mais bem entendidos como “Jaguar”. Este termo, então, deveria ser estendido tanto para canções como para personagens. Costa (2007) delineia o entendimento de uma “cultura Kanamari” propriamente posta em palavras que sejam cantadas, uma vez que, na ausência de termo para traduzir “cultura” na língua Kanamari, seus interlocutores utilizavam em português o mesmo termo, “cultura”, permeado pelas conversações sobre os mitos e suas canções. Isto é, “cultura” para os Kanamari era mais bem entendido enquanto suas histórias míticas (Costa, 2007: 212-213).

A gravação junto a Mawani registrou o vai e vem da palha de patauá ao início e, às vezes, em outros momentos ao longo daqueles minutos, deslizando e estalando sobre o chão da casa:

Assim que começou o mundo, havia muitas pessoas. A onça chegava e comia, matava muitas dessas pessoas. Algumas fugiram para o pé da árvore Envira, e ali subiram, fizeram um girau e ficaram no alto. Fizeram também uma escada, subindo mais para o alto, para o céu (Munana). Fizeram um machado para passar para o céu, era preciso cortar para chegar até lá. São dois aqueles que fizeram isso, essa passagem para o céu. Subiram todos. Mas veio o vento e derrubou a escada, derrubando estes dois, que morreram, comidos pela Onça. Aqueles que ficaram lá em cima, no alto, no céu, por fim, desceram. A Onça seguiu comendo estas pessoas, que, então, resolveram cavar o chão.

Debaixo do chão havia outras pessoas vivendo. As pessoas que cavaram, ao encontrarem aquelas de lá debaixo, jogaram o cipó e, conversando, descobriram que lá abaixo também havia Onça. As pessoas que cavaram, assim, decidiram recuar, voltar, e se refugiaram na Maloca em que viviam. A Onça continuava vindo, matando as pessoas. Toda noite cantavam a Deus, pediam que ele descesse do céu. Deus então veio, perguntou o que havia e eles explicaram que era a Onça. Todos pediam que Deus levasse eles para longe da Onça. Passaram a noite cantando e fazendo festa no terreiro. Quando chegou a madrugada, enquanto dormiam, Deus fez rachadura do chão para levar tudo, subir com o terreiro. Dois casais ficaram, os outros todos subiram com Deus. Estes que subiram, viraram Santos. Estes que ficaram se tornaram outras famílias, outra geração, viraram as pessoas (Conversa gravada, Massekury, abril de 2017).

Mesmo sem conseguir acessar a arte e a poética presentes nas palavras da língua jamamadi, ou seus modos de significar (Meschonnic *apud* Cesarino, 2013: 14-15), vislumbradas apenas na performance de Mawani, a tradução invocando tal analogia com o pastor produzia seus significados outros. Tais contornos não apareciam através das *associações* entre si, ou, mais uma vez, em sua arte e poética jamamadi, mas em *contextos* diversificados (Wagner, 2010: 76), como a referência à Bíblia e a possível vinda do pastor. Se este segundo movimento não se confundia com a tradução propriamente, não deixava também de ser um *modo de significar* a tradução.

Tal como se questiona Gow (2001), entre os Piro, sobre Artemio ter lhe contado “*The Man who...*”, desse modo, por que Mawani me contou *Munana* de início? Entre os Deni do médio Purus (Florido, 2013), ou entre os Jamamadi do alto curso do mesmo rio (Rangel, 1994), também com os Kulina (Viveiros de Castro, 1978; Altmann, 1990; Adams *apud* Gordon, 2006: 82), os Kanamari (Carvalho, 2002; Costa, 2007; Reesink, 2016), estes já no Juruá, *Quila* e *Tamaku* são os personagens míticos, as narrativas míticas que aparecem como “mito de origem” para os povos da região.

Perguntei para Inuwa pelos nomes de Deus e dos Santos para os Jamamadi, em sua língua, e ele apenas reforçou que, sim, eles tinham seus nomes. Mas o não prosseguimento da relação comparativa sugeriu cada ser mítico como “pura virtualidade”, ou como “não sendo”, não permanecendo ser, nada de determinado como um ser em termos como os nomes e seres da cosmologia ocidental (Viveiros de Castro, 2015: 58). Ou melhor, como se cada ser no mito ameríndio fosse o que é, sendo o que é por não ser como aquilo que não é, em termos euro-americanos (Viveiros de Castro, 2015: 59). Afinal, a tarefa da tradução não é apenas encontrar sinônimos, mas manter as diferenças (Viveiros de Castro, 2015: 68).

O céu é a terra

Munana tem estrutura e referências semelhantes à apresentação da cosmologia Kulina feita por Viveiros de Castro (1978): *memé* é céu; *namí* é terra; mas para cada um deles há suas divisões, suas camadas. Em *memé* há o *patsô dzmariní*, lugar de água, origem das chuvas, região onde residem Deus e Jesus, associados pelos Kulina a *Kirá* e *Tamaku*, criadores da humanidade a partir dos frutos de palmeiras. Em outra subdivisão interna, o *memé tsuení*, o céu azul, ou negro, estavam abrigadas aves como o morcego e o urubu. Por último, *memé etsení*, o lugar de vento forte. A terra, *namí*, por sua vez, é

considerada “lugar dos vivos”, isto é, daqueles que não eram bichos, e tem em sua subdivisão *namí budi*, ou debaixo da terra, onde estavam os bichos, quer dizer, os animais de caça, os bani; e *namí budi inamini-ka*, a escuridão, na qual estava a onça (Viveiros de Castro, 1978: 81-82)¹⁴.

Lévi-Strauss (2008: 224) apresenta uma definição de mito por seu sistema temporal criado, sempre se referindo a eventos passados, “antes da criação do mundo” ou “nos primórdios”, em todo caso, “há muito tempo”. Se os Jamamadi se referiam às “histórias de antigamente” contadas por Mawani de maneira semelhante aos Piro, histórias que “os antigos contam”, “os mais velhos contam”, as histórias também estavam “há muito tempo”. Não havia, da mesma forma, uma conotação referida a partir disso, ou o sentido de história ocidental, cujo transcurso pode apontar relações de determinação ou de mudança.

Viveiros de Castro (2015) trata a mitologia ameríndia como um “passado absoluto”, que nunca “passou”, ou que nunca foi presente. Mesmo assim, define-se pela interpenetrabilidade ontológica e a coacessibilidade epistemológica de todos os “insistentes” que povoam e constituem esse meio, são modelos e padrões dos existentes atuais. Os mitos são uma atualização narrativa do plano de imanência (Viveiros de Castro, 2015: 55). Em seu plano, os mitos são comandados por uma diferença intensiva fluente, e que incide sobre cada ponto de um contínuo heterogêneo, fazendo da transformação anterior à forma, a relação superior aos termos, do intervalo interior ao ser (Viveiros de Castro, 2015: 58).

Segundo Leonardo Lessin (2011), à luz da das dinâmicas rituais e míticas dos Ashaninka, a mitologia é concomitantemente um discurso conceitual da “história” e uma história como “recurso” ontológico de uma sociedade que pensa a si mesma. As narrativas míticas de um povo devem servir a uma estruturação política como composição do conhecimento social do mundo em que ela própria é enunciada e ao qual principalmente ela se dirige (Lessin, 2011: 59). A leitura da obra levistraussiana dedicada às mitologias ameríndias, ao lado do material produzido com os Ashaninka, leva Lessin (2011) a destacar a configuração de uma “moral” nos mitos ameríndios, moral também não entendida da mesma forma que a concepção ocidental. Nos mitos ameríndios a repetição no interior da narrativa mítica é então tomada como tema que se intensifica e cria, ao mesmo tempo, um campo semântico para inscrever a mensagem da história dentro da amplitude na qual está posta (Lessin, 2011: 29).

Claude Lévi-Strauss (1970) abre *A gesta de Asdiwal*, sobre os Tsimshian, dando como um dos objetivos de sua análise separar e comparar os diversos níveis em que o mito se situa: geográfico, econômico, sociológico e cosmológico. Haveria uma estrutura lógica subjacente, uma estrutura que se transforma para aparecer como cada um destes níveis analisados separadamente. Lévi-Strauss destaca que os dois primeiros aspectos reproduzem, “traduzem fielmente a realidade”, enquanto o último escapa e o terceiro produz elos entre instituições reais e imaginárias. Sobretudo, “o pensamento indígena não separa os quatro aspectos. Tudo acontece como se eles fornecessem outros tantos códigos diferentes, utilizados de acordo com as necessidades do momento e segundo sua capacidade individual, para transmitirem a mesma mensagem” (Lévi-Strauss, 1970: 24). O procedimento analítico ainda estabelecia, no inventário do autor, uma distinção entre as sequências narrativas e os esquemas construídos no interior

14 De maneira semelhante se apresenta o desenho cosmológico suruwaha, também Arawa como os Jamamadi: “A cosmografia suruwaha concebe um mundo em três patamares, com muita semelhança com o que se encontra em outros cenários das Terras Baixas da América do Sul: o mundo subterrâneo (*adaba buhuwa*), o mundo terrestre (*adabazy*) e o mundo celeste (*jabuwi, zamzama*), formando uma configuração multiversal de regiões do cosmos. Estes patamares cósmicos estão comunicados entre si, e a permeabilidade deles passa por movimentos de transformação xamânica (Aparicio, 2015: 64).

do mito. Assim, emergem antagonismos inerentes à estrutura social dos Tsimshian, não se tratando de representações do real, mas, na linguagem dissimulada do mito, dizendo que a prática social está eivada de uma contradição insuperável (Lévi-Strauss, 1970: 37-40). Por outro lado, Lévi-Strauss (1993) parece reelaborar tais apontamento em “*História de lince*”, pois é o “contexto etnográfico *quem tem* o controle da análise estrutural dos mitos” (Lévi-Strauss, 1993: 174, grifos no original).

Ora, ouvindo e assistindo *Munana*, intui que um canto estava ali sendo encenado ao final da narração. A tradução, por outro lado, não trouxe a repetição que eu notara como um “cantar”, que poderia ser a ênfase, o resumo, ou a intensificação de uma moral como temática significativa. A repetição aparece, sim, enquanto chamado a Deus. O campo semântico no qual se inscreve *Munana*, ainda assim, a partir daí, como um mito cujo código traduz outro (Lévi-Strauss, 2008), metaforiza-se em Massekury, já que a vizinhança dos significados no interior da narrativa está posta com a observação geográfica da aldeia jamamadi, com sua própria espacialização física imediata. Isto é, a topografia de Massekury traduz-se de outra forma em *Munana*, ou o mito traduz-se na topografia da aldeia. A repetição, desse modo, se não se apresenta na tradução, se não está no “cantar” explícito, se está na invocação a Deus “cantada toda noite”, é criada ainda por esta relação de extensão metafórica (Wagner, 2010). “Para-cima-da-terra”, “na-beira”, as referências constantes e os movimentos das vidas jamamadi em Massekury estão transformadas em *Munana*. Como afirmam Déborah Danowski e Viveiros de Castro (2014), o regime semiótico do mito instaura-se na relação entre os humanos e suas condições mais gerais de existência, o que se impõe como problema para a razão. Aí a narrativa mítica pode ser descrita como uma esquematização de condições transcendentais em termos empíricos, ou, inversamente, uma retroprojeção validante de certas razões suficientes imaginadas como causas eficientes (Danowski & Viveiros de Castro, 2014: 17).

É na sequência narrativa, pois diante do perigo reincidente da Onça, que surge a criação da rachadura. A “moral”, para recuperar a expressão utilizada por Lessin (2011), de *Munana*, está então no movimento geral criado pela narrativa, isto é, na repetição desenhada por seu sobe e desce, na estratificação de quem e como habita cada um desses planos no interior da história contada. A topografia da narrativa, metaforizada pela topografia de Massekury, é, como um “canto”, sua própria repetição.

Munana aponta o primeiro dos níveis estruturais em que o mito se situa, o geográfico, pois está, não fielmente, como entende Lévi-Strauss (1970), “traduzindo a realidade” às margens do Purus. No mito, é o perigo da onça, para o qual muitos encontravam refúgio no alto da árvore; em Massekury, às margens do rio, frente ao perigo do barranco, em busca de firmeza para as casas, como dizem os Jamamadi, em meio a uma espécie de voçoroca, em Para-cima-da-terra foi que se construíram as casas de maneira menos perigosa. Do céu para a terra e ainda para debaixo da terra, no mito, a relação vertical, não necessariamente hierárquica, sobre quem está habitando, em Massekury, a margem do rio, e quem está Para-cima-da-terra também se mantém. As oposições, no mito, também são oposições na aldeia. Há ainda, no mito, a rachadura na terra criando entre aqueles que ascenderam aos céus a relação com os que restaram abaixo, por sua vez, paradoxalmente, para a análise estrutural levistraussiana, metaforizando-se encrustada em Massekury, na margem esquerda do Purus, no barranco contornado para o trânsito entre as casas da aldeia. O mito adquire, desse modo, artifício literal.

Se a análise estrutural dos mitos, para Lévi-Strauss (1993: 174), instrui, em contraste justamente com o meio ecológico, muito sobre a sociedade da qual provém, como a origem das crenças, seu funcionamento, *Munana*, assim como *Watu*, enfim, estes dois mitos jamamadi tomam o lugar reflexivo do procedimento intelectual. São os mitos que instruem a análise sobre a vida social.

Analisando mitos, ainda, tanto na América do Norte, quanto na América do Sul, que figuravam um esquema de conteúdo e continente, presentes nos objetos tubo ou cano, presentes em troncos ou zarabatanas, bem como em cachimbos e perfurações corporais, Lévi-Strauss (1986: 197-199) atribui-lhes a imagem da “garrafa de Klein”. Ou seja, ele quer dizer que, às vezes, imagens e objetos internos eram convertidos em invólucros externos, que, por sua vez, na continuação das narrativas míticas, encontravam o mesmo destino e também se transformavam: de seu interior ofereciam novos invólucros, como um personagem que parece fumado pelo próprio cachimbo (Lévi-Strauss, 1986: 201-203). Em *Munana*, não foi preciso perfurar o céu, mas é um machado quem promove o corte para realizar a passagem, e da terra vem o cipó, o bambu para o girau no céu. Sem o perigo da onça, quem não só ameaça, porém, causa dano, é o vento. Debaixo da terra, onde foi preciso abrir um buraco, descobriu-se também a presença da onça. Isto é, de continente em continente, da terra onde se faz um estrado de varas, de um continente do qual se extrai um conteúdo, passa-se a habitar outro continente: a aflição permanece, para onde se passa, há risco. *Munana*, portanto, narrativamente se faz a “garrafa de Klein”, mantendo a relação dialética entre conteúdo e continente, e apresentando ainda uma variável constante, o perigo.

Analisando os desenvolvimentos da cosmologia, as práticas xamânicas e suas implicações para as relações dos Jarawara diariamente, Fabiana Maizza (2012) entende que “o mundo Jarawara é um mundo perigoso, pois na terra diversos tipos de seres são potencialmente uma ameaça à vida de um jarawara, e o céu um antro de violência” (Maizza, 2012: 75). Os Jarawara são também indígenas de língua arawa, todavia, no médio Purus. Tais apontamentos cabem ainda a *Munana* e *Watu* e aos Jamamadi do alto Purus. Deslocamentos, um após o outro no interior da história mítica jamamadi, na terra, com alapa, para o céu e debaixo da terra, o que Mawani estava contando é um mundo sob ameaça, com “enganos”, em meio a fugas, um mundo perigoso. Contrastando com a geografia de Massekury, o “céu” de *Munana* se assemelha à criação de um “lugar” para aqueles Jamamadi que também estavam próximos de igarapés, com castanhas, ou *watu*, e peixes.

Mawani começou os mitos dos Jamamadi de Massekury por *Munana*, como se o “céu”, para aproveitar a polissemia que o termo traduzido para o português guarda com o termo em jamamadi, seja em contraste com a “terra”, cercada por *alapa*, seja na associação que o judaísmo e o cristianismo lhe dão, como se a origem do cosmos precedesse a criação e implicasse decisivamente a existência dos indígenas em questão. É com uma *rachadura no chão*, tal como na própria TI Massekury, com o deslizamento de terra na margem esquerda do Purus, uma espécie de voçoroca em torno da qual a vida se organiza.

Considerações finais

Contando os mitos, explicitando conflitos, escolhendo as narrativas míticas da TI Massekury, Mawani contava a história jamamadi no alto Purus e as relações, o acontecimento da vida social de

sua aldeia, sua geografia e suas rivalidades, sendo ela mesma agente das posições e relações em questão. Para-cima-da-terra e Na-beira, espaços físicos de núcleos familiares Jamamadi contrapostos, às margens do Purus, são referências para o trânsito das vidas indígenas que criam e revelam seus significados, também em *Munana*. É desse modo que uma linguagem mítica se forma ou revela-se, uma vez que os mitos fazem parte da língua, eles pertencem ao discurso, porém, estando na linguagem, ao mesmo tempo, mostram-se além dela (Lévi-Strauss, 2008: 224).

Os mitos *Munana* e *Watu*, por meio de Mawani, nos contextos de Massekury, mas também do Goiaba e do Ikirema, portanto, surgem como “uma maneira de tentar descrever o que está acontecendo, o que as pessoas fazem e sentem, como as pessoas se relacionam” (Le Guin, 1989: 7-8; tradução minha). Mais então do que o período contextual, histórico, que permeia os Jamamadi desde meados do século XX, ou aquele de minha pesquisa de campo, na segunda metade da década de 2010, ou sobre o que poderia significar determinado mito para Mawani, assim como para Artemio, com Gow (2001), o acontecimento de minha pesquisa e seu contexto específico, a urgência de suas questões intervieram nas escolhas narrativas de Mawani: explicitaram as conexões entre as narrativas míticas por ela contadas, escolhas da narradora diante da vida diária, fosse com minha presença, em meio aos acordos de lideranças indígenas e a demarcação da área, fosse com uma interrupção do contar de *Quila* e *Tamaku*.

A leitura de Eduardo Viveiros de Castro (2008, p. 111) sobre o empreendimento das Mitológicas de Lévi-Strauss ajuda a recordar que o mito é “uma narrativa que não apenas é *absolutamente traduzível*, mas que é *absolutamente tradução* – um dispositivo para converter um código em outro, projetar um problema sobre um problema análogo, fazer circular a referência, anagramatizar o sentido”. Embora o destaque do antropólogo seja marcadamente para fazer emergir um dispositivo com que um mito se transforme em outro mito, na análise e no plano do pensamento ameríndio, o que também surge em sua argumentação é o mundo em contiguidade. Os mitos significam o mundo, oras, propriamente com o mundo, por meio do mundo, e este, por sua vez, claro, é significado pelos mitos. Assim, cabe dizer, Mawani mostra, com *Watu* e *Munana*, como os mitos se confundem recursiva e historicamente para e com os Jamamadi. *Munana* é, especificamente para os Jamamadi da Massekury, a própria terra indígena em que estão estes ameríndios.

A partir da narração de Mawani, da observação de Massekury, a instanciação de *Munana*, mesmo sem a explicitação dos termos, sem os nomes na língua jamamadi, a forma-fundo profundamente humana da narrativa transformativa, de movimento, de fluxo, cria uma passagem, a da espacialização, do tangível para o metafórico. Quem está na beira de qualquer rio, sempre se manterá à procura de “para cima da terra”, e assim inversa e continuamente, porque em ambas as espacialidades há perigo. Massekury, este *Munana* que é sua “terra”, encontra nas terras baixas sul-americanas um “céu” vasto como as transformações, as multiplicidades do perspectivismo ameríndio na região. Sua “epistemologia constante” é a “terra”, uma terra que não é a mesma em tantos lugares, mas é “a mesma terra” perigosamente humana, e “rachada”, nestes lugares da alteridade radical (Lévi-Strauss, 1993: 207-208; Viveiros de Castro, 2015: 68). Dito de outra forma, Mawani, com *Munana* e *Watu*, através desse procedimento metafórico, com os mitos e sua sequência, teorizaram de maneira ameríndia os Jamamadi e os demais indígenas regionais através dessas narrativas e suas noções. Parafraseando Mauro Almeida

(2008), *Munana* se transforma em *Watu* “na história e no espaço geográfico, e essas transformações, infletidas pela realidade, subordinam-se, ao mesmo tempo, a exigências de teorias abrangentes sobre o mundo” (Almeida, 2008: 171)¹⁵. Mais do que isso, os mitos não deixam de olhar para o acontecimento diário, para seu “mundo vivido” (Gow, 2001) dos Jamamadi, uma história em contínuo embate pela demarcação das TIs.

Entre os Jamamadi de Massekury, as narrativas míticas, as histórias de antigamente contadas por Mawani (e Inuwa) não eram uma maneira de fornecer poder, ou poder tal qual o das lideranças masculinas. Como uma sociedade ameríndia sem sua própria escrita, o conhecimento tradicional estava baseado em autoridade sem autoria direta, como lembra Carlo Severi (2019), embora a narração dos mitos, as histórias contadas fossem referenciadas aos “mais antigos”, aos “mais velhos”, como Mawani, uma das inikuli. Se os mitos guardam o caráter de um conhecimento tradicional sem autoria, também anônimo e, inclusive, difundido e difuso entre outros povos ameríndios próximos geograficamente e com semelhanças linguísticas, a insistência no nome de Mawani, sua mera presença anunciava uma espécie de poder, assim como uma crença, uma espécie de respeito, ou alguma capacidade de controle das tensões relacionais vividas pelos Jamamadi.

Hugo Ciavatta é Doutor em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

FINANCIAMENTO

Bolsa de doutorado da CAPES pelo PPGAS do IFCH/UNICAMP.

AGRADECIMENTOS

Além dos Jamamadi, pela acolhida e interlocução, agradeço a Stella Paterniani, Adriano Godoy e Rodrigo Bulamah pelas leituras e sugestões ao presente artigo, bem como aos pareceres anônimos, agradeço profundamente pelos comentários, e pela generosidade para o aperfeiçoamento deste artigo.

15 É preciso pontuar a diferença de estatuto dos objetos de reflexão para não conciliar regimes de conhecimento tão diversos. Sem reduzir ou simplificar conceitos e cosmologias, como se a dimensão histórica, ou descritiva dos Jamamadi, e as narrativas míticas pudessem ser projetadas em um plano do que elas “realmente querem dizer”. Desejo ressaltar, mesmo assim, os efeitos pragmáticos em questão, afinal, como formula Mauro Almeida (2021), secas, enchentes e epidemias, ou queimadas e derrubadas, a expansão agropecuária, desde os seringais às fazendas contemporâneas, em meio à história de dispersão dos Jamamadi do alto Purus, ainda que sejam comunicadas de maneiras diferentes, têm efeitos cuja compreensão é compartilhada por ontologias diferentes (Almeida, 2021: 12-13).

REFERÊNCIAS

- Albert, B. (2014). “Situação etnográfica” e movimentos étnicos. Notas sobre o trabalho de campo pós-malinowskiano. *Campos - Revista de Antropologia*, 15(1), 129-144. <https://doi.org/10.5380/campos.v15i1.42993>
- Albert, B. (2015). Postscriptum - quando eu é um outro (e vice-versa). In Kopenawa, D., & Albert, B. (eds). *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami* (pp. 512-549). São Paulo: Companhia das Letras.
- Almeida, M. W. (2008). A fórmula canônica do mito. In Queiroz, Ruben Caixeta de; Nobre, Renarde Freire (Org.). *Lévi-Strauss – leituras brasileiras* (pp. 147-181). Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Almeida, M. W. (2021). Anarquismo Ontológico e Verdade no Antropoceno. *Ilha - Revista de Antropologia*, 23(1), 10-29.
- Altmann, L. (1990). *Convivência e Solidariedade: uma experiência pastoral entre os Kulina (Madija)*. São Leopoldo: GTME, COMIN/ IECLB.
- Aparicio, M. (2013). Os Suruwaha e sua rede de relações. Uma hipótese sobre localidades e coletivos Arawa. In Amoroso, Marta; Mendes dos Santos, Gilton (Org.). *Paisagens Ameríndias. Lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia* (pp. 247-273). São Paulo: Editora Terceiro Nome.
- Aparicio, M. (2015). *Presas del veneno: cosmopolíticas e transformaciones Suruwaha (Amazonía occidental)*. Quito: Abya Yala.
- Aparicio, M. (2019). *A relação Banawá* (Tese de Doutorado). Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- Bonilla, O. (2007). *Des proies si désirables: soumission et prédation pour les Paumari d'Amazonie brésilienne* (Tese de Doutorado). École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.
- Butler, J. (2001). *El grito de Antígona*. Barcelona: El Roure Editorial.
- Carneiro da Cunha, M. (2009). Xamanismo e Tradução: pontos de vista sobre a Floresta Amazônica. In Carneiro da Cunha, M. (ed.). *Cultura com Aspas e outros ensaios* (pp. 101-114). São Paulo: Cosac Naify.
- Carvalho, M. R. de. (2002). *Os Kanamari da Amazônia Ocidental: História, Mitologia, Ritual e Xamanismo*. Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado.
- Cesarino, P. de N.. (2013). *Quando a Terra deixou de falar: cantos da mitologia marubo*. São Paulo: Editora 34.
- Ciavatta, H. (2022). *Para-cima-da-terra em Massekury: a linguagem mítica dos Jamamadi do alto Purus* (Tese de Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade

Estadual de Campinas, São Paulo.

Costa, L. (2007). *As faces do jaguar: parentesco, história e mitologia entre os Kanamari da Amazônia Ocidental*. (Tese de Doutorado). Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

Danowski, D., & Viveiros de Castro, E. (eds). (2014). *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie/ Instituto Socioambiental.

Dienst, S. (2014). *A Grammar of Kulina*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter GmbH.

Dienst, S. (2016). Evidências linguísticas para as migrações dos Madiha. In Mendes Dos Santos, G., & Aparicio, M. (eds.). *Redes Arawa: ensaios de etnologia do médio Purus* (pp. 259-268). Manaus: EDUA.

Farage, N. (1997). *As flores da fala: práticas retóricas entre os Wapishana*. (Tese de Doutorado). Estudos Comparados em Literaturas em Língua Portuguesa, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Florido, M. (2013). *Os Deni do Cuniuá: um estudo do parentesco* (Tese de Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Gordon, F. (2006). *Os Kulina do Sudoeste Amazônico. História e Socialidade* (Dissertação de Mestrado). Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

Gow, P. (2001). *An Amazonian Myth and its History*. Oxford: Oxford University Press.

Gow, P. (2006). Da Etnografia à História: “Introdução” e “Conclusão” de Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazônia. *Cadernos De Campo* (São Paulo - 2006), 15(14-15), 197-226. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v15i14-15p197-226>

Kendon, A. (2004). *Gesture: Visible action as utterance*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kofes, S. (2015). Narrativas biográficas: que tipo de antropologia isso pode ser? In: Manica, D., & Kofes, S. (eds.). *Vida e grafias: narrativas antropológicas, entre biografia e etnografia* (pp. 20-39). Rio de Janeiro: Editora Lamparina/ FAPERJ.

Kofes, S. (2020). As grafias – traços, linhas, escrita, gráficos, desenhos – como perturbação no conhecimento antropológico. *R@U - Revista de Antropologia da UFSCar*, São Carlos, 12(2), 12-26. <https://doi.org/10.52426/rau.v12i2.345>

Koop, G., & Lingenfelter, S. G. (1983). *Os Deni do Brasil Ocidental - Um Estudo de Organização Sócio-Política e Desenvolvimento Comunitário*. Dallas: Museu Internacional de Culturas.

Lebner, A. (2017). *Redescribing relations: strathernian conversations on ethnography, knowledge and*

politics. New York: Berghahn Books.

Le Guin, Ú. (1989). The Carrier Bag Theory of Fiction. In Le Guin, Ú. *Dancing at the Edge of the World: thoughts on words, women, places* (pp. 165-170). Nova York: Grove Press.

Leirner, P. (2012). O Estado como fazenda de domesticação. *R@U - Revista de Antropologia da UFSCar*, São Carlos, 4(2), 38-70. <https://doi.org/10.52426/rau.v4i2.76>

Lessin, L. (2011). *Nos rastros de Yakuruna: a partida de Pawa e pós-sustentabilidade Ashaninka* (Tese de Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual Paulista, Marília, São Paulo.

Lévi-Strauss, C. (1970). A Gesta de Asdiwal. In Lévi-Strauss, C. *et al.. Mito e linguagem social: Ensaios de Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 152-205.

Lévi-Strauss, C. (1986). *A oleira ciumenta*. São Paulo: Editora Brasiliense.

Lévi-Strauss, C. (1993). *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras.

Lévi-Strauss, C. (2008). A estrutura dos mitos. In Lévi-Strauss, C. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac & Naify, 221-248.

Lévi-Strauss, C. (2010). *O Cru e o Cozido* (Mitológicas v.1). São Paulo: Cosac & Naify.

Lévi-Strauss, C. (2011). *O Homem Nú* (Mitológicas v 4). São Paulo: Cosac & Naify.

Maizza, F. (2012). *Cosmografia de um mundo perigoso. Espaço e relações de afinidade entre os Jarawara da Amazônia*. São Paulo: Nankin Editorial/ Edusp.

Ministério da Justiça. (1978). Relatório sobre a situação da FUNAI em Boca do Acre/AM e os problemas surgidos em decorrência da atuação do órgão naquele município. Antônio Pereira Neto, chefe da AJACRE, Rio Branco.

Ministério da Justiça. (2014). Histórico do procedimento administrativo referente à regularização fundiária na Terra Indígena Jamamadi do Lourdes/ Apurinã do Cajueiro. *Informação Técnica nº 06/2014/SEGAT/CR*, FUNAI, Coordenadoria Regional Alto Purus, Rio Branco, Ivanise Rodrigues dos Santos, indigenista, 10 set.

Ministério da Justiça. (2017). Informação Técnica nº 03/2017/SEGAT, FUNAI, Coordenadoria Regional Alto Purus, Rio Branco, 1 jun.

Rangel, L. H. V. (1994). *Os Jamamadi e as armadilhas do Tempo Histórico* (Tese de Doutorado). Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo

- Reesink, E. (2016). *Imago Mundi Kanamari*. Recife: Editora da UFPE.
- Severi, C. (2019) Autoridade sem autor: formas de autoridade em tradições orais. *Revista GIZ - Gesto, Imagem e Som*. São Paulo, 4(1), 363-382. <https://doi.org/10.11606/issn.2525-3123.gis.2019.162381>
- Strathern, M. (1999). [Entrevista] No limite de uma certa linguagem. *Mana*, Rio de Janeiro, 5(2), 157-175. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131999000200007>
- Strathern, M. (2014a). O efeito etnográfico. In Strathern, M. *O efeito etnográfico e outros ensaios* (pp. 345-306). São Paulo: Cosac & Naify.
- Strathern, M. (2014b). A relação: acerca da complexidade e da escala. In Strathern, M. *O efeito etnográfico e outros ensaios* (pp. 263-294). São Paulo: Cosac & Naify.
- Strathern, M. (2014c). Cortando a rede. In Strathern, M. *O efeito etnográfico e outros ensaios* (pp. 295-320). São Paulo: Cosac & Naify.
- Vilaça, A. (2006). *Quem somos nós: os Wari' encontram os brancos*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.
- Viveiros de Castro, E. (1978). *Os Kulina do Alto Purus - Acre*. Relatório de viagem realizada em janeiro-fevereiro de 1978. Brasília: FUNAI.
- Viveiros de Castro, E. (2002). Imanência do inimigo. In Viveiros de Castro, E. *A inconstância da Alma Selvagem* (pp. 265-294). São Paulo: Cosac & Naify.
- Viveiros de Castro, E. (2008). Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica. In: Queiroz, R. C. de; Nobre, R. F. (eds.). *Lévi-Strauss – leituras brasileiras* (pp. 79-124). Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Viveiros de Castro, E. (2012). 'Transformação' na Antropologia, Transformação da 'Antropologia'. *Mana*, Rio de Janeiro, 19(1), 151-171. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132012000100006>
- Viveiros de Castro, E. (2015). *Metafísicas canibais - elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac & Naify.
- Wagner, R. (2010). *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac & Naify.

A TERRA E A HISTÓRIA NOS MITOS DOS JAMAMADI DO ALTO PURUS

Resumo: Após ser interrompida, a narração de um mito foi precedida por outra história com os Jamamadi do alto Purus. O objetivo deste artigo é, então, concentrando-se nas narrações de duas histórias com os mesmos indígenas, explorar como a escolha dos mitos e suas narrações traduzidas contam a trajetória dos Jamamadi na região. Sobretudo a “terra”, especialmente como Terra Indígena não demarcada, passa a ser destaque, encontrando-se nos mitos descrições físicas, geográficas, mas também do acontecimento histórico de dispersão dos mesmos ameríndios. Ora, os mitos são uma linguagem por meio da qual também os Jamamadi comunicam seu mundo, suas relações e sua história.

Palavras-chave: Etnologia Sul-americana; Mito; História indígena.

THE LAND AND HISTORY IN THE MYTHS OF THE JAMAMADI OF THE UPPER PURUS

Abstract: After being interrupted, the narration of a myth was preceded by another story with the Jamamadi of the upper Purus. The objective of this article is, therefore, concentrating on the narrations of two myths of the Jamamadi of the upper Purus, to explore how the choice of myths, their narrations and their translated stories tell the trajectory of the Jamamadi in the region. Mainly the “land”, especially as a non-demarcated Indigenous Land, becomes featured, and physical and geographical descriptions can be found in the myths, as well as the historical event of the dispersion of the same Amerindians. Myths are a language through which also the Jamamadi communicate their world, their relationships and their history.

Keywords: South American Ethnology; Myth; Indigenous history.

LA TIERRA Y LA HISTORIA EN LOS MITOS DE LOS JAMAMADI DEL ALTO PURÚS

Resumen: Después de ser interrumpida, la narración de un mito fue precedida por otra historia con el Jamamadi del alto Purus. El propósito de este artículo es, por lo tanto, centrarse en las narraciones de dos historias con los mismos indígenas, para explorar cómo la elección de los mitos y sus narraciones traducidas cuentan la trayectoria de los Jamamadi en la región. Especialmente la “tierra” se destaca, como Tierra Indígena no demarcada, encontrándose descripciones físicas y geográficas en los mitos, así como el hecho histórico de la dispersión de los mismos ameríndios. Los mitos son un lenguaje a través del cual también los Jamamadi comunican su mundo, sus relaciones y su historia.

Palabras clave: Etnología Sudamericana; Mito; Historia indígena.

RECEBIDO: 17/04/2023

APROVADO: 31/07/2023

PUBLICADO: 30/01/2025



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC