MANA 22(1): 101-132, 2016 – DOI http://dx.doi.org/10.1590/0104-93132016v22n1p101

VIRANDO FUNAI:
UMA TRANSFORMAÇÃO KANAMARI*

Luiz Costa

Os Kanamari, povo de língua katukina do sudoeste do estado do Amazonas, dizem que estão *virando Funai*.[1] "Estamos virando Funai" (*Funai-pa adik [anin] tyo*) é uma afirmação que fazem em vários contextos: quando explicam ao antropólogo os eventos históricos que resultaram na sua atual conjuntura; quando contrastam o passado com o presente; ou quando falam com agentes governamentais sobre seus projetos e anseios de futuro. "Virar Funai" marca uma qualidade dos tempos presentes, *bati*, ou dos tempos recentes, *bati nahan ti*. Mas "virar Funai" não se limita ao discurso. Alguns kanamari efetivamente buscaram e obtiveram emprego na Fundação Nacional do Índio, outros fizeram tatuagens nos braços ou no peito com a palavra "Funai" ou com outras palavras e insígnias a ela associadas (Figura 1).

Figura 1 – Tatuagem com o Brasão de Armas do Brasil no braço de um homem kanamari. O desenho foi traçado do interior da janela de um barco da Funai, razão pela qual está invertido (Acervo do Centro de Trabalho Indigenista)

Muitos kanamari usam roupas e bonés com a insígnia da Funai, tenham ou não sido funcionários da Fundação. Uma aldeia kanamari afixou um enorme cartaz na beira do rio com os dizeres "COMUNIDADE FUNAI", para que todos os que chegam à aldeia possam vê-lo. Na maioria das aldeias, as pessoas deixaram de trabalhar, de caçar ou de ir à roça aos domingos porque, como dizem, "a Funai não trabalha aos domingos". Além de seus nomes indígenas, todos os Kanamari têm nomes em português e muitos receberam de seus pais nomes de funcionários do órgão indigenista que estiveram entre eles. Uns poucos recebem como nome próprio uma graduação que associam à hierarquia organizacional da Fundação (e.g. "General" ou "Capita")[2] ou às siglas de agências governamentais que vinculam à Funai (i.e., "Alfredo Sucam", em homenagem à Superintendência de Campanhas de Saúde Pública — Sucam).

"Estamos virando Funai" é uma afirmação comum, mas nem todos os Kanamari a enunciam nos mesmos contextos ou com a mesma frequência. É afirmada mais por homens do que por mulheres; mais por homens adultos do que por crianças ou idosos; e mais por aqueles que efetivamente obtiveram emprego em agências governamentais, ou que pretendem obtê-lo, do que por aqueles que não buscam tal ocupação. Na língua kanamari, a frase é construída por meio do verbalizador *-pa*, que indica o aspecto continuativo: aponta o decorrer de uma transformação e não o resultado ou a conclusão desta transformação (Costa 2012:102). "Virar Funai" não significa que o enunciador considera que os Kanamari, de fato, se tornaram Funai, mas apenas que estão numa trajetória que tem esse resultado como uma meta desejada. Portanto, me parece mais correto utilizar o gerúndio na tradução da frase: "Virando Funai". Embora possam dizer que uma pessoa "é Funai" (*Funai anin*), em virtude de seu comprometimento com o processo de virar Funai (como um emprego na Fundação, por exemplo), eu nunca ouvi um kanamari usar uma construção gramatical que implique que todos hoje são Funai e que, portanto, não fariam mais parte de uma transformação em curso.[3]

Os Kanamari também dizem que a Funai é seu chefe. Quando falam em português, referem-se à Funai como *nosso chefe*, *nosso cacique* ou *nosso tuxaua*. *Cacique* e *tuxaua* são, respectivamente, palavras de origem arawak e tupi que estão em circulação desde o período colonial e que foram adotadas tanto pelas agências governamentais quanto pelos povos ameríndios como parte da linguagem do contato interétnico no Brasil. As mesmas palavras são usadas para se referirem aos chefes de aldeia contemporâneos, que mesclam certos traços e estilos mais tradicionais de chefia, com base na genealogia e na corresidência, com traços mais atuais, típicos de "intermediários" das relações interétnicas que atuam no contexto das interações com instituições governamentais e não gover-

namentais (veja-se Calavia Sáez 2010; Virtanen 2009). Se nos restringirmos a uma análise de como os Kanamari discorrem sobre a chefia quando falam em português, a Funai parece se situar no mesmo plano que estes chefes, surgindo, talvez, como um análogo mais englobante dos chefes de aldeia contemporâneos. Em vez de ser um chefe indígena que age como um intermediário em interações com agentes não nativos, a Funai é um órgão governamental que é concebido como um chefe nativo — uma espécie de *cacique* interaldeão, uma vez que a sua influência extrapola os limites de cada aldeia.

Esta análise estaria correta até certo ponto, mas oculta uma distinção que os Kanamari fazem quando falam em sua própria língua. Eles sempre se referem à Funai por meio da palavra *-warah*, enquanto os termos "chefe", "cacique" e "tuxaua" são restritos aos chefes de aldeia. *-Warah* é um conceito complexo, ao qual voltaremos adiante. O que nos interessa no momento é que, no modelo tradicional da política kanamari, a palavra *-warah* designava dois níveis de chefia: os chefes de aldeia, antecessores dos chefes contemporâneos que mencionei acima; e os chefes de aglomerados multialdeãos articulados a uma maloca que chamo de "subgrupo". Cada subgrupo recebe um nome totêmico (nome de animal + *-dyapa*) e, no passado, era endogâmico e associado a um território, preferencialmente à bacia hidrográfica de um afluente do médio Juruá. No interior de cada subgrupo, aldeias nucleadas eram situadas nos tributários do afluente principal, enquanto este último era exclusivamente o lugar da maloca. O padrão de chefia se alinhava com a isomorfia entre hidrografia e assentamento: o chefe do subgrupo, residente na maloca, fazia convergirem os diversos chefes de aldeia, da mesma forma que o afluente principal fazia convergirem seus tributários e formadores (Costa 2007:38-54; 2009:156-160; 2010; 2013:488-491).[4]

Quando os Kanamari falam em sua língua, o termo *-warah* refere-se exclusivamente à Funai que, enquanto chefe de todos os Kanamari, está mais próxima de um chefe de subgrupo hiperbólico do que de um chefe de aldeia versátil. A Funai é o único análogo contemporâneo dos antigos chefes de subgrupo, uma vez que, atualmente, não existem outras figuras que possam ser aproximadas aos chefes de subgrupo, tais como estes são concebidos para o período anterior à intensificação do contato com os brancos. É como se a presença da Funai entre os Kanamari tivesse fissionado um conceito nativo que antes se referia a duas variedades (ou escalas) de chefia, resultando em uma situação em que existem muitos chefes, tuxauas e caciques de aldeias, mas um único *-warah* de todos os Kanamari: a Funai.

Como em boa parte da Amazônia, a chefia kanamari é expressa no idioma de consanguinidade assimétrica, nos termos de uma relação pais--filhos que coloca o chefe como meta-pai da comunidade (McCallum 1990;

Santos-Granero 1991). Fausto (2008) mostrou que o idioma da consanguinidade assimétrica possui um amplo alcance na Amazônia, delineando um esquema de "metafiliação" que caracteriza as relações entre termos desiguais em uma variedade de contextos, sendo muitas vezes concebido como uma relação entre um dono-mestre e suas crianças-xerimbabos. De fato, "dono" ou "mestre" são duas das traduções possíveis da palavra *-warah*, que tem um campo semântico bem mais abrangente do que a glosa "chefe" permite entrever. Deste ângulo, tanto os pais como os chefes são figuras da relação dono-mestre, um fato que os Kanamari tornam explícito quando chamam a Funai de "nosso pai", tanto em português quanto em kanamari (*ityowa pama*), designação esta que jamais é utilizada para se referir aos chefes, *caciques* e *tuxauas* de aldeia.

Meu objetivo neste artigo é investigar o processo de "virar Funai", o que implica necessariamente uma investigação acerca da maneira como os Kanamari concebem a transformação dos chefes de subgrupo do passado na Funai atual. Não obstante o fato de que se poderia dizer mais sobre o modo como os chefes de aldeia contemporâneos são, ao mesmo tempo, parecidos e diferentes de seus equivalentes antigos, meu interesse neste trabalho é o de elucidar como a transformação dos chefes de subgrupo em Funai afeta a população kanamari de forma geral. Esta análise nos permitirá compreender a natureza aparentemente paradoxal do "virar Funai", um processo que é comum a todos os Kanamari e uma situação que parece anômala à luz de uma literatura antropológica que enfatiza que, na Amazônia, a chefia é prerrogativa (ou fardo) de poucos (Lévi-Strauss 1944; Clastres 1974).

Antes de prosseguir, devo observar que o meu trabalho de campo foi realizado entre 2002 e 2006 junto aos cerca de 430 kanamari que então habitavam as margens do rio Itaquaí, na Terra Indígena do Vale do Javari. O Itaquaí é um afluente do Javari, mas seu curso superior é acessível, pela vertente, a partir dos afluentes da margem esquerda do médio Juruá, onde atualmente vive a maioria dos Kanamari, que hoje somam mais de 3.100 pessoas. A discussão que proponho se refere à história do rio Itaquaí e pode não se aplicar às outras bacias hidrográficas nas quais os Kanamari vivem. Refiro-me aos "Kanamari" por brevidade, mas o leitor deve ter em mente que a minha etnografia tem um escopo mais restrito.[5]

A Funai como Política

A primeira coisa a ser observada acerca do uso kanamari da palavra "Funai" é que ela não tem como referente apenas a agência governamental epônima.

"Funai" é um conceito indígena que inclui a agência de mesmo nome, mas que não se reduz a ela. Isto ocorre porque "Funai" é concebida como um termo genérico para todas as instituições governamentais, bem como para a hierarquia do governo e também para qualquer instituição, governamental ou não, que lhes pareça articulada ao governo federal. Incluem-se aqui, entre outros, a Fundação Nacional de Saúde (Funasa), o Exército brasileiro, as diferentes polícias, o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), assim como as ONGs não indígenas que operam na região, como o Centro de Trabalho Indigenista (CTI), que evidentemente precisam trabalhar com o governo para colocar seus projetos em prática. Todas estas organizações e instituições "são Funai". Alguns kanamari usam as palavras "Federal" ou "Governo Federal" como sinônimos da Funai, embora este emprego seja menos usual. Na fala kanamari sobre o governo brasileiro e em suas interações com agentes governamentais, "Funai" designa, ao mesmo tempo, a Fundação Nacional do Índio e outras agências governamentais e não governamentais, bem como, de forma mais ampla, a estrutura hierárquica do governo brasileiro e o seu cume.

É preciso deixar claro que mesmo esta definição ampla não esgota o significado da Funai para os Kanamari, já que a Funai também está ligada a um projeto para o qual as relações com o Estado, embora ainda presentes, são mais periféricas, como ficará evidente mais adiante. Nesta seção, quero investigar porque a Funai é tão preponderante nas concepções dos Kanamari acerca do Estado, chegando mesmo a englobar a burocracia e a hierarquia do governo brasileiro a ponto de se tornar sinônimo destes. Ao realçar a importância da Funai para os Kanamari, não quero sugerir que eles não reconheçam as muitas agências e os vários programas do governo federal como, de alguma forma, distintos. Eventos recentes na política indígena do governo federal tornam tal confusão improvável. O Decreto nº 3.156 de 1999 transferiu a responsabilidade pela saúde indígena da Funai para a Funasa. O Decreto previa o estabelecimento de acordos entre a Funai e as instâncias locais que pudessem supervisionar a logística das ações médico-sanitárias em terras indígenas. No Município de Atalaia do Norte, onde se encontra boa parte da Terra Indígena do Vale do Javari, este acordo foi assinado com a ONG Conselho Indígena do Vale do Javari (Civaja), uma parceria que durou até 2004, quando o governo municipal passou a tratar da contratação de pessoal de saúde.

Até 1999, a Funai estava diretamente envolvida na tutela, na administração do território, na saúde e, consequentemente, em todas as situações nas quais os Kanamari precisavam tratar com o governo brasileiro. Após 1999, esta situação mudou e os Kanamari começaram a ver dois tipos de agentes do governo visitarem regularmente as suas aldeias: funcionários

da Funai e médicos e enfermeiros da Funasa. Tal divisão, ademais, passou a fornecer duas alternativas para os Kanamari que desejavam empregos públicos: trabalhos permanentes ou temporários na Funai e capacitação técnica em enfermagem com a Funasa. Em 2004, os Kanamari ainda testemunharam uma mudança na parceria regional da Funasa, que passou de uma ONG indígena para a prefeitura local, o que, por sua vez, se refletiu em mudanças na equipe que administra os cuidados médicos na cidade. Os Kanamari sabem que essas pessoas respondem, em termos imediatos, a diferentes hierarquias e que se ocupam de distintos aspectos da relação dos Kanamari com o Estado.

Se os Kanamari reconhecem tais distinções, por que a Funai é concebida como equivalente à cadeia do comando do governo numa síntese de todos os outros órgãos ou agências? Sugiro que isto se deve, ao menos em parte, à organização espacial concêntrica da hierarquia da Funai. Os degraus inferiores da cadeia de comando da Fundação se encontram fisicamente nas aldeias kanamari; as instâncias intermediárias situam-se nos limites da Terra Indígena e na cidade mais próxima; e, finalmente, seu poder maior se localiza na Capital Federal, uma terra então desconhecida dos Kanamari, sede do poder do Estado brasileiro. A Fundação atravessa todas as instâncias concretas nas quais os Kanamari precisam interagir com o governo brasileiro, e estas interações apontam para um poder que existe para além de suas ramificações locais. Através destes pontos nodais em uma hierarquia que vai do local ao nacional, os Kanamari extrapolam características globais da Funai a partir de suas experiências e inferências concretas e imediatas. Convém detalhar a estrutura da Funai.

Durante o meu trabalho de campo, as interações dos Kanamari com a Funai, e seu conhecimento sobre a mesma, passavam por quatro instâncias do órgão: o chefe de posto, a Administração Regional de Atalaia do Norte, a Frente de Proteção Etnoambiental do Vale do Javari (FPEVJ) e a sede da Funai em Brasília. Cada instância implica uma esfera de atividades mais abrangentes e um poder crescente. Vivendo em Massapê, a maior das aldeias kanamari no Itaquaí por longos períodos, estava o chefe de posto, cujo trabalho incluía coordenar e pôr em prática projetos de desenvolvimento, vender produtos kanamari nas cidades próximas e ajudar durante emergências. O chefe de posto era subordinado à Administração Regional, baseada na cidade vizinha de Atalaia do Norte. A Administração Regional era, por sua vez, diretamente responsável por toda a população indígena do Vale do Javari, além de intermediar as relações entre o chefe de posto e a sede da Funai.

Devido à existência de grande número de índios isolados na Terra Indígena do Vale do Javari, a Coordenação Geral de Índios Isolados e de

Recente Contato da Funai tem presença constante na área e os Kanamari são regularmente envolvidos nas suas atividades. Muitos índios obtêm empregos temporários na Frente de Proteção Etnoambiental do Vale do Javari (FPEVJ), situada na confluência dos rios Ituí e Itaquaí, um dos limites da T.I. Para os padrões locais, a FPEVJ dispõe de uma estrutura impressionante, composta de três casas interligadas, equipadas com alta tecnologia de vigilância, e habitada intermitentemente por cerca de 30 empregados. Os empregados da Frente, dentre os quais se encontram alguns kanamari, atuam na fiscalização do território a fim de coibir possíveis invasores, como caçadores e madeireiros ilegais.

Por fim, há a Funai incrivelmente poderosa e onipresente, mas também mais amorfa e misteriosa, situada na distante e exótica cidade de Brasília, que controla todas as instâncias locais do órgão. Quando realizei trabalho de campo, nenhum dos Kanamari havia estado em Brasília, mas eles sabiam que burocratas da capital davam ordens aos empregados da Funai local, com os quais interagiam. Quando os Kanamari dizem que a Funai é equivalente ao "Governo Federal" e quando falam da Funai como o horizonte de todas as hierarquias do Estado brasileiro, é a esta Funai a que se referem: fisicamente situada em uma terra distante, porém poderosa o bastante para coordenar suas manifestações locais. Às vezes chamam-na de "Funai verdadeira" (*Funai tam*)[6], para distingui-la de suas refrações próximas, de poder restrito e que conhecem de interações corriqueiras. Algumas vezes ouvi que o "Funai verdadeiro" era o próprio presidente Lula, então chefe não só dos índios, mas de todos os brasileiros.

Este tipo de organização hierárquica não é, evidentemente, privilégio da Funai. A própria Funasa, por exemplo, tem uma organização semelhante.[7] Acredito, no entanto, que é apenas a Funai que torna essa hierarquia visível aos Kanamari, o que pode ser percebido a partir de duas contingências locais que fazem da Funai a garantia de todas as instituições estatais em nível nacional. A primeira é que todos os que trabalham com populações indígenas precisam acessar a Funai e submeter-se às suas regras. Por exemplo, todos os barcos que passam pela FPEVJ são vistoriados por seus empregados, para garantir que não passe nada que seja legalmente proibido de ingressar na T.I. (como bebidas alcoólicas) ou de ser transportado para o seu exterior (como carne de caça). Isto é válido para os barcos da Funasa, mas também para pesquisadores e funcionários públicos em geral, sejam eles vereadores, empregados do município ou funcionários encarregados de missões de recenseamento. Desta forma, a Funai, de fato, arbitra sobre quem pode estar entre os índios, as condições em que podem fazê-lo, além de garantir a aplicação da legislação voltada para a administração da T.I. mesmo no

que diz respeito às atividades de outras agências governamentais. Para os Kanamari, as leis "da Funai" parecem mais extensivas que quaisquer outras.

A segunda contingência que atesta a primazia da Funai é que em todas as oportunidades que os Kanamari tinham para interagir com agentes do Estado durante o período do meu trabalho de campo, entre 2002 e 2006, um funcionário (não indígena) da Funai estava presente como mediador. A Funai, por exemplo, auxiliava os Kanamari a tirar documentos oficiais, como certidões de nascimento e carteiras de identidade, por meio dos quais eles podiam acessar os programas de distribuição de renda do governo. Mesmo algo aparentemente trivial como uma ida ao banco quase sempre envolvia um funcionário da Funai (o próprio chefe de posto ou algum outro funcionário da Administração Executiva Regional), que acompanhava os Kanamari para ajudá-los a sacar dinheiro. Alguns kanamari chegavam até mesmo a deixar seus cartões de banco e senhas com funcionários da Funai, que se responsabilizavam por sacar o dinheiro e comprar os bens desejados.

Este papel de intermediação pode ser interpretado como uma manifestação local dos poderes tutelares da Funai, conforme previstos em lei, mas o fato é que corresponde a uma demanda dos próprios kanamari, que exigem a presença de funcionários da Funai em contextos de interação com os brancos. Outros povos indígenas do Vale do Javari, igualmente tutelados pelo Estado, como os Marubo e os Matis, não exigem esta presença e, ao contrário, explicitamente declinam parte da assistência que a Funai lhes oferece.

A estrutura e a onipresença da Funai fazem com que ela e o Estado sejam isomorfos, na medida em que todas as interações com o Estado são possibilitadas e garantidas por meio dela. Para os Kanamari, a Funai *é* o Estado, ou ao menos a sua única materialização relevante. Uma análise espontânea talvez se contente em encerrar as relações dos Kanamari com o Estado neste fato. Desta perspectiva, os Kanamari atestariam o sucesso da política tutelar do governo brasileiro sobre a população indígena, na medida em que seu reconhecimento absoluto da autoridade da Funai revelaria a sua submissão à estrutura de poder que o Estado inventou para controlá-los.

Na verdade, parece que aqui nos deparamos com uma situação ainda mais extrema do que a simples aquiescência a um poder estatal instituído, já que, como dito acima, os Kanamari não só compreendem a Funai como seu chefe, mas substituíram seus próprios chefes (de subgrupo) pela Funai, transformando os antigos *-warah* na Fundação. Não apenas massa de manobra do Estado, os Kanamari seriam assim efetivamente dominados, submetidos a "uma assimetria profunda e duradoura [que coloniza] a realidade como um todo" (Boltanski 2011:2). Tal análise talvez conclua que as hierarquias

do Estado fizeram da política kanamari um subproduto da política estatal por meio de exibições institucionais de poder que deslumbraram e anestesiaram os Kanamari, tornando-os incapazes de reconhecer a sua própria condição subalterna.

A Funai como Tempo Histórico

O leitor familiarizado com a antropologia das terras baixas da América do Sul imediatamente notará uma dificuldade nesta interpretação. O papel da Funai, enquanto intermediário em interações que vão desde o polo local até o polo nacional, aproxima-a, de maneira interessante, do papel de intermediários assumidos por muitas jovens lideranças em situações de contato interétnico entre outros povos ameríndios (Virtanen 2009). Aqui teríamos uma agência governamental preenchendo um espaço que, entre outros povos, é ocupado por jovens indígenas familiarizados com o mundo dos brancos. Entretanto, o caráter autoritário e legalista da Funai entra em conflito com a generosidade e as capacidades discursivas que, desde o trabalho de Lévi-Strauss (1944) sobre os Nambikwara, sabemos ser uma característica recorrente da chefia amazônica. Pois devemos nos lembrar que, da ótica kanamari, a Funai não é (apenas) um novo tipo de chefe que emerge, *sui generis*, da "nova política identitária" (Brown 1993) que caracteriza as relações interétnicas no Brasil contemporâneo. A chefia kanamari atual certamente toma forma no contexto desta política identitária, mas é preciso realçar que a Funai é atualmente o *-warah* mais abrangente que os Kanamari reconhecem. Ela é, portanto, compreendida como uma manifestação contemporânea do chefe nativo tradicional, para o qual temos descrições detalhadas a partir de narrativas dos próprios Kanamari. Uma análise do *-warah* nos discursos acerca da chefia no passado ou de modelos ideais da chefia revelam que os chefes kanamari são generosos e que seus atos possibilitam a produção e a redistribuição de comida (Costa 2013:488-491). São pessoas com uma "fala boa/bonita" (*koni baknin*), capazes de dissipar a "fala ruim/feia" (*koni baktunin*) que por vezes emerge entre os corresidentes. Qualquer afirmação de que os Kanamari identificaram a Funai como chefe por causa do imenso poder que ela detém sobre eles precisaria dar conta da questão histórica de como um conjunto de valores pôde ser substituído por outro ou, ao menos, coexistir com ele.

Um estudo das relações de poder entre a Funai e os Kanamari pela lente de teorias da dominação esbarra em mais uma dificuldade. Uma certa corrente da sociologia crítica nos ensinou que a dominação é eficaz na medida em que os símbolos através dos quais o controle é estabelecido penetram o

cotidiano e a consciência individual a tal ponto que se tornam, para todos os efeitos, invisíveis, não mais sendo reconhecidos como instrumentos de controle (Bourdieu 2003:51-52; Foucault 1995). Desta ótica, a dominação é um objeto sintético que não pode ser diretamente observado pelo pesquisador, precisando ser (re)construído pela análise a partir de traços indicativos (veja Boltanski 2011:1). Mas qualquer pesquisador que se encontre entre os Kanamari logo verá que a Funai é ubíqua. Os Kanamari falam dela incessantemente (e criticamente): decisões e comportamentos são justificados pela imitação de seus funcionários; aqueles indivíduos mais comprometidos com seu projeto se distinguem por meio de roupas, tatuagens etc. Se a Funai impressiona os Kanamari, ela todavia não se tornou parte do seu *habitus*.[8] A Funai é um conjunto de símbolos que os Kanamari adotaram a fim de diferenciar o seu presente de seu passado. É visível, material e aberto à discussão.

A chave para compreender por que a Funai ocupa um lugar tão proeminente entre os Kanamari contemporâneos está, precisamente, em uma análise de como ela é discutida. Como observei no início do artigo, a Funai é uma característica de tempos presentes ou recentes. É praticamente impossível falar sobre a Funai com os Kanamari sem ser remetido a uma narrativa histórica que a situa em seu polo mais contemporâneo. Esta narrativa histórica se estrutura de uma maneira bastante comum na Amazônia ocidental: um esquema ternário que divide o passado em uma sequência linear composta de um período inicial, ligado ao tempo anterior à chegada dos brancos; um tempo intermediário, ligado à escravidão ou ao trabalho nas economias extrativistas da Amazônia (seringa, madeira, minério); e um tempo atual, no qual missionários e/ou agentes governamentais "salvam" as populações nativas das dívidas do tempo anterior, estabelecendo as condições atuais de existência.

Tal esquema evidentemente reproduz, enquanto narrativa indígena, o processo pelo qual a Amazônia ocidental — com sua ocupação relativamente tardia por frentes de expansão — foi colonizada nos séculos XIX e XX. Mas, como reconhecem todos os antropólogos que se debruçaram sobre o tema, este esquema parece surgir menos de uma interpretação passiva da história e mais da articulação entre um processo histórico de origem exógena com teorias nativas da história, da mitologia, de sistemas de classificação e instituições sociais (Balestra 2013; Bonilla 2009; Gow 1991, 1993; Taylor 2007).

No esquema histórico kanamari, o "Tempo de Tamakori" marca o período no qual os Kanamari não sabiam da existência dos brancos. Segue-se o "Tempo da Borracha", no qual os Kanamari se envolveram em atividades extrativistas, como a extração de seringa e a derrubada de madeira. Por fim, a chegada da Funai inicia o "Tempo da Funai", o período da história no qual atualmente vivem. Cada um destes tempos é inaugurado por uma

história épica que narra os feitos de um herói. Estes heróis são, em ordem cronológica: Tamakori, o criador dos Kanamari; Jarado, o primeiro branco que os Kanamari viram; e Sabá Manso, o funcionário da Funai que primeiro registrou a sua existência. O nome de cada um dos tempos e as narrativas associadas ao começo de cada qual funcionam como rótulos abreviados da natureza e da qualidade das relações que os Kanamari estabelecem entre si e com estrangeiros, nos diferentes momentos da sua história. Portanto, para transmitir o significado de "virar Funai" é necessário começar pelo começo.[9]

O Tempo de Tamakori

Embora a periodização da história espelhe o ciclo de incursões estrangeiras ao seu território, a história kanamari não é apenas um registro passivo de eventos cuja origem é exógena. Ao contrário, a sua história tripartida define cada uma das épocas a partir de seu efeito na instituição social nativa que venho chamando de "subgrupo". O Tempo de Tamakori marca o momento zero do subgrupo, por assim dizer. Neste tempo, Tamakori e seu irmão Kirak criam os Kanamari durante uma longa viagem pelo rio Juruá, na qual eles paulatinamente interrompem as transformações características do mito e separam os seres existentes, de forma a estabelecer as espécies e os agregados sociais do presente. Vendo que os Kanamari eram muitos e que brigavam constantemente, Tamakori determina que coletividades de Kanamari viverão em diferentes afluentes do Juruá e que se casarão endogamicamente, criando as condições para a existência dos subgrupos. Tradicionalmente, o subgrupo é a unidade sociológica mais abrangente que os Kanamari reconhecem, uma vez que não havia termo para designar a soma dos subgrupos existentes.[10]

Os subgrupos se constituem na interseção de dois princípios da vida social kanamari. Estes princípios são variantes etnográficas de duas configurações relacionais que são difundidas entre as sociedades amazônicas. De um lado, temos a "metafiliação", expressa em um idioma de consanguinidade assimétrica (a relação pais-filhos) e que é característica das relações de maestria, incluindo, como vimos, as relações entre chefes e seus seguidores (Fausto 2008, 2012a). De outro, temos a "meta-afinidade" (ou "afinidade potencial"), expressa em um idioma de afinidade simétrica (o laço de cunhados de sexo masculino), e que é característica de relações com não parentes e, particularmente, com outros distantes (Viveiros de Castro 1993, 2001; veja-se também Taylor 2000:312, n. 6).

Estes princípios relacionais são formulados na linguagem do parentesco, mas não podem ser reduzidos a esse domínio. Ao contrário, são orientações

gerais que se articulam com relações de parentesco de forma variada e complexa. A metafiliação é um vetor transespecífico de identidade, uma "figura do *domínio*, da relação assimétrica entre o dono-mestre (que pode também ser um pai, um chefe ou mesmo um patrão) e seus filhos-xerimbabos" (Fausto 2008:351). O laço pais-filhos é apenas uma atualização próxima desta orientação mais geral. Da mesma forma, a meta-afinidade, que já foi chamada de "a modalidade prototípica da Relação nas cosmologias ameríndias" (Viveiros de Castro 1993:184), se confunde com as relações de predação e inimizade, mas também se cristaliza na forma de relações de aliança ritual. O laço entre cunhados de sexo-masculino é, mais uma vez, apenas a sua manifestação mais imediata.

No que diz respeito ao subgrupo, estes dois princípios se articulam para estabelecer o limite exterior de uma esfera na qual as relações de parentesco vigoram, definindo a sua extensão. Todos de um subgrupo são "parentes" (*-wihnin*) uns dos outros e ninguém fora do subgrupo é parente. Internamente, os subgrupos se organizam em um gradiente assimétrico que se cristaliza em certas posições metafiliais designadas pela palavra *-warah*. Ao mesmo tempo, no que diz respeito às relações externas entre os subgrupos, as relações simétricas de meta-afinidade conectam e separam uns dos outros. Estas relações variam da inimizade a uma forma de amizade ritual, objetificada na relação *-tawari*, que estabelece visitas mútuas conhecidas como *Hori* entre subgrupos cujos membros se chamam reciprocamente pelo primeiro termo (Costa 2007:74-83). À luz destes princípios estruturantes, podemos definir o subgrupo como uma categoria nativa que reconhece a pertinência da convergência de princípios assimétricos e simétricos em uma certa escala. Portanto, faz-se necessário explicitar como os Kanamari entendem a operação destes princípios.

A palavra *-warah* tem um campo semântico amplo. Se fôssemos glosá-la em português, haveria ao menos três significados: primeiro, designa a maior parte de qualquer coisa constituída de muitas partes, como o tronco de uma árvore ou o afluente principal de uma bacia fluvial (ou a parte que conjuga suas múltiplas partes); segundo, designa o "corpo vivo" de humanos e animais; finalmente, refere-se ao dono de alguma coisa ou de alguém (i.e., um chefe). Em outros trabalhos traduzi a palavra *-warah* como "corpo-dono", um termo composto das duas palavras em português que os Kanamari costumam indicar como possíveis traduções (Costa 2010, 2013:481-483).

Um dos traços distintivos do corpo-dono é que, ao conjugar entidades discretas, o conceito expressa um maior controle sobre o decorrer dos processos sociais. No contexto de uma atividade social qualquer, a pessoa que é o *-warah* da atividade surge como pessoa magnificada, uma "singulari-

dade inclusiva" (Fausto 2008:334) que sintetiza e determina (pela fala, pelo exemplo, por suas ações etc.) as atividades dos demais participantes. Neste sentido, o *-warah* é uma figura daquilo que a antropologia contemporânea chama de "agência". A agência, neste sentido antropológico, se refere a "um quadro culturalmente prescrito para se pensar sobre a causação" (Gell 1998:17). Para os Kanamari, a capacidade de agir coletivamente é "transpessoal" (Sahlins 2013:44-53), emergindo de relações em que uma pessoa é o corpo-dono de outra ou outras (veja-se Ortner 2006:129-153). Embora refira-se aos corpos vivos, *-warah* nunca designa um corpo individual, isolado, mas sempre corpos em relações assimétricas com outros: uma mulher é a corpo-dono de seu xerimbabo, pais são corpos-donos de seus filhos e chefes são corpos-donos de seu povo (Costa 2013; Fausto & Costa 2013).[11]

Como vimos acima, no interior do subgrupo existem dois tipos de chefes, operando em distintas escalas de atividade social, ambos chamados de *-warah*. As aldeias têm seu corpo-dono, que é o dono da roça e um redistribuidor de carne crua trazida para a aldeia por caçadores. As aldeias se articulam em unidades mais abrangentes por meio da figura do chefe de subgrupo, que reside na vizinhança de uma maloca, construída no afluente principal da bacia hidrográfica de seu subgrupo (Costa 2009:156-160, 2010:173-175). Em qualquer configuração relacional em que uma pessoa é corpo-dono de outras, a atividade coletiva resulta da agência de um corpo-dono em relação com os demais participantes, que são vistos como relativamente passivos. Os chefes, assim, sejam de aldeias ou de subgrupos, existem em uma escala de magnificação na qual contêm outras pessoas, o que lhes propicia coordenar ou iniciar atividades coletivas por e para eles — que, por sua vez, no contexto desta relação e destas atividades, encontram seus corpos-donos no chefe.

A principal atividade constitutiva da chefia é o que chamo de "alimentação". Os chefes de aldeia são corpos-donos das roças das aldeias, as suas casas são os locais em que os animais caçados são talhados e distribuídos aos corresidentes. O chefe do subgrupo possibilita rituais que garantem a regeneração da flora e da fauna, tornando disponível, desta forma, a matéria-prima a partir da qual as pessoas se alimentam (Costa 2007:388-394, 2013:490-491). Para os Kanamari, "alimentar" ou "dar comida" é um laço vital que cria ou promove uma dependência, ao fornecer aos outros aquilo que, de outra forma, não estaria disponível. De fato, a palavra kanamari para "dar de comer [a outros]" é *ayuh-man,* que pode literalmente ser traduzida por "criar" ou "fabricar" a "necessidade", i.e., causar em outros uma orientação básica dirigida àquele que os alimenta. Em outras palavras, os chefes são as condições mínimas da vida social kanamari, já que fornecem os recursos materiais a partir dos quais a vida social é fabricada

(Costa 2013:475-477; Fausto & Costa 2013). Uma vez que o subgrupo define o domínio do parentesco, o chefe do subgrupo se revela como sua fonte e seu limite. Todos aqueles que reconhecem a mesma pessoa como chefe de subgrupo (*-warah*) são parentes uns dos outros. O chefe é um pai e um alimentador paradigmático e aqueles a quem ele alimenta demonstram uma necessidade inelutável por ele.

As relações de aliança entre os subgrupos são estabelecidas por seus chefes, que passam a se chamar de *-tawari*. Uma vez estabelecida tal aliança, ela se institucionaliza entre todos os membros dos subgrupos em questão, que passam a se chamar de *-tawari*. O termo é recíproco e simétrico, às vezes substituído pela palavra *-bo*, "cunhado, primo cruzado (homem falando)". O *-tawari* expressa uma aliança duradoura entre subgrupos, mas sua sobreposição parcial com o termo de parentesco para "cunhado" não deve ser compreendida como uma expressão de alianças matrimoniais, reais ou possíveis, já que o subgrupo é (idealmente) uma unidade endógama. Trata-se, como discutido há pouco, de um exemplo de um idioma para relações supralocais que é amplamente difundido na Amazônia, no qual um termo que expressa relações entre afins simétricos opera na ausência de casamentos, exibindo um amplo escopo (Viveiros de Castro 1993). Enquanto o *-warah* indica laços de parentesco no interior do subgrupo formulados no idioma de consanguinidade assimétrica, o *-tawari* indica um laço de aliança entre homens, formulado no idioma de afinidade simétrica.

Os subgrupos foram estabelecidos durante a viagem de Tamakori e Kirak que, tendo criado as condições para uma sociedade composta de subgrupos, deixaram os Kanamari, viajando a jusante em direção a Manaus e além, para a Europa. Em sua ausência, os subgrupos persistiram como a única delimitação de parentesco, determinada pelo *-warah* e pelo *-tawari*, que estabeleciam as coordenadas verticais e horizontais que integravam os subgrupos em uma instituição operacional.

O Tempo da Borracha

O primeiro branco que os Kanamari viram foi um homem a quem chamam de Jarado. Partido de Manaus com os seus empregados, Jarado adentrou o território indígena pilotando um grande batelão. A sua chegada marca o início da economia da borracha no médio Juruá. Conforme narram os Kanamari, durante a sua viagem a montante ele foi criando as cidades e os barracões que dividiriam a empresa seringalista na região. Ele se encontrou com os Kanamari às margens do Juruá, longe de suas habitações. Chamou os

Kanamari, e foi por eles chamado, de *-tawari*. Eles lhe ofereceram pedaços de carne moqueada e, em troca, Jarado deu-lhes anzóis, roupas e terçados. Estas primeiras trocas interétnicas são narradas como exemplos de *hom*, termo que denota as trocas que ocorrem por ocasião dos rituais *Hori*, realizados entre *-tawari*. Após algumas aventuras, em que Jarado enfrenta os Kaxinawá, inimigos tradicionais dos Kanamari, ele os deixa, partindo rio abaixo em direção a Manaus, para nunca mais ser visto.

Jarado marca o início do tempo histórico que os Kanamari chamam de "Tempo de Borracha" e sua chegada foi rapidamente seguida de um grande número de patrões e seringueiros. É difícil precisar uma data para a chegada de Jarado. O exercício é provavelmente inútil, uma vez que suas aventuras junto aos Kanamari têm muitas das características associadas ao discurso mítico (Jarado falava a língua kanamari, era invulnerável às flechas dos Kaxinawá, criava cidades com sua fala, e assim por diante).[12] De qualquer forma, Jarado está na origem do engajamento dos Kanamari com a economia da borracha, o que eu estimo ter ocorrido no final do século XIX, inicialmente de maneira tímida. Alguns kanamari estavam claramente envolvidos na extração de seringa na década de 1910 (Tastevin s/d), mas a maioria só participou ativamente destas atividades após o auge do *boom* da borracha, provavelmente na década de 1920.

Os Kanamari costumam dividir o Tempo da Borracha em dois subperíodos: "quando os patrões eram bons" e "quando os patrões eram maus". No primeiro, a relação entre os chefes kanamari e os patrões brancos era modelada na relação *-tawari*, assim como ocorrera com a chegada de Jarado. A borracha era extraída pelos Kanamari e entregue aos seus chefes, que a trocavam com os patrões por mercadorias ocidentais, no contexto de interações que são lembradas como "um tipo de *Hori*" (*ohori*). Nesse primeiro subperíodo, portanto, o subgrupo se manteve, pelo menos em seus contornos básicos, até o final da década de 1920, segundo meus cálculos. No segundo subperíodo, por uma série de motivos — que incluem a morte de certos chefes de subgrupo que mantinham uma relação privilegiada com os patrões — essa mediação da relação entre Kanamari e patrões da borracha entrou em colapso. Os Kanamari então começaram diretamente a trocar com os patrões de maneira *ad hoc* e a trabalhar para eles (Costa 2009:166-167). O resultado foi uma tendência centrífuga que atraiu os Kanamari em direção aos seringais e aos barracões, levando-os a abandonar suas aldeias ou, pelo menos, a passar longos períodos longe delas. Esta tendência estava certamente consolidada na primeira metade de década de 1930 e persistiu até a chegada da Funai, em 1972. Quero chamar a atenção do leitor para três efeitos desse processo.

Em primeiro lugar, o fato de que membros dos subgrupos deixaram os seus afluentes mais ou menos na mesma época significa que aqueles kanamari que previamente eram não parentes passaram a corresidir em novos assentamentos, construídos em terra que não era anteriormente associada a nenhum subgrupo, favorecendo uniões matrimoniais que contrariavam a máxima endogâmica. Esse processo resultou na criação de novas configurações relacionais. Quando os Kanamari falam dessa época, dizem que pessoas de diferentes subgrupos passaram a ser "um tipo de parente" (*-wihnin nahan*) uns para os outros. Ao mesmo tempo, desde o final da década de 1930, algumas mulheres kanamari se casaram com homens brancos e algumas crianças kanamari foram dadas aos patrões para que as criassem ou, então, começaram a passar um longo tempo com os patrões nos barracões, já que seus pais tinham um estilo de vida mais itinerante em função das exigências da extração de seringa.

Esse movimento teve ainda um efeito adicional: conforme as novas configurações parentais se sedimentavam, os laços antigos se dissolviam, levando algumas pessoas que antes eram parentes, membros do mesmo subgrupo, a viverem distantes uns dos outros (i.e., em diferentes bacias hidrográficas). O resultado cumulativo de tudo isso foi a emergência de um clima generalizado de suspeita. Nem os novos laços que estavam sendo criados e tampouco os laços antigos que estavam sendo desfeitos ofereciam um mínimo de segurança em meio a uma paisagem social que passava por fortes e rápidas mudanças.

O segundo efeito do Tempo da Borracha para o qual eu gostaria de chamar a atenção é o fato de que as malocas deixaram de ser construídas e, paulatinamente, as roças não eram mais cultivadas conforme os Kanamari passavam a depender das roças dos barracões para obter, mediante a troca pela borracha, os mesmos cultivos que antes plantavam. Na medida em que as seringueiras do Juruá deixavam de ser produtivas, os seringueiros se viam obrigados a estabelecer acampamentos nos afluentes do Juruá nos quais os Kanamari viviam, consolidando assim as mudanças nos padrões de assentamento. Durante grande parte do Tempo da Borracha, os Kanamari pararam de abrir e de cultivar roças e, em consequência disto, seus padrões de mobilidade ficaram ao mesmo tempo mais intensos e menos previsíveis do que eram no Tempo de Tamakori (Costa 2009:165-169).

Por fim, em vez de sistematicamente se submeterem à autoridade de alguns patrões, assim recriando, de forma modificada, o laço assimétrico de corpo-dono que caracterizava a organização interna ao subgrupo antes do contato, os Kanamari expandiram suas dívidas e multiplicaram suas relações por meio de uma variedade de parcerias diádicas. Uma vez que as dívidas e os laços eram individuais e conflitantes, os Kanamari se viram forçados

a se movimentar de forma errática — seja em direção a novos patrões, seja para longe daqueles com quem já estavam endividados.

Este último fato é crucial, pois a característica distintiva da economia extrativista na Amazônia é a sua constituição através de relações de dívida e de servidão. Trata-se, assim, de relações fundamentalmente hierárquicas. Em outras partes da Amazônia, a hierarquia da servidão por dívida forneceu a base para os processos de formação identitária mediante a aglomeração de pessoas antes dispersas e de seu trabalho comunal para um patrão (Gow 1991:66-88). Como é possível, então, que os Kanamari contemporâneos possam expressar uma imagem do Tempo da Borracha que sublinha seu caráter horizontal, rejeitando explicitamente, ou minimizando, a função coletivista das relações de subordinação? Nos termos de uma sociologia kanamari, por que eles não converteram seus patrões em corpos-donos?

Eu acredito que essa imagem menos hierárquica das relações interétnicas no Tempo da Borracha não é uma retrodição, mas antes reflete os processos sociais em curso durante o período. Dois fatores parecem ter impedido uma submissão coletiva, constante e consistente dos Kanamari aos seus patrões nesse tempo. O primeiro, como mencionado anteriormente, é a morte quase simultânea de alguns chefes de subgrupo de notável importância, entre o final da década de 1920 e o início da década de 1930. Devido ao impacto histórico do ciclo da borracha e à atração de trabalho na economia extrativista, os Kanamari não conseguiram ou, talvez, relutaram em estabelecer novos chefes de subgrupo naquela ocasião. O processo que se sucedeu é denominado pelos Kanamari de *ino-na*, uma dispersão que implica um movimento centrífugo e desordenado dos elementos que previamente constituíam um corpo-dono (Costa 2009:166-167). Na ausência de chefes nativos capazes de mediar a relação com, ou a submissão a, um único patrão, as relações coletivas gradualmente se fragmentaram em laços variados e divergentes.

O segundo se refere ao fato de que os Kanamari parecem ter participado da economia da borracha depois de seu apogeu, engajando-se mais intensamente com as economias extrativistas apenas a partir da década de 1930, o que significa que eles não vivenciaram o contexto precedente, marcado pela existência de patrões ricos e dominantes. Com o desgaste da economia da borracha na Amazônia nos primeiros anos do século XX, que culminou com o colapso definitivo do preço da borracha após a Segunda Guerra Mundial, os poderosos patrões deixaram a Amazônia e seus sucessores tiveram que encontrar novas maneiras para preservar as relações de dívida.

De fato, a história oral kanamari deixa claro que eles estavam engajados em uma economia diversificada, que incluía a extração de borracha de modo concomitante a outros produtos retirados das florestas, tais como uma

incipiente extração de madeira, a caça e o cultivo para patrões locais. Isto tornou ainda mais difícil para os Kanamari a manutenção de relações de submissão constantes e duradouras com um único patrão, uma vez que havia poucos ou mesmo nenhum patrão capaz de manter um grande número de pessoas por um período maior do que o necessário para um empreendimento específico. Por conseguinte, os Kanamari procuraram estabelecer relações de curto-prazo com uma vasta gama de patrões menores, baseados em diferentes propriedades, a fim de obter os bens desejados à época.[13] Esse processo tem claros paralelos com as estratégias de povos vizinhos durante o mesmo período, como os Paumari, povo de língua arawá do rio Purus (Bonilla 2007).

Quando considerado à luz da estrutura social que vigorava no Tempo de Tamakori, pode-se dizer que o Tempo da Borracha fez esvaírem os laços assimétricos de corpo-dono que organizavam as relações no interior do subgrupo. Sem chefes de subgrupos, as identidades subgrupais foram suspensas em prol de laços generalizados, cromáticos e simétricos, que oscilavam entre alianças que lembravam a relação de *-tawari* e a inimizade. Como os subgrupos eram inoperantes, tais laços não organizavam unidades estáveis de maneira sistemática, mas atravessavam tanto os laços previamente existentes quanto os que se configuravam como novos, fazendo de antigos parentes, inimigos ou *-tawari*; de antigos *-tawari,* parentes ou inimigos; e dos brancos, parentes, *-tawari* ou inimigos. Quaisquer relações assimétricas que pudessem ser estabelecidas eram voláteis e careciam do caráter coletivo do *-warah*, que antes garantia que pessoas se agrupassem em aldeias e que aldeias se agrupassem em subgrupos. Consequentemente, as relações de parentesco que podiam ser estabelecidas nesta paisagem social eram elas mesmas puramente provisórias e precárias, na ausência da integração vertical efetuada pelo *-warah*.

Apesar de ser lembrado como um dos patrões bons, a natureza excessivamente processual das relações no Tempo da Borracha é prefigurada nos feitos de Jarado. Ao agir como um poderoso aliado *-tawari*, Jarado arrastou os Kanamari para um mundo onde relações simétricas e instáveis prevalecem. Estas relações excessivamente simétricas acabaram por sobredeterminar a estrutura do corpo-dono com a qual eram anteriormente articuladas, forçando a delicada mescla de relações simétricas e assimétricas que caracterizava o Tempo de Tamakori em direção ao seu limite horizontal.

O Tempo da Funai

Todo mudou no fatídico dia 12 de fevereiro de 1972, quando a Funai chegou aos Kanamari na pessoa do Sr. Sebastião Amâncio da Costa, mais conhecido

na região pelo apelido de Sabá Manso.[14] Sabá foi visto pela primeira vez por um homem chamado Poroya, que estava construindo uma canoa para um patrão local. De acordo com Poroya, Sabá disse-lhe para parar de trabalhar para os patrões com as seguintes palavras: "Hoje chegou seu corpo-dono (*-warah*). Os brancos não vão te pegar mais. É só Funai que vai tomar conta de vocês agora".[15]

Sabá trouxera uma enorme quantidade de mercadorias, incluindo terçados, anzóis, malhadeiras, roupas e enlatados, e tratou de distribuí-las aos Kanamari sem pedir, em um primeiro momento, nada em troca. Mais tarde, ele disse que a madeira que houvessem cortado, a borracha que houvessem extraído e os itens que produziram para os patrões deveriam ser dados diretamente à Funai, que os venderia honestamente em benefício dos Kanamari. O relatório de Sabá para seus superiores em Brasília transmite a felicidade e a incredulidade dos Kanamari, concordando, em espírito se não em detalhe, com a versão dos eventos narrados por Poroya:

> Agora, com a presença da Funai, o ânimo dos Kanamarys tornou-se palpável, todos estão eufóricos — com o que poderão comprar com sua produção e desejosos de trabalhar, disseram-me que agora irão mandar chamar todos os parentes que se encontram espalhados por outros rios, para doravante permanecerem juntos, pois agora possuem um pai e protetor com a presença da Funai (Da Costa 1972:10).

Sabá viajou a montante para visitar outras aldeias kanamari que ainda existiam, onde foi recebido por mulheres que cantavam as músicas do *haihai* e ofereciam caiçuma de pupunha. Comeu com eles em suas aldeias e partiu para dar início ao processo de demarcação da Terra Indígena do Vale do Javari, para nunca mais ser visto.[16]

A demarcação do Vale do Javari e sua homologação ocorreram de modo concomitante à lenta expulsão da população não indígena. Não tratarei aqui de todos os efeitos do início da presença da Funai junto aos Kanamari, mas gostaria, para concluir este artigo, de explicar porque a Funai é um chefe, porque é associada ao conceito de "corpo-dono" e, por fim, porque *virar Funai* é necessariamente um projeto coletivo.

Jarado nunca esteve em uma aldeia kanamari. Ele permaneceu no rio Juruá e, assim como um parceiro ritual *-tawari*, "trocou" (*hom*) com os Kanamari na boca dos afluentes em que estes viviam. Sabá, por sua vez, foi até as aldeias kanamari, bebeu e comeu com eles, e "deu" (*nuhuk*) mercadoria a eles, pedindo, em contrapartida, que fizessem convergir sua produção para a Funai. Ele agiu, assim, como um chefe kanamari, que con-

vergia para sua pessoa a carne de caça e os produtos da roça para depois distribuí-los entre o seu povo, seja em contextos cotidianos (o chefe de aldeia), seja em contextos rituais (o chefe de subgrupo). Os Kanamari afirmam explicitamente que Sabá os "alimentava" (*ayuh-man*) com mercadorias — mercadorias que, no caso de rifles, cartuchos, equipamento de pesca, machados e terçados davam-lhes os meios para novamente se alimentarem (fazendo roças, por exemplo), para que pudessem parar de depender dos patrões.[17]

Isto não quer dizer que, ao se comportar e ao falar como um chefe, Sabá tenha restaurado o equilíbrio entre assimetria e simetria que vigorava no Tempo de Tamakori, como se sua chegada pudesse simplesmente apagar os efeitos do Tempo da Borracha. Os subgrupos já se encontravam misturados, casamentos exogâmicos e novos arranjos residenciais já estavam consolidados e o parentesco havia sido generalizado de forma indiscriminada entre a maioria dos Kanamari. A sua presença teve, isto sim, o efeito inverso da chegada de Jarado. Enquanto o último inaugurou um período em que estrangeiros muito poderosos multiplicaram relações horizontais, a Funai, a partir dos atos inaugurais de Sabá, surge como um corpo-dono muito poderoso, capaz de alterar as coordenadas da organização social kanamari de uma "simetrização" intensiva para uma igualmente intensiva "assimetrização". Como é de se esperar da predominância do corpo-dono, no Tempo da Funai não existe *-tawari*, pois não existem pessoas que são sistematicamente chamadas por termos de parceria ritual, assim como no Tempo da Borracha não havia corpo-dono.

O parentesco precário e volátil do Tempo da Borracha — sempre "um tipo de", sempre contingente, nunca pleno — é agora feito para durar por intermédio dos atos da Funai, que alimenta todos os Kanamari. Até onde podemos saber, não havia nada equivalente a esta figura no Tempo de Tamakori, quando o corpo-dono mais abrangente era o chefe de cada subgrupo, cujas atividades faziam de todos os membros do subgrupo parentes, mas que não tinha como integrar diferentes subgrupos em uma unidade singular. A Funai é tão poderosa que é capaz de retificar as uniões entre subgrupos que ocorreram no Tempo da Borracha. Já que a Funai é chefe de todos os Kanamari, todos podem transformar o "tipo de parente(sco)" do Tempo da Borracha em parentesco estável e duradouro, desde que a Funai siga "alimentando-os" com mercadorias. Se Jarado criou um mundo com um excesso de relações de não parentesco que sobredeterminaram o parentesco, Sabá criou um mundo com um suplemento de parentesco, onde pessoas cujas origens estão em diferentes subgrupos podem ser parentes uns dos outros e onde as relações de não parentesco passam a ser marginalizadas.

O idioma no qual Sabá expôs o seu poder é imediatamente apreensível nos termos da sociologia kanamari. Não é por acaso que Poroya, falando em kanamari, atribui a Sabá a frase "hoje seu corpo-dono chegou", enquanto Sabá, escrevendo em português, informa aos seus superiores que os Kanamari estavam eufóricos com a presença de seu "pai e protetor". Ambos estão expressando, em uma linguagem compatível com o que Fausto (2008) chama de "metafiliação", o memorável (re)surgimento das condições que cada um considera essenciais para o bem-estar dos Kanamari: o parentesco para Poroya, a tutela do Estado para Sabá. A observação deste último de que os Kanamari pretendiam chamar todos os seus parentes espalhados em outros rios para viverem juntos com a Funai não é apenas um comentário sobre os supostos benefícios políticos da tutela estatal. Também ressoa com a compreensão de Poroya de que Sabá era um "corpo-dono", que falava em um idioma de afeto e cuidado e que prometia a remoção das pessoas que impossibilitavam o parentesco, assim permitindo a todos que vivem no mesmo lugar serem parentes.[18]

Após o que vimos discutindo, fica evidente porque "virar Funai" é um empreendimento coletivo e não uma estratégia política de uns poucos indivíduos ambiciosos. Na medida em que a Funai é um *-warah* hipostasiado, "virar Funai" é algo que deve incidir não apenas sobre as posições de chefia. Seus efeitos devem alcançar todas as pessoas que se tornam parentes por meio dela. Os chefes kanamari não são indivíduos *sui generis*. Como o chefe kaxinawá descrito por McCallum (2001:70), o chefe kanamari é "a soma e a intensificação da noção de pessoa adulta", um alimentador de outrem cujos atos, no passado, criavam as aldeias e os subgrupos, e que hoje cria "os Kanamari". Alguns se tornarão Funai ao trabalhar no órgão, ao portar seus nomes ou ao tatuar sua insígnia em seus corpos — da mesma forma que, no passado, alguns teriam demonstrado a sua vocação para a chefia por meios análogos. Tal estratégia, no entanto, necessariamente ocorre em um contexto social mais amplo, no qual *virar Funai* é a maneira de ser kanamari no presente.

Conclusão

A história kanamari, narrada em um esquema ternário, estabelece o espectro de permutações possíveis de uma instituição social nativa, o "subgrupo". No Tempo de Tamakori, o subgrupo emerge da interação de um princípio assimétrico e metafilial chamado *-warah*, e um princípio simétrico de "meta--afinidade" ou "afinidade-potencial", do qual a relação de *tawari* é uma manifestação possível. No Tempo da Borracha, o envolvimento dos Kanamari

na economia extrativista removeu o *-warah* do leque de suas possibilidades sociais, resultando em um mundo horizontalizado de fluxo excessivo e movimentos erráticos. Sem *-warah* capaz de integrar novas relações com estrangeiros em um esquema vertical, a sociedade kanamari se atomizou. Finalmente, o Tempo da Funai reintroduz o *-warah* na forma de uma agência governamental, que estabelece — por meio de seu poder esmagador, o acesso aos bens industriais e a distância máxima do cotidiano kanamari — um horizonte vertical contra o qual a atomização do período anterior pode ser convertida em parentesco. Consequentemente, o *-tawari*, por ora, desapareceu do alcance de relações sociais disponíveis, já que aqueles que antes seriam *-tawari* são hoje "alimentados" pela mesma Funai.[19]

O Tempo da Funai não tem sido tão maravilhoso quanto os Kanamari imaginaram que seria quando encontraram Sabá pela primeira vez. A Funai continua a alimentá-los com mercadorias, mesmo que estas não sejam mais tão abundantes como nos primeiros anos da relação. A Funai também tem sido exitosa ao impedir a mobilidade nociva do Tempo da Borracha, sobretudo desde a demarcação da Terra Indígena do Vale do Javari, onde hoje vivem os Kanamari. As alianças que resultaram da abertura dos subgrupos foram, de fato, consolidadas nos últimos anos, com replicações de estratégias matrimoniais exogâmicas, e há um sentimento de que todos no Itaquaí são "parentes", apesar de serem originários de subgrupos distintos (Costa 2007:161-172). Os subgrupos, aliás, tornaram-se muito menos exclusivos e determinantes e muitas pessoas dizem que são de mais de um subgrupo. Isto porque os subgrupos não mais delineiam unidades parentais, mas antes agregados de alianças que se tornaram estáveis com o tempo. Ser de mais de um subgrupo é algo impensável na lógica do Tempo de Tamakori e reflete a capacidade da Funai de transformar a contradição em virtude ao tornar inteligível o processo histórico.

Embora os Kanamari (ainda) não distingam entre um "tempo em que a Funai era boa" e um "tempo em que a Funai é ruim", como o fazem para os patrões do Tempo da Borracha, eles são bastante explícitos em suas queixas quanto às insuficiências do órgão. Em particular, eles se ressentem do que dizem ser a inconstância crônica da Funai, sua tendência a voltar atrás em suas promessas e a mudar sua política para o Vale do Javari com uma frequência vertiginosa. Acham também que a constante rotação de funcionários é paralisante e confusa, já que os projetos são continuamente reiniciados. Mais do que qualquer outra coisa, eles se assustam com a forma barulhenta, imperativa e dominadora com que a Funai age atualmente em relação a eles. Os Kanamari sempre admiraram a abordagem coercitiva e combativa que a Funai adotava para com os outros, mas a sua

disposição autoritária em relação a eles é um dilema recente, uma espécie de "curto-circuito" entre o olhar paterno do mestre sobre os seus filhos e a sua orientação predatória em direção àqueles que ele não alimenta (ver Fausto 2008:335).

Ao contrário de Sabá, cuja agressividade com os brancos que ocupavam as terras kanamari era temperada pelo que descrevem como seu genuíno contentamento por estar entre eles, sua generosidade com a mercadoria, sua vontade de ficar nas aldeias kanamari e de ouvir as suas músicas, muitos dos atuais funcionários da Funai que passaram pelo Vale do Javari nos últimos anos simplesmente querem "ordenar" (*nobu*) aos Kanamari a agirem de uma certa forma: que parem de viajar para Atalaia do Norte; que parem de tentar contrabandear carne de caça para fora da T.I.;[20] que deixem de ouvir música "brega" nos aparelhos de rádios; que não mendiguem gasolina; e assim por diante. A Funai parece estar direcionando a sua intolerância para aqueles que outrora ela tratava com afeto. Os Kanamari, não obstante, continuam resistindo a fazer avaliações negativas da Funai em função de um contraste sentimental que reflete a sua ambivalência contemporânea. É a Funai local, eles dizem, manifestada nestes funcionários inconstantes, que é "imprestável" (*dyaba*), enquanto a "Funai verdadeira", em Brasília, permanece tão generosa quanto Sabá.

A Funai não é chefe dos Kanamari porque é autoritária e coercitiva com eles. É chefe dos Kanamari porque os alimenta, enquanto é autoritária e coercitiva com outros. A ambivalência atual da Funai advém de uma reorientação centrípeta de sua disposição coercitiva e imperativa em direção aos Kanamari que, apesar desta reorientação, ainda podem, ao menos por ora, referirem a Funai às suas manifestações passadas ou distantes, em que a Funai era, ou permanece sendo, um agregador social e um alimentador dos Kanamari, um inimigo de seus inimigos. Uma vez que a Funai é coextensiva ao Estado brasileiro, é o próprio Estado que se vê suspenso nessas referências, reduzido à escala e colocado a serviço do parentesco.

Recebido em 21 de julho de 2015
Aprovado em 13 de março de 2016

Luiz Costa é professor do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro. E-mail: <luizcosta10@gmail.com>

Notas

˙ Agradecimentos: Este artigo foi redigido com o apoio de auxílios concedidos pela Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (Faperj). Versões preliminares foram apresentadas no 54º Congresso Internacional de Americanistas, em Viena, e em um seminário no Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Agradeço a Pirjo Kristiina Virtanen, Hanne Veber, Carlos Fausto, Aparecida Vilaça, Rupert Stasch, Joana Miller, César Gordon, Jean Langdon e Marc Brightman por seus comentários e sugestões nessas duas ocasiões. Eu também gostaria de agradecer a Peter Mitchell, Maria Barroso, Messias Basques e Conrado von Brixen por sua ajuda na redação deste texto, e a Hilton Nascimento (Kiko) pela fotografia. O trabalho de campo entre os Kanamari contou com o financiamento da The Wenner-Gren Foundation, do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), do Centro de Trabalho Indigenista (CTI) e da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes). Muito do que sei sobre a relação dos Kanamari com a Funai se deve a um longo e intenso aprendizado junto ao CTI, e especialmente a Gilberto Azanha, Maria Elisa Ladeira, Maria Auxiliadora Leão, Conrado von Brixen e Kiko.

[1] É usual grafar a sigla da Fundação Nacional do Índio em letras maiúsculas, mas neste artigo utilizarei maiúscula apenas para a primeira letra, exceto em citações diretas dos trabalhos de terceiros. Optei por essa convenção porque vou discutir um conceito nativo, apenas parcialmente correspondente ao órgão epônimo. Para um estudo recente do lugar da tutela nas relações do Estado com os povos indígenas, ver Souza Lima (2012).

[2] Patentes militares não são utilizadas na hierarquia da Funai, ou em qualquer órgão público brasileiro. Não obstante, elas são usadas informalmente por agentes da Funai, particularmente por aqueles que participam das expedições paramilitares destinadas a localizar vestígios de índios isolados, dos quais existem muitos na vizinhança das aldeias kanamari. Alguns kanamari participaram dessas expedições. Além disso, a cidade de Tabatinga, relativamente próxima, é uma guarnição militar. Por fim, a base de Palmeira do Javari forma um enclave dentro da Terra Indígena do Vale do Javari, o que serve para reforçar o léxico militar das operações governamentais na região.

[3] "Virar Funai" não é uma variante do processo de "tornar-se branco", descrito em outras partes da Amazônia (Kelly 2005; Santos-Granero 2009; Vilaça 2007, 2010). Embora a maioria dos empregados da Funai conhecidos pelos Kanamari sejam pessoas que eles classificam como "brancos" (*kariwa*), os Kanamari veem os interesses da Funai como distintos dos interesses dos brancos que lhes são mais familiares. Para eles, "virar branco" é uma afirmação depreciativa e que raramente é enunciada a fim de evitar injúrias. "Virar Funai", em contraste, é uma virtude, o modo correto de agir e de se comportar. Algo semelhante é expresso no contraste que os Ashaninka do Peru estabelecem entre "virar civilizado", uma meta que perseguem, e "virar *mestizo*", que buscam evitar (Sarmiento Barletti 2011:85).

[4] O termo "subgrupo" (ou também "grupo nomeado") se consolidou na literatura acerca dos povos de língua katukina e de povos vizinhos com formações sociais semelhantes, principalmente de língua arawá (Lorrain 1994:136-139; Reesink 1993; Carvalho, 2002). O termo substitui designações como "clã" e "deme" que, por diversas razões, são hoje consideradas inadequadas. O subgrupo é um dos temas clássicos da etnologia do Juruá-Purus, região que permanece sendo a área geográfica menos conhecida daquele que já foi descrito como "o continente menos conhecido" da etnologia global (Lyon 1974). No entanto, desde o início do século XXI, as etnografias da região atravessam um momento de expansão, tanto quantitativa quanto qualitativa, o que já abriu espaço para algumas sínteses do panorama regional (e.g. Aparício 2011a, 2011b, 2013).

[5] As datas da pesquisa também são relevantes. Minha estadia junto aos Kanamari ocorreu num período em que a cidade mais próxima das aldeias kanamari, Atalaia do Norte, era uma Administração Executiva Regional (AER) da Funai. Esta categoria deixou de existir com a reestruturação da Fundação a partir do Decreto nº 7.056 de dezembro de 2009. O Decreto nº 7.778 de julho de 2012 criou a Coordenação Regional do Vale do Javari em Atalaia do Norte. Em meio a isso, em 2010, a saúde indígena deixou de ser responsabilidade da Fundação Nacional de Saúde (Funasa) e passou para a Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai), o que também complexificou o leque de órgãos governamentais representados em Atalaia do Norte. Nesse mesmo período, os Kanamari fundaram a Associação Kanamari do Vale do Javari (Akavaja), e muitos começaram a receber verbas de programa sociais do governo, como o Bolsa Família, ou então obtiveram os benefícios da aposentadoria rural. Tudo isso alterou a relação dos Kanamari com a Funai e com o Estado brasileiro, mas só futuras pesquisas de campo poderão apontar os seus efeitos na concepção que os Kanamari têm (ou tinham) da Funai. Reitero que o presente etnográfico deste artigo se refere, portanto, ao período entre 2002 e 2006.

[6] *Tam* é um intensificador, similar ao bem conhecido morfema tupi *ete* (ver Fausto 2012b:134). Pode ser traduzido como "verdadeiro" ou "vigente", mas também expressa prototipicalidade, ou propriedade, indicando um membro exemplar de uma classe mais ampla. Neste sentido, Funai *tam* – que significa a Funai, a sua sede e o seu *modus operandi* em Brasília – é a Funai que é mais característica e representativa dos traços que os Kanamari associam à agência.

[7] Neste artigo, não estou considerando o papel da escola e da educação formal, em qualquer instância, já que até recentemente era completamente marginal à vida dos Kanamari. O governo municipal de Atalaia do Norte manteve por um tempo um professor na aldeia de Massapê, no Itaquaí, mas foi só nos últimos sete anos que um programa escolar regular foi instalado, em grande parte devido à atuação da ONG Centro de Trabalho Indigenista (CTI). Porém, devo notar, também neste quesito a influência da Funai se faz determinante. Os professores do CTI precisam respeitar as leis que a Funai aplica e dependem de auxílio logístico da Funai para realizar seus cursos. O CTI também mantém uma série de programas e atividades paralelas que dependem de parcerias com a Funai, numa relação em que, para os Kanamari, esta última parece sempre ser o parceiro predominante.

[8] Veja-se Pitarch (2010:121-125) para um caso análogo.

[9] Para um estudo mais abrangente do esquema histórico ternário dos Kanamari, veja-se Costa (2007).

[10] Para uma transcrição e análise desta narrativa da viagem de Tamakori e Kirak, veja-se Costa (2007:242-289). Para uma descrição mais detalhada da sociologia dos subgrupos kanamari, ver Costa (2010). Vale observar que, embora Tamakori tenha estabelecido a circunscrição geográfica dos subgrupos em afluentes do Juruá e o regime matrimonial endogâmico, nenhuma das narrativas que gravei em campo faz qualquer provisão acerca dos nomes dos subgrupos. Hoje, como já afirmei, todos os subgrupos recebem o nome de uma espécie animal seguida pelo sufixo *–dyapa*. Para uma discussão do significado deste sufixo e sua relação com os subgrupos, veja-se Costa (2007:218-224).

[11] Para Sahlins, a agência tem uma qualidade de "nós-idade" (*we-ness*), sendo distribuída entre aqueles que se encontram concernidos em uma ação. Há exemplos similares nas terras baixas da América do Sul, como na discussão de Oakdale (2005:5) sobre como a oratória kayabi difunde agência entre os ouvintes. No entanto, não é esta noção simétrica e extensiva de agência que o "corpo-dono" kanamari transmite. Embora a agência esteja aqui igualmente constituída nos relacionamentos, os Kanamari concebem a capacidade de agir como a função de um termo da relação, o corpo-dono, cuja posição é construída através de uma assimetria investida. A agência não está igualmente distribuída em cada um dos termos que constituem o corpo-dono, uma vez que a pessoa que ocupa o limite englobante da relação acabará por determinar a direção de ações futuras (uma distribuição assimétrica de agência que também pode ser encontrada entre os Kayabi; ver Oakdale 2005:68-70). Portanto, a agência é transpessoal não porque seja difundida entre aqueles que participam de uma atividade, mas no sentido de que uma pessoa tem a sua capacidade de agir "magnificada" (ver Fausto 2008, 2012a; Sztutman 2009) perante aqueles para os quais ele (ou ela) é um corpo-dono (ver Costa 2013:481-488). Para excelentes etnografias contemporâneas acerca da categoria "dono" nas terras baixas da América do Sul, ver Cesarino (2010), Walker (2012) e Rodgers (2013). Para uma discussão clássica sobre o chefe amazônico como "aquele que inicia um movimento" e que, portanto, faz com que as atividades dos outros aconteçam, ver Viveiros de Castro (1992:109-118).

[12] A primeira vez em que ouvi o nome "Jarado", achei que se tratava da pronúncia kanamari do nome brasileiro "Geraldo". Investigações subsequentes dos documentos históricos da região não revelaram alguém com este nome. Todavia, hoje estou convencido de que "Jarado" é um empréstimo da língua franca tupi da região do Juruá, onde *jara* significa "mestre" ou "dono". De fato, muitos kanamari abreviam o nome "Jarado" para "Jara", que é também a maneira como povos vizinhos, como os Paumari de língua arawá e os Katukina do rio Biá, se referem a todos os brancos (Bonilla 2007:86-95; Deturche 2009:91). Jarado seria, assim, uma espécie de "mestre dos brancos", que foi procedido por seus subordinados.

[13] Em português, os Kanamari se referem a seus ex-patrões como *nosso patrão*. Eles nunca os chamam de *tyo-warah*, "nosso corpo-dono", com uma única e ambígua exceção. Na década de 1950, alguns kanamari começaram a trabalhar para um chefe chamado Júlio Tavares. Quando Tavares decidiu mudar-se para o rio Javari, no extremo norte da área então ocupada pelos Kanamari, essas pessoas se mudaram com ele. Muitos deles, bem como os seus descendentes, vivem atualmente nas imediações de sua antiga propriedade. Eu tive um contato limitado com esses kanamari e nunca perguntei diretamente sobre como eles abordaram Tavares. Mas os Kanamari do Itaquaí ocasionalmente se referem a este patrão como *ma-warah*, "seu corpo-dono" (ou seja, o corpo-dono daqueles que se mudaram com ele e seus descendentes). Tavares morreu logo depois de se instalar no Javari e a experiência desses kanamari, tal como é narrada hoje, parece-me ser algo como uma atualização contingente de uma possibilidade latente. Seu fracasso final, após a morte de Tavares, é certamente mais saliente na memória dos Kanamari contemporâneos do que o seu sucesso limitado (Costa 2007:130-133).

[14] "Manso" é uma contração do sobrenome Amâncio, mas a homonímia com a palavra "manso" não passou despercebida aos Kanamari, uma vez que, como veremos, Sabá Manso tinha um caráter "civilizador" e teria "amansado" os efeitos deletérios do Tempo de Borracha. Os Kanamari também apreciam a ironia, já que, como eles recordam, Sabá sempre estava muito irritado com os brancos.

[15] *Bati wao'dyi no-warah tyo. Kariwa na-man tu idik wa bo. Funai ti na-tokodo idiki wa bo*

[16] Enquanto Tamakori é um demiurgo e a existência de Jarado não pode ser comprovada, Sebastião Amâncio da Costa, em contraste, foi um empregado da Funai que ocupa um lugar infame na história das políticas indígenas do Brasil. Em meados da década de 1970, ele apoiou publicamente uma campanha governamental de bombardeio contra os Waimiri-Atroari, povo de língua carib do norte da Amazônia. Recentemente, seu nome ressurgiu nos levantamentos realizados pela Comissão Nacional da Verdade, instaurada pela presidente Dilma Rousseff, que começou a investigar as atrocidades cometidas contra os povos indígenas no Brasil durante a ditadura militar. Parece-me oportuno sublinhar que a minha discussão acerca de seu papel entre os Kanamari diz respeito somente ao breve período em que realizou as suas atividades no Vale do Javari, as quais antecedem o seu envolvimento direto com os Waimiri-Atroari. Desnecessário dizer que a estima dos Kanamari por Sabá se limita a estas atividades.

[17] A tradução de *ayuh-man* por "alimentação" procura se manter fiel à tradução dos Kanamari para este termo. Mas o que chamo de "alimentação" não se limita à distribuição de comida. O conceito designa a provisão daquilo que não estava previamente disponível e que, sem os atos que caracterizam *ayuh-man*, permaneceriam indisponíveis (veja-se Costa 2013:477). A expressão de uma capacidade de provir por meio do idioma da "alimentação" é comum na Amazônia. Um exemplo típico é o verbo urarina *beraiha*, que significa "cuidar" e "dar comida [a alguém]" (Walker

2012:41). Podemos compará-la com uma frase que, segundo Poroya, foi pronunciada por Sabá: "É só Funai que vai tomar conta de vocês agora". Eu traduzo como "cuidado" a palavra kanamari *tokodo*, que significa manter algo ou alguém seguro em um lugar específico, sendo a "alimentação" uma de suas precondições.

[18] A convergência do entusiasmo de Poroya e Sabá, bem como o uso de categorias que parecem ser traduções ou versões uma da outra, não deve ser entendida como uma espécie de identidade "objetiva" entre as expressões idiomáticas da metafiliação e da tutela do Estado, mas como um exemplo do tipo de "equívoco" que espreita os contatos interétnicos (Viveiros de Castro 2004). Ambos previram um tempo marcado pela existência de relações assimétricas, mas enquanto Poroya viu em Sabá uma fonte para a recriação do parentesco que tinha sido desfeito pela história, Sabá viu Poroya e os Kanamari como futuros tutelados do Estado brasileiro. Embora pareçam convergir, uma inspeção mais cuidadosa revela as aproximações equívocas entre as interpretações de Poroya e Sabá.

[19] O *-tawari* desapareceu como uma relação social, mas não como uma categoria. Os atuais Kanamari do Itaquaí às vezes chamam os Matis, povo de língua pano que vive em um afluente do rio Itaquaí, de "nosso *-tawari*" (*tyo-tawari*). Este uso procura diferenciar os Matis, que são considerados inofensivos pelos Kanamari, de outros povos de língua pano, a maioria dos quais é classificada como "inimigos" (*ityowa todioki*, "aqueles que nos fazem de inimigos"). Portanto, embora possa indicar o potencial de alianças entre os Matis e os Kanamari, talvez apontando para o possível estabelecimento de novas relações horizontais no futuro, não se trata de um registro de qualquer tipo de relação institucionalizada ou em andamento. Os Kanamari só encontram os Matis esporadicamente na cidade de Atalaia do Norte ou na Frente de Proteção Etnoambiental do Vale do Javari, e não havia visitas mútuas durante o meu trabalho de campo. Atualmente, o termo *-tawari* também é utilizado de modo não recíproco, já que os Matis, que não entendem a língua kanamari, não os chamam por este termo. Curiosamente, há indícios de que as relações entre os Matis e os Kanamari podem ser significativamente mais antigas do que essas interações contemporâneas (Erikson 2007).

[20] Muitos funcionários da Funai afirmam que os Kanamari levam carne de caça para Atalaia do Norte para vendê-la, o que é ilegal. Na minha experiência de campo, os Kanamari que tentavam levar carne para Atalaia do Norte (e que a tinham confiscada na FPEVJ) o faziam para ter comida durante a estadia na cidade. Ironicamente, os funcionários da Funai dizem aos Kanamari que eles deveriam parar de viajar para Atalaia do Norte, já que eles nunca têm comida e, consequentemente, precisam pedir ou mendigar para a população local.

Referências bibliográficas

APARÍCIO, Miguel. 2011a. "Redes sociais indígenas no interflúvio Purus-Juruá". *Somanlu,* 1:63-88.

___. 2011b. "Panorama contemporâneo do Purus indígena". In: Gilton Mendes dos Santos (org.), *Álbum Purus*. Manaus: EDUA. pp. 113-130.

___. 2013. "Os Suruaha e sua rede de relações. Uma hipótese sobre localidades e coletivos Arawá". In: Marta Amoroso & Gilton Mendes dos Santos (orgs.), *Paisagens ameríndias: lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia*. São Paulo: Editora Terceiro Nome. pp. 247-273.

BALESTRA, Aline. 2013. Tempos mansos: história, socialidade e transformação no Juruá-Purus indígena. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília.

BOLTANSKI, Luc. 2011. *On critique: a sociology of emancipation*. Cambridge: Polity Press.

BONILLA, Oiara. 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, França.

___. 2009. "The skin of history: Paumari perspectives on conversion and transformation". In: Aparecida Vilaça & Robin Wright (orgs.), *Native christians: modes and effects of Christianity among indigenous peoples of the America.* Farnham: Ashgate. pp. 127-145.

BOURDIEU, Pierre. 2003 [1991]. *Language and symbolic power*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

BROWN, Michael. 1993. "Facing the State, facing the world: Amazonia"s native leaders and the new politics of identity". *L'Homme,* 126-128:307-326.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. 2010. "La jefatura indígena, hoy". *Indiana,* 27:47-62.

CARVALHO, Maria Rosário. 2002. *Os Kanamari da Amazônia Ocidental. História, mitologia, ritual e xamanismo*. Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado.

CESARINO, Pedro. 2010. "Donos e duplos: relações de conhecimento, propriedade e autoria entre os Marubo". *Revista de Antropologia,* 53(1):147-197.

CLASTRES, Pierre. 1974. *La société contre l'Etat. Recherches d'anthropologie politique*. Paris: Editions de Minuit.

COSTA, Luiz. 2007. As faces do jaguar. Parentesco, história e mitologia entre os Kanamari da Amazônia Ocidental. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

___. 2009. "Worthless movement: agricultural regression and mobility". *Tipiti. The Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America,* 7(2):151-180.

___. 2010. "The Kanamari body-owner. Predation and feeding in western Amazonia". *Journal de la Société des Américanistes,* 96(1):169-192.

___. 2012. "Making animals into food among the Kanamari of Western Amazonia. In: Marc Brightman; Vanessa Grotti & Olga Ulturgasheva (orgs.), *Animism in rainforest and tundra. Personhood, animals, plants and things in contemporary Amazonia and Siberia.* Oxford: Berghahn Press. pp. 96-112.

___. 2013. "Alimentação e comensalidade entre os Kanamari da Amazônia ocidental". *Mana,* 19(3):473-504.

DA COSTA, Sebastião Amâncio. 1972. "Relatório referente à instalação do

PIA Marubo". Funai Archives, process number 818/72, 11 pages. Mimeo.

DETURCHE, Jérémy. 2009. Les Katukina du rio Biá (etat d'Amazonas — Brésil). Histoire, organisation sociale et cosmologie. Tese de Doutorado, Université de Paris Oueste, Nanterre, França.

ERIKSON, Philippe. 2007. "Faces of the past: just how "ancestral" are Matis "ancestor spirit" masks?". In: Carlos Fausto & Michael Heckenberger (orgs.), *Time and memory in indigenous Amazonia: anthropological perspectives*. Gainesville: University Press of Florida. pp. 219-242.

FAUSTO, Carlos. 2008. "Donos demais: maestria e domínio na Amazônia". *Mana. Estudos de Antropologia Social,* 14(1):329-366.

___· 2012a. "Too many owners: mastery and ownership in Amazonia". In: Marc Brightman; Vanessa Grotti & Olga Ulturgasheva (orgs.), *Animism in rainforest and tundra: personhood, animals, plants and things in contemporary Amazonia and Siberia*. Oxford and New York: Berghahn. pp. 29-47.

___· 2012b. *Warfare and shamanism in Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.

FAUSTO, Carlos & COSTA, Luiz. 2013. "Feeding (and eating): remarks on Strathern's eating (and feeding)". *Cambridge Anthropology,* 31:159-165.

FOUCAULT, Michel. 1995 [1975]. *Discipline and punishment: the birth of the prison*. Trad. Alan Sheridan. New York: Vinatge Books.

GELL, Alfred. 1998. *Art and agency: an anthropological theory*. Oxford: Clarendon Press.

GOW, Peter. 1991. *Of mixed blood. Kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.

___· 1993. "Gringos and wild Indians: images of history in western Amazonian cultures". *L'Homme,* 126-128:331-351.

KELLY, José Antônio. 2005. "Notas para uma teoria do 'virar branco'". *Mana,* 11(1): 201-234.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1944. "The social and psychological aspects of chieftainship in a primitive tribe: the Nambikwara of North-Western Mato Grosso". *Transactions of the New York Academy of Sciences* (Series II), 7(1):16-32.

LORRAIN, Claire. 1994. Making ancestors: the symbolism, economics and politics of gender among the Kulina of Southwest Amazonia (Brazil). Tese de Doutorado, University of Cambridge, Inglaterra.

LYON, Patricia (org.). 1974. *Native south Americans: ethnology of the least known continent*. Boston: Little Brown.

MCCALLUM, Cecilia. 1990. "Language, kinship and politics in Amazonia". *Man,* 25:412-433.

___· 2001. *Gender and sociality in Amazonia: how real people are made*. Oxford: Berg.

OAKDALE, Suzanne. 2005. *I forsee my life: the ritual performance of autobiography in an Amazonian community*. Lincoln: University of Nebraska Press.

ORTNER, Sherry. 2006. *Anthropology and Social Theory: Culture, Power and the Acting Subject*. Durham and London: Duke University Press.

PITARCH, Pedro. 2010. *The jaguar and the priest: an ethnography of Tzeltal souls*. Austin: University of Texas Press.

REESINK, Edwin. 1993. Imago mundi kanamari. Tese de Doutorado, Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

RODGERS, David. 2013. "The filter trap: swarms, anomalies, and the quasi-topology of Ikpeng shamanism". *Hau: Journal of Ethnographic Theory,* 3(3):77-105.

SAHLINS, Marshall. 2013. *What kinship is – and is not*. Chicago: University of Chicago Press.

SANTOS-GRANERO, Fernando. 1991. *The power of love: the moral use of knowledge amongst the Amuesha of Central Peru*. London: Athlone.

___· 2009. "Hybrid bodyscapes: a visual history of Yanesha patterns of cultural change". *Current Anthropology,* 50:477-512.

SARMIENTO BARLETTI, Juan Pablo. 2011. Kametsa asaiki: the pursuit of the "goof life" in an Ashaninka village. Tese de Doutorado, University of St. Andrews, Reino Unido.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. 2012. "O exercício da tutela sobre os povos indígenas: considerações para o entendimento das políticas indigenistas no Brasil contemporâneo". *Revista de Antropologia, 55*:781-832.

SZTUTMAN, Renato. 2009. "De nomes e marcas – ensaio sobre a grandeza do guerreiro selvagem". *Revista de Antropologia,* 52(1):47-96.

TASTEVIN, Constant. s/d. "L'Ethnographie de Yuruá". Arquivo da Prelazia de Tefé – APT 604.3.6.[S1.: s/d]. Datilografado com notas marginais, 134 páginas. Mimeo.

TAYLOR, Anne-Christine. 2000. "Le sexe de la proie: représentations jivaro du lien du parenté". *L'Homme,* 154-155:309-334.

___· 2007. "Sick of history: contrasting regimes of historicity in the upper Amazon". In: Carlos Fausto & Michael Heckenberger (orgs.), *Time and memory in indigenous Amazonia: anthropological perspectives*. Miami: University Press of Florida. pp. 133-168

VILAÇA, Aparecida. 2007. "Cultural change as body metamorphosis". In: Carlos Fausto & Michael Heckenberger (orgs.), *Time and memory in indigenous Amazonia: anthropological perspectives*. Miami: University Press of Florida. pp. 169-193.

___· 2010. *Strange enemies: indigenous agency and scenes of encounters in Amazonia*. Durham: Duke University Press.

VIRTANEN, Pirjo Kristiina. 2009. "New interethnic relations and native perceptions of human-to-human relations in Brazilian Amazonia". *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology,* 14:332-354.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1992. *From the enemy's point of view: humanity and divinity in an Amazonian society*. Chicago: The University of Chicago Press.

___· 1993. "Alguns aspectos da afinidade no dravidianato amazônico". In: Eduardo Viveiros de Castro & Manuela Carneiro da Cunha (orgs.), *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII-USP/Fapesp. pp. 150-210.

___· 2001. "GUT feelings about Amazonia: potential affinity and the construction of sociality". In: Laura Rival & Neil Whitehead (orgs.), *Beyond the visible and the material: the amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. Oxford: Oxford University Press. pp. 19-44.

___· 2004. "Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation". *Tipiti: The Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America,* 2(1):3-22.

WALKER, Harry. 2012. *Under a watchful eye. Self, power and intimacy in Amazonia*. Berkley: University of California Press.

Resumo

Os Kanamari (Katukina, Amazonas) dizem que estão "virando Funai". Virar Funai pode expressar aspirações práticas, como o desejo de trabalhar para a Fundação Nacional do Índio. Mais usualmente, no entanto, refere-se a um processo difuso e coletivo que leva os Kanamari a aceitarem com entusiasmo as regras que a Funai lhes impõe e a emularem ou exagerarem algumas de suas convenções. Isto inclui tatuar insígnias do Estado brasileiro em seus corpos, deixar de trabalhar aos domingos, usar roupas com logotipos da Fundação e dar a seus filhos os nomes de funcionários do órgão indigenista. Neste artigo proponho que, longe de ser a consequência *sui generis* da subsmissão dos Kanamari ao aparato do Estado brasileiro, "virar Funai" é um processo que deve ser compreendido em relação à história e à mitologia kanamari. À luz deste contexto, "virar Funai" surge como uma transformação lógica de ideias kanamari mais antigas sobre assimetria e submissão quando estas se defrontam com a política tutelar do Estado brasileiro.

Palavras-chave Amazônia, Fundação Nacional do Índio (Funai), História, Kanamari, Mitologia, Política.

Abstract

The Kanamari, a Katukina speaking people who inhabit the Western edge of Brazilian Amazonia, say that they are "becoming Funai". Funai is the acronym of the Fundação Nacional do Índio (National Indian Foundation), the Brazilian government agency responsible for the tutelage of Indigenous people in the country. Becoming Funai can reflect practical aspirations, such as employment in the agency, but it more habitually refers to a diffuse and collective process through which the Kanamari enthusiastically accept many of the laws enforced by Funai and emulate or exaggerate some of its conventions. This includes tattooing Brazilian states insignia on their bodies, suspending work on Sunday, dressing in the Foundation's uniform and naming children after Funai employees. In this article I argue that, far from being a *sui generis* consequence of Kanamari submission to the trappings of the Brazilian state, "becoming Funai" is a process that must be understood in relation to Kanamari history and mythology. When analyzed in this light, "becoming Funai" reveals itself to be a logical transformation of more ancient Kanamari ideas of asymmetry and submission to others as these ideas are confronted by the tutelary politics of the Brazilian state.

Key words Amazonia, Fundação Nacional do Índio (Funai), History, Kanamari, Mythology, Politics.