

Universidade Federal de São Carlos
Centro de Educação e Ciências Humanas – CECH
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

**OS KUJUBIM E OS *BICHOS-DE-PENA*: UMA ETNOGRAFIA
MULTIESPECÍFICA DAS RELAÇÕES ENTRE HUMANOS E NÃO
HUMANOS NO VALE DO GUAPORÉ, RONDÔNIA**

GABRIEL SANCHEZ

Orientador: Felipe Ferreira Vander Velden

São Carlos

2019

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**OS KUJUBIM E OS *BICHOS-DE-PENA*: UMA ETNOGRAFIA
MULTIESPECÍFICA DAS RELAÇÕES ENTRE HUMANOS E NÃO
HUMANOS NO VALE DO GUAPORÉ, RONDÔNIA**

GABRIEL SANCHEZ

Banca Examinadora:

Felipe Ferreira Vander Velden (orientador) – UFSCar

Pedro Augusto Lolli – UFSCar

Luiz Antonio Lino da Silva Costa - UFRJ

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos, como requisito para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social sob a orientação de Felipe Ferreira Vander Velden.

São Carlos – SP

2019

Sanchez, Gabriel

OS KUJUBIM E OS BICHOS-DE-PENA: UMA ETNOGRAFIA
MULTIESPECÍFICA DAS RELAÇÕES ENTRE HUMANOS E NÃO
HUMANOS NO VALE DO GUAPORÉ, RONDÔNIA / Gabriel Sanchez. --
2019.

228 f. : 30 cm.

Dissertação (mestrado)-Universidade Federal de São Carlos, campus São
Carlos, São Carlos

Orientador: Prof. Dr. Felipe Ferreira Vander Velden

Banca examinadora: Prof. Dr. Pedro Augusto Lolli; Prof. Dr. Luiz Antônio
Lino da Silva Costa

Bibliografia

1. Etnologia Indígena. 2. Relações humano-animais. 3. Classificação. I.
Orientador. II. Universidade Federal de São Carlos. III. Título.

Ficha catalográfica elaborada pelo Programa de Geração Automática da Secretaria Geral de Informática (SIn).

DADOS FORNECIDOS PELO(A)
AUTOR(A)

Bibliotecário(a) Responsável: Ronildo Santos Prado – CRB/8 7325



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

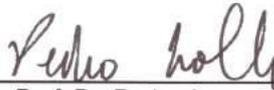
Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Folha de Aprovação

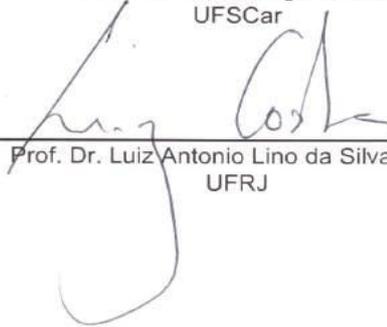
Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Dissertação de Mestrado do candidato Gabriel Sanchez, realizada em 29/11/2019:



Prof. Dr. Felipe Ferreira Vander Velden
UFSCar



Prof. Dr. Pedro Augusto Lolli
UFSCar



Prof. Dr. Luiz Antonio Lino da Silva Costa
UFRJ

Aos Kujubim, por me ensinarem que ser humano é ser tão pequeno perto de uma samaúma, mas enorme diante da nobreza de pisar descalço sob a terra.

Ao meu avô Antônio, pelo seu centenário que completará neste ano, por me ensinar que o bem-te-vi é o rei de todo quintal.

Agradecimentos

Ao meu orientador, Prof. Dr. Felipe Ferreira Vander Velden, pela excelência, agradeço a maestria, a dedicação e o cuidado com que conduz suas orientações desde a graduação, mas, especialmente, por um conselho dado por ele nas vésperas da minha viagem para Rondônia, e que guardarei com carinho como lema para toda a vida, afinal, orientações não são só acadêmicas: “tenha paciência, persistência e bom humor”.

Agradeço a Eduardo, Silvia e Junior, minha família. Nem sempre seguimos aquilo que desejam nossos pais, e todos nós sabemos como são duras as inconstâncias presentes na carreira de antropólogo. Da parte deles, nunca me faltou incentivo, investimento, oportunidades e confiança. Agradeço a eles por sempre terem me apoiado dessa maneira, mas agradeço, sobretudo, ao carinho, às cervejas aos finais de semana, aos (des)entendimentos e ao amor que constituem nossa relação.

À Munique Gaio Filla, agradeço às leituras e correções gramaticais do texto. A grande graça da vida é compartilhar coisas e sentimentos. Agradeço pela lei natural dos encontros ter nos capturado e feito com que pudéssemos compartilhar carinho, sonhos e companheirismo.

Dizem que o trabalho acadêmico é um trabalho solitário. Entretanto, durante todos os dias de escrita deste texto, eu nunca trabalhei sozinho: deitado ao meu lado estava a companhia mais digna e sincera que se pode ter, e agradeço à Dibas por ser minha espécie companheira.

Aos queridos Diego Thomaz, Dionys Melo, Bruno Guillard, Tamires Cristina e Caio Monticelli, agradeço por compartilharem desabafos e bons momentos.

À Geraldo Andrello e Thaís Mantovanelli, por aceitarem o convite para compor a banca do exame de qualificação e pelas suas generosas leituras, críticas e sugestões a um texto preliminar. E a Luís Costa e Pedro Lolli por comporem a banca de defesa, cujos comentários precisos ajudaram a tecer a versão final deste texto.

Aos colegas do grupo de pesquisa HUMANIMALIA, pelos instigantes debates em torno das questões sobre as relações entre humanos e animais, principalmente pelos debates feitos após aos encontros, geralmente nos bares. Neste mesmo sentido, agradeço, também, aos integrantes do Laboratório de Etnologias Transespecíficas – LETS.

Aos docentes do PPGAS que me ensinam antropologia desde a graduação, especialmente Pedro Lolli, Catarina Vianna, Geraldo Andrello e Luiz Henrique de Toledo. Aos funcionários do PPGAS, especialmente Fábio Urban, pelas dicas e resoluções de trâmites burocráticos, e às terceirizadas do DCSO e do LIDEPS, que sempre deixam o ambiente mais agradável.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo – FAPESP, pelo investimento e apoio financeiro para a realização desta pesquisa (processo 2017/14793-3).

À Fundação Nacional do Índio – FUNAI, por me conceder a autorização nº 24/AAEP/PRES/2018 de ingresso, e a autorização de reingresso nº 49/AAEP/FUNAI/2019 à terra indígena do Rio Guaporé nos anos de 2018 e 2019, ambas referentes ao processo 08620.002131/2018-73. Aos funcionários da CR de Guajará-Mirim, João Soares e Gentilton “Gauchinho”, por me abrirem caminhos e compartilhar contatos.

Em Rondônia, agradeço à Gilles de Cateau, o Dr. Gil, pelos ensinamentos e as boas conversas nas chuvosas e abafadas tardes de Guajará-Mirim. À Emília e Volmir, em Porto Velho, por sempre se demonstrarem dispostos a conversar e a me ajudar de alguma maneira. Agradeço a seu Alípio e dona Nadir, por me acolherem em sua casa servindo-me cerveja gelada e um bom prato de comida. Agradeço também ao Leandro Guimarães, por me apresentar a UNIR e me dar algumas informações sobre Porto Velho. Em Costa Marques, agradeço a seu Celso, uma figura irreverente, e a Fiihno, por sempre compartilhar uma boa conversa.

Por fim, estão aqueles que considero os co-autores desta pesquisa: os Kujubim e outros interlocutores no rio Guaporé. Sair de sua zona de conforto não é uma tarefa fácil, mas se tornou uma empreitada prazerosa, composta de grandes alegrias, aprendizados e reflexões. Agradeço aos Kujubim, por me ensinarem sobre a vida e sobre ser humano: diante de uma samaúma aprendi sobre a pequenez de existir e, em meio a uma chichada, embriagado, sob risadas e com os pés descalços no terreiro, aprendi sobre a nobreza e a grandiosidade de ser-se humano. Agradeço aos meus interlocutores, por viabilizar essa pesquisa, pelos ensinamentos, pelas alegrias e pelo convívio. Especialmente à Vitor Kujubim e Geizebel, Valdivino Kujubim e Tânia Kanoé, Pipa Kujubim e Marlene Wajuru, Mambira Kujubim e Sandra Jaboti, Doca Kujubim, Mano Kujubim e Conceição

Kanoé, Uru Kujubim, André e Arandú Jaboti, Marli Kujubim, Vovó Nazaré Arikapu, Brito Jaboti e Paulínia Wajuru, Jorge Jaboti (meu parceiro de pesca e “mentiras”) e Maria Aparecida Makurap, Paquinha Wajuru, um grande amigo, e, por fim, Manduca Kujubim e Elizabeth Jaboti, por me acolherem em sua casa e compartilharem seus dias com os meus. Como veremos, o parentesco não é só feito de sangue, mas de convívio.

RESUMO

Inicialmente, esta era uma pesquisa sobre as “classificações” dos seres que a nossa biologia ocidental denomina como “aves” a partir das perspectivas práticas e semióticas do povo indígena Kujubim (Rondônia) – grupo, até aqui, desconhecido pela etnologia nas Terras Baixas da América do Sul. Entretanto, ao realizar uma pesquisa de campo de seis meses com este povo e acessar diversas categorias nativas, por meio de uma série de equívocos e das dissonâncias entre categorias científicas e Kujubim, o que encontramos e conhecemos não foram “aves”, mas *bichos-de-pena*. Sendo assim, o objetivo principal deste trabalho é o de produzir uma “etnografia multiespécie” em torno das práticas, do conhecimento e das relações deste povo com os *bichos-de-pena* e, neste sentido, esta é, também, uma “etnografia das relações”. São relações, como veremos, que possibilitam que os Kujubim “classifiquem” os *bichos-de-pena*. Ali, não existe um “sistema classificatório”, tampouco categorias que condicionam e definem os seres permanentemente, mas, antes, relações (entre os seres e entre categorias) que permitem que eles possam transitar, ou, como sugerimos, se “transformar” no mundo e no pensamento Kujubim. O se “transformar” aqui, não possui o sentido atribuído à metamorfose, mas diz respeito a um aspecto onde se pode dizer que tudo *está*, e nada *é*: entre os Kujubim, *bichos-de-pena* nunca *são*, de fato, no sentido de uma condição, mas sempre *tendem a ser* ou *estão*, no sentido de um estado: ali, nada *é*, tudo *está* em permanente devir, tudo *é transqualitativo*, tudo *é*, afinal e como sugerimos, “anti-taxonomico”.

Palavras-chave: Etnologia Indígena; Classificações; Relações humano-animais; Kujubim; Rondônia.

ABSTRACT

Initially, this was a research about the “classifications” of beings that our western biology denominate “birds” from the practical and semiotic perspectives of the Kujubim indigenous peoples (Rondônia) – a group until here, unknown by ethnology in the Lowlands of South America. However, by conducting a six-month field research with this people and access various native categories through a series of a controlled equivocation and dissonances between scientific and Kujubim categories, what we find and know were not “birds” but “*bichos-de-pena*”. Therefore, the main objective of this work is to produce a “multispecies ethnography” around the practices, knowledge and relations of this people with the “*bichos-de-pena*” and, in this sense, this is also an “ethnography of the relations”. It is relations, as we will see, that are enable Kujubim to “rate” the “*bichos-de-pena*”. In the people there are no “classification system”, either conditioning categories and define beings permanently, but before relations (between beings and between categories) that allow them to transit, or, we suggest, “transform” in the world and the Kujubim thought. The “transform” does not have the meaning attributed to metamorphosis, it’s about an aspect where it can be said that everything is (está), and nothing is (é): among the Kujubim, “*bichos-de-pena*” never are, in fact, in the sense of condition, but always tend to be or are, in the sense of a state: there, nothing is (é), everything is (está) in permanently becoming, everything is *transqualitative*, everything is, after all and as we suggested, “anti-taxonomic”.

Key-words: Indigenous Ethnology; Classification; Human-animals relations; Kujubim; Rondônia

“(...) Eu descobri que o sol, o mar, as árvores e os arrebois são mais enriquecidos pelos pássaros que pelos homens.

Eu descobri, com meu Aferidor de Encantamentos, que as violetas, as rosas e as acáceas são mais filiadas dos pássaros do que dos cientistas.

Porque eu entendo, desde minha pobre percepção, que o vencedor, no fim das contas, é aquele que atinge o inútil dos pássaros e dos lírios do campo.

Ah, que estas palavras gratuitas possam agora servir de abrigo para todos os pássaros do mundo”.

Gratuidade das aves e dos lírios, Manoel de Barros.

Sumário

Introdução: bichos-de-pena, e não “aves”	11
Capítulo I – Os Kujubim em Rondônia: histórias(s), trajetos e a vida na Terra Indígena do Rio Guaporé	27
1.1 – Os Kujubim	28
1.2 – História(s) Kujubim	32
1.3 – A questão em torno do território	46
1.4 – Práticas, saberes e relações Kujubim	52
Interlúdio Teorico	78
Capítulo II – Conhecimentos e relações entre os Kujubim e os <i>bichos-de-pena</i>	104
2.1 – Métodos utilizados e “equivocos” entre categorias Kujubim e científicas	105
2.2 – <i>Qualidade</i> : uma crítica Kujubim ao conceito de espécie	114
2.3 – Um conhecimento prático propriamente Kujubim em torno dos <i>bichos-de-pena</i>	125
Capítulo III - Relações com a “natureza”: socius, cosmos, maestria, almas, qualidades de gente e famílias multiespécie	151
3.1 – Conhecendo e experienciando a “natureza”	152
3.2 – <i>Qualidades</i> de gente: <i>almas</i> e <i>culturas</i> animais	161
3.3 – Plantações de queixadas e peixes que são produtos da roça: maestria e pajelança na T.I do Guaporé	176
Conclusão: “classificando” <i>bichos-de-pena</i>, os Kujubim pensando a si mesmos ...	187
Referências Bibliográficas	196
ANEXOS	203

INTRODUÇÃO: *bichos-de-pena*, e não “aves”

Esse era, a princípio, um trabalho sobre “aves”. Em sua gênese, quando a pesquisa ainda era um projeto, a ideia inicial consistia em investigar a forma como os Kujubim “classificavam” os seres que a nossa biologia ocidental denomina e classifica como “aves”. Contudo, antes que os leitores dêem início à leitura de uma etnografia fundamentada a partir de diversas relações de um povo indígena em Rondônia com certos seres, peço desculpas adiantadas por desapontá-los, mas, diferentemente do que sugeriria o ponto inicial da pesquisa e seus objetivos, esse não é, definitivamente, um trabalho sobre “classificações” de “aves”. Por meio de certas dissonâncias categoriais, da incomensurabilidade de conceitos e da não correspondência de pensamentos, este trabalho versa sobre os conhecimentos e as relações de um povo amazônico com *bichos-de-pena*. Precisamente por versar sobre *bichos-de-pena*, e não sobre “aves”, essa etnografia é também a consequência de uma série de equívocos (Viveiros de Castro, 2004) que mediaram a relação entre eu e meus amigos interlocutores.

As “aves” parecem chamar a atenção em todo o mundo, por possuírem belos cantos, por sua incrível habilidade de voar, pelas cores fascinantes de suas plumagens e até mesmo por seus exóticos traços morfológicos. Além disso, de acordo com Lévi-Strauss (2005), há uma série de condições objetivas para que concebamos o mundo das “aves” como uma sociedade humana *metafórica*, ao mesmo tempo paralela e estranha em relação às sociedades propriamente humanas: as “aves” se assemelham aos humanos na medida em que, precisamente, deles diferem. Elas são cobertas de penas, são aladas, ovíparas e, também, fisicamente, separam-se da sociedade humana pelo elemento através do qual têm o privilégio de se locomoverem. Neste sentido, formam uma sociedade independente da nossa, mas que, em razão dessa independência, aparecem como parte de outra sociedade, homóloga àquela que vivemos: “a ave é apaixonada pela liberdade, ela constrói para si uma morada onde vive com a família e alimenta seus filhotes, mantém relações sociais com outros seres e se comunica com eles por meios acústicos que evocam uma linguagem articulada” (Lévi-Strauss, 2005: 229).

Sendo assim, a partir de certas definições sobre o que são “aves”, procurei conhecê-las a partir da perspectiva dos Kujubim, um povo indígena que vive em Rondônia, cuja língua pertence à família Txapakura. Acontece, todavia, que não encontrei “aves” entre eles: não encontrei seres que a zoologia, tanto científica como popular, definem como “aves”. Era abril de 2018 e eu estava em Costa Marques, uma pequena e pacata cidade nas margens do rio Guaporé, onde há dez anos atrás sequer existia luz

elétrica para as pessoas que viviam longe da única avenida asfaltada localizada no centro da cidade. Eu havia combinado de almoçar na casa de seu Vitor, a liderança Kujubim no âmbito urbano. Sentados diante de uma grande mesa, seu Vitor estava acompanhado de toda sua família, e foi quando dirigi a seguinte pergunta: “e as aves seu Vitor, podemos falar sobre elas?”. “*QUEM?*”, retrucou meu interlocutor. “Aves, passarinhos...”, insisti. O silêncio que se ouvia ao redor de uma expressão de dúvida sintetizava uma dissonância que, assim como na música, soa estranha aos ouvidos. Em uma simples troca de olhares surge um problema epistemológico, mas que recai em um problema ontológico: não estávamos falando sobre a mesma coisa.

Quando, na companhia de seu Vitor, desloquei-me até a aldeia da Baía das Onças, em uma viagem de cerca de oito horas e sob uma forte chuva, passei por um momento parecido. Na primeira oportunidade que eu tive para falar sobre “aves”, perguntei à Manduca, irmão de Vitor: “E as “aves” seu Manduca, tem muita aqui na aldeia?”. “*QUEM?*” – respondeu-me Manduca. Pois bem, definitivamente, nós não estávamos falando sobre as mesmas coisas. Com o tempo de pesquisa de campo, fui aprendendo que era melhor deixar de perguntar sobre as coisas, tendo-se em mente que uma pergunta sempre influencia uma resposta. A partir desse momento, deixei de perguntar e passei a ouvir, a ver, a sentir. Sempre acompanhado de um Kujubim, me deslocava pelos rios, pelas baías, igarapés, roçados e florestas, mas também ouvia histórias que eles me contavam, e, a partir desses deslocamentos e dessas histórias, pude conhecer não “aves”, mas *bichos-de-pena*. Como veremos ao longo desta etnografia, *bichos-de-pena* não são “aves”. Nesse sentido, esta não é uma etnografia sobre “aves” – e o que eu pude conhecer não foram “aves” –, mas sobre e *bichos-de-pena*. Além disso, essa é uma etnografia que tem nas relações sua estruturação, fundamentação e constituição: é uma etnografia das relações. Afinal, são diversas relações de naturezas distintas que fazem os Kujubim conceber *bichos-de-pena*, e não “aves”.

Muitos povos indígenas que se encontram na área denominada como *Grande Rondônia* (Vander Velden, 2010) ainda são pouquíssimo estudados e mesmo conhecidos. Os Kujubim constituem um desses tantos grupos que vivem no sudoeste amazônico, no estado de Rondônia, fronteira com a Bolívia, cuja língua – *Kuyubi ou Kaw tawo* – pertence à família linguística Txapakura. Apesar de terem sido considerados extintos pelo estado brasileiro nos anos 1980, os Kujubim vêm retomando seu protagonismo no cenário regional e nacional desde a década de 2000, principalmente no que tange à demarcação

de seu território tradicional e à reivindicação de direitos constitucionais; entretanto, do ponto de vista deles próprios e de outros povos da região, eles claramente nunca deixaram de existir e de resistir.

Vale ressaltar que esse é o primeiro esforço descritivo, no contexto da etnologia americanista, em narrar histórias e falar sobre os Kujubim e suas relações. Além de ser um esforço descritivo, é também um esforço político, tendo em vista que eu e as lideranças Kujubim estabelecemos o seguinte acordo: eu poderia trabalhar com eles, descrever suas histórias, suas trajetórias, suas relações com *bichos-de-pena*, desde que esse trabalho pudesse ajudar, da forma que fosse, na questão em torno da demarcação de seu território tradicional, que os Kujubim buscam, desde 2002, diante do Ministério Público Federal e da Fundação Nacional do Índio.

Não existe, sob a perspectiva antropológica, nenhum trabalho que os aborde e, por isso, parte do esforço desta etnografia é fazê-lo. As poucas informações disponíveis sobre os Kujubim, estão concentradas à questão da sua língua (Birchall et al., 2016; Duran, 2000; Montserrat, 2018). Há, ainda que raros, alguns relatos históricos sobre os Kujubim, mas empregando outros etnônimos, que serão demonstrados nesse trabalho, mas que oferecem dados muito sucintos. É o caso, por exemplo, de um relato disponível em um diário do Bispo Dom Rey que data 08/07/1932, que pode ser consultado na diocese de Guajará-Mirim/RO, e nos escritos do engenheiro Ricardo Franco de Almeida Serra, que datam do ano de 1857.

Embora na introdução do artigo *Tribes of Eastern Bolivia and the Madeira headwaters*, publicado em 1948, Alfred Métraux prometa trazer dados etnográficos sobre os “Kumaná”, que, como será explicado, constituíam um dos grupos que hoje formam os Kujubim, ao longo do texto só aparecem apenas alguns dados de forma espaçada e que se perdem em meio à diversas informações sobre os Moré e os Huanyam, povos também de língua Txapakura. O diário de Emil-Heinrich Snethlage ainda não foi traduzido para o português, mas é possível encontrar alguns de seus trechos no artigo *Emil-Heinrich Snethlage (1897-1939): nota biográfica, expedições e legado de uma carreira interrompida*, de Gleice Mere (2013), em que há informações sobre os “Kumaná”.

O etnólogo alemão escreveu um diário que foi recém-publicado em alemão (2016) sobre sua viagem ao rio Guaporé, que aborda questões sobre a onomástica, a língua, além de alguns aspectos cosmológicos sobre este grupo. Com certeza essa obra

apresenta um conjunto de dados riquíssimos para os povos do rio Guaporé, que, assim como os Kujubim, carecem de informações. Além dessas fontes, é possível buscar, também, algumas informações contidas na coletânea de dados sobre os povos indígenas de Rondônia organizada e publicada pelo CIMI/RO - Conselho Indigenista Missionário de Rondônia (CIMI/RO, 2015).

O levantamento dos dados etnográficos que estão inseridos nessa pesquisa foi feito a partir de uma pesquisa de campo¹ junto aos Kujubim e seus *bichos-de-pena*, visando a observação participante, a convivência cotidiana, as conversas informais com os interlocutores e a observação de seus afazeres, além de entrevistas, passeios pelas florestas, rios e outros locais. Foi por meio da participação nas atividades corriqueiras visando a observação desses seres, a coleta de narrativas históricas e mitológicas, além das conversas sobre as memórias desse povo, que pude proceder à produção de uma etnografia fundamentada nos conhecimentos que as pessoas têm sobre *bichos-de-pena* e como eles estão presentes em suas vidas. Minha trajetória teve início quando me descoloquei de São Carlos – SP, cidade onde realizo meu curso em Antropologia Social, até Porto Velho – RO. O período em que estive em Porto Velho dediquei à coleta de dados sobre os Kujubim, ainda que não fosse diretamente com eles. Sendo assim, visitei a biblioteca municipal da cidade (Biblioteca Francisco Meirelles), onde me foi concedido o direito de utilizar a sala histórica do local, que dispunha de diversos materiais e fontes históricas dos mais diversos períodos sobre o estado. Comecei, então, através de diversos livros sobre a história de Rondônia, a garimpar qualquer informação que aparecesse sobre os Kujubim.

Após alguns dias pesquisando na biblioteca municipal, encontrei alguns livros importantes sobre a história local, bem como alguns, mais específicos, sobre as relações com os povos indígenas e as políticas públicas. O que me chamou a atenção é que pouquíssimos dados foram encontrados sobre os Kujubim, e, quando os encontrava, geralmente apareciam em tabelas estatísticas sobre sua população e sobre qual terra indígena viviam. Pouquíssimos dados foram encontrados, de fato. Fui, inclusive, até a FUNAI de Porto Velho me informar sobre os Kujubim, e, mesmo no órgão responsável pela tutela das populações indígenas no Brasil, não souberam informar nada a respeito deles. Foi, então, que me lembrei da informação de meu orientador, para buscar

¹ Os dados etnográficos desta pesquisa foram recolhidos em um total de seis meses de pesquisa de campo, divididos ao longo de dois anos (março, abril, maio, junho de 2018 e junho e julho de 2019).

informações no CIMI/RO, onde encontrei Volmir e Emília, que me deram todo o suporte para utilizar a biblioteca da ONG, que dispunha de diversos arquivos históricos, fotografias, revistas, enfim, uma série de materiais excelentes, mas que, insisto, ainda não eram o suficiente.

Após a passagem em Porto Velho, que visou, sobretudo, pesquisas em fontes históricas, viajei até Guajará Mirim, cidade localizada no oeste do Estado, e que fica a cerca de 350 km da capital Porto Velho. Minha missão por lá, além de buscar por famílias Kujubim, foi também me encontrar com Dr. Gil, missionário do CIMI e grande conhecedor dos povos na região, e que vive há mais ou menos 40 anos trabalhando na diocese da cidade e também realizando missões até as aldeias próximas. Dr. Gil foi quem me disponibilizou diversos documentos relativos aos Kujubim, como, por exemplo, diários de missionários com dados do século XVIII, as atas das primeiras assembleias realizadas pelo grupo, e os relatos de Sneath, importante etnólogo alemão que passou pela região nos anos de 1930. Minha estadia em Guajará foi de uma semana, onde pude me encontrar com a família de Irene, filha da matriarca Suzana (que viveu no território tradicional dos Kujubim, no rio Cautário). Depois desse período, que considerei muito proveitoso no que tange à coleta dos dados, segui para Costa Marques, localizada no sudeste do estado de Rondônia.

Se em Porto Velho e Guajará Mirim a pesquisa se debruçou, sobretudo, em dados e registros históricos escritos, em Costa Marques pode-se dizer que ocorreu o estopim para a pesquisa de campo e a coleta dos dados etnográficos de primeira mão. Minha estadia em Costa Marques foi de aproximadamente um mês, e ali pude conhecer três famílias diferentes dos Kujubim. Em determinado dia, realizava atividades com Rosa e sua família; no outro, ia até a casa de Rita, que é sua irmã, conversar um pouco; e, no outro, realizava alguma atividade com Vitor, cacique dos Kujubim na cidade e liderança geral. Meus horários eram divididos para que pudesse aproveitar o maior tempo possível com os Kujubim. Além de diversas conversas informais com meus interlocutores, também fazia atividades visando à observação dos *bichos-de-pena* e, deste modo, pescava em igarapés com Dona Rosa, ia para a roça com Vitor, e fui para um sítio na Serra Grande, que pertence à família de Rita, onde passei três dias.

Depois de dias em Costa Marques, finalmente pude ir até as aldeias, onde vive a maioria dos Kujubim em Rondônia. Eu tinha em mente que, nesse período de pesquisa de campo, a maior parte do tempo seria dedicado à região das aldeias, não só porque a

maioria dos Kujubim ali residem, mas também porque foi lá onde viveu por toda sua vida Francisca, uma das matriarcas Kujubim, que criou filhos, netos e bisnetos. Sendo assim, saí de Costa Marques em uma pequena canoa com um motor de popa, regionalmente chamado de “rabeta”, e foram oito horas de descida pelo rio até que pudesse chegar na primeira aldeia, onde fiquei por cerca de 40 dias: a Baía das Onças. Contudo, as negociações para que eu pudesse ingressar em território indígena começaram muito antes, em setembro de 2017, diretamente com a FUNAI de Brasília. Depois da regularização de toda a documentação junto à FUNAI/SEDE e à CR-GUAJARA-MIRIM, foi-me concedida a autorização para entrada em área, conforme **Autorização de Ingresso em Terra Indígena nº 24/AAEP/PRES/2018 referente ao processo 08620.002131/2018-73**. Além da estadia em Baía das Onças, fiquei por mais 40 dias na aldeia Ricardo Franco.

Em ambas as aldeias a rotina, as atividades e os métodos, foram semelhantes. Acordava diariamente muito cedo, assim como todas as pessoas das aldeias, e já me encontrava com os Kujubim, geralmente para tomar um café. Começávamos nossas conversas informais logo de manhã, e estas duravam o dia todo, até a hora de nos recolhermos para dormir. Nessas conversas, discorriamos sobre os *bichos-de-pena*, mas também conversávamos sobre a história, mitos e outros aspectos da vida dos Kujubim; mas não só deles, como também de outras etnias que ali vivem – tendo em vista que a Terra Indígena do Rio Guaporé é constituída por um contexto multiétnico e linguístico sobre o qual nos debruçaremos adiante. Eu pude acompanhar todas as atividades que eles faziam e, em meio a elas, sempre conversava e perguntava algo a respeito de como faziam, porque faziam, e assim por diante. Deste modo, sempre que iam até as roças eu os acompanhava; o mesmo vale para ir pescar ou caçar.

Além, evidentemente, de acompanhar suas práticas, o que me interessava também era que, nessas ocasiões, eu podia ver e conhecer os *bichos-de-pena* junto com os Kujubim, para que, assim, eles me explicassem como se dava a “classificação” deles; pois como veremos, a “classificação” é também, e sobretudo, feita na prática. Além disso, participava de todas as celebrações dos índios na T.I. do Guaporé, que sempre me convidavam para tal. A todo momento estava com eles, principalmente nas *chichadas*, eventos regados a cerveja fermentada de macaxeira mansa. Eram nessas ocasiões que se realizavam os trabalhos de mutirões, em que uns ajudavam os outros e, em troca, ganhavam um pouco da bebida fermentada e uma porção de comida. Na parte da tarde, geralmente, bebia-se a chicha como recompensa pelo trabalho na manhã. Mas também

havia dias em que fazíamos atividades pela tarde, outras que não ir a uma chichada. Em meio a todo esse convívio, de manhã até de noite, desde uma conversa pela manhã em torno da casa, a uma grande bebedeira e mesmo uma perigosa caçada, foi que os dados dessa pesquisa foram recolhidos.

Após o primeiro período de campo, que culminou na escrita do texto correspondente ao exame de qualificação, retornei para Rondônia para a realização de um segundo período de trabalho de campo em 2019. O objetivo era simples: buscar o aprofundamento dos dados já coletados na primeira etapa do trabalho para poder compreender de melhor forma algumas questões. Entretanto, alguns novos dados também foram coletados, o que me possibilitou aprofundar alguns temas e tópicos no que tange à estrutura de todo o texto. A exemplo disso, destaco o conceito de *qualidade*, cuja importância e centralidade para o pensamento e as práticas Kujubim de “classificação” de *bichos-de-pena* somente percebi na primeira etapa de escrita.

Foram, então, executados mais dois meses de trabalho, que foram divididos da seguinte forma: quinze dias em Costa Marques e quarenta e cinco dias divididos entre a Baía das Onças e o Posto Indígena Ricardo Franco. Os métodos da pesquisa foram os mesmos utilizados e seguidos à risca em relação a primeira etapa da pesquisa de campo: isto é, tracei como objetivo a realização de conversas, realizei atividades visando a observação de *bichos-de-pena* como a ida até os rios, caçadas, incursões as matas e atividades nas roças.

Dentro do tema das relações avi-humanas, a pesquisa que aqui se apresenta insere-se no debate concernente às inter-relações entre humanos e animais em vários de seus desdobramentos (Descola 1992 e 1998; Ingold 1994; Vander Velden 2012 e 2015). Sendo o objetivo geral da pesquisa aqui proposta o de produzir uma *etnografia multiespécie* (Kirksey & Helmreich 2010) sobre os conhecimentos e as práticas efetivas acerca dos *bichos-de-pena* a partir das perspectivas – intelectuais, materiais e simbólico-semióticas – dos Kujubim.

Na Terra Indígena do Rio Guaporé, onde vivem os Kujubim, estão situadas seis aldeias próximas umas das outras, sendo a área conhecida pela sua complexa diversidade multiétnica e multilinguística. Atualmente, dez etnias compõem a diversidade da T.I., divididas em seis famílias linguísticas². Uma intensa rede de trocas fundamenta a

² Ver “Anexo I”, na página 202.

complexa constituição da organização e das relações sociais entre os moradores de diversas etnias naquela região. Essas etnias e línguas passaram a conviver quando o Serviço de Proteção ao Índio, encurtando seu dever de garantir um território para cada uma, levava as pessoas para um único local, hoje conhecido como Aldeia Ricardo Franco, obrigando-as a se casarem com outras etnias e viverem conjuntamente (Maldi Meireles, 1991). Além, evidentemente, das pessoas terem de compartilhar uma experiência rotineira, casar e conviver com outras etnias e línguas, a complexa configuração sociopolítica proporciona um quadro de sucessivas trocas que fundamentam esse tipo de organização social: trocas de cônjuges, substâncias, elementos da cultura material, de histórias, mitos e, o que interessa a esse texto, de conhecimentos sobre “animais”, em específico, os *bichos-de-pena*.

A partir dessa informação, cabe dizer que os dados que estarão contidos nessa etnografia também são dados coletados em meio a esse “sistema regional”, outrora designado como “Complexo Cultural do Marico” (Maldi Meireles, 1991). Mas eles são, acima de tudo, dados coletados a partir da perspectiva Kujubim dentro desse “sistema regional”. É impossível, note-se, ir até uma terra indígena onde estão convivendo intensamente dez etnias e querer separar as práticas e os conhecimentos entre elas. Essa separação é impossível, precisamente porque meus interlocutores chamam essas relações de trocas de *mistura*. Nesse sentido, não se separa aquilo que é *misturado*. Pois, ali, o que define uma etnia são as próprias relações que as pessoas estabelecem entre elas, seja através do casamento, do compartilhamento de substâncias e alimentos, das afinidades para se estabelecer parceiros de caças, em montar um time de futebol, em tomar chicha juntos entre outras coisas.

Por exemplo: como lidar com o fato de, ao perguntar para um Kujubim a respeito do socó-boi, ele me responder contando a história que um Wajuru contou para ele? Será que é possível fazer uma separação de práticas e de conhecimento a partir de pessoas que vivem cotidianamente juntas? Ou como tratar o fato de que todos os grupos da região possuem línguas diferentes, mas todos se referem aos brancos pelo termo *eré*, oriundo da língua Djeorometxi? Ou, ainda, que nenhuma etnia, a não ser os Kujubim, comiam

bichos-de-casco, isto é, tracajás e tartarugas, e agora elas são uma iguaria nobre dentro dessa rede, tendo todos passado a comê-los³?

Sendo assim, voltemos aos objetivos desta etnografia. Pretendo, através do modo como os Kujubim se relacionam com os *bichos-de-pena*, contribuir para os estudos animais (DeMello, 2012) partindo da seguinte questão: o que a análise dos “sistemas de classificação” dos povos indígenas nas terras baixas da América do Sul – e aqui, em específico, as “classificações” dos Kujubim acerca dos *bichos-de-pena*⁴ – revelam sobre as relações práticas, simbólico-semióticas e materiais entre humanos e animais? E, ainda, o que essas relações podem nos revelar sobre os aspectos das próprias “classificações” e como elas se fundamentam? Sendo assim, interessa investigar as classificações na prática, tendo-se em mente que uma não precede a outra, e que ambas emergem sempre juntas, numa espécie de dialética permanente entre teoria e prática, sentido e materialidade.

Deste modo, elenquei dois objetivos específicos que guiaram a pesquisa: a) conhecer os *bichos-de-pena* entre os Kujubim, e investigar os critérios de “classificação” empregados por eles, isto é, as operações intelectuais e práticas (pois elas não se separam, tendo em vista que a classificação orienta as práticas e emerge delas ao mesmo tempo), envolvidas na operação dessas “classificações”, explorando como o conhecimento desses seres se constitui, se adquire, se concebe e se usa; e b) pretende-se descrever as práticas concebidas e as interações efetivas entre os Kujubim e os *bichos-de-pena* com quem compartilham o mundo, a fim de perceber como esse engajamento prático e experiencial se dá e como, a partir de certas relações, pode se evidenciar uma epistemologia (um modo de conhecer) que sugere não apenas as “classificações”, mas também os princípios subjacentes às elas, que organizam as próprias “classificações”: isto é, os princípios dos conhecimentos Kujubim em relação aos *bichos-de-pena* e a outros seres não humanos em geral.

³ As relações entre língua e cultura que estão presentes no que, antropológicamente, denominamos de “sistemas regionais” é uma questão muito espinhosa para se debruçar no momento, algo que demandaria mais tempo de pesquisa e reflexão. Tentaremos, ainda que de forma preliminar, desenvolver algumas reflexões sobre o tema no capítulo I. O objetivo, aqui, ao abordar a temática dos “sistemas regionais” e das relações entre língua e cultura, serve menos como forma de resolver questões, do que de levantá-las. O que nos importa, afinal, é apreender e descrever as perspectivas Kujubim dentro desse “complexo cultural do marico” (Maldi Meireles, 1991).

⁴ A razão pela qual a expressão “sistemas de classificação” aparece entre aspas diz respeito à ideia de que o “sistema” remete às formas hierárquicas de classificação, isto é, formas nas quais categorias englobam e são englobadas por outras. Mediante este fato, ele implica em uma segunda observação: a de que classificações aparecem no plural, pois as formas hierárquicas são uma entre várias formas de poder classificar (Cabral de Oliveira, 2006). A estes detalhes voltaremos adiante.

Os dois objetivos supracitados são, no limite, um só, mas são separados por razões analíticas e não etnográficas, tendo em vista que os princípios desses conhecimentos práticos parecem funcionar numa espécie de dialética entre intelectualismo e empiricismo, na medida em que toda “classificação” Kujubim, que é uma ação intelectual, se mostra, de certa forma, dependente de ações práticas relativas às interações com outros seres, que é o que, hipoteticamente, fundamenta e sustenta essas relações e ao mesmo tempo age sobre a forma de “classificar”. O saber classificatório, como nos alertou Phillippe Descola (1986) é tanto um instrumento de conhecimento que permite ordenar o mundo, quanto um instrumento prático que permite atuar eficazmente sobre ele, sobretudo porque práticas – que envolvem humanos e não humanos – são fundamentais para isso.

Como veremos adiante, ao longo de toda a leitura do texto, não estou certo de que, entre os Kujubim, existam “classificações”, tal como concebemos o ato de classificar as coisas e os seres. É neste sentido que toda vez que a palavra “classificação” aparecer ao longo do texto, ela estará entre aspas. As “classificações” Kujubim envolvem a ideia de relação. Relações constituem aquilo que os Kujubim chamam de *qualidade*, conceito nativo fundamental para compreender as tais “classificações”. Uma *qualidade*, para os Kujubim, é constituída a partir dos comportamentos, hábitos, costumes, em suma, os feixes de afecções (Viveiros de Castro, 1996) dos seres. Os Kujubim levam em conta diversas relações (que poderíamos denominar ecológicas, interespecíficas, transespecíficas) que os *bichos-de-pena* estabelecem no mundo para pensá-los sob categorias e termos. Por exemplo: bichos-de-pena que vivem nas beiras dos rios, ou nos rios se alimentam, são ditos *do rio*. Acontece, todavia, que diferentemente da forma como classificamos os seres e as coisas (Berlin, 1992), a categoria *do rio* não é hierarquizada dentro de um “sistema”, nem tampouco os *bichos-de-pena* o são.

Os seres não são definidos a partir dessas categorias, mas, antes, nas relações entre “classes de posições”, isto é, a posição dos termos no pensamento Kujubim, e entre “classes de relações”, as relações empíricas que os seres tecem e produzem no mundo. Desta forma, os seres não são condicionados (no sentido da condição) à uma categoria: eles transitam por elas, a depender das relações que eles produzem empiricamente ou que os Kujubim fazem de forma intelectual, mas sempre à partir do contato com o mundo. Deste modo, os seres e as categorias estão sempre se transformando, e é por isso que “classificação” aqui vai sempre entre aspas. Mas não estão se transformando no sentido

atribuído à metamorfose, mas em relação a um aspecto onde se pode dizer que tudo *está*, e nada *é*: entre os Kujubim, *bichos-de-pena* nunca *são*, de fato, eles sempre *tendem a ser* ou *estão*, no sentido de um estado: ali, nada *é*, tudo se transforma, tudo *é transqualitativo*, tudo *é*, afinal, anti-taxonômico. As relações entre “classes de posições” e “classes de relações” são a engrenagem de uma “máquina” que gera matrizes de atributos, termos e critérios que sofrem a todo momento transformações, mudanças, transições, por sempre depender de contextos relacionais e de relações empíricas.

Nos capítulos que se seguem neste texto, será feito o esforço de mostrar como certas categorias nativas – *bichos-de-pena*, *qualidade*, *bicho*, *parente* – acabam por ser fundamentais no modo como são tecidas certas relações em um amplo socius aberto para relações com diversos seres: animais, plantas, espíritos, donos. Essas categorias devem ser levadas em conta, principalmente, por uma questão epistemológica, tendo em vista que certas categorias – como a de animal, planta, ave, espécie, classificação – podem encontrar, mas não necessariamente encontram, um correspondente no pensamento Kujubim. Isso, por sua vez, implica na extrema dificuldade em correlacionar categorias científicas e etnográficas, não somente pelo fato de que nem sempre elas se referem ao mesmo tipo de ser (a uma *espécie*, no jargão zoológico) como, também, por exemplo, à mesma forma como a “natureza” é concebida⁵. Principal exemplo disso é partir da categoria “ave” para se realizar a pesquisa, sendo que esta não encontra um correspondente no pensamento Kujubim, pois lá esses seres parecem escapar a uma definição categórica e a um recorte que os enquadre em uma definição precisa, tal como temos na biologia moderna; por lá, como disse, temos *bichos-de-pena*, e não aves. O mesmo vale para as “classificações”, “espécie”, dentre outras.

Este texto será estruturado em um interlúdio teórico e três capítulos, que, por sua vez, estarão divididos em subcapítulos. No capítulo I, verso sobre os Kujubim de uma maneira geral, apresentando aos leitores o modo como vive esse povo, onde estão

⁵ Neste sentido, tentarei, sempre que possível, ter o máximo de cuidado metodológico quando essas correlações aparecerem. Evitá-las é importante, pois, como argumenta Lévi-Strauss (2005), os recortes do real por diversos grupos indígenas não correspondem, necessariamente, aos recortes feitos pela biologia ocidental, pois distintos coletivos podem acessar o real apenas de forma parcial, nunca total. Essa discussão será feita, ainda que de forma preliminar, no capítulo dois. Esse destaque deve ser efetuado, sobretudo, pois há autores como Berlin (1992) que defendem que categorias como “seres naturais”, “espécie” e “ave” estão aí enquanto entidades biológicas que existem no real, e os coletivos humanos nada mais fazem do que apreender, de forma mais ou menos similar, essas categorias-entes: por exemplo, “espécie” seria uma categoria universal para todos os grupos humanos. Para resolver essa questão, pelo menos no que tange à exposição textual, categorias como “ave”, “espécie”, “natureza” e “vegetal”, entre outras, aparecerão entre aspas ao longo do texto. Toda categoria propriamente Kujubim aparecerá ao longo do texto em itálico.

situados, em quais lugares eles já viveram ou vivem nos dias atuais (seus territórios tradicionalmente ocupados), seus deslocamentos territoriais, a disputa e organização política para a demarcação de seu território tradicional, seus modos de subsistência, como e o que caçam, plantam, pescam e de que modo se organizam politicamente, por meio de assembleias e associações. Conto as histórias dos Kujubim, no plural, sobre o modo como viviam no “tempo da maloca”, isto é, em seu território tradicional, como foi o contato com os brancos, como eram sua organização social e política e as histórias das matriarcas, figuras importantíssimas na questão da retomada do território e que, de uma forma ou de outra, ricocheteiam nas muitas vidas Kujubim espalhadas por Rondônia atualmente. Apresento, também, através do trabalho de campo e por meio de relatos históricos, uma hipótese de que os atuais Kujubim constituem o resultado da agremiação de três “grupos” ou “clãs”, a saber, Matawá, Kumaná e Kujona, que falavam a mesma língua e viviam no mesmo território.

Em outro subcapítulo, concentro-me especificamente no que Maldi Meireles (1991) chamou de “Complexo Cultural do Marico”, expondo o debate antropológico que circunscreve o tema dos “sistemas regionais”. Como já dito, os Kujubim convivem com outros grupos em um complexo pluriétnico e plurilinguístico que, por meio de trocas de diversas naturezas, fundamentam uma organização social e política muito especial. Nesse sentido, mostro como os grupos que constituem esse complexo convivem, como se dão suas relações, as formas de deslocamento pela T.I., os modos de subsistência, os rituais, as festas, as chichadas, os mutirões, os casamentos, bem como outras práticas e saberes que compõem esse tipo de organização, e que resultam em uma noção singular sobre o que é ser *parente*. Para pensar esse complexo cenário etnográfico, apoio-me no conceito de rede (Latour, 1994), mas que ganha contornos específicos ao ser tratado por Gallois (2005) na região das Guianas: “a noção de rede permite apreender espaços de mediação e de tradução entre esferas normalmente tomadas como separadas” (Gallois, 2005: 15). Utilizar o conceito de rede, então, acaba por ampliar a possibilidade analítica dos tipos de relações que estão envolvidas ali, deslocando a ideia de que elas são reduzidas e restritas às simples contraposições entre culturas e etnias, e tirando da cena e do debate essas ideias, muito espinhosas dentro das Terras Baixas da América do Sul, de identidades e etnicidades precisamente definidas.

Entre o capítulo I e o capítulo II está o Interlúdio Teórico. Este interlúdio serve para nos atentarmos a alguns aspectos teóricos que circunscrevem os principais temas que

aqui serão abordados. A decisão de separar capítulos etnográficos e um interlúdio teórico foi uma escolha analítica, de modo que, ao esclarecer e apontar os recortes da teoria pertinente aos temas em investigação, eu poderia ressaltar e elucidar as próprias categorias Kujubim, em um exercício de contrastes. Neste sentido, parto de certas categorias (“ave”, “classificação”, “espécie”) que me são caras, pois são importantes para a teoria antropológica e para outras áreas do conhecimento, para, de alguma forma, revelar e capturar as categorias dos meus interlocutores. Essas teorias servirão como baliza para discutir categorias etnográficas nos capítulos que se seguem.

No capítulo II trato, especificamente, da “classificação” dos *bichos-de-pena*. Verso, em um primeiro momento, sobre as metodologias utilizadas nessa pesquisa, que, diferentemente de outros trabalhos que investigam as “classificações” entre os grupos indígenas nas Terras Baixas da América do Sul, busca conhecer os “objetos” da “classificação” a partir da forma como conhecem os próprios Kujubim, isto é, a partir de incursões às florestas, seja para simplesmente andar ou caçar, participar nas atividades das roças, e da pesca nos rios, igarapés e igapós e, ainda, de ouvir as histórias e os conhecimentos que eles têm desses “objetos”. O conhecer e o se relacionar, como já dito, são simultâneos, se co-constituem. A questão das correlações entre categorias indígenas e científicas também é tratada, privilegiando não uma etno-ornitologia, mas um conhecimento propriamente Kujubim – e não, ainda, uma ornitologia Kujubim, mas, se assim posso me expressar, uma “bicho-de-penologia” Kujubim. Discuto, também, a categoria *qualidade*, fundamental para entender como operam as “classificações” dos Kujubim em torno dos *bichos-de-pena*.

Ainda no capítulo II, através dos dados etnográficos, abordo especificamente as “classificações” dos *bichos-de-pena*. Para tanto, é necessário levar em conta que as “classificações” são sempre relacionais, e isso, acredito, em vários sentidos: um, é aquele que, para os Kujubim, um *bicho-de-pena* é “classificado” de acordo com seus comportamentos, que impactam, por sua vez, em relações com outros seres (relações interespecíficas), como e de que forma interagem com a paisagem (relações ecológicas), e como essas relações são apreendidas e organizadas pelos humanos em “classes de posições”. Outro sentido é que os critérios pelos quais *bichos-de-pena* são classificados dentro do sistema de conhecimento são, também, relacionais. Não estou certo de que as classificações Kujubim são hierárquicas (Berlin, 1992). Parece-me, antes, que as

“classificações” se constituem a partir das relações entre termos intelectuais e contextos relacionais, nas quais ambos estão se transformando.

O capítulo III é uma complementação do capítulo II. Ao já ter demonstrado como são estabelecidas as “classificações” dos *bichos-de-pena*, procuro pensar como o conhecimento desses seres é constituído entre os Kujubim, não o separando das práticas. Além disso, atento-me para alguns exemplos que envolvem as relações entre bichos, humanos, espíritos-donos e espíritos malignos, demonstrando como, a partir de contextos relacionais, a perspectiva se torna fundamental para definir o modo como um ser é visto, se vê e enxerga outros seres. Os Kujubim dizem que *bichos-de-pena* são tanto uma *qualidade* de *bicho*, quanto uma *qualidade* de *gente*. Note-se que dizer que eles são gente não necessariamente quer dizer que eles sejam humanos. Como veremos, os recortes entre ser gente e ser bicho se dão através de conceitos nativos como os de *cultura*, *dom*, *alma*, *parente*, *aldeias de bichos*, e entre outras. Discuto, também, neste terceiro capítulo, alguns aspectos classificatórios interessantes e curiosos: por exemplo, quando os Kujubim dizem que queixadas são plantações para seus donos.

Por fim, descrevo um critério muito especial que incide sobre as “classificações”: a constituição de *famílias*. *Bichos-de-pena*, além de outros *bichos*, são “classificados” em conjuntos, pois convivem, interagem entre si e se constituem mutuamente. Essa “classificação” é concebida a partir do modo como os Kujubim e os demais grupos do Guaporé também se relacionam: convivendo, trocando, virando *parente*. Assim como são *parentes* os Kujubim e os Wajuru, são também *parentes* a coruja-da-noite e a anta, a nambu-azul e o veado-roxo, o japiim e o tucano.

As razões de os capítulos estarem distribuídos dessa maneira são estratégicas, do ponto de vista da escrita etnográfica. Penso, e espero que fique claro, que esses capítulos estão, de uma maneira ou de outra, conectados. No capítulo I, ao apresentar os dados Kujubim, que também envolvem as relações dentro do sistema regional, chamo a atenção para a categoria *parente*, categoria essa que é recortada dentro de um contexto de relações de convivência, de trocas, de casamentos. No capítulo II, discorro sobre a categoria *qualidade*, sobre a qual descontinuidades do real são apreendidas, não pelo que são isoladamente, mas em relação a alguém ou a algo (convive com quem, se alimenta do que, dorme onde), e que pode ser pensada nas diferenças entre tipos de gentes (*espíritos*, *corpos*, *culturas*) que serão abordadas no capítulo III. Além disso, é no capítulo II que me concentro na idéia de “anti-taxonomia” dos *bichos-de-pena* em relação aos Kujubim. Por

fim, no capítulo III, verso sobre como o conhecimento é adquirido: na prática, mas também aprendido através das histórias dos *antigos*. Retomo, então, as categorias *parente* e *qualidade*, e tento demonstrar de que maneira elas estão conectadas para se pensar certas relações que estão no cosmos e as relações – humanas e não humanas – que são tecidas a partir dele.

Dessa forma, a conexão dos capítulos se dá no momento em que os Kujubim passam a conviver com outros grupos, relacionam-se com eles, caçam, bebem, dançam, casam, observam o mundo, contam histórias, viram *parente*. Mas também quando conhecem outros seres, relacionam-se com eles, são atingidos por doenças em formato de flechas lançadas por espíritos agressores, e também devem conhecer as *aldeias* das araras e a *cultura* dos *bichos*. No final, todas essas práticas, de uma maneira ou de outra, acabam co-constituindo, juntamente com as organizações intelectuais envolvidas, as “classificações”. “Classificações” essas que são recortadas nessa pesquisa através de seres muito especiais, que rasgam o céu, caçam, pescam, vivem no *alto*, no *baixo*, são *do rio*, *da mata*, *mensageiros*, *armas de pajé*, *deuses*, *donos de formigas* e *criação* da anta, *fezes*, *seres transformacionais* e *doenças de branco*; eles são, segundo os Kujubim, os *bichos-de-pena*.

**Capítulo I - Os Kujubim em Rondônia: histórias(s), trajetos e a vida na
Terra Indígena do Rio Guaporé**

1.1 - Os Kujubim

Ainda pouco se sabe sobre os Kujubim do ponto de vista antropológico e, por isso, um dos principais esforços deste trabalho é o de narrar as histórias, as trajetórias e o modo como vive esse povo até os dias atuais, perpassando por sua organização social, política, bem como por sua cosmologia. Contar as histórias Kujubim e revelar suas relações com e no mundo são as contribuições científicas e políticas que este trabalho visa estabelecer dentro da Etnologia das Terras Baixas da América do Sul. Como vimos, raríssimos são os materiais que fazem menções aos Kujubim, ou mesmo apresentam dados relevantes sobre eles.

Os Kujubim vivem no sudoeste amazônico, no estado de Rondônia, fronteira com a Bolívia. São um dos muitos povos indígenas que se encontram na área denominada “Grande Rondônia” (Vander Velden 2010), ainda pouquíssimo estudados ou mesmo conhecidos. Apesar de terem sido considerados extintos pelo Estado brasileiro nos anos de 1980, os Kujubim vêm retomando seu protagonismo no cenário regional e nacional desde a década de 2000. Do ponto de vista deles próprios e de outros povos da região, eles nunca deixaram de existir e resistir.

Há indícios documentais, como mapas, relatórios e diários, mas também informações coletadas por mim através de meus interlocutores, de que os atuais Kujubim foram formados da reunião de três grupos⁶ distintos, que falavam a mesma língua, apresentando algumas variações dialetais e que operavam diversas trocas de cônjuges, alimentos e artefatos. Os nomes de tais grupos eram Kumaná, Matawá e Kujona. Embora apresentassem algumas diferenças, pelo fato de ocuparem o mesmo território, os não-índios da época os chamavam de “Cautários”, muito provavelmente pela interpretação que fizeram de um termo que ouviram dos Moré⁷, grupo com relações históricas com o

⁶ Ainda não é possível saber se se tratavam de grupos ou clãs. Loukotka (1963) e Maldini Meireles (1991) referem-se à essa organização social como “grupos”. Dr. Gil, missionário francês do CIMI (Conselho Indigenista Missionário) e estudioso dos povos indígenas no Guaporé, em nossas conversas, havia me dito que se tratavam de clãs. Nos dias atuais, as pessoas não se reconhecem mais nesses “clãs” ou “grupos”. As últimas pessoas que pertenceram a eles foram as matriarcas Kujubim já falecidas.

⁷ Os Moré, ocupam a margem esquerda do rio Guaporé, na Bolívia, na comunidade denominada Monte Azul – muito próxima à Aldeia Ricardo Franco. Eles pertencem à família linguística Txapakura, assim como os Kujubim. Disse-me os Kujubim que os Moré são um grupo de relações históricas com seu povo, que ora eram amistosas, pautadas em trocas e na presença nas festividades, e ora eram belicosas, pois envolviam raptos e guerras.

Kujubim, que atribuíam a esses últimos o nome “*kaw tayo*”, que significa “comedores de peixe-cachorro”.

Na ata da “I Assembleia do Povo Kujubim” consta a informação, proveniente das matriarcas já falecidas – Suzana, Rosa e Francisca, mulheres que viveram diretamente no território tradicional dos Kujubim –, que o nome “Kujubim” foi dado pelos integrantes da comitiva de Marechal Rondon, que passaram pelo território por volta dos anos de 1920 e atribuíram-lhes esse nome devido ao fato de que moravam em um igarapé onde havia abundância do “pássaro” kujubim (*Aburria kujubi kujubi*). Cujubim, por sinal, é um termo de origem tupi-guarani (Duran 2000) e, depois de uma reunião realizada pelo grupo, passou a ser consenso que a grafia deveria ser feita com a letra “K”. Evidentemente, aqui está claro um exemplo de que os nomes são apenas um dos aspectos que florescem nos sistemas indígenas de captação dos elementos exteriores (Viveiros de Castro 1986). Nos dias atuais, Kujubim é a forma pela qual todos os indivíduos do grupo – e mesmo os que não fazem parte dele – identificam a etnia.

Embora o termo tenha sido inspirado nos *bichos-de-pena* que coabitavam o território, a autodenominação do grupo no “*tempo da maloca*”, segundo a matriarca Suzana, era *Towa panká* que, na língua nativa, significa, literalmente, “cabeça branca”. O termo *Towa panká*, como forma de autorreferência, sugere uma relação entre os Kujubim e o pássaro kujubim, que possui, em sua cabeça, penas brancas. A explicação nativa para essa relação aparece em uma história, no qual o *bicho-de-pena* é responsável por trazer as almas dos humanos Kujubim para seus corpos quando nascem, ou as levam embora quando morrem, fazendo com que eles tenham uma “ligação espiritual”, a ponto de também se reconhecerem com a “cabeça branca”, característica marcante do *bicho-de-pena* que é todo preto: daí a autodenominação *Towa panká*. Neste sentido, falar sobre os Kujubim é também falar sobre *bichos-de-pena*.

A língua Kujubim pertence à família linguística Txapakura⁸ e foi classificada por Duran (2000) como ‘Kuyubi’ ou ‘Kaw tayo’, sendo o primeiro termo referente a uma designação própria, e o segundo, uma designação proveniente dos Moré. Assim como no caso dos nomes, essa língua era compartilhada pelos grupos Matawá, Kumaná e Kujona,

⁸ A família linguística Txapakura é composta por doze línguas e grupos distintos que tradicionalmente ocupou ou ocupam a bacia do Rio Madeira, no sudoeste Amazônico, no território que atualmente se refere ao Brasil e à Bolívia. Falantes fluentes, estão os Wari’, os Oro Win e os Moré. Considerados extintos ou com pouquíssimos falantes estão os Tapakura, Kitemoka, Napeka, Kujubim, Torá, Rokorona, Wanyam (Migueleno), Urupá e Jarú.

que hoje se fundiram no grupo que se autorreconhece como Kujubim. Dados de um dialeto chamado Kumaná coletado pelo etnólogo alemão Emil Snethlage e parcialmente publicados por Loukotka (1963), primeiro linguista a identificar a língua falada pelos Kumaná e pelos Kujona como sendo pertencente à família Txapakura, mostram uma semelhança notável com a língua Kujubim, o que indica que, possivelmente, se tratasse do mesmo grupo. Angenot-de Lima (1997), em um estudo sobre o proto-txapakura, havia considerado que o ‘Kuyubi’, dialeto falado pelas três matriarcas, seria uma “nova” língua, muito próxima daquela falada pelos Moré.

O trabalho de Duran (2000) é o que melhor investiga a língua e indica que o ‘Kuyubi’ e o ‘Moré’ são línguas quase idênticas, que possuem apenas algumas variações dialetais no uso de algumas consoantes, haja vista que foram raríssimos os lexemas que não foram reconhecidos como existentes em ambas as línguas. Além disso, em relação ao sistema gramatical ‘Kuyubi’, não foram identificadas construções sintáticas nem formas morfológicas que não existam também no ‘Moré’. Em um estudo recente, Birchall et al, (2016) propõem uma divisão em subgrupos da família Txapakura a partir de uma releitura de classificações anteriores, colocando a língua Kujubim num ramo designado “Moreico”, juntamente com outras línguas como o Moré e o Torá, que se diferenciam, por exemplo, do ramo “Warico” – constituído pelas línguas Wari’, Oro Win, Wanyam, Jarú e Urupá – por apresentar o desenvolvimento de consoantes fricativas sonoras.

As últimas falantes fleutes da língua Kuyubi das quais se teve notícias, e com as quais ainda se puderam realizar estudos linguísticos mais recentes, foram as três matriarcas que, infelizmente, já faleceram. Nos dias atuais, a comunicação oral na língua se reduz a algumas palavras do uso cotidiano como chicha (*tok ta*) – bebida fermentada de mandioca – e os nomes de alguns animais presentes no cotidiano como a anta (*imin*), o queixada (*miyak*) e a onça (*kinam*), sendo o português a língua predominantemente falada. Contudo, por meio desses estudos linguísticos (Monserrat, 2018), foi possível registrar cerca de 800 palavras que estão contidas em gravações, trabalhos científicos e anotações deixadas por pesquisadores que estão sob posse dos índios. Deste modo, os Kujubim dispõem de um relevante repertório de palavras para que, assim, possam retomar o uso da língua para a comunicação oral e também para o uso na escrita na escola, haja vista que, nas aldeias, ainda faltam professores da língua indígena. Recentemente, há um projeto em andamento nas aldeias, intitulado “Documentação e Salvaguarda da Língua Moré-Kujubim”, e coordenado pelo linguista Joshua Birchall (do Museu Paraense Emílio

Goeldi), que produz atividades – como a realização de oficinas – com os Kujubim e demais etnias da região, almejando a retomada do uso da língua, seja de maneira escrita ou oral.

Os Kujubim estão distribuídos por todo o estado de Rondônia, com maior concentração de indivíduos nas regiões sudoeste e sul do estado, na divisa com a Bolívia. Eles residem, especialmente, em duas aldeias – Baía das Onças e Posto Indígena Ricardo Franco – localizadas na T.I do Rio Guaporé, situada no município de Guajará-Mirim, demarcada em 1976 e homologada em 1996. Muitas famílias Kujubim também se encontram dispersas em áreas urbanas das cidades de Guajará-Mirim, Costa Marques, Porto Velho, Seringueiras e São Francisco do Guaporé. A dispersão do grupo se deu, sobretudo, a partir do contato com os não-índios, que se intensificou no final dos anos de 1920, quando a região passou a ser ocupada por pessoas ligadas à extração do caucho e da borracha (Maldi Meireles, 1991). Os Kujubim tiveram seu território tradicional – localizado no rio Cautário, afluente do Guaporé – invadido e grande parte da população, como disse Suzana, umas das matriarcas que viveu no território, acabou morrendo por conta de doenças. Alguns Kujubim que sobreviveram a esses contatos iniciais conseguiram fugir para outras regiões, mas outros, que não morreram por conta das doenças, foram capturados por seringueiros e levados para os barracões de seringa de diferentes lugares, principalmente para Canindé, Esperança, Marçal, Ouro Fino, Santa Lurdes e Porto Acre. Foi aí que teve início a dispersão dos Kujubim por Rondônia, tal como aconteceu com vários grupos nativos do vale do Guaporé.

No entanto, desde o ano de 2002, eles reivindicam, por meio de assembleias e manifestações de seu próprio modo de vida, a demarcação de sua terra tradicional, localizada no alto e médio rio Cautário (entre os municípios de Guajará-Mirim e Costa Marques), e que deverá constituir a Terra Indígena Rio Cautário. Atualmente a situação jurídica da terra se encontra em processo de identificação.

Os rios Cautário e Guaporé fazem parte da bacia hidrográfica do rio Madeira. A área onde ficam localizadas as duas Terras Indígenas – a do Guaporé e do Rio Cautário – e cidades como Costa Marques são compostas, majoritariamente, por vegetação do tipo floresta ombrófila aberta, apresentando também trechos de vegetação do tipo floresta ombrófila fechada, com alguns sinais de vegetação de transição. Há também formações pioneiras no perímetro que vai do rio Cautário até a cidade de Costa Marques, zona conhecida como Serra Grande (Instituto Socioambiental – ISA 2019).

Ocupando – e pretendendo ocupar – os territórios descritos acima, estão os 140 indivíduos Kujubim, segundo o último censo da SESAI (Instituto Socioambiental – ISA 2019). No censo de 2010, realizado pela FUNASA, contabilizou-se 129 pessoas (Instituto Socioambiental – ISA 2019). Ao que parece, a população vem aumentando ano a ano, principalmente por conta dos casamentos interétnicos realizados entre os Kujubim e outras etnias indígenas que vivem na T.I Guaporé, bem como com quilombolas da região de Santo Antônio, em Costa Marques, além de casamentos com não índios, que geram descendentes que não deixam de ser identificados como Kujubim. Todo esse cenário é muito importante e significativo para o povo, principalmente pelo fato de que, como disse anteriormente, nos anos 80, eles haviam sido considerados extintos pelas fontes oficiais.

1.2 – História(s) Kujubim

“Nós membros do povo Kujubim, reunidos em nossa 1ª assembleia realizada entre os dias 24 e 25 de julho de 2002, no Posto indígena Ricardo Franco, Terra indígena Rio Guaporé, no município de Guajará-Mirim, juntamente com outros povos moradores da terra indígena Guaporé, viemos através desta contar a nossa história e pedir ajuda para recuperar nossa terra tradicional.

O povo Kujubim, de acordo com a história contada pelas pessoas mais velhas, vivia na região do Cautário, onde havia várias aldeias, e quando faziam suas festas pintando os corpos com jenipapo e urucum, faziam chicha (tokta), cozinhava macaco (juim), porco (tokuan), anta (imin), jacu (tiantan), jacamim (irum), macaxeira (ucomp), batata (arutiman) e outros alimentos dos nossos costumes para estas festas reuniam as aldeias vizinhas, tocavam taboca e cuia e cantavam e dançavam”.

Dona Suzana, a mais velhas das três irmãs que sobreviveram conta que na época era muito pequena, mas se lembra quando Marechal Rondon passou na terra do povo Kujubim mais ou menos entre os anos de 1915 e 1920, nessa época outros brancos também foram chegando, os seringueiros, espalhando doenças, principalmente gripe e sarampo que quase acabou com nosso povo. Os que sobreviveram, fugiram se espalhando para vários lugares da região do Cautário, Canindé, Esperança, Marçal, Ouro Fino e Santa Lurdes.

Nessa assembleia reuniram-se as três irmãs mais velhas, dona Suzana, dona Rosa e Francisca com seus filhos, netos e bisnetos. Momentos em que lembraram suas histórias, manifestando a vontade de recuperar sua terra antiga, juntando todos os seus parentes que estão espalhados nos

municípios de Guajará e Costa Marques, parte deles vivendo na terra indígena Rio Guaporé e outros nas cidades, muitos estão se [palavra ininteligível] e sem terra pra plantar. Por isso nos dirigimos ao senhor [presidente da FUNAI na época] pedir que nos ajude a garantir os nossos direitos a terra tradicional Kujubim, de acordo com que está na constituição Federal”.

Acima está transcrita a primeira ata escrita pelos Kujubim, resultado da “*Assembléia do Povo Indígena Kujubim*”, realizada na Aldeia Ricardo Franco, localizada na Terra Indígena do Rio Guaporé, no ano de 2002. Este documento é meu ponto de partida para narrar as histórias, no plural, dos Kujubim, pois é também o ponto de partida das histórias que eles contam. Para além das ideias esclarecedoras já contidas nesta ata escrita pelos próprios Kujubim, ela também serve como uma forma de narrar histórias que vão contra o fluxo temporal linear e cronológico que é muito caro à forma como nós, ocidentais, narramos nossas histórias.

Embora os Kujubim reivindiquem e contem suas próprias histórias como uma pretensão política, principalmente porque há anos estão lutando pela demarcação de seu território tradicional, gostaria de transmiti-las partindo do documento transcrito e utilizando a imagem de um espiral como referência. Se, para Latour (1994), os *modernos* têm realmente a sensação de uma flecha irreversível do tempo, de uma capitalização, de um progresso, tendo a flecha o formato de um vetor apontado para frente, fazendo com que a volta ao passado seja algo impossível, para os Kujubim essa forma de história não é verdadeira.

Precisamente pelo fato dos Kujubim não conceberem uma “flecha” atravessando suas histórias e temporalidades, e por estarem a todo momento transitando entre elas, procuro pensá-las e narrá-las aqui a partir da imagem de um espiral. O uso do espiral como uma imagem para se contar e pensar histórias não é algo que os Kujubim façam, mas uma analogia imagética que encontrei para descrevê-las. O espiral é um artefato matemático, uma linha que gira em torno de um ponto central, e que não possui um começo e nem um fim, o que faz, por exemplo, com que ele se diferencie de um círculo que se encerra em si mesmo ou de um vetor que aponte para uma única direção. Através dele, é possível ir para frente, voltar para trás, centralizar, ir até as margens e, nessa viagem em uma forma geométrica, é possível também fazer uma viagem temporal. O que quero demonstrar, ao utilizar essa imagem como uma forma de contar e fazer entender as

histórias Kujubim, é que passado, presente e futuro estão sempre em relação. As histórias dos Kujubim começam a ser reconstruídas por meio dessa ligação entre passado e presente, tendo como ponto de partida, segundo eles próprios, a realização da “*I Assembleia do Povo Indígena Kujubim*”.

Deste modo, do ponto de vista dos Kujubim, não é possível traçar uma única e grande história que remeta a uma origem, um trajeto. Falar com e sobre eles me fez pensar, através de nossas conversas e convivência, que eles viveram e vivem até os dias de hoje, como já dito, histórias no plural: uma, que coincide com o período do contato direto com seringalistas e que definiram os rumos dos Kujubim antigos e atuais espalhados por Rondônia; outra, uma história que se define pela retomada do território tradicional, iniciada pelas três matriarcas remanescentes do último período e, por fim, uma que diz respeito ao período antes do contato (o “tempo da maloca”) e que permanece viva na memória coletiva do povo, sendo passada de geração em geração pelas matriarcas.

Contar e pensar as histórias dos Kujubim tendo como referência a imagem de um espiral significa que eles estão sempre transitando nessas três temporalidades. Percebam, ainda, que a linha do espiral sempre parte de um centro, não necessariamente sendo do início ou do fim; evidentemente, essas histórias precisam ser contadas de algum jeito, e começarei do lugar onde eles consideram o centro de suas histórias, de um acontecimento primordial para o grupo. Deturpamos um pouco os jeitos de contar histórias, desta vez não do “início”, e começamos a falar da famigerada assembléia realizada com a presença das três matriarcas, Suzana, Rosa e Francisca, que é, segundo todos os Kujubim atuais, por onde basicamente a história começa. No começo dos meus trabalhos de campo, quando ainda estava conhecendo os Kujubim, sempre que eu perguntava para as pessoas se elas poderiam me contar alguma história, elas sempre começavam a contar sobre as três matriarcas e a realização da “*I Assembléia*”.

Os Kujubim narram que, com a ajuda do CIMI/RO, as três matriarcas proporcionaram um encontro fundamental nos dias 24 e 25 de julho do ano de 2002, quando se reuniram para começar a luta pela identificação e demarcação do território tradicional no Rio Cautário e contar, para netos, filhos e bisnetos, um pouco da “esquecida” história Kujubim, dando início, então, à retomada desses aspectos históricos e territoriais. Durante um final de semana, eles se reuniram, dançaram, beberam chicha, conversaram e contaram histórias sobre seu povo na Terra Indígena do Rio Guaporé, na aldeia Ricardo Franco. Note-se, contudo, e é importante dizer novamente, que o Estado

brasileiro havia dado a existência desse povo como extinta nos anos 80, mas que, do ponto de vista de outras etnias da região, bem como deles próprios, isso nunca aconteceu. Esse evento se tornou um marco para os Kujubim precisamente porque foi a primeira oportunidade que eles tiveram de reunir todos os indivíduos da etnia em um mesmo local e dia, fato que eles contam com alegria em razão deles viverem separados uns dos outros a maior parte do, e há muito tempo. A partir desse dia, para cada indivíduo Kujubim foi designado um papel na atividade de reconquista do território tradicional: seu Vitor Kujubim se tornou a liderança geral da etnia; Doca Kujubim, o cacique representante da etnia dentro da T.I do Rio Guaporé. E, para além desses papéis, os Kujubim também fizeram alianças com os outros povos com quem compartilham a T.I do Rio Guaporé, a fim de fortalecer a luta e a reivindicação dos direitos à terra: os Djeorometxi, os Kanoé, os Wajuru, entre outros.

Das três matriarcas que lideraram a assembléia, Suzana era a mais velha e seu nome na língua era *Moao*, que significa “cuia”, muito provavelmente pelo formato de sua cabeça, tendo em vista que as questões onomásticas para os Kujubim reverberam em analogias com elementos não humanos, como os animais, os objetos e as plantas. Suzana era filha de mãe Kumaná e seu pai, *Huaat*, era Matawá. Ela dizia para seus familiares que, após a chegada dos brancos no Rio Cautário, haviam restado cerca de dez indivíduos de seu grupo e que todos eles, inclusive ela, haviam sido levados para o barracão Canindé, gerenciado por um capanga de João Rivoredo, um seringalista de enorme protagonismo na região, responsável pela extração da borracha no Rio Guaporé e também por escravizar e maltratar os indígenas. Foi no Canindé que Suzana teve de cuidar de Francisca, outra matriarca, que era muito pequena, já que esta havia perdido sua mãe e seu pai, *Timikó*, pajé e cacique dos Matawá. Alguns anos depois, elas conseguiram fugir de volta para a aldeia localizada no rio Cautário, onde ficaram alguns meses até serem capturadas novamente por um seringalista chamado Alexandre Laia. Foi Alexandre que batizou *Moao* de Suzana, assim como *Sa'at*, de Francisca.

Tempos depois, Suzana se casou com Antônio Laia, que também foi um índio batizado e capturado por Alexandre Laia perto do rio Cautário. Depois de seu casamento, Suzana teve de abandonar Francisca e passou a viver junto das comitivas de seringalistas, deslocando-se de barracão em barracão, passando por diversas colocações de corte de seringa como, por exemplo, Porto Acre. Por volta dos anos 70, Suzana passou a viver no município de Costa Marques, em uma terra que beira a Serra Grande, e faleceu em

Guajará-Mirim nos anos 2000. Duas das filhas de Suzana vivem em Costa Marques e uma delas em Guajará Mirim.

Francisca, que possuía dois nomes na língua, *Sa'at* (Gaivota) e *Rite* (Banana), viveu junto a Suzana em algumas colocações até se casar com Sebastião, nome de batismo de um índio da etnia Chiquitano. Francisca e Sebastião também trabalharam em colocações seringalistas como Canindé e Ouro Fino, e desceram o rio Guaporé até se instalaram em um igarapé que faz divisa com a Baía das Onças, onde viveram por anos trabalhando para uma família de seringueiros chamada Canuto. Depois que a T.I do rio Guaporé foi demarcada, por volta de 1976, Francisca e Sebastião, juntamente com seus cinco filhos, atravessaram o igarapé e foram viver junto de uma família Makurap, onde hoje é o território da Baía das Onças, ocupado nos dias correntes predominantemente pelos Djeorometxi. Manduca, um dos filhos de Francisca e Sebastião, me contou diversas vezes que foi a família dele, juntamente com a família Makurap, que “abriram” o território da Baía das Onças, fazendo roçados, campo de futebol e construindo casas, quando, após alguns anos, os Djeorometxi passaram a conviver ali com eles. Deste modo, eles passaram a viver na T.I do rio Guaporé com diversas outras etnias, e por lá se estabeleceram até os dias atuais, local onde vive a maioria da população Kujubim hoje em dia. A maioria dos filhos de Francisca vivem na terra indígena do Rio Guaporé, sem contar Vitor, que vive em Costa Marques, e Inácia, que mora em Porto Velho. Dona Francisca faleceu em 2012, na Aldeia Ricardo Franco, e foi enterrada no próprio cemitério da aldeia.

Rosa, por outro lado, nunca conviveu com suas “irmãs”, já que foi para outra região do rio Guaporé, onde sempre viveu, na T.I Sagarana, vizinha da T.I do Guaporé. Elas só voltaram a se encontrar muitos anos depois, quando já estavam velhas, nas assembleias Kujubim realizadas tanto na Aldeia Ricardo Franco, como na Baía das Onças e também em Costa Marques. Não pude recolher muitas informações sobre Rosa: para isso teria que ir até Sagarana, o que infelizmente não aconteceu, devido ao fato de que não havia barcos disponíveis no período em que fiquei em trabalho de campo, já que os chamados “furos”, isto é, atalhos nos rios, já estavam secando e as rabetas, canoas de madeira com motor de popa, não poderiam passar por ali. Contudo, Rosa sempre manteve contato com seus parentes. Ela teve seis filhos, de quatro casamentos diferentes, e alguns viveram com ela a vida toda na aldeia, enquanto outros tomaram rumos diferentes e se espalharam pelo estado de Rondônia.

As histórias das matriarcas são importantes, tendo em vista que, por conta de seus deslocamentos, os atuais Kujubim passaram a se dispersar por todo o território rondoniense. Essas histórias são contadas pelos Kujubim para reforçar e “explicar” o motivo de estarem separados, fora do seu território tradicional, acusando os não índios por serem responsáveis por essa fragmentação da sua vida coletiva enquanto um grupo. Rosa Kujubim, uma das filhas de Suzana, sempre reforçou o desejo de morar junto de todos os seus parentes, e também lamenta profundamente o fato de não poder falar na língua kuyubi:

“Mamãe falava, Gabriel, falava que os seringueiros é que fizeram a gente se separar, morar longe um do outro. Quando era noite assim, antes da gente ir dormir, ela contava história da maloca pra gente, falava que a gente era índio. Cantava na língua pra gente, mas só sussurrando porque patrão não podia ouvir, se ouvia falando ou cantando na língua falava que era língua do Diabo, que não era língua de gente, que tinha que falar e fazer que nem civilizado, é por isso que a gente só sabe palavra na língua, nunca podemos aprender. Mamãe não gostava nem de contá história porque eles falavam que era tudo mentira, que nem quando ela falou que o sol e a lua era bicho. Depois que branco pegaram elas [as matriarcas] cada uma foi pra um canto e agora a gente tá longe dos nossos parentes, fazia trabalhar demais, que nem bicho mesmo mandando de um lado pro outro.”

As primeiras gerações dos filhos dessas matriarcas nasceram e foram criadas nas colocações de seringas que margeiam o Rio Guaporé. Nessas colocações é que se estabelecia um convívio diário com outras etnias que igualmente foram capturadas e forçadas ao trabalho, mas também onde passou a ocorrer o convívio diário com os brancos. Reclamam os Kujubim das exaustivas jornadas de trabalho às quais eram submetidos, em que diziam sofrer muito, tendo em vista que os maus-tratos dos patrões não se resumiam apenas em forçar o trabalho, mas também à comedida distribuição do alimento, à proibição dos diálogos em língua materna, entre outros terrores proporcionados pelos patrões da borracha.

Movendo-se novamente pelo espiral, podemos ir até a região do Rio Cautário, que os Kujubim reivindicam como seu território tradicional. Com o desenvolvimento dos dados etnográficos provenientes do trabalho de campo com os Kujubim, e a comparação destes com registros históricos feitos por missionários, etnólogos, historiadores e cronistas, é possível analisar que todos acabam coincidindo e que, por isso, tudo nos leva a conceber que, os atuais Kujubim formavam, em outros tempos, “grupos” ou “clãs”

distintos. Dados sobre o processo do contato e os dados etnográficos recolhidos em trabalho de campo serão aqui, portanto, mesclados. Note-se, todavia, que por esse trabalho ser etnográfico e não histórico, a preferência será dada às narrativas Kujubim sobre suas próprias histórias, de modo que, desta maneira, os dados históricos serão tomados como dados secundários. Afinal, sabemos desde Lévi-Straus (2012) que fazer coincidir analiticamente narrativas indígenas e registros históricos é uma tarefa complexa e, muitas vezes, destinada ao fracasso.

Ao que parece, o fato de não haver informações sobre o etnônimo “Kujubim” nas crônicas, nos relatos e em mapas, indica que estes apareciam nesses registros como Kumaná, Matawa e Kujona. Partindo de uma lista repleta de nomes de etnias – que incluem os nomes desses três grupos – deixada por Cestmir Loukotka, um importante linguista pioneiro nos estudos Txapakura, Maldi Meireles (1991) conclui: “É provável que vários desses etnônimos designassem um mesmo grupo ou até mesmo que não existissem alguns grupos que foram designados por esses etnônimos” (Maldi Meireles, 1991: 227). A questão é complexa, mas aqui será feito um esforço guiado pela tentativa de uma melhor compreensão, trabalhando os dados etnográficos juntamente aos dados históricos.

Analisando o mapa de Curt Nimuendajú (Nimunedajú, 1981), o diário de Emil Snethlage (Meire, 2012) e, principalmente, as narrativas deixadas pelas matriarcas e transmitidas a mim pelos seus filhos, netos e bisnetos, podemos analisar que, “no tempo da maloca”, o que se configurava na região do rio Cautário eram as relações entre três “grupos” ou “clãs” similares do ponto de vista linguístico e cultural, e ocupando o mesmo território. Dona Suzana e Francisca eram filhas de pais *Matawá* e *Kumaná*, e Rosa, *Kujona*, nesse caso, chama a atenção o fato de que cada uma das três matriarcas eram pertencentes a um dos três grupos ou clãs distintos, fato que elas próprias afirmavam sendo o suficiente para sugerir que, antes do contato, os indivíduos que sobreviveram às agressões e doenças agremiaram-se em um único grupo que hoje é conhecido como Kujubim. Além das matriarcas se reconhecerem nesses “grupos” ou “clãs”, diziam que, naquele tempo, havia a constante troca de objetos, a realização de festas, circulação de cônjuges e a caça coletiva. As matriarcas também apontavam para algumas diferenciações que existiam entre eles quanto à organização social: os Kumaná construía grandes casas coletivas e ovais com suas entradas umas de frente para as outras; os Matawá, faziam diversas casas espalhadas pelo território, e cada uma

correspondia a um núcleo familiar, algo muito parecido em como é feita a organização social nas aldeias atualmente.

As narrativas das matriarcas que datam o período do “tempo da maloca” encontram paralelo com as histórias narradas em relação ao contato com a sociedade nacional. Passemos, agora, às questões das histórias do contato, que podemos encontrar em registros históricos (Maldi Meireles, 1991). Segundo Denise Maldy Meireles (1991), nesse período o rio Guaporé e seus tributários foram uma baliza “natural” na fronteira entre duas coroas ibéricas na América colonial, o que conferiu à região um tipo de ocupação fortemente comprometida com a defesa e a posse de territórios de dois reinos tradicionalmente rivais, haja vista a construção do monumental Forte Príncipe da Beira, vizinho das terras tradicionalmente ocupadas pelos Kujubim (Métraux, 1948).

A política indigenista do período colonial, que insistia na ocupação fronteiriça, expressava o interesse de manter os índios – os guardiões da fronteira (Maldi Meireles, 1989) – em seus territórios pois, dessa forma, podia buscar que o território permanesse assegurado. Ao final do século XVIII, quando os movimentos de libertação nas Américas começaram a tomar corpo e os limites territoriais das colônias já não funcionavam muito bem, a região passou a ser esvaziada de maneira rápida. Contudo, o contato entre os Kujubim e os não índios nesse período foi suficiente para ocasionar o quase desaparecimento desse povo, que se reduziu a apenas algumas dezenas de indivíduos, principalmente por conta das doenças infecciosas trazidas pelos não indígenas.

Ainda no século XIX, o engenheiro Ricardo Franco de Almeida Serra registrou que o contato com os índios “Cautários” aos poucos estava sendo retomado. A partir do início do século XX, a região voltou a ser invadida pela demanda global da borracha, intensificando a chegada de figuras como os madeireiros e seringueiros, fazendo com que os povos indígenas remanescentes dos primeiros contatos fossem, agora, rapidamente incorporados à mão-de-obra local. A partir daí, por volta dos anos de 1920, a região passou a ser ocupada com a instalação de inúmeros estabelecimentos para exploração de borracha e caucho, fazendo com que os povos que ocupavam tanto a margem esquerda, quanto a direita (caso dos Kujubim) do rio Guaporé tivessem suas aldeias invadidas, sofressem com as epidemias e fossem obrigados a abandonar seus territórios tradicionais, instalando-se em barracões (Maldi Meireles, 1991).

Entretanto, antes mesmo do aparecimento dos seringueiros, Suzana, uma das matriarcas, afirmou que, por volta dos anos 20, uma comitiva do Marechal Rondon havia passado por sua terra e, nessa mesma época, alguns anos depois, outros brancos também foram chegando e espalhando doenças, principalmente gripe (*tosse braba*) e sarampo, que quase exterminaram o povo. Suzana recordava que seus parentes se atiravam na água, pois queimavam de febre, e contava que seu povo era extremamente “bravo”, mas aos poucos foi se “amansando”, de modo a iniciar as trocas de objetos manufaturados com os não índios. Alguns Kujubim que sobreviveram a esses contatos iniciais conseguiram fugir para outras regiões, mas outros, que não morreram por conta das doenças, foram capturados por seringueiros e levados para os barracões de seringa de diferentes lugares, principalmente para Canindé, Esperança, Marçal, Ouro Fino e Santa Lurdes. Foi aí que teve início a dispersão dos Kujubim por Rondônia, tal como aconteceu com vários grupos nativos do vale do Guaporé.

Juntamente com a invasão de seringalistas, figuras como os missionários também começaram a contatar os Kujubim. Em algumas páginas de seu diário, o primeiro bispo de Guajará-Mirim e missionário, Dom Francisco del Rey, dedica alguns devaneios sobre a “visita à maloca dos índios do rio Cautário”:

“O primeiro rapaz que amansou os “Kumaná” penetrando e ficando uma vez na maloca deles, chamou-se Francisco Bento (ajudante do Rivoredo em Paaca Nova). Acertou tão bem que o fizeram Tucháu na Maloca, festejando ele e querendo guardá-lo até o ponto que teve que fugir para escapar deles” (Diário de Dom Rey, “Visita à maloca dos índios do rio Cautário”, 07/08/1932, página 7).

Além de Dom Rey, Emil-Heinrich Snethlage, importante etnólogo alemão que dedicou anos de pesquisas aos povos que viviam (e vivem) ao longo de todo o rio Guaporé, também contactou os atuais Kujubim. No início do ano de 1934, Snethlage subiu o rio Cautário com fins de visitar os Kumaná e registrou que, nesse ano, “restaram somente uns vinte e tantos desta tribo, inclusive dos que tinham ido para Canindé, centro dos seringueiros no Cautário”. Ao voltar, no final do mesmo ano, encontrou os Kumaná “reduzidos a 13 e a afamada baía das Onças a onde não achei índios nenhuns” (Snethlage *apud* Meire, 2012). Por esses motivos, Snethlage registrou que não foi possível recolher muitas informações do grupo, haja vista que eles estavam beirando a morte por conta das doenças, mas que conseguiu coletar alguns artefatos.

Em um clássico livro sobre a região do rio Guaporé, *El Iténez Salvaje*, Castedo (1957), embora descreva a etnologia dos Moré, grupo com estreitas relações com os Kujubim, também faz referências aos “kaw tayos” ou “Cautários”, que correspondem a uma denominação também referente aos Kujubim dada pelos Moré⁹. Castedo nos aponta para uma possível origem comum desses grupos, principalmente por conta da língua falada (Castedo, 1957: p. 19). De uma forma ou de outra, não há como afirmar uma possível origem desses grupos, já que podemos pensar a questão de que os povos de língua Txapakura, há centenas de anos, formavam um único bloco, devido não somente à língua, mas também aos elementos materiais desses povos, além, evidentemente, de alguns costumes compartilhados por eles (vide a questão da morte e do funeral, que será discutida mais adiante) (Birchall et al, 2016). Contudo, acredita-se, segundo relatos deixados pelas matriarcas que são reproduzidos pelos atuais Kujubim, que os *Matawá* e *Kumaná* faziam expedições guerreiras e festas com os Moré, que cruzavam o rio para visitar a atual margem brasileira, fato que também é possível verificar nos escritos de Castedo (1957: p. 19-20).

O rio Mamoré, no qual desagua o rio Guaporé, abrigou um importante núcleo Txapakura, e foi lugar de intensa migração dos povos daquela região, que saíam do lado boliviano para o lado brasileiro nos séculos XIX e XX (Maldi Meireles, 1991). Neste sentido, parecem ter ocorrido diversos movimentos de dispersão nessa região, seja por conta da colonização europeia, seja em decorrência de guerras entre os próprios índios, como conta a versão dos Kujubim, que disseram que os Moré saíram correndo para o lado boliviano depois de perder uma batalha. Lévi-Strauss (1948) sugeriu pensar as relações étnicas no rio Guaporé por meio de sua divisão em duas áreas culturais distintas: a primeira seria a margem direita (Txapakura-Tupi), entre os rios Branco e Mamoré, ocupado pelos grupos Txapakura, e entre os rios Branco, Mequéns e Corumbiara, onde estariam os grupos predominantemente Tupi. A segunda área corresponderia ao núcleo “mojo-chiquitano”, que se estenderia da margem esquerda do Guaporé até os Andes. Desta forma, segundo Lévi-Strauss, o Guaporé não forma um eixo de uma cultura homogênea, mas uma fronteira: de um lado (o direito), com a formação de dois núcleos, um Tupi e o outro Txapakura, estariam aquelas culturas “definitivamente amazônicas”; e do outro, o lado esquerdo, estariam às culturas “tipicamente andinas”.

⁹ Tal como indica Castedo (1957), da mesma forma que os Moré é que atribuíram kaw tayo aos “Kujubim”, os “Kujubim” também atribuíram o termo Moré a eles.

Enquanto estava em trabalho de campo, tive a sorte de, simultaneamente, realizar pesquisas junto a outros pesquisadores: Joshua Birchall (do Museu Paraense Emílio Goeldi), linguista especialista no tronco Txapacura, e Pawel Chik, etnólogo polonês que empreteia pesquisas sobre os Moré, na Bolívia. As razões pelas quais esses estudiosos estavam na T.I do Rio Guaporé se deviam ao andamento de um projeto intitulado “Documentação e Salvaguarda da língua Moré-Kujubim”, financiado pelo Museu do Índio. O objetivo do projeto consiste em fazer com que os Kujubim retomem o uso da língua materna, para que, assim, possam ensiná-la nas aulas sobre língua materna que as diversas etnias da aldeia oferecem na escola da aldeia Ricardo Franco. Inclusive, os Kujubim já almejam um possível professor para essas aulas, que é o cacique Valdivino, figura que domina diversas palavras do idioma. Nessas oficinas, Joshua e Pawel promovem um intercâmbio entre os Kujubim e os Moré; na referida ocasião, Bernardo Moré foi levado até a aldeia Ricardo Franco para realizar algumas danças de seu povo, além da confecção de alguns artefatos materiais como a esteira. Curioso é o fato dos Kujubim dizerem que as danças que Bernardo reproduzia eram as mesmas que Dona Francisca dizia executar ainda no “tempo da maloca”, assim como os objetos materiais contidos em fotos levadas pelos cientistas eram exatamente os mesmos, afirmaram, que as matriarcas produziam.

Embora seja muito difícil precisar as origens desses grupos, a saber, os Kumaná, Kujona, Matawá e Moré, é fato que eles são culturalmente e linguisticamente muito parecidos, e que estabeleceram, incontestavelmente, muitas relações. Valdivino, que é líder Kujubim no território da T.I do Guaporé, me disse que sua avó Francisca contava muitas histórias a respeito dos Moré. Em uma delas, dizia que os Moré frequentavam sempre o Cautário para a realização de festas e trocas e, certa vez quando eles chegaram lá, uma tia dela disse: “*como estão gordos, bora comer*”. Analisando o material linguístico de Duran (2000), é possível ver que esses dados de certa forma se complementam:

“Kaw tayo é o nome que receberam dos índios moré os índios do lado brasileiro, em frente ao território dos moré, que falavam quase a mesma língua. De acordo com a lenda, um chefe moré chamado Tom Taw, precisando de plumas de “parabas” (um tipo de ave colorida) [Araras-vermelhas] reputadas por serem as mais bonitas e sabendo que os kaw tayo tinham grande criação dessas aves, organizou uma expedição, acompanhado de seus irmãos e de seus filhos. Eles cruzaram o rio Itênez [i.e. Rio Guaporé] na região chamada Tin, hoje Conceição, perto do Forte Príncipe da Beira, e seguiram caminho adentro até

chegar a uma clareira, onde encontraram os kaw tayo em grande festa. Estes, logo que os viram convidaram a comer com eles. Ao constatarem que o que estava sendo cozido em um grande caldeirão era carne humana, os moré se recusaram a comer, provocando uma grande raiva aos donos da casa ofendidos pela recusa. Armados de arcos e flechas, os kaw tayo obrigaram os moré a comer, começando primeiro pelas mãos humanas, depois os pés e enfim as partes sexuais das mulheres. Tiveram que dar fim a todas as carnes que tinham sido cozidas. Como falavam o mesmo idioma, os moré perguntaram sobre a origem dessa carne e receberam a informação de que eles só comiam carne de “cara yano” (i.e. civilizados), matando a todos que navegavam por essa região. Diplomáticamente, Tom Taw admitiu que eram carnes gostosas e gordas. O chefe kaw tayo recebeu esta declaração como mostra de elogio e passou a tratá-los como irmãos, dizendo “tipí kati ye atín” (i.e. bem-vindos, irmãos), ele mandou servir chicha a todos. Pediu também que sua gente trouxesse todos os tipos de plumas disponíveis para mostrá-las a seus visitantes. Após, trocaram abraços de despedidas. Contudo, o chefe kaw tayo mostrou-se interessado na qualidade e quantidade nas próprias carnes de Tom Taw que era bem gordo. Essas marcas de interesse preocuparam bastante Tom Taw que deduziu que corria risco de ser devorado. Temendo tornar-se uma próxima vítima, pediu apressadamente suas armas e despediu-se acompanhado de seus familiares, prometendo matar a todos os civilizados que por ventura aparecessem, usando facas e terçados para isso, a fim de presentear essas prendas a seus visitantes. Tom Taw voltou rapidinho para sua aldeia de Monte Azul, onde contou a todos os seus familiares a fantástica visita que tinha feito, jurando que não voltaria jamais a repeti-la. Desde então os índios moré sabem e repetem que os índios da banda brasileira apesar de falar o mesmo idioma são perigosos pois eles comem a carne humana. Por isso também foram chamados de “kaw ri nam” – comedores de gente, canibais” (Castedo, 1957 *apud* Duran, 2000, tradução da autora).

As narrativas Kujubim, alinhavadas com os relatos históricos, nos apontam para indícios de que as duas etnias possuíam os mais diversos tipos de relações, amistosas ou não. Embora essa narrativa de Castedo apresente certo exagero em relação a um suposto canibalismo existente entre os Kujubim, essas práticas também me foram narradas no período de trabalho de campo. Lino, que é um dos filhos de Francisca, me disse que sua mãe contava que os Kujubim comiam carne humana e eram “*gente braba*”, termo que é utilizado nos dias de hoje para se referir a índios em situação de isolamento:

“Mamãe dizia que atravessava o cruze, um furo na Volta Grande, falava que iam fazer guerra, flechava pessoa, prendia elas e quando era criança assava direto na folha de bananeira brava, ela me contou que era muito pequena, mas que uma vez acompanhou o pai dela lá na Volta Grande, eles eram gente brava, comiam gente mesmo, mamãe falava”.

Contudo, Lino me disse que eles não comiam sempre a carne humana. Sendo assim, o canibalismo parecia ter uma função antes cosmológica do que utilitária, pois não poderia ser qualquer carne e em qualquer ocasião. Infelizmente, em relação ao

“canibalismo guerreiro”, são apenas essas informações que pude obter; a propósito, eles não gostavam muito de tocar no assunto.

Essas imersões em tempos passados são possíveis, sobretudo, por conta das narrativas e histórias contadas pelas matriarcas aos descendentes. Elas são parte desse espiral que faz conectar tempos presentes e passados entre os Kujubim. Note-se, todavia, que a intenção aqui não é a de afirmar uma possível origem desses “grupos”, mas produzir uma releitura dos relatos, mapas e documentos históricos a partir das próprias narrativas dos Kujubim que me foram contadas ao longo do trabalho de campo. Neste sentido, o esforço de demonstrar o que foram os Kujubim – a partir de suas narrativas – no passado, não têm o intuito de reconstruir, hoje, o que os Kujubim foram no “tempo da maloca”, pois, além de ser uma tarefa complexa, seria demasiadamente positivista acreditar que existe algo no passado a ser reconstruído. Contudo, isso não é impossível segundo o ponto de vista dos Kujubim, cujas história(s) se tornam, aqui, um objeto de análise e descrição juntamente com os documentos históricos. Discutir a história e as relações dos grupos Txapakura, bem como o que foram os Matawá, o Kumaná e Kujona e suas relações com os Moré, não implica em reconstruir uma origem de como esses “grupos” se constituíram ou diluíram, mas, antes, propor hipóteses sobre as histórias (a partir de documentos) e alinhavá-las com os modos Kujubim, que contam essas histórias a partir de suas próprias perspectivas, fatos que me foram narrados durante todo o período de pesquisa de campo e aqui estão transcritos: uma espécie de história plural, propriamente Kujubim. Esse é um exercício necessário, principalmente quando levamos em conta o fato de que os Kujubim estão envolvidos em um processo de identificação de sua terra tradicional e que foram, por conta do Estado, considerados extintos. Não se trata de um exercício de reconstrução ou recuperação de algo no passado, mas, antes, se trata das próprias narrativas Kujubim que aqui adquirem um estatuto político, ao se tornarem visíveis e narradas, possibilitando as amarras de temporalidades distintas: eles próprios vão até o passado para dizerem que nunca foram extintos, pois tinham outros nomes, e para que atualmente e, eventualmente, possam recuperar seu território, tendo como o epicentro ou o ponto de saída da linha do espiral a “I Assembléia do Povo Kujubim”.

Quando pensamos em histórias Kujubim, no plural, tendo como referência um espiral, não é somente pela forma como elas podem ser contadas e pensadas, mas, igualmente, porque implicam no modo como cada indivíduo deste grupo possui histórias muito diferentes em relação a uma trajetória coletiva, visto que nunca tiveram a

oportunidade de dividir um espaço compartilhado. Voltando novamente ao início, ao nosso ponto de partida do espiral, o que foi dado como um impulso da luta dos Kujubim em 2002, para serem reconhecidos perante o estado e resgatarem seu território, hoje ricocheteia nos mais de 140 indivíduos (Sesai, 2014) que vivem suas histórias separadamente, mas com um desejo em comum de pôr em prática seus costumes e modos de vida tradicionais novamente em e como grupo. Cada uma dessas pessoas possui suas próprias histórias e trajetórias, mas que, através de suas lutas, compartilham o desejo de recuperar sua terra tradicional localizada no Rio Cautário.

Por fim, cabe dizer que, embora a configuração espacial e histórica de dispersão dos Kujubim, ocasionada, principalmente, pelas violências físicas e psíquicas do contato, tenha afetado a estrutura e a organização social do grupo, eles seguem resistindo e se organizando política e socialmente em torno do resgate de seus modos de vida tradicionais através do território, fato que já ocorre com os Kujubim que vivem nas aldeias, mas não ainda com os que vivem nas cidades. Os Kujubim que moram nos municípios próximos aos rios Guaporé e Cautário reclamam constantemente da falta de agilidade na demarcação da terra. Eles se recusam a ir para outras terras indígenas, como fizeram outros Kujubim, pois dizem que somente o Cautário é sua terra tradicional. Enquanto isso, nas cidades, eles não podem caçar e raras são as vezes em que a pesca é permitida. Reclamam e denunciam que, enquanto não demarcam sua terra, da qual poderiam estar cuidando e fazendo uso responsável como todos seus *parentes*¹⁰ fazem de suas terras, invasores – como pescadores e madeireiros – a ocupam para extrair recursos de modo ilegal.

Muitas são as histórias que contam os indivíduos Kujubim espalhados pelo território de Rondônia, e que pude ouvir, lamentar e apreciar juntamente com eles enquanto permaneci seis meses por lá. Entretanto, fato é que todas essas histórias que atravessam espaços-tempos, vão e voltam, unem passado, presente e futuro, conectam os Kujubim a partir do desejo coletivo de reconquista de seu território tradicional. Para encerrar esse subcapítulo, gostaria de voltar – por meio do nosso espiral – ao ponto de partida da nossa descrição das história(s): a ata da “I Assembléia do povo Kujubim”. Se esse é o ponto de partida das histórias que ouvi dos Kujubim, é porque ele remete a um passado sofrido, embora não esquecido, e que causa impactos no presente através de sua

¹⁰ *Parente* é uma categoria central para os Kujubim que interfere diretamente em sua organização social e política e será retomada posteriormente, ainda neste primeiro capítulo.

luta pelo reconhecimento, por direitos constitucionais e pelo território do Rio Cautário. Talvez possamos dizer que a “I Assembléia do Povo Kujubim”, por ser a primeira história que os Kujubim me contam, seja aquilo que comumente chamamos, na literatura antropológica, de “mito”¹¹ de origem para eles. Aqui, eles não falam sobre demiurgos e a origem dos tempos, de como o céu passou a existir, de um dilúvio que soterrou a primeira humanidade ou da origem do sol, precisamente porque histórias dessa natureza, embora os Kujubim afirmem existir, acabaram sendo soterradas no passado e forçadamente retiradas de suas memórias pelo terror do contato; mas falam, sim, da esperança de um recomeço, o recomeço dos tempos. Os Kujubim nunca foram extintos, como assim se supôs e como insistiram que ocorresse; eles sempre estiveram lutando, resistindo e existindo. Por meio do passado e do presente, eles também apontam para o desejo do futuro, de recomeçar, como me disse Rosa Kujubim em uma bela tarde de sol em sua casa em Costa Marques: *“Nosso lugar é o Rio Cautário, lá é o nosso lugar, foi de lá que levaram mamãe e as tias e por isso a gente luta; Kujubim quando acertar a terra vai bater asa e posar lá”*.

1.3 A questão em torno do território

Como discutido no subcapítulo anterior, a questão do território opera como uma espécie de epicentro para o momento atual vivido pelos Kujubim em Rondônia. Ela diz respeito ao processo de retomada de alguns aspectos da vida, seja social ou política, mas também das memórias de seu povo e de um certo protagonismo frente às questões que envolvem políticas públicas no estado de Rondônia: primeiramente, após a “I Assembléia do povo Kujubim”, eles retomaram alguns direitos perante o Estado ao serem reconhecidos como povo indígena pela FUNAI; depois, tiveram acesso ao sistema de saúde indígena via SESAI; por fim, a retomada de uma consciência coletiva enquanto grupo e de suas histórias para a demarcação da terra e recuperação da língua.

A terra que os Kujubim reivindicam fica localizada no Rio Cautário, afluente do Rio Guaporé, e está localizada entre os municípios de Guarajá-Mirim e Costa Marques.

¹¹ Mito, entre aspas, porque os Kujubim dizem que mitos não existem e o que eles contam e narram são histórias.

Por meio de diversas assembleias, abaixo-assinados e cartas enviadas ao Ministério Público, eles reivindicam o reconhecimento oficial de sua terra tradicional que abrange a margem esquerda do igarapé Ouro Fino, indo até a cabeceira deste mesmo igarapé, passando até a margem direita do Rio Cautário. A partir deste ponto, segue até a T.I Uru-eu-wau-wau e, a noroeste, faz limite com a T.I do Rio Guaporé. Entre os anos de 2011 e 2013, sob a coordenação da antropóloga Bianca Coelho, foi realizado um GT (Grupo de trabalho) de identificação da terra, pautado nos conhecimentos e memórias dos Kujubim sobre o local, bem como a partir de um estudo *in loco* visando a identificação do mesmo.

A partir da reivindicação territorial, os Kujubim iniciaram o processo de realização de assembleias em busca de articulação política. Nessas assembleias, se discutem possíveis melhorias junto ao MPF (Ministério Público Federal) nas áreas da educação, saúde e, principalmente, da demarcação: *“É uma política nossa para nós mesmo, já conquistamos muitas coisas mas temos que melhorar ainda mais”* diz Vitor. Contudo, a grande questão é que, sem a terra, sem o espaço tradicional, eles dizem não poder reproduzir seus modos de vida, materiais e simbólicos, pelo menos no que tange aos Kujubim na cidade, haja vista que os que vivem na terra indígena do Rio Guaporé já o fazem, inclusive, por conta da convivência com outras etnias: *“É em consequência de gritos e dor, o pedido de nossas terras históricas e tradicionais, [...] Agora queremos a demarcação da nossa terra. Não existe povos indígenas sem terra”*, diz a ata da “III Assembleia do Povo Kujubim”.

Entretanto, já fazem cerca de 17 anos que a terra está em processo de identificação e delimitação e, a cada ano que passa, as esperanças diminuem, já que essa questão envolve a consciência do grupo em compreender que somente os *“peixes grandes”* podem resolver essa questão, *“a gente perturba, a gente pressiona, a gente belisca, mas já fazem anos”*, diz Vitor, que é liderança geral dos Kujubim. Para ajudar no tratamento desses assuntos, eles criaram duas associações, que têm por objetivo a articulação política em busca da garantia de direitos: a AKIKÕ (Associação dos Povos Indígenas Kanoé e Kujubim), criada em fevereiro de 2001 em Ricardo Franco, e, mais recentemente, em 2013, a AIPOK (Associação Indígena do Povo Kujubim).

Em relação ao território tradicional localizado no rio Cautário, Vitor professa que não é só pela documentação que contém as histórias das matriarcas que é possível provar que o local pretendido é de fato seu território tradicional, bem como das próprias memórias afetivas transmitidas de forma oral. A liderança insistiu em dizer que é possível

observar vestígios de roças antigas, as famosas capoeiras, inclusive algumas com plantações típicas dos Kujubim daquela época, como o cará: *“quando nós fomos lá para o Cautário, vimos a plantação de cará que a mamãe dizia plantar, a mesma qualidade e no mesmo lugar que ela falava”*, me dizia Doca Kujubim. Além disso, no solo, há diversos resquícios de potes e cerâmicas – principalmente urnas funerárias – que são, afirmam, dos Kujubim.

Além desses aspectos afetivos e históricos e que circunscrevem vestígios de ocupação, há também fatores cosmológicos que corroboram a ocupação Kujubim no rio Cautário. Nena, que mora em Costa Marques, sempre se dedicou ao trabalho de aprender técnicas de cura por meio de benzimentos ou rezas e, recentemente, pelo aprendizado das técnicas de pajelança com Arandú Djeorometxi, cacique e pajé da Baía das Onças. Nena é uma curandeira que tem um vasto conhecimento sobre plantas utilizadas em técnicas de cura e decidiu aprender as práticas de pajelança depois do dia em que caiu no rio e teve um encontro com o Dono dos biguás, um espírito-dono que habita o domínio da água e que queria capturar Nena para que ela trabalhasse para ele no fundo do rio. Como veremos, uma das práticas que constituem a pajelança entre os povos no Rio Guaporé é a resolução de problemas através dos sonhos. Nena me contou que, através de um sonho, pôde ir até o domínio da morte. Nesta ocasião, ela foi até o Cautário e conversou com um rapaz – que se dizia Kujubim – cujo corpo estava enterrado em uma urna de cerâmica tipicamente Kujubim. Ela conta que, nessa viagem, também viu, junto, Manduca, Elizabeth, que é esposa deste e Djeorometxi, e dona Francisca, a matriarca. O rapaz então disse seu nome – *“Aroukame”* – e contou que queria ser pajé, mas morreu antes que sua formação pudesse ser completada. Nena diz: *“isso já é prova suficiente para provar que aquele território é nosso, para eles dar logo a terra, mas quem vai acreditar nisso, eles não sabem que a gente pode ir até esses lugares, só se me acharem doida”*.

Em 2016, os Kujubim chegaram a produzir roçados dentro do território do Cautário, de modo a iniciar uma ocupação em ritmo lento, bem como confeccionaram um chapéu de palha (construção regional típica feita de palha de *aricuri*), mas não se sentiram seguros e amparados para a continuação do empreendimento, tendo em vista que eles recebem sucessivas ameaças de seringueiros e fazendeiros que almejam – e ocupam – o território. Dias depois do início da ocupação, a casa de palha que construíram foi queimada. Contam também que, certa vez, quando estavam a caminho para fazer o processo de identificação, sofreram uma emboscada de capangas dos fazendeiros, mas

conseguiram evitar a armadilha e saíram ilesos, antecedendo a derrubada de troncos na estrada, que viria a impedir a passagem que dá acesso ao Cautário.

Tradicionalmente, todos os povos que vivem na Terra Indígena do Rio Guaporé fazem o uso cotidiano das áreas do rio Cautário, tanto para a pesca, quanto para a caça e a coleta. Contudo, nos últimos anos, essas atividades vêm sendo fortemente repreendidas por fazendeiros locais. Além disso, Vitor Kujubim me disse que, sem contar o fato deste ser o território tradicional desde o “tempo da maloca”, estima-se que há cerca de cinquenta anos ele seja utilizado para a realização de suas atividades cotidianas, ainda que de modo ilegal, uma vez que, mesmo sendo originários de lá, eles não possuem nenhum tipo de autorização para isso. No ano de 2018, como já é da rotina dos Kujubim e demais povos que vivem no Rio Guaporé, eles foram coletar castanha no Cautário. Enquanto coletavam os frutos, seu acampamento, roupas e equipamentos para realizar os trabalhos de coleta foram queimados. Ainda no ano de 2019, três Kujubim que tentavam pescar no Cautário foram repreendidos por dois capangas de fazendeiros da região, que os ameaçaram sob a mira de uma arma de fogo. As constantes tentativas de acessar o território são defendidas pelos Kujubim no sentido de que os produtos da floresta existentes no Cautário são de qualidade superior daqueles que existem no território do Guaporé; por exemplo, a própria pupunha e o chichiu para a confecção de arcos e flechas, artefatos imprescindíveis para a realização da pesca.

Atualmente, a principal dificuldade para a demarcação do território está na questão de que ele é cobiçado por diversos grupos da região, que envolvem serrarias clandestinas e também a RESEX (Reserva Extrativista) do Rio Cautário (de responsabilidade do ICMBio). Nena diz: *“O branco é ambicioso ele quer todas as terras pra ele, mas na verdade você pode ir lá conferir, você pode ir lá ver, mas na verdade você não vai encontrar nada, porque eles nem usam direito a terra, só vão lá em época de castanha, agora a gente não, sempre usou lá, antes mesmo do contato. Se sair o território, todos vão morar lá com certeza, nem passa pela cabeça já ser acostumados com a vida na cidade como eles dizem para a gente”*. Os Kujubim afirmam que, no Cautário, terão melhores condições de vida e, com muita luta, conquistarão os direitos necessários para poder criar os filhos dentro da aldeia, com a constituição de uma escola e de um posto de saúde. Além do mais, meus interlocutores sempre dizem que não são somente os Kujubim que iriam para aquela terra – também iriam outras etnias que se

apoiam, como os Kanoé, Djeorometxi e Wajuru, que fazem uso da terra para práticas de subsistência.

Tendo em vista a demora dos poderes federais em relação à demarcação, os Kujubim reclamam do atraso, do descaso, e afirmam que, enquanto se concedem prioridades a outros assuntos que não a demarcação, sobretudo em consequência de disputas de interesse, a terra do Cautário é constantemente invadida, o que acarreta na destruição de seus recursos “naturais”. Esse também é um fato que envolve os recursos do rio Guaporé, na região de Costa Marques: *“hoje em dia as terras daqui já não prestam mais, acabaram com tudo. No Cautário mesmo tá todo mundo indo lá pescar e pegar madeira, mas não pode, tão acabando com a nossa terra antes mesmo de ela voltar a ser nossa”*, diz Rosa. O Cautário, que é um dos lugares mais ricos em recursos naturais da região – trata-se, inclusive, de um berçário natural de várias *qualidades* de peixes –, não pode ser utilizado pelos Kujubim, embora outras pessoas em atividades ilegais, como a pesca predatória, dirijam-se até lá e usufruam do território. Esse é um aspecto a ser destacado: o avanço das frentes capitalistas acaba destruindo ecologias inteiras, principalmente ao interferir sobre coletivos, humanos e não humanos, que sobrevivem delas há milhares de anos, fato que poderia ser evitado, se os Kujubim e os povos indígenas na região estivessem regulamentados a utilizá-las de modo consciente – como fazem na T.I do Guaporé: *“A soja já tá invadindo, tem boi que vale mais que gente, mas a gente vai fazer o que a não ser denunciar. A gente pesca pra comer, caça pra comer, planta pra comer, ninguém vende nada a gente só cuida e tem respeito”*, diz Nena.

Nena também diz que as doenças, que hoje os índios daquela região enfrentam, têm forte ligação com certas práticas dos não índios e com a poluição do rio e, por isso, a demarcação do Cautário seria a solução para evitar problemas dessa ordem. A interlocutora comenta que as crianças das aldeias já não podem mais tomar banho no rio porque aquela água está altamente contaminada com agrotóxicos utilizados pelos fazendeiros da região. Diz, também, que a ingestão da água do rio – fato que constantemente ocorre quando há problemas técnicos com a bomba d’água, que distribui água tratada para as aldeias – traz doenças como a hepatite, diarreia e dores de cabeça. Nena ainda complementa: *“depois vem enfermeiro aí dizer que tem que lavar alimento, que tem que ser limpinho... dá vontade de mandar eles primeiro falar isso pra quem joga veneno no rio”*.

Os Kujubim na cidade estão distantes dos processos de cura realizados nas aldeias, por especialistas como os pajés – note-se que Nena ainda é uma aprendiz –, mas recebem atendimento à saúde da SESAI. Eles o consideram muito eficaz, no entanto, é como afirma Vitor: *“olha, eles vêm aqui dão lá meia dúzia de pasta de dente, dão lá umas escova pra cada um da família, não é que não ajuda, mas a gente não só quer pasta, a gente quer a terra... parece que empurra com a barriga a gente e fica aí distraído com pasta, a gente não quer só a pasta, a gente quer nossa terra e os nossos direitos”*.

A questão do território para os Kujubim é de fundamental importância: ela compreende questões referentes às suas próprias histórias, que vão do tempo da maloca até os dias atuais, na reivindicação desse mesmo território; diz respeito, também, ao despertar do sentimento coletivo do grupo por recuperar suas tradições, em voltar a falar a língua materna e passar a conviver com os parentes que se encontram dispersos pelo estado de Rondônia. Ela se refere, também, à articulação política dos Kujubim que, nos últimos anos, com a organização de assembleias e a criação de associações com outros povos indígenas, vêm retomando o protagonismo político a nível regional e nacional. Este subcapítulo é fruto de uma reivindicação dos próprios Kujubim, que fizeram questão que ele existisse. Em conversas com as lideranças Kujubim, nossa relação se iniciou a partir de um acordo: eu poderia estudar com eles os modos como conheciam *bichos-de-pena*, desde que eu os ajudasse, da forma que fosse, com a questão do território. Por isso, parte do esforço deste tópico é uma reivindicação política dos próprios Kujubim.

Com as descrições sobre as histórias Kujubim expostas, bem como as reivindicações territoriais, passemos agora aos aspectos sobre a organização social e política, a cosmologia, o parentesco: em suma, as relações práticas e simbólico-semióticas deste povo que envolvem, também, relações com outros povos que constituem o que comumente chamamos na literatura antropológica de “sistema regional” (Andrello et al, 2015).

1.4 – Práticas, saberes e relações Kujubim

A maioria dos dados que constituirão esse subcapítulo foram coletados a partir da observação participante, do compartilhamento das experiências práticas e intelectuais e

por meio de conversas informais com os Kujubim – que envolvem também memórias de suas matriarcas – que vivem na Terra Indígena do Rio Guaporé, especificamente em duas aldeias, a Baía das Onças e a Aldeia Ricardo Franco. Note-se, todavia, que os Kujubim compartilham este território com mais nove etnias que possuem trajetórias em comum e que, eventualmente, tiveram de passar a conviver de modo conjunto. As etnias que compõe este cenário multi-étnico e linguístico são: Aikanã, Aruá, Arikapú, Djeorometxi, Kanoé, Kujubim, Makurap, Tupari, Wajuru e Wari’.

Muitos desses povos que vivem na Terra Indígena do Rio Guaporé ainda carecem de investigação antropológica, e poucos são os que possuem a seu respeito um trabalho de folêgo. O reduzido material disponível sobre a região é concentrado, em sua grande maioria, entre os Tupari, etnografados por Franz Caspar (1953) e que também contam com algumas coletâneas de mitos escritos por Betty Mindlin (1993 e 1999). Lévi-Strauss (1948) também se debruçou sobre a investigação desses povos quando escreveu a respeito das relações entre as etnias da margem direita do Guaporé, principalmente aqueles que habitam alguns de seus afluentes: os rios Méquens, Colorado e Branco. Sobre os povos desses rios, em específico, Denise Maldi Meireles (1991) apresenta um trabalho de cunho etnográfico e histórico sugerindo que suas relações, principalmente depois da partida forçada desses povos para a T.I do Guaporé, acabaram constituindo o que a autora denominou de “Complexo Cultural do Marico”.

Recentemente, Soares Pinto (2009 e 2014) escreveu sua dissertação de mestrado sobre o campo do parentesco e da sociabilidade Wajúru dentro da T.I. e, em sua tese de doutorado, se dedicou à compreensão dos temas do parentesco e do xamanismo experienciados pelos Djeorometxi. É também importante mencionar que Soares Pinto (2009 e 2014), embora interessada em temas que envolvem duas etnias específicas, sempre fez questão de mencionar as demais etnias em seus trabalhos, fato que resulta, para a autora, em um problema metodológico no qual eu me inspiro aqui: é impossível compreender uma etnia desse complexo multiétnico e linguístico de forma isolada, precisamente porque elas estão há muito tempo se relacionando e se co-constituindo. Neste sentido, a própria pesquisa etnográfica é também feita dessa maneira: a todo momento, em toda roda de conversa, em pescarias ou caçadas, nas chichadas e nos trabalhos coletivos, sempre contei com a presença e a companhia não somente dos Kujubim, mas de indivíduos de todas as outras etnias que ali vivem.

A Terra Indígena do Rio Guaporé abriga seis aldeias, não muito distantes umas das outras, comportando as dez etnias que compõem a diversidade da T.I., divididas em seis famílias linguísticas. Contudo, esse complexo cenário é explicado etnograficamente pelos terríveis abusos do antigo Serviço de Proteção ao Índio, que retirava os povos de suas malocas tradicionais e os lançava para dentro do local que hoje atualmente carrega o nome de Posto Indígena Ricardo Franco. Mais do que fazer o trabalho de tentar tornar culturas, histórias e cosmologias estruturalmente diferentes como uma coisa só, o SPI encurtava seu dever de garantir um território obrigando pessoas de etnias diferentes a se casarem umas com as outras e a viverem juntas.

Foi a partir dessa nova constituição de organização e relações sociais que se estabeleceu uma intensa rede de trocas entre os moradores de diversas etnias naquela região até os dias de hoje. Além, evidentemente, das pessoas terem de compartilhar uma experiência rotineira, casar e conviver com pessoas de outras etnias, a complexa configuração sociopolítica proporcionou um quadro de sucessivas trocas que fundamentam esse tipo de organização social: trocas de cônjuges, substâncias, elementos da cultura material, de histórias, mitos e, o que interessa a esse texto, os conhecimentos sobre animais e, em específico, sobre os *bichos-de-pena*.

A esse contexto de relacionalidades multi-étnicas meus interlocutores dão o nome de *mistura*. Sempre dizem que, por mais que não fosse desejo deles viverem de forma conjunta, principalmente porque isso remete ao fato de terem sido capturados e, literalmente, jogados dentro da T.I., fazendo com que se distanciassem do seu território tradicional, a *mistura* já é algo que remete ao tempo da maloca. Lembremos que os próprios Kujubim são resultados de casamentos entre Kumaná, Kujona e Matawá. Adão Wajuru, uma das lideranças da T.I., me disse, certa vez, que seu avô também já praticava essa *mistura* no tempo da maloca, quando realizava expedições de casamentos com mulheres Arikapú e os Kurupfe da Baía das Onças, que falavam uma língua diferente dos Djeorometxi e acabaram se tornando os próprios Djeorometxi. Em contrapartida, algumas pessoas criticam a ideia de *mistura*, argumentando que foi por conta dela que alguns deixaram de falar na língua materna, precisamente por criticarem os abusos do SPI, que não permitia seu uso cotidiano e os forçavam a falar o Makurap, escolhido para ser a língua franca da região. *Mistura*, nesse sentido, é uma categoria que abrange, principalmente, as relações de parentesco, mas não caracteriza algo exclusivo dos casamentos, abrangendo também outros aspectos, como, por exemplo, o fato de terem de

compartilhar práticas, convivência, saberes, rituais, alimentos e assim por diante. Essa categoria implica diretamente em outra que será discutida adiante ainda neste tópico, a saber, a categoria *parente*.

Os Kujubim são, assim, uma das dez etnias que vivem nesse local. É pertinente ressaltar a impossibilidade de estar em uma T.I. onde diversas etnias convivem, ouvir diversas línguas em um único momento do dia e, ainda assim, querer fazer um trabalho onde o foco esteja plasmado naquilo proposto *a priori* por um projeto de pesquisa, isto é: garantir um estudo antropológico sobre conhecimentos de *bichos-de-pena* de uma única etnia. A solução encontrada, portanto, foi a de não isolar os Kujubim desse “sistema regional” no qual estão inseridos, precisamente porque os Kujubim só podem ser compreendidos na medida em que eles estabelecem relações com outros povos nesse contexto. A exemplo disso, tem-se a resposta de Doca Kujubim, quando questionado por mim sobre o modo como aprendeu a respeito dos *bichos-de-pena*, seus nomes e seus comportamentos:

“Quando a gente era mais novo, os velhos daqui levavam a gente pra andar no mato...saía cedo daqui. Ia o Raimundo (Djeorometxi), Pororoca (Wajuru), Alonso (Djeorometxi) e enquanto a gente andava eles iam falando: olha lá aquele é tal bicho, e aquele é outro. Aí eles iam contando história sobre o bicho se tivesse, ensinava a arremendar, falava o que gostava de comer, onde dormia e era assim, fazia tudo junto”.

A forma como o conhecimento sobre os *bichos* foi apreendida e experienciada por Doca nos mostra como as relações interétnicas não podem ser apartadas do que constitui uma etnia ali, precisamente porque uma etnia só é uma “etnia” na medida em que elas estão em relação de convivência. Doca, por exemplo, sabe contar *histórias* de bichos que os Wajuru e os Djeorometxi ensinaram a ele, mas em nenhum momento ele se preocupa em dizer que aquelas histórias são Wajuru ou Djeorometxi; para ele, elas são *histórias*. Embora existam alguns casos de reinvidicação de saberes, quando algum indivíduo diz que alguma história pertence a tal ou tal etnia, raras são as vezes em que se ouve algo desta natureza. Na maioria das vezes, sentado em uma chichada onde estão indivíduos de distintas etnias discursando sobre o mundo, os seres e seus episódios de caça, pude ouvir afirmações saindo da boca de um Kujubim: “*queixadas são plantações para seus donos*” e, em nenhum momento, aquele que professou a afirmação a reinvidicou como “sendo

dos Kujubim”. As pessoas concordaram com essa afirmação e ainda se propuseram a discuti-la, a pensá-la.

Embora Julio Cezar Mellati (2007) tenha operado uma divisão do Brasil indígena em “Áreas Etnográficas” que remetem aos conjuntos ou sistemas regionais, é consenso, dentro da literatura etnológica, de que não há uma definição terminológica clara para o que aqui propõe-se pensar, inspirado na terminologia de Maldi Meireles (1991), como “complexo cultural”¹². Dentro da arqueologia, o termo encontra um sentido preciso: grandes sociedades heterárquicas que configuram uma imensa complexidade social, decorrente do adensamento populacional e da adaptação a regiões ecologicamente heterogêneas, e que, ao invés de se centralizar, integram-se nos mais diversos tipos de relações (Roosevelt, 1999).

Já dentro do arcabouço etnológico, as definições e terminologias são imprecisas. Clastres, em *Independência e Exogamia*, fala em “conjuntos sociais” decorrentes de uma forte “tendência ao sistema”, de modo que “constituir conjuntos sociais mais vastos é uma característica própria da área de Floresta, que se manifesta, pois, de diversas formas” (Clastres, 2013: p. 95). Já J. Hill e F. Santos Granero (2002) tratam as ideias de sistema, conjunto e rede como “partilhas de ordem civil”. Recentemente, Hugh Jones (2013) afirmou que os sistemas regionais são aqueles que se expandem das formas locais, proporcionando limites e “fronteiras” que também se contraem entre os grupos locais, através das trocas de alimentos, de conhecimento e da harmonia. No Brasil, a temática foi abordada por uma coletânea (Gallois, 2005) que procura tratar os “sistemas regionais” através da noção de rede Latouriana, mas que ganha contornos específicos ao ser aplicada em contextos etnográficos amazônicos: “a noção de rede permite apreender espaços de mediação e de tradução entre esferas normalmente tomadas como separadas”, tendo em

¹² Embora aqui refletiremos conjuntamente sobre as “áreas etnográficas” e os conjuntos, sistemas ou complexos regionais, deve-se atentar para um problema de escala entre eles: os “sistemas regionais”, nos parece, implicam em relações espacialmente mais próximas e, portanto, em uma escala (geograficamente) menor, ao passo que as “áreas etnográficas” ampliam a escala para toda uma região, o que faz com que concebamos relações menos intensas, por exemplo, quando comparadas com o caso que aqui estamos lidando. Do ponto de vista de um recorte, isto é, por envolver “áreas” ou “regiões”, ambas se tornam as mesmas coisas, pois recortam e definem certos conjuntos de história e cultura mais ou menos relacionadas. Acontece, entretanto, que o termo “áreas etnográficas” proposto por Mellati (2007), sugere que o recorte é um efeito da etnografia, ou seja, do encontro entre a visão de um antropólogo e os caracteres socioculturais e trajetórias históricas dos povos de uma região. Desta maneira, nos resta a pergunta: serão os “sistemas regionais” e afins definidos desta mesma forma? A princípio, o complexo cultural aqui descrito, é, antes, constituído por relações cotidianas entre povos que vêm compartilhado uma mesma T.I. durante anos, e que, independentemente da participação de antropólogos e outros pesquisadores, vivem suas vidas a partir do que eles próprios concebem como *mistura*, categoria etnográfica que remete às relações de trocas e de convívio entre povos distintos.

vista que ela é “mais flexível que a noção de sistema, mais histórica que a noção de estrutura e mais empírica que a de complexidade” (Latour, 1994: 9).

A ideia do que define uma “rede” na T.I do Rio Guaporé já foi pensada por Maldi Meireles (1991) em um trabalho pioneiro sobre a região, que denomina as complexidades sociais existentes ali como o “Complexo Cultural do Marico”. Essa terminologia foi utilizada para designar a região e as relações multi-étnicas, tendo em vista que:

“Chamou a atenção dos técnicos, dentre os objetos encontrados, a presença de maricos. Trata-se de cestas de fibras de tucum, tecidas em pontos miúdos ou médios, podendo ter vários tamanhos e que não são só característicos como exclusivos dos grupos indígenas que habitam hoje a área Indígena do Rio Guaporé e Rio Branco”. (Maldi Meireles, 1991: 211).

Sendo assim, esse “Complexo” passou a ser definido através de diversas práticas (vide o intercâmbio alimentício e matrimonial) e conhecimentos compartilhados pelos coletivos indígenas que o integram. Além da confecção do marico, os povos desse complexo compartilhavam a ausência do cultivo de mandioca brava e da farinha, na alimentação, e o consumo da chicha de milho na alimentação regular e da chicha fermentada em ocasiões cerimoniais.

Note-se, contudo, que as conclusões finais às quais chega Maldi Meireles podem ser atualizadas e, em último caso, contestadas a partir da experiência etnográfica que realizei nesses dois últimos anos. Vale lembrar que a historiadora, embora afirme que a região foi ocupada por dois núcleos, um Txapakura e outro Tupi, assume que o “Complexo Cultural do Marico” é majoritariamente constituído por grupos Tupi: Wajuru, Makurap, Tupari, Djeorometxi, tendo em vista que o que caracteriza o “sistema” como sendo um “complexo” é a homogeneidade da língua¹³. Neste sentido, tais grupos foram conviver, por conta do contato e das ações do SPI, no Posto Indígena Ricardo Franco, onde estão até hoje. Grupos como os Kanoé, de língua isolada, e os Kujubim e os Wari’, de língua Txapakura, que também vivem no território, não são da região de origem desses grupos citados acima; no entanto, a meu ver, nem por isso deixam de configurar o que, nos dias atuais, forma uma nova configuração social, política e étnica na T.I do Guaporé,

¹³ Embora, é verdade, os Djeorometxi foram outrora considerados falantes de línguas pertencentes ao tronco Tupi, hoje sendo classificados como pertencentes ao tronco Macro-Jê (Soares-Pinto, 2014).

tendo em vista que muitos costumes, práticas e saberes que seriam, supostamente “tupi”, já são compartilhados pelos Kujubim e Kanoé.

Alguns exemplos: Maldi Meireles afirma que a confecção do marico e a aspiração do pó de angico, utilizado nos atos xamanísticos, são práticas *exclusivas* dos grupos Tupi descritos acima. Entretanto, através da pesquisa de campo, pude perceber que outras etnias, como os Kujubim e os Kanoé, participam desses eventos rituais e há tempos confeccionam o marico. Em relação à ausência de mandioca “brava”, característica esta que se estenderia do rio Branco até o rio Paacas Novas, já não pode ser encarado como um fato, tendo em vista que os índios no Guaporé cultivam mais de 10 *qualidades* da raiz que é prioritariamente utilizada para fazer “farinha d’água”, uma das principais fontes de alimentação nas aldeias e a chicha.

As hipóteses e conclusões levantadas por Maldi Meireles são fundamentais para os estudos linguísticos, históricos e antropológicos, bem como para a caracterização do que ela nomeou de “Complexo Cultural do Marico”. Contudo, o que interessa para nossa investigação não é somente a forma como esse complexo foi pensado inicialmente, mas sim, como, nos dias atuais, esses povos estão se relacionando, convivendo e constituindo-se em diversas relações, pois como me disse um dos Kujubim: “*vivemos só do jeito que somos hoje mesmo*”. Uma das práticas que fazem com que esses povos permaneçam em relação são as *chichadas*, eventos regados a cerveja fermentada de mandioca, que servem como confraternizações de trabalhos coletivos, eventos e também são rituais, como me disse Arandú Djeorometxi. Elas são bons eventos para se pensar, sobretudo porque as pessoas trocam trabalho por comida e bebida, o que configura uma parcela dessa rede de trocas. Nesses eventos, as pessoas não só trocam alimentos e trabalho, mas também conversam e fazem especulações sobre o mundo, dançam, riem e contam histórias.

Em uma chichada na Baía das Onças, conversava com Armando e Arandú Djeorometxi e Manduca Kujubim sobre as estrelas. Manduca, então, narrou-me um episódio de uma pescaria que realizou com Arandú. Nessa ocasião, enquanto retornavam para a aldeia no começo da noite, viram um *satélite* caindo sobre a terra; a descrição de Manduca sobre o satélite, remeteu-me a algo parecido com o que concebemos como estrela-cadente; quando perguntei se se tratava dela, ele disse que não:

“A gente tava voltando do rio, aí passou satélite voando, ‘VRAAA’, depois de uns quinze minutos ‘puuuuum’. Deu muito medo, barulho foi muito alto. Quando foi no dia seguinte chegou a notícia de que parente tinha morrido lá em Ricardo Franco, então é assim, quando vê ele caindo é porque gente morreu e quando ouve barulho é porque a alma chegou no céu”.

Após contar essa história, Armando, intrigado por nunca tê-la ouvido, complementou: *“é isso mesmo, o barulho deve ser porque quando a alma chega lá no céu ela vai direto para o banquinho que existe lá, que é que nem banquinho de pajé nosso aqui, mas lá é nuvem e por isso faz barulho, é quando ta sentando”.* Neste exemplo, é possível perceber que, em meio a uma chichada, as pessoas especulam sobre os eventos do cosmos e acabam também por negociá-los, chegando a algumas conclusões conjuntamente. Trocas de diversas naturezas, portanto, acabam sendo realizadas e negociadas, o que estreita as relações no interior do contexto multi-étnico do “Complexo Cultural do Marico” para além da língua falada: afinal, o importante aqui é a forma como eles “vivem do jeito que são hoje mesmo”, isto é, nestas constantes negociações, estipulações, trocas, em suma, no convívio cotidiano.

Neste sentido, procuro pensar o “Complexo Cultural do Marico” sob a forma de uma “rede”, tal como descrita por Gallois (2005) para se pensar as relações tecidas na região entre as Guianas e o Noroeste Amazônico. Pensar as relações humanas e não humanas que são desenhadas dentro desse contexto através da ideia de rede não só aponta para certas preferências metodológicas, mas também parece mais condizente com a realidade vivida ali e, por isso, mais adequada do que a noção de “sistema regional”. O sistema, me parece, nos transmite a imagem de algo fechado em si mesmo e possui certas fronteiras e limites que o conceito de rede acaba por diluir, precisamente porque, no Guaporé, os grupos estão *misturados*, tal como sugere a imagem da confecção do marico, artefato exclusivo dos povos na região. As mulheres que o confeccionam separam um punhado de linhas de fibra de tucum – e algumas, atualmente, utilizam materiais que podem ser comprados em centros comerciais urbanos – e as juntam em uma única mão. Após esse procedimento, com a palma da mão, friccionam as linhas sob as coxas fazendo com que elas se misturem umas nas outras. Em seguida, com uma única linha resultante de várias, elas a trançam em outros pontos de outras linhas que resultam em um marico.

Por mais que existam certas “fronteiras” que envolvem esses grupos, principalmente no que tange à questão linguística, não deve ser de nosso julgamento dizer

o que define ou não uma etnia no rio Guaporé, se é que se pode falar em termos de definição¹⁴. O ponto principal a ser notado é que existem intersecções, conjunções e transições nas quais se realizam as relações (de parentesco, comensalidade, de conversas) em âmbito regional.

Alcanço agora um ponto crucial para os argumentos que guiarão esse texto até seu final, sendo necessário a uma preliminar conclusão em que pretendo chegar: todas as pessoas na T.I do Rio Guaporé, e isso se estende a uma relação entre *qualidades* animais e vegetais que será discutida no capítulo III, consideram-se uns aos outros como *parentes*. *Parente*, neste sentido, é, antes de tudo, uma categoria etnográfica. Para os Kujubim e demais povos da T.I, *parente* remete a uma ideia que não se restringe simplesmente a uma parentela consanguínea que compartilha substâncias e alimentos, mas, antes, a potenciais relações que se pode estabelecer, principalmente através do convívio diário, das preferências em escolher parceiros de caça, em tomar chicha, em dançar, especular sobre o mundo, formar um time de futebol, e assim por diante. Neste sentido, a categoria *parente* também se relaciona, de certa forma, com a afirmação de Clastres (2013) para quem “o sentido das transformações [dentro de um sistema regional] está contido nas determinações dos grupos de parentesco”. A ideia de *parente* é importantíssima aqui, pois é ela, juntamente com a ideia de *mistura*, que fundamenta o “complexo”: são os casamentos interétnicos e o convívio mútuo entre grupos que proporcionam esses intercâmbios de práticas, técnicas, saberes e da cultura material e intelectual. Atualmente, a maioria dos casamentos ocorrem entre indivíduos de etnias diferentes e, mais do que nascer tendo sobrenomes e a filiação de duas etnias, os indivíduos da T.I. do Guaporé concebem o mundo e suas relações através de concepções diferentes pautadas no convívio diário (na escola, na pesca, na caçada, nas chichadas), onde não se torna possível afirmar sua origem, operar definições, enquadramentos: se é Kujubim, Wajuru, Kanoé ou Djeorometxi, como vimos na narrativa feita por Doca Kujubim linhas acima. E há, ainda, outro exemplo: perguntando a uma criança se ela era Kujubim ou Kanoé devido a sua dupla filiação, ela me respondeu: “*os dois, mas na escola eu aprendo o Jaboti*”¹⁵.

¹⁴ Meus interlocutores apontam que a diferenciação étnica se dá por vias linguísticas, isto é, saber falar a *gíria*. Contudo, há pessoas que falam duas ou mais línguas (sem contar o português). Questionando um ancião se pessoas que falavam três línguas pertenciam às três etnias correspondentes, ele ficou pensativo, tomou um gole da sua chicha e não me respondeu.

¹⁵ Atualmente o curso de “Língua e Cultura Indígena” da escola de Ricardo Franco ensina as crianças em três línguas: Makurap, Jaboti e Tupari. Na Baía das Onças, as crianças aprendem com o pajé Marcos a língua Jaboti.

Os casamentos interétnicos e, principalmente, o convívio, acabam por deslocar a ideia de fronteira fixa entre pessoas e/ou grupos distintos, fazendo que emerja, ao contrário, conjunções, emaranhamentos e relações, que incorporam e nas quais são incorporadas negociações e trocas. Antes de avançarmos, gostaria de dizer que ainda não pude fazer um aprofundamento no estatuto das relações de consanguinidade e afinidade, bem como das complefixações dessas relações no Complexo Cultural do Marico. Mais do que encerrar ou concluir essa questão, aproveito esse estudo preliminar para levantar questões e hipóteses a serem pensadas futuramente. O “Complexo Cultural do Marico” parece divergir de outros “sistemas regionais” tal como o dos Jivaros (Descola, 1993), que são pautados, sobretudo, na linguagem da predação de alteridades, reais e simbólicas. Embora, é verdade, o complexo aqui em questão implica na ideia de alteridade, menos por uma via predatória do que propriamente por algo feito através do cotidiano. Ao passo em que ele diverge do sistema Jivaro, possivelmente converge com os aspectos que apontam Andrello et al. (2015) para os sistemas multi-étnicos Xinguano e do Alto Rio Negro, onde estes “seem to stress a different dynamic, emphasizing the exchange of objects, rituals, visits, food and knowledge” (Andrello et al, 2015, p. 700). De todo modo, no caso em questão, não há a centralidade da hierarquia na organização social e das atividades rituais que existem no caso Rio Negrino, sobretudo no que tange à ideia de humanidade decorrente de uma concepção mítica (a da Cobra-canôa), na qual o conceito de etnia recorta certas assimetrias entre os grupos.

Parece-me, portanto, que, no caso do Complexo Cultural do Marico, o que ocorre é menos uma propensão à predação das alteridades e da centralidade da hierarquia ritual e mítica, do que algo que é constituído em um convívio cotidiano que envolve trocas de diversas naturezas¹⁶ (Overing, 1999). Em uma tarde na Baía das Onças, enquanto conversava com Manduca, pousou na copa de uma oliveira um bico-de-brasa que logo se

¹⁶ Podemos dizer que, no caso em questão, as trocas e o convívio cotidiano constituem o complexo, ao menos atualmente. No tempo em que o Posto Indígena Ricardo Franco foi fundado, se atribuiu aos Djeorometxis e aos Makurap a divisão política e social da aldeia (Leão, 1985). No relatório de homologação da T.I., Leão (1985) afirma que, ao menos no que tange à divisão política, existiam duas lideranças, uma Djeorometxi e outra Makurap. A autora ainda afirma que havia uma supremacia política dos Djeorometxi no tratamento com os brancos e na resolução de problemas da comunidade, sendo isso “explicado pelos casamentos e a formação de alianças com todos os grupos” (Leão, 1985: s/página). Por outro lado, segundo Leão, os Makurap possuíam um “domínio cultural”, percebido por ela pela incorporação dos demais grupos de aspectos importantes da organização social, da língua (quase todos os adultos entendiam e falavam Makurap) e das festas tradicionais. Desta forma, podemos sugerir que, se, atualmente, o convívio mútuo nos passa a ideia de simetrias entre os grupos, antigamente, no início da gestão do SPI, parece ter havido certas assimetrias políticas e culturais.

pôs a *cantigar*: “*olha aí, Gabriel, é o koi ele tá cantingando porque tá feliz!*”. *Koi* é o termo utilizado na língua Djeorometxi para designar o bico-de-brasa. O convívio com sua esposa Djeorometxi fez com que Manduca aprendesse diversas palavras da língua dela, mas, em nenhum momento, isso se tornou um problema, do ponto de vista etnolinguístico, para Manduca ou para Elizabeth.

Um dia, acompanhando o trabalho em uma roça do casal, enquanto, com um terçado, eu realizava a tarefa de cortar os troncos separando-os da maniva, Manduca arrancava as raízes e as juntava em um canto para que depois fossem colocadas em um marico. Em meio ao trabalho, que emitia sons de terçado, uma bela *cantiga* vinda da mata suspendeu-se no ar: *fuuuu*. O som lembra o mesmo que a da taboca quando assoprada pelos humanos. Foi quando Elizabeth disse: “*olha aí, essa aí é nambu preta, foi ela quem deu água pra nós no começo, na verdade foi Kawewé e Karupshi quem roubou dela*”. E Manduca complementou: “*é isso mesmo, é que nem ela tá falando pra nambu, e é por isso que quando ela canta assim, faz essa cantiga, chove*”. Nesse exemplo etnográfico, podemos notar que as negociações e trocas dos conhecimentos se dão de forma cotidiana, como nos trabalhos na roça. Chama atenção, também, que Manduca concorda que foi a nambu-preta quem deu a água para eles, não vinculando a história a nenhuma tradição étnica, e ainda complementou dizendo que é por isso que quando ela emite esse som, chove – fato que Elizabeth desconhecia. Vários são os exemplos que envolvem essas histórias, inclusive as que versam sobre *bichos-de-pena* e que serão descritas posteriormente.

Nesse sentido, interessa-me chamar a atenção para o fato de que não cabe a nós, no papel de antropólogos, dizer que uma *história* que ouvimos pertence a tal ou tal etnia, tampouco que uma comida é tipicamente pertencente a um grupo, ou que o marico é algo exclusivo dos grupos Tupi. O que importa é ver, através dos exemplos até aqui expostos, como as negociações são feitas pelos próprios índios, de uma maneira propriamente criativa e pertencente a ninguém mais do que a eles próprios.

Não quero asseverar que supostas diferenças do ponto de vista étnico não existam, vide a própria distinção linguística que é operada dentro do “Complexo Cultural do Marico” e enfatizada pelos índios; ou a questão dos etnônimos, bem como a ideia de *qualidades* de gente (que será discutida no capítulo III) que eram diferentes e agora passaram a se indistinguir. Contudo, me parece – é o que tenho tentado demonstrar até aqui – que essas supostas “diferenças” acabam sendo suspensas (porém não esquecidas),

precisamente porque as pessoas estão *misturadas* nas relações tecidas entre diversos grupos. Sendo assim, o convívio cotidiano e os casamentos acabam promovendo “uma transformação ou domesticação da diferença” (Overing, 1984: 333). Os Kujubim e os outros povos que constituem o “Complexo do Marico” só podem ser compreendidos a partir de suas próprias relações e emaranhamentos que envolvem a troca de conhecimentos, de substâncias, do compartilhamento da chicha com outros grupos, pois, “apesar de línguas diferentes e de estruturas sociais diferentes e vindo de lugares diferentes, seria possível afirmar que exista uma filosofia comum de que ‘o universo existe, a vida existe, a sociedade’, apenas na medida que existe contato e mistura entre coisas que são diferentes umas das outras” (Overing, 1984: 333).

No nosso caso etnográfico, o que configura e recorta o “Complexo Cultural do Marico” são as categorias nativas de *mistura* e *parente*. É, portanto, por conta dessas categorias que a noção de “rede” (Latour, 1994; Gallois, 2005) deve ser empregada aqui como recurso metodológico de investigação, pois as pessoas estão *misturadas*. As pessoas desse complexo, como vimos, estão cotidianamente produzindo espaços e relações de convívios que acarretam no compartilhamento das experiências intelectuais e práticas da vida social. Sendo desta maneira, passemos agora para a descrição dessas experiências, sobretudo às práticas, que configuram a organização social, política, os modos de subsistência, os eventos e outros aspectos da vida social dos Kujubim e dos demais povos no Guaporé. Como alertei anteriormente para a questão das histórias Kujubim, a organização social e política deste povo deve ser pensada de acordo com períodos distintos que protagonizam uma relação entre espaço e tempo: o tempo da maloca, vivido diretamente no território tradicional do rio Cautário e que permanece presente através das memórias de seus ancestrais, e o tempo presente, em que estão em lugares diferentes e estabelecem relações sociais e políticas com outros grupos da região. São os próprios Kujubim que fazem essa distinção entre práticas da maloca e práticas que realizam hoje.

Seis aldeias constituem territorialmente a T.I do Guaporé. A que conta com maior número de pessoas é Ricardo Franco, que foi a primeira a ser ocupada. Contudo, mediante certos conflitos e rupturas, algumas famílias extensas passaram a ir para outros espaços e constituíram novas aldeias: Baía Rica, Baía das Onças, Baía da Coca, Mata-verde e Uruçari. A dinâmica de sociabilidade entre os grupos e as aldeias é operada a partir da circulação de pessoas nesses espaços, seja porque se casam com pessoas de outras aldeias, seja porque existe um torneio de futebol que engloba toda a T.I., e que faz com que os

indivíduos, a cada final de semana, transitem de uma aldeia a outra para os jogos; ou ainda por conta das festas e dos trabalhos coletivos que são realizados em torno da chicha e, por isso, acabam convocando e convidando outros *parentes*. Há também as constantes trocas de alimentos realizadas inter-aldeias. Pude perceber um exemplo corriqueiro que envolvia as trocas entre as pessoas da Baía das Onças e de Ricardo Franco: na primeira aldeia, as pessoas cultivam grandes quantidades de banana, que trocam por farinha ou peixe com as pessoas da segunda aldeia.

Os Kujubim e os demais grupos que compõem o “complexo do marico” compartilham dos mesmos tipos de artesanato (colares, brincos, prendedores de cabelo), da mesma forma de construir casas ou locais de realização de festas coletivas, e da mesma produção de arcos e flechas e de uma série de artefatos da vida material, como o marico, o paneiro e esteiras. No “tempo da maloca”, os Kujubim confeccionavam suas flechas com a ponta feita de pupunha e seu “corpo” era produzido com taquara. As penas utilizadas para a emplumação das flechas eram de mutum, arara-vermelha, gavião-real e kujubim. Geraldo Kujubim, filho de Francisca, me disse que, segundo sua mãe, seus antepassados produziam as flechas como se elas fossem os próprios *bichos-de-pena*. Os detalhes das flechas da pena do kujubim eram costurados da mesma maneira que as asas desses bichos, sendo uma reprodução exata de sua anatomia. Já ao adornar com a pena do gavião-real, a flecha possuía uma lógica diferente: por ser um dos maiores predadores da Amazônia, e o maior *bicho-de-pena* predador da região, suas penas faziam com que a flecha incorporasse seu “espírito” predador, muito eficaz para a caça. Atualmente, as flechas e os arcos seguem um mesmo modelo entre os índios na T.I do Guaporé, sendo as primeiras feitas com *chichiu* com a ponta de pupunha ou prego, e os arcos segundo um padrão regional: pupunha lapidada do tamanho do homem que irá utilizá-los.

Existe uma série de exemplos de práticas e saberes que foram se tornando um padrão regional, e o principal se refere à chicha. Os Kujubim bebiam, no “tempo da maloca”, chicha de milho e de palmito de pupunha; os Djeorometxi, também antes de irem à T.I. do Guaporé, tomavam chicha feita com o “bucho” do mamuí, uma fruta muito parecida, em gosto e textura, com o mamão. Contudo, a partir do convívio cotidiano que configura os emaranhamentos e as relações do complexo cultural hoje, todos os grupos passaram a produzir a chicha tendo a macaxeira mansa como seu produto base, embora ela possa ser feita alternativamente com cará, batata, amendoim e milho.

A chicha é bebida em ocasiões específicas e possui um aspecto ritual, como enfatizado por algumas pessoas, tendo em vista que uma chichada pode durar até incessantes quatro dias. Ela é ingerida a partir da retribuição dos trabalhos coletivos, na confraternização de aniversários e também, como me disse Nazaré Arikapu, “*só para beber também serve*”. Soares Pinto (2009 e 2014) já ressaltou os diversos motivos pelos quais a sociabilidade em torno da chicha é produzida e como ela é fundamental na forma de se fazer *parentes*. Nas aldeias, eventualmente, pode ocorrer a concomitância da realização de várias chichadas; quando isso vem a ocorrer, as pessoas se dividem para realizar os trabalhos coletivos, e quando um coxo (que armazena a chicha) *seca*, eles vão até outro local que ainda serve a bebida. A chicha é servida em cuias e é armazenada em coxos de madeira, isopores, cestos plásticos e até mesmo em caixas d’água.

Mutirão é o termo que designa os trabalhos coletivos nas aldeias. Se uma família pretende realizar algum tipo de trabalho, seja o de construir uma casa, abrir roçados ou realizar a manutenção deles, convidam pessoas da sua própria aldeia ou de outras aldeias para que a ajudem na realização da atividade. Em retribuição, a família anfitriã do evento deve servir algum alimento e, principalmente, a chicha. A chicha é produzida exclusivamente pelas mulheres, sendo os homens destinados à busca do alimento que será servido, sejam peixes ou carne de caça. Há trabalhos que são realizados pelos homens, como a abertura de roçados e a construção de casas, e há outros que são realizados pelas mulheres, como as manutenções das roças e, por fim, outros que não possuem uma distinção de gênero, como a limpeza das aldeias.

Já nas festas, não é preciso haver nenhuma contrapartida para se beber chicha. A dinâmica das chichadas opera da seguinte maneira: todos se sentam em torno da chicha, na beira do chapéu de palha, dispendo-se em rodas. Os homens e mulheres mais velhas geralmente têm a preferência de ficarem sentados nessas rodas de baixo da sombra, enquanto os jovens geralmente ficam em pé. Os homens se agrupam de um lado da roda enquanto as mulheres ocupam o lado inverso. Muitas são as interações, principalmente aquelas com teor jocoso entre as pessoas, mas eventualmente ocorrem alguns desentendimentos. É comum que esses espaços também sejam ocupados pelos bichos que são criados no perímetro da aldeia. Os cães circulam com as pessoas que servem a chicha, não obstante recebendo agressões por parte dos humanos para se afastarem. As galinhas perambulam a todo momento entre as pernas daquelas pessoas que estão sentadas e alguns macacos, que adoram dar goles na chicha, ficam sob os cuidados de suas tutoras.

Assim como os cães, as crianças possuem a liberdade de circular livremente nesses espaços, embora não sejam punidas, se misturando em meio aos adultos e aos bichos. A presença das crianças nas chichadas é fato recente, tendo em vista que “no tempo da maloca”, e há alguns anos atrás, para elas ocuparem os mesmos espaços dos adultos, tinham de passar por pequenas provações: os pajés davam surras de qualquer galho de árvore, e aquela que aguentasse o tempo suficiente sem deixar cair uma lágrima podia aproveitar os momentos de glória nas festas e chichadas. Atualmente, é muito comum, e diria mesmo obrigatório, que crianças com sede peçam a seus pais um gole da chicha, que é orgulhosamente dado para a criança por ser uma bebida “tradicional”. A bebida começa a ser servida pela manhã, e, por volta das onze horas, todos já estão submersos na embriaguez, contando diversos “causos”. As pessoas que resistem à embriaguez convidam umas as outras para dançar as músicas que são reproduzidas em caixas de som compradas na Bolívia. Além das cotidianas chichadas, os Kujubim e os povos do Guaporé também realizam duas festas anuais que mobilizam todas as aldeias: o Dia do Índio, onde todos dançam e cantam realizando apresentações, e a Festa do Guerreiro, em que há competições de arco e flecha, lutas corporais e com espadas de pupunha e claro, muita chicha¹⁷.

Em relação ao parentesco¹⁸, no “tempo da maloca”, os Kujubim, diziam as matriarcas, possuíam lógicas matriarcais de nomeação e de moradia; neste sentido, a transmissão de nomes era feita por via materna e, quando havia casamentos, a residência pós-marital era uxorilocal. Contudo, após o período do contato com outros grupos na T.I. do Guaporé, passou-se a delinear uma lógica de transmissão de nomes por via paterna, através, principalmente, da questão do sobrenome e que remete ao etnônimo de cada grupo. Deste modo, há mais ou menos vinte anos atrás, se uma mulher Kujubim casasse com um Kanoé, o filho receberia apenas o sobrenome Kanoé. Atualmente, todas as crianças e alguns adolescentes já recebem a dupla filiação, e todos possuem dois sobrenomes. Algumas coisas estão voltando em relação ao tempo da maloca,

¹⁷ Na pesquisa de campo realizada neste ano de 2019, as lideranças me disseram que não pretendem mais realizar a festa do “Dia do Índio”, tendo em vista que ela faz parte do calendário dos brancos e não do deles. Em contrapartida, pretendem realizar festas culturais que remetem às tradições dos povos no Guaporé ao longo de todo o ano.

¹⁸ As diversas relações e nuances do parentesco já foram bem detalhadas e estudadas por Soares-Pinto (2009 e 2014) e, por isso, não vem ao caso estabelecer uma nova investigação ao tema. Neste trabalho, trago a questão do parentesco para fundamentar o argumento de que é ele o responsável por estreitar as vivências de diversos grupos na T.I. do Rio Guaporé, ocasionando em trocas de diversas naturezas nas quais um grupo não pode ser pensado fora das relações que ele estabelece com outros, como já explicitado anteriormente, e que acarretam nas categorias *parente* e *mistura*.

principalmente a prática da uxorilocalidade, embora, é verdade, não haja regras específicas sobre a questão pós-marital, na qual pude encontrar variações, a saber, casos que envolvem também a patrilocalidade, ou quando crianças vão morar com os avós. Não há, a princípio, uma preferência matrimonial específica entre os grupos, embora me pareça, e também como notou Soares-Pinto (2014), que os Makurap, Aruá e Tupari constituem arranjos preferenciais de um lado e, de outro, os Kujubim, Wajuru, Djeorometxi e Kanoé. Entretanto, isso não é uma regra, sendo possível constatar matrimônios entre diversos grupos.

Com respeito à onomástica Kujubim no tempo da maloca, um indivíduo poderia ter até cinco nomes, sendo eles tecnônimos ou necrônimos, e também nomes que se referem a seres não humanos. Contudo, o que é fortemente marcado, no caso Kujubim, diz respeito à nomeação de acordo com características de objetos, animais e vegetais que se refletem em características pessoais. Como dito, Suzana se chamava *Moa* que significa “cuia”, muito provavelmente pelo formato de sua cabeça. Francisca chamava-se *Sa’at e Rite* – “gaivota” e “banana”, respectivamente – porque possuía pernas finas como as das gaivotas e não parava em pé quando criança, pois vivia “escorregando”, sendo comparada a uma banana. Atualmente, é muito difícil ouvir, na rotina da aldeia, os nomes das pessoas, pois estas são conhecidas e chamadas pelos apelidos que, como no caso do tempo da maloca, também se referem a características humanas que relacionam indivíduos com seres não humanos: cuandu (cabelo arrepiado), queixada (gordo), lebrão (pernas longas), uru (pássaro conhecido por ser sovino no mito e apelida um homem com essas características), lontra (só vive bêbado e dorme na sujeira, já que as casas das lontras são repletas de espinhas de peixe e as dos humanos, quando sujas, também). Enfim, nomes sugerem uma multiplicidade de significados que não estão associados exclusivamente aos indivíduos humanos:

“Names may reveal crucial information about gender, kinship, geographical origin, or religion. At the same time, they may also provide the vehicle for crossing boundaries between those very same categories, as well as between life and death, past and future, humans and non-humans” (Von Bruck e Bodenhorn, 2006: p. 4).

Sobre a organização política, há uma diferença qualitativa no que se refere aos papéis do cacique e da liderança. Lideranças são responsáveis por questões que concernem a todo o grupo, como alavancar o movimento de retomada do território e ser

responsável por mobilizar os Kujubim de todo o estado para tratar de assuntos diretamente com os brancos e suas instituições, como a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), a Secretaria de Estado do Desenvolvimento Ambiental (SEDAM) e a Secretaria de Estado de Educação e Qualidade de Ensino (SEDUC). Caciques são líderes de âmbito local, mais individualizados, ligados, a princípio, à responsabilidade na solução de pequenos conflitos, realização de oficinas, liderança nos trabalhos coletivos e outras práticas de menor escala.

Neste sentido, há uma diferença de alcance político daquele que exerce a função de cacique ou de liderança, sendo o primeiro ligado a eventuais problemas ocorridos nas relações cotidianas, e o segundo, a figura responsável por atender às demandas erigidas pelas relações com a sociedade nacional. Vitor Kujubim é a liderança dos Kujubim no âmbito das cidades, e suas duas filhas, Nena e Mocinha, são as caciques. Na Baía das Onças, há um cacique, Arandú, que é Djeorometxi e também pajé, que é responsável por resolver questões locais, geralmente implicadas em alguns conflitos nos dias de chichadas; é também encarregado de protagonizar a organização de oficinas de arco e flecha, de guiar as construções de casas e de chefiar os mutirões de trabalho que envolvem questões relativas à aldeia. André, também Djeorometxi, é liderança geral, e sua função está ligada mais aos assuntos diplomáticos com os *eré*.

No caso de Ricardo Franco, as relações políticas se complexificam: há dez caciques representando cada uma das etnias, sendo que há também subcaciques ou caciques suplentes, que cuidam da organização social e resolvem conflitos ou qualquer eventual problema que apareça. O papel do cacique é também o de instruir e dar conselhos aos mais novos. Além dos dez caciques, há um homem Kanoé que é a liderança geral e faz a diplomacia com as políticas dos *eré*, buscando melhorias na saúde, educação, centralização de verba, e mediando e liderando as reuniões da aldeia. Neste ponto, é importante destacar que, embora haja uma divisão política, na qual cada grupo possui um representante, os índios no rio Guaporé afirmam que essa diferenciação só ocorre em virtude da resolução de problemas institucionais perante órgãos governamentais: por exemplo, quando propus estudar os Kujubim, quem deveria assinar os papéis emitidos pela FUNAI para minha autorização dentro da T.I era Valdivino, cacique dos Kujubim no Posto.

Além disso, essa divisão de poderes em representantes de cada grupo é diluída quando pensamos que, atualmente, existem novas formas de aglutinação política: a

criação de associações conjuntas, como no caso da AKIKÕ (Associação dos Povos Indígenas Kanoé e Kujubim), a DOATXATÔ (Associação dos Povos Indígenas Aruá e Makurap), a AGIR (Associação das Guerreiras Indígenas de Rondônia) e a associação que engloba todos os grupos da T.I., a Associação dos Povos Indígenas do Rio Guaporé. Perguntando à liderança geral de Ricardo Franco sobre o modo como ocorrem as dinâmicas políticas da aldeia, ele me deu o exemplo de quando, sob a coordenação da antropóloga Bianco Coelho (FUNAI), foi realizado o Grupo de Trabalho visando a identificação da T.I. do Rio Cautário. Nesse evento, todos os caciques e mais algumas lideranças acompanharam o trabalho e, além disso, complementou: “*foi todo mundo porque somos todos parente, se têm o interesse de demarcar a terra esse é o interesse de todo mundo e todo mundo quer ajudar e lutar junto*”. Sendo assim, as minúcias que compõem o sistema político dentro do Guaporé são um dos vários exemplos que podemos utilizar para pensar a forma como ocorrem as relações entre esses povos e a forma como se constitui e fundamenta o “Complexo Cultural do Marico”.

A ocupação da aldeia Ricardo Franco é também uma forma potente de se pensar a rede formada na T.I. do Rio Guaporé. Ela é constituída por diversas casas espalhadas ao longo do território, havendo uma farmácia, duas escolas, a sede da FUNAI e um campo de futebol. Nos tempos em que o SPI gerenciava a aldeia, dizem os interlocutores, havia ali uma separação geográfica de acordo com o modo como eram distribuídas as etnias: na região extremo leste, passando o igarapé, estavam os Tupari; ao leste até a farmácia estavam os Makurap; mais ao centro, os Wajuru; um pouco ao norte, os Kanoé; beirando a porção oeste à beira rio, os Kujubim; e a oeste, os Djeorometxi. Contudo, com o passar dos anos, já não é mais possível delimitar qualquer tipo de divisão étnica do território, principalmente porque essas pessoas estão *misturadas* e são *parentes*. Atualmente, se há uma eventual separação geográfica e, portanto, também social, na aldeia, ela se dá por conta de algum conflito que envolve certos grupos locais e que, por isso, acabam se afastando uns dos outros. Já na Baía das Onças, e também no Uruçari, a ocupação do território se dá através de famílias extensas, na qual os chefes ocupam o centro da aldeia e seus irmãos, filhos, netos moram ao redor dos chefes dessas famílias.

A Baía das Onças é uma aldeia que conta com uma escola, uma farmácia, uma caixa d’água que fornece água tratada, um rádio e possui energia elétrica apenas no período noturno, quando um motor a diesel fornece luz para toda a aldeia. As casas na Baía das Onças possuem um mesmo padrão de construção. Os telhados são feitos através

da intercalação de palhas do *aricuri*, os esteios que compõem a armação da estrutura são confeccionados de madeira de *intaúba*, variando às vezes com o *taixi*, e as paredes dos dormitórios são produzidas com diversas *qualidades* de madeira, como o *cacicedro* e a massaranduba. As casas possuem algumas divisões, sendo a maioria de dois dormitórios, com uma cozinha localizada na parte de fora. A cozinha é onde se preparam as carnes de caça e local onde se reúnem para conversar; todas as casas são bem delimitadas por seu terreiro, e o que separa a casa da aldeia é o limite roçado, limpo, entre uma e outra. Nos *terreiros* e pelos caminhos que ligam as casas, transitam diversos seres não humanos que também constituem, porque não, as aldeias: cães, galinhas, macacos, patos, mutuns, entre outros bichos. Há também, no entorno das casas, o cultivo de *pés de frutas* e de alguns temperos.

Já em Ricardo Franco, as casas não possuem um padrão de construção; sendo assim, encontram-se estruturas com rodapés de barro, parede de madeira e o telhado feito de palha de *aricuri*, mas também casas com rodapé de cimento e tijolo e telhado de Eternit. Algumas casas dispõem de dois ou três cômodos que são quartos, e uma área comum, como já explicado acima. Contudo, no Posto, os freezers são um importante eletrodoméstico que torna uma casa autônoma, na medida em que é possível congelar caças e peixes, já que lá há o fornecimento de energia elétrica vinte quatro horas por dia, cedida pelo distrito de Guarajá-Mirim, Supresa. Os Kujubim nas cidades geralmente vivem nas periferias, ocupando uma pequena porção de terra, onde se constroem casas de madeiras e nos quintais cultivam alguns *pés de frutas*, além das criações de galinhas.

Nas aldeias, dentro das “cozinhas” são guardados todos os apetrechos de pesca e caça dos homens, como os arcos e flechas e espingardas, mas também uma série de artefatos como esteiras, paneiros, maricos e redes. Espalhados por entre as palhas, encontram-se diversas partes animais, geralmente as patas traseiras e dianteiras, mas pode ver cabeças também, que operam como “troféus” de caça. Por exemplo, em uma casa havia duas patas de veado-roxo, e o homem morador orgulhosamente me contava que elas pertenciam a um veado que ele havia caçado noites antes e, por isso, deixou lá para que as pessoas pudessem avaliar o tamanho daquele animal. Mas, além da ostentação da habilidade de caça, as patas de veado são ótimas para se ter em casa e passar nas pernas dos recém-nascidos para que cresçam logo, além de também ajudar mulher a engravidar.

Os Kujubim e outros grupos que vivem no território do Guaporé estabelecem seus modos de subsistência a partir de quatro atividades que são centrais para a organização

social de toda comunidade: as atividades na roça, a coleta, a pesca e a caça. A maior fração dos alimentos consumidos pelos Kujubim tem sua origem dos roçados, e isso se estende também aos Kujubim que vivem nas cidades, onde fazem a coleta do açaí e da castanha e cultivam principalmente milho e macaxeira, sendo que, dessa última, produzem farinha que vendem para certos comércios locais. Mesmo não estando ligada pela contiguidade espacial da aldeia, cada casa, isto é, cada núcleo doméstico, possui uma roça que fica no limite entre a aldeia e a floresta. As roças são feitas por meio da técnica de coivara, sendo a abertura e a derrubada realizadas pelos homens e as manutenções constantes nos roçados feitas majoritariamente pelas mulheres. Em um levantamento das *qualidades* que meus interlocutores cultivavam, cheguei nos seguintes números: onze *qualidades* de macaxeira, quatro *qualidades* de milho, três de cará, três de batata, cinco de banana, três de mamão, uma de melancia, duas *qualidades* de abacaxi, duas de feijão e uma de arroz. Há de se destacar, também, que existe uma “classificação” e uma terminologia específica para cada tipo de roçado: *roça nova*, *roça velha* e *capoeira*.

Para além das atividades de cultivo realizada nas roças, os Kujubim também encontram nelas uma boa oportunidade de predação certos *bichos* que, diurnamente, também as frequentam: queixadas, caititus, nambus, cotias e veados. É consenso na T.I. do Guaporé as pessoas dizerem que só estão alimentadas, ou que um alimento só é alimento, se houver uma porção de carne de *bichos-do-mato* ou *peixes*. Nesse sentido, empregam boa parte de tempo a fim de encontrar e predação as muitas *qualidades* de *bichos* que co-existem no território do Vale do Guaporé. Desta forma, a caça se torna uma atividade que desempenha um papel central, sobretudo na vida dos homens das aldeias. Embora eles nunca tenham afirmado que a caça é uma atividade predominantemente masculina, no tempo em que convivi com meus interlocutores foi possível perceber certas etiquetas envolvidas na vida produtiva, por exemplo, o fato de nunca ver uma mulher ir caçar. A estas últimas fica reservada a prática de pelar o animal em uma panela contendo água quente e, na sequência, começa-se a apartar as partes do corpo do *bicho*, para depois serem assadas ou cozidas no fogo. As mulheres começam a fazer esse procedimento já no final da tarde, momento em que os homens, geralmente compostos por um grupo de dois a quatro membros, retornam da mata¹⁹.

¹⁹ A divisão de gênero que recorta a caça enquanto uma atividade cotidiana me parece um pouco perigosa, aqui, neste contexto etnográfico. Quando afirmo que a caça é uma atividade predominantemente masculina e que eu nunca vi uma mulher ir “caçar”, talvez eu esteja projetando a minha idéia de caça, como algo que envolve, principalmente, a perseguição, o abate, a fuga e assim por diante. H. Kwon (1998 e 1999) por

O fato de existir um número mínimo e máximo de membros em cada grupo de caça tem suas razões; nunca vi, nem ouvi histórias sobre, caçadores que se aventuraram a ir sozinhos para a mata caçar. Sozinho, afinal, você se torna presa fácil para outras gentes, principalmente as não humanas, bem como pode ser facilmente enganado e atraído por qualquer som. Por outro lado, não se pode passar do número de quatro pessoas na caça, em razão da *zuada* que os homens fazem quando estão inseridos na mata. Os parceiros de caça são definidos, geralmente, a partir das relações de afinidade: é raro ver pais e filhos caçando, geralmente essa relação se dá a partir dos tios e dos sobrinhos, ou dos sogros e genros. Além disso, há também casos que a caça se realiza por “compadres”, termo que pode se referir aos cunhados ou amigos de longa data. Os Kujubim e outros povos no Guaporé caçam bichos como macacos, antas, queixadas, caititus, pacas e cotias; em relação aos *bichos-de-pena*, estão o mutum, jacu, kujubim, jacamim, pato do mato e juriti.

Atualmente, embora existam alguns homens que utilizam o arco e a flecha para caçarem, sobretudo macacos, esse tipo de técnica é reservado exclusivamente para a pesca e são raros os casos que eles os utilizam na ação cinegética. Cotidianamente, os homens empunham espingardas velhas de calibres .20 e .22 para abater presas. Há, a princípio, três tipos de caçada que os homens realizam por meio de técnicas distintas. Tais técnicas constituem um padrão, mas, segundo os Kujubim, elas podem variar na maneira de sua execução, a depender da *qualidade* de animal que se está caçando: na caçada de perseguição, por exemplo, há maneiras distintas de se caçar um queixada e um macaco.

A propósito, a primeira técnica é esta caça de perseguição, na qual os animais são perseguidos de maneira direta, sempre, evidentemente, o predador indo na direção da presa. Muitas vezes cães acompanham os humanos nessa empreitada. A segunda é a técnica da espera, na qual o caçador deve permanecer imóvel em cima de alguma árvore ou debaixo de um buraco, até que sua presa se aproxime para que depois, com a espingarda, ela seja abatida. Por fim, a terceira técnica é executada com armadilhas que

exemplo, faz uma crítica à projeção das nossas ideias sobre a caça em contextos múltiplos onde ela é executada. No Guaporé, as mulheres são grandes críticas das carnes de caça trazidas pelos maridos: julgam se ela está dura, se está velha, se o animal era gordo ou magro, se a carne é cheirosa ou fétida, e assim por diante. Está em jogo, nesse caso, a culinária como uma continuidade da perseguição e do abate. Pois, me parece, que a caça começa muito antes e termina bem depois da perseguição: na onirromancia, no som escutado, no rastro percebido, até à dissecação, no desmembramento e na cocção da carne. Nesse sentido, se interpretarmos a caça como algo que não está baseado somente na perseguição, podemos afirmar que ela é, no Rio Guaporé, uma atividade também feminina.

podem ser produzidas de duas formas: feitas de taboca (*tucaio*) onde se intercalam pedaços de madeira formando uma pirâmide, embaixo da qual coloca-se uma forquilha que é sustentada por três galhos que, no momento em que são pisados pelo bicho (geralmente os *de-pena*) fazem cair a armação sobre ele fazendo com que fique preso; e a outra, na qual se apoia a espingarda em galhos, amarrando o gatilho para que, no momento em que o animal passar, ela dispare. Em relação à pesca, os Kujubim utilizam diversas técnicas para a realização da atividade. Utilizam fibras e malhadeiras, linhas com anzóis, caniços e arcos e flechas.

Com as atividades de subsistência expostas, passemos, agora, para outros aspectos da produção do corpo e da pessoa entre os Kujubim. Há uma série de restrições alimentares tanto para as mulheres como para os homens no período da gestação de uma criança, fato que se estende até ela completar mais ou menos dois anos de idade. Os Kujubim e outros povos no Guaporé dizem que, até chegar a essa idade, uma criança possui vínculos diretos com seus pais no que diz respeito à produção do corpo e ao compartilhamento de certas substâncias. Por exemplo, os pais não podem comer nem dar à criança, nesse período, a carne de peixes de couro tal como a pirarara, o surubim, o bagre e a piraíba. Caso isso venha a ocorrer, a criança pode ter “barriga d’água”. Para além dos peixes, os pais não podem comer carne de *bichos* que possuem dentes ou presas grandes, como a cotia, a capivara, a paca, o queixada e o caititu, tendo em vista que os *espíritos* desses animais podem predar o *espírito* da criança. Alimentar-se dos ovos das ciganas, reconhecidos *bichos-de-pena* por sua beleza e pelo seu fétido cheiro, acarreta no inchaço dos testículos tanto do pai, quanto da criança. Avistar papagaios na floresta faz com que as crianças tenham dor de cabeça, e avistar ou matar uma cobra faz com que o *espírito* da cobra prede a criança; por isso, quando estão com filhos pequenos, os homens dificilmente saem para o mato em busca de caça ou qualquer outra atividade de coleta.

Marli Kujubim, que é professora na Baía das Onças, me disse que os processos de iniciação entre os Kujubim são os mesmos desde o “tempo da maloca”. Em relação às mulheres, sua vida adulta se dá, marcadamente, a partir da menstruação. Nesse período, a jovem deve ficar de resguardo em sua casa até que seu ciclo acabe. O resguardo se dá, sobretudo, em virtude de que certos seres podem sentir o cheiro do sangue das mulheres; há certos espíritos que pairam no domínio da terra à procura de esposas, e aquelas que não se resguardarem de maneira correta podem acabar sendo capturadas e obrigadas a se casar com esses espíritos, o que faz com que elas se tornem irritadiças e preguiçosas,

segundo Marli. Além desses espíritos, elas devem se esconder de seres como a grande cobra-arco-íris, que inveja as mulheres, pois, se a cobra vê alguma mulher no período da reclusão, atira suas flechas em formato de doença. A partir desse período, as mulheres também devem ficar atentas ao Tupiran, um fétido ser que vive nos roçados tentando engravidar aquelas que se descuidam e não executam bem os seus trabalhos na roça.

Já entre os homens, há um ritual de iniciação que envolve a atividade de caçar. Por volta dos doze anos de idade eles são iniciados pelos mais velhos com um pouco de sumo de jenipapo, que serve como uma substância para que a voz do garoto não fique fina e também não fique muito grossa: a voz humana deve ter a sua própria frequência e tom. Enquanto tomam o jenipapo, o velho homem pede para que os jovens *arremendem*²⁰ alguns bichos: anta, nhambu, jacaré, mutum, macaco, e assim por diante. Não existe uma ordem pré-definida sobre qual bicho o garoto deve *arremendar*, isso fica a critério do velho. Se o jovem *arremenda* todos os bichos que o velho solicitou, ele está apto para praticar a sua primeira caçada. Ele deve acompanhar um grupo de homens até a mata e, utilizando a técnica de *arremendar*, deve abater uma presa. Ao regressar para a aldeia, o garoto deve dar o animal abatido para sua mãe, irmã ou avó, para que elas preparem o alimento. A partir desse momento, o jovem não deve comer sequer um pedaço da sua primeira caça, pois, caso isso venha acontecer, ele corre o risco de ficar *panema* para o resto de sua vida.

O casamento é também um ritual de passagem. No “tempo da maloca”, me disse Marli através das memórias de sua avó, que, após a cerimônia marital, tanto os homens quanto as mulheres deviam furar suas bocas e bochechas, onde colocavam adornos feito com côco do *aricouri*, um de baixo da boca e dois nas bochechas. Quando iam se casar, o homem tinha que lutar com o pai da moça com uma espada feita de pupunha e, se vencesse, teria que estar pronto para passar duas semanas caçando e trabalhando na roça,

²⁰ *Arremendar* é uma categoria nativa utilizada por virtualmente todos os grupos que constituem a Terra Indígena do Rio Guaporé. Longe de ser uma simples imitação, o *arremendar* é um conhecimento prático-teórico que implica diretamente em comunicações transespecíficas. Ao *arremendar*, dizem os Kujubim, você está se comunicando com a presa, está a chamando e a atraindo, mas você está, também, persuadindo-a e enganando-a, precisamente porque você fala na língua do animal. No meu primeiro trabalho de campo, em 2018, pude acompanhar uma caçada com mais três homens no pupunhal, um local que eles julgavam abrigar muitas presas. Ao chegar no local, os homens passaram a *arremendar* macaco-preto; tempos depois, surgiu um grupo de macacos-pretos que eles diziam ser machos pela tonalidade da voz. Após abater uma presa, um dos meus interlocutores me disse que os macacos vinham pois eles pensavam que os humanos (que *arremendavam*) eram um grupo de macacos-pretos que estava tentando ameaçar e roubar seu território. O *arremendar*, neste sentido, é uma técnica que tem a comunicação, a intenção de atrair e enganar como seus aspectos constituintes.

sem que voltasse para a aldeia, para acumular produtos para a realização de uma grande festa. Caso perdesse, o pai julgava que o pretendente não era apto a se casar com sua filha. Na realização dessa grande festa, faziam chicha de palmito e de tucumã – que era produzida de maneira diferente da qual é feita atualmente. Marli recorda que sua avó dizia que, no “tempo da maloca”, a chicha não era tomada como nos dias de hoje, em que as pessoas ficam embriagadas, elas tomavam de pouco em pouco até o amanhecer. Nos casamentos não se usavam cuias, mas um tipo de “panelinha de barro” apropriada para beber a chicha, e faziam potes de barro maiores para guardá-la. Se o cônjuge viesse a falecer, ficavam de luto por aproximadamente um mês, e depois estavam livres para poderem casar-se novamente. Quando a esposa ficava velha e já não podia ter mais filhos, os homens podiam procurar outra mulher mais jovem para ter mais filhos. O homem casado poderia ter várias mulheres, mas não na mesma casa, pois, segundo a lógica uxorilocal, ele é que tinha de promover o deslocamento. Atualmente, os casamentos são marcados por grandes festas regadas à chicha e muita comida. Os jovens iniciam sua vida matrimonial quando passam a morar juntos na casa dos pais da moça ou do rapaz, onde devem ajudar nas tarefas domésticas, bem como nos trabalhos da roça, da caça e da pesca. Logo que se juntam, devem fazer uma roça própria, para assim se tornarem autônomos em relação aos pais.

No caso das pinturas corporais, cotidianamente as pessoas acabam se pintando, seja para uma festa, seja para a proteção das crianças em relação aos espíritos malignos. As mães passam óleo de tucumã no rosto das crianças, ou apenas jenipapo. Essas substâncias são demasiadamente cheirosas, na perspectiva dos Kujubim, o que faz com que os espíritos se afastem para longe, tendo em vista que eles são fétidos e não suportam o cheiro agradável desses produtos. As pinturas tradicionais dos Kujubim ainda são recordadas: diziam as matriarcas que, nos dias de festas, eles pintavam os braços, as pernas e o rosto com jenipapo e urucum. A pintura do braço se baseia em um padrão intercalando linhas retas, sendo uma linha maior na vertical e cruzada por várias linhas na horizontal, bem menores. A pintura da perna trata-se de duas linhas retas paralelas na vertical sendo que, em suas extremidades, há traços que formam triângulos seguidos uns dos outros. Já a pintura facial consiste em quatro linhas paralelas sendo que, no meio delas, há pontos em sequência que são traçadas na horizontal. Destaque também para as cores das pinturas: quando estavam em paz e festa, faziam pinturas em vermelho (urucum) e preto (jenipapo); contudo, quando iam caçar ou guerrear, pintavam somente

de vermelho com o urucum. Os Kujubim se pintavam, também, fazendo riscos em torno do nariz, que incorporavam o espírito do maracajá – um gato selvagem e pintado como as onças – para caçar. Atualmente, os povos que vivem no Guaporé intercambiam suas pinturas, não se podendo detectar padrões étnicos bem delimitados.

Por fim, gostaria de descrever alguns aspectos cosmológicos relacionados à morte. Os Kujubim moravam em malocas feitas do mesmo material que hoje em dia, mas não possuíam esteios, sendo o telhado ligado diretamente ao chão. Quando um parente morria, eles enterravam o corpo dentro da maloca, numa urna funerária feita de barro vermelho, na posição fetal, e queimavam a casa; neste meio tempo, o *bicho-de-pena*, *cujubim*, vinha resgatar o espírito da pessoa, e o levava até as aldeias celestes – isso será melhor discutido adiante, no capítulo II. Rosa me disse: “*mamãe falava que índio não era pra ficar no sol ou na chuva, índio tinha que descansar de baixo da sombra, por isso enterravam dentro de casa*”; em seguida, após queimar a casa, uma nova era construída para a família que acabara de perder um parente.

Há ainda outro aspecto que chama a atenção em relação à morte, e que muito tem a ver com os costumes ligados a ela nas culturas de língua Txapacura: os mortos eram comidos. No caso Wari’ (Vilaça, 2005), por exemplo, comiam-se os corpos dos parentes depois de fazer o procedimento de queima da residência. Entre os Moré (como me disse Pawel Chik, em comunicação pessoal), as cinzas dos parentes falecidos e queimados eram misturadas junto à comida; no caso dos Kujubim, Lino diz que possui uma vaga memória de sua mãe, na qual ela contava sobre a ingestão das cinzas dos mortos; todavia, sua memória é restrita apenas a esse fato, do qual não pôde falar mais a respeito.

Nos dias atuais, os velórios e rituais fúnebres são parecidos com a tradição católica. Dentro da casa da pessoa, onde passou maior parte do seu tempo em vida, ela é velada. As mulheres ficam dentro da casa, todas chorando/cantando, em diferentes línguas, a morte do parente, enquanto os homens ficam do lado de fora, entrando vez por outra. Os motivos da morte sempre são atribuídos à interferência de terceiros: uma picada de cobra, um afogamento ocasionado pelo dono da água, uma flecha em formato de doença lançada por um espírito, um raio emitido por um vingativo e furioso pajé. Os Kujubim dizem que, sempre quando morre algum parente, ele tem como certo o seu destino em aldeias celestes. Contudo, se alguém morre vítima de um assassinato, dizem que o espírito do morto permanece na terra, vivendo no subterrâneo, onde vivem outros fétidos espíritos malignos. As trombetas feitas de taboca e barro, no final, quando o corpo

é enterrado, são tocadas e avisam que chegou o fim da vida terrena para o morto, que agora existirá em outros domínios, nas aldeias celestes ou presos no subterrâneo.

* * *

O que se pretendeu, enfim, neste primeiro capítulo foi descrever as histórias e as trajetórias dos Kujubim pelo estado de Rondônia, bem como retratar algo da forma como viveram e vivem até os dias atuais, e que implicam na sua organização social, política e cosmológica. Deste modo, esse é um primeiro esforço em detalhar os Kujubim sob a perspectiva antropológica, de modo a inseri-los em um contexto mais amplo que abrange as Terras Baixas da América do Sul.

As histórias Kujubim partem sempre da “I Assembléia do Povo Kujubim”, realizada na aldeia Ricardo Franco, que contou com a presença das três matriarcas, figuras centrais para o despertar do sentimento étnico-coletivo dos Kujubim. Foi a partir desse evento histórico que os Kujubim passaram a se organizar politicamente em torno da busca de direitos constitucionais e pela demarcação de seu território tradicional. Este evento fez com que os Kujubim pudessem atravessar espaços-tempos diferentes, indo do “tempo da maloca”, revivendo suas histórias, até os dias atuais, onde compartilham suas vidas com outros grupos. Organizar-se política e socialmente enquanto grupo, foi a resposta que os Kujubim deram às autoridades e aos órgãos governamentais que outrora os haviam considerados como extintos.

Por fim, procurei apresentar aos leitores um pouco do modo como vive esse povo, onde estão situados, seus modos de subsistência, como e o que caçam, plantam, pescam, de que forma se organizam politicamente por meio de assembleias e associações, seus rituais de passagem, as produções materiais, entre outras coisas. Como já foi exposto, é muito difícil separar as vivências Kujubim das dos outros nove grupos que constituem a Terra Indígena do Rio Guaporé que, por meio de trocas de diversas naturezas, fundamentam uma organização social e política muito especial. Os Kujubim só podem ser compreendidos se levarmos em conta que eles estão em um contexto onde se relacionam e se co-constituem com outros grupos. Eles compartilham conhecimentos, alimentos, histórias, dançam juntos, riem, caçam, brigam, casam, bebem chicha e trabalham de forma conjunta; fatos que acarretam em categorias etnográficas como as de *parente* e *mistura*. Com essas ideias e fatos sobre os Kujubim apresentados, passemos,

agora, finalmente, ao tema que nos interessa em específico, e que é objeto central desta dissertação: a “classificação” dos *bichos-de-pena*.

Interlúdio Teórico

Antes de darmos continuidade aos capítulos que constituem essa dissertação, façamos um interlúdio para nos atentarmos aos aspectos teóricos que circunscrevem os principais temas que aqui serão abordados. A separação entre seções teóricas e etnográficas é meramente uma escolha que corresponde a uma melhor distribuição dos dados na estrutura do texto de uma forma geral. O primeiro objetivo da separação é mapear os trabalhos e as ideias que já foram expostas e discutidas em relação aos temas nos quais esta pesquisa se insere, a saber, as classificações entre povos indígenas e outros grupos não ocidentais, os estudos sobre as relações humano-animais, etnografias multiespécies, a antropologia para além do humano, o perspectivismo e o animismo, a etno-biologia e o debate em torno do conceito de espécie. Separar, de forma analítica e na exposição textual, a teoria e a etnografia, implica nas ressonâncias e dissonâncias que, no cruzamento entre a teoria já estabelecida, o trabalho de campo e a escrita etnográfica, podemos observar em alguns conceitos e categorias.

Foi de meu interesse trabalhar com categorias como a de “aves”, “classificação”, “espécie”, “animal” e “relações multiespecíficas”, pois elas são, antes de tudo, categorias que me são caras, não só do ponto de vista do material antropológico e das áreas das ciências biológicas, mas por serem as categorias pelas quais eu me baseio no mundo. Elas são do meu interesse, sobretudo, porque precisei levantar questões em um projeto de pesquisa antes mesmo de conhecer os Kujubim, imaginando que elas pudessem encontrar, mas não necessariamente que elas encontrariam, categorias correspondentes no pensamento e nas práticas dos Kujubim. Neste sentido, parto dessas categorias supracitadas para, de alguma forma, revelar e capturar as categorias dos meus interlocutores. Como já dito na introdução, os Kujubim não utilizam a categoria “ave” e não possuem nenhum compromisso com ela, sendo uma categoria ali inoperante. Quando eu pretendia encontrar “aves”, fui surpreendido pelo encontro da categoria *bichos-de-pena*; e isso ajusta-se para diversas categorias que não necessariamente são correspondentes ou possuem algo em comum. A separação da teoria e da etnografia nos serve, aqui, menos para mostrar o modo como as categorias ocidentais (antropológicas e biológicas) podem ser aplicadas nas categorias Kujubim, do que para revelar como essas últimas podem acabar causando torsões, recortes e dissonâncias na teoria antropológica e nas categorias ocidentais.

Independentemente dessa dissonância entre categorias ocidentais e Kujubim, foi necessário buscar apoio na bibliografia que se concentrava no tema das relações entre

humanos e “aves”. Cabe dizer que estas relações ainda são pouco exploradas dentro da disciplina antropológica. As “aves” até aparecem, mesmo que quase despercebidas, em alguns trabalhos em etnologia ameríndia (Descola, 1986; Erikson, 2000; McCallum, 1996). No entanto, são pouquíssimos os trabalhos, também em etnologia ameríndia (Carrara 1997; Giannini 1991; Jensen 1988), bem como em outros contextos não-ocidentais (Bulmer 1967; Feld 2012; Van Dooren 2010 e 2014), que se preocupam em abordá-las como protagonistas.

Mesmo não discorrendo especificamente sobre esses seres, podemos encontrar alguns trabalhos que tratam das relações entre humanos e “aves”. Vander Velden (2012) mostra, entre os Karitiana, que os beija-flores jamais podem ser mortos, já que são indicadores da presença de presas na mata. Entre os Katukina, Lima (2000) demonstra que, por conhecer as características dos pica-paus, eles comiam as cabeças das aves para que, no futuro, os homens derrubassem árvores eficazmente. Cabral de Oliveira (2012) demonstra, entre os Wajãpi, que ingerir a língua de japiim facilita o aprendizado de idiomas estrangeiros, já que esta ave é conhecida por imitar cantos de outros pássaros.

Em um belíssimo trabalho sobre os Bororo, Crocker (1985) percebeu que os homens ali se comparavam às araras, já que esses animais são usados para pensar, por meio de seu estatuto de xerimbabos, as relações entre homens e mulheres, genros e sogros. Além disso, entre os Napo Runa no Equador, aves fornecem os conhecimentos xamânicos que são pautados na ornamentação plumária (Uzendoski, 2005). No nível da linguagem, os Urarina demonstram como as aves podem ajudar em um discurso profético plasmado na condição de pessoa e alma (Walker, 2010). Note-se, ainda, que os animais podem oferecer o próprio conhecimento para os humanos: Almeida (2017) ilustra como algumas espécies de aves entre ribeirinhos do Acre são chamados de “animais professores”, já que indicam quando há chuva por vir. Lévi-Strauss (2004) analisa um mito Arawak em que os papagaios e as araras ensinaram aos índios nomes e a própria percepção de cores de que eles nunca haviam se dado conta.

Para lidar com questões referentes às dissonâncias, incompatibilidades e incomensurabilidades entre categorias teóricas e etnográficas com as quais me deparei, me apoio no conceito de “equivocação controlada” (Viveiros de Castro, 2004). Para o autor, não basta, por exemplo, buscarmos “relações sociais” entre os povos que estudamos, mas, antes, como as pessoas com quem trabalhamos constituem “relações sociais” e como elas implicam diretamente nas relações entre antropólogos (as) e seus

interlocutores de pesquisa. As comparações entre categorias antropológicas e categorias nativas, diz o autor, é intrínseca ao próprio método antropológico: trata-se do processo envolvido na tradução dos conceitos nativos para os termos do aparato conceitual da antropologia. Contudo, para Viveiros de Castro (2004) “a good translation is one that allows the alien concepts to deform and subvert the translator’s conceptual toolbox so that the *intentio* of the original language can be expressed within the new one” (Viveiros de Castro, 2004: 5).

Embora o conceito de “equivocação controlada” seja uma ferramenta antropológica, que visa a uma tradução dos próprios termos nativos, levando em conta o modo como eles impactam na teoria antropológica, argumenta o autor que o conceito é a própria condição metodológica da disciplina. Para Viveiros de Castro (2004), o “equivoco” é, precisamente, o que fundamenta a tradução e a relação entre termos diferentes, na medida em que é a própria relação de diferença que os fundamenta e os impele, tendo em vista que a incomensurabilidade das noções conflitantes, longe de ser um impedimento à sua comparabilidade, é precisamente o que habilita e justifica a prática antropológica:

“To translate is to emphasize or potencialize the equivocation, that is, to open and widen the space imagined not to exist between the conceptual languages in contact, a space that the equivocation precisely concealed. The equivocation is not that which impedes the relation, but that which found and impels it: a difference in perspective. To translate is to presume that an equivocation always exists; it is to communicate by differences, instead of silencing the Other by presuming a univocity – the essential similarity – between what Other and We are saying” (Viveiros de Castro, 2004, p. 10).

Sendo assim, o uso da “equivocação controlada” é feito aqui de forma que “aves” e *bichos-de-pena*, mas também outras categorias – como as de “espécie” e “classificação” –, podem ser comparadas ou utilizadas para apreender as categorias Kujubim, precisamente porque elas possuem relações de diferenças: as relações do que constitui uma “ave” para os ornitólogos são diferentes (no sentido de uma condição de significação e de práticas) das relações que constituem um *bicho-de-pena* (e veremos que são relacionais em diversos sentidos) para os Kujubim. É, então, a diferença, a dissonância e a incompatibilidade entre categorias que permitem sua comparação: afinal, “aves” e *bichos-de-pena* não são os mesmos seres. Quando me desloquei de São Carlos para

Rondônia a fim de conhecer “aves” entre os Kujubim, me ocorreu, precisamente, um “equivoco”, um mal-entendido.

Um das temáticas em que essa pesquisa se insere é a das relações entre humanos e animais em vários de seus desdobramentos (Descola, 1992 e 1998; Ingold, 1994). Debate clássico no interior da disciplina (Evans-Pritchard, 2005; Lévi-Strauss, 2005; Sahlins, 2000; Leach, 1983), a temática vem passando por enorme renovação nos últimos anos, tanto na antropologia em geral (Hurn, 2012; Kohn, 2013; Weil, 2012), quanto na antropologia brasileira (Vander Velden, 2012 e 2015), constituindo-se como uma das mais dinâmicas subáreas da disciplina, denominada, por diferentes autores, como antropologia da animalidade, antrozoologia, antropologia/etnografia multi, inter ou transespecífica (Bevilaqua & Vander Velden, 2016) do mais geral estudos-animais (DeMello, 2012).

Lévi-Strauss (2005) já apontava, na contramão de uma visão utilitarista, que animais, antes de serem bons para comer, são bons para pensar. Tomados como símbolos e signos, tornam-se instrumentos por excelência para o pensamento humano. No entanto, a partir do movimento de renovação já citado linhas acima e, sobretudo, de uma crítica criativa à leitura lévi-straussiana baseada em etnografias ameríndias, a reflexão antropológica (Lima, 1996; Viveiros de Castro, 2002) buscou uma mudança na qualidade perspectiva para acessar os animais, pensando-os não mais como apenas *objetos* do pensamento, *signos* ou *símbolos*, mas também como *sujeitos* – *agentes, atores, actantes* – de relações interespecíficas, sendo considerados atores plenos em muitas sociedades humanas e co-constituintes, junto aos seres humanos, da vida social. Note-se, contudo, que não é preciso escolher, nas análises antropológicas, em tomar o animal como símbolo ou sujeito: eles podem ser, e quase sempre são, ao mesmo tempo, as duas coisas (Vander Velden 2015).

Esse, me parece, é o caso dos “animais” entre os Kujubim. Como veremos, os Kujubim se relacionam com diversas *qualidades de bichos-de-pena*. Eles os caçam, os comem, os criam, contam histórias sobre eles, seus espíritos são levados pós-morte às aldeias celestes por um *bicho-de-pena*, mas, também, eles se tornam objeto do conhecimento dos Kujubim: eles sabem onde *bichos-de-pena* vivem, quais são seus traços morfológicos, o que comem, em que época se reproduzem, com quais *qualidades* “*andam junto*” e essas características servem, sobretudo, para a criação de divisões no interior de

categorias mais amplas: isto é, *da água, do rio, da mata, da terra, caçadoras, pescadoras, do baixo, do alto*, e assim por diante.

Um bom exemplo, para demonstrar esse aspecto, são as ciganas. Os Kujubim dizem que esses *bichos-de-pena* vivem predominantemente nos arbustos que margeiam os rios e, por isso, são conhecidos como sendo *da água e do rio*. Além disso, os Kujubim afirmam que as ciganas gostam de “*andar junto*” com os alencós. Suas preferências alimentares são folhas, fato que leva também a se pensar sobre relações humanas na aldeia: Elizabeth atribui o nome “ciganinha” à sua neta, tendo em vista que “*ela só pára comendo folha*”. As ciganas, dizem os Kujubim, são belíssimas e, ao mesmo tempo, muito *catinguentas*. Sua carne não é muito apreciada em virtude do seu fétido cheiro, mas dizem que, se bem moqueada, ela se torna um bom alimento. É notável, todavia, que, para além dessas observações sobre as ciganas, elas sejam utilizadas em uma prática em que um homem, quando têm o desejo de conquistar uma mulher, deve enterrar uma cigana de cabeça para baixo dizendo o nome da mulher pretendida; três dias depois, ele deve desenterrá-la e passar uma de suas penas na moça. Além disso, os Kujubim dizem que não podem comer os ovos das ciganas, tendo em vista que o espírito do *bicho-de-pena*, caso isso venha a ocorrer, lança uma flecha (doença, da perspectiva humana) que faz com que os testículos do homem que comeu inchem até estourar.

Nesse sentido, os Kujubim e os *bichos-de-pena* acabam interagindo em relações práticas e de conhecimento. O “conhecimento”, aqui, diz menos sobre “operações mentais” que agrupam certos seres em determinadas categorias, do que sobre a forma como seres humanos e *bichos-de-pena* acabam se relacionando, interagindo, se co-constituindo. Sendo assim, há uma dialética entre conhecimento e prática que guia as formas como os Kujubim se relacionam com os *bichos-de-pena*. Lembremos, ainda, do que diz Sahlins (1990), para quem “toda prática é teórica e toda teoria é prática”. Afirmar expressões desse tipo contraria, sobretudo, a argumentação de que o conhecimento é constituído apenas por intelectualismos (operações mentais, abstrações), o que faz com que ele seja separado das práticas. Todo conhecimento é ação, e não devemos separá-los de outras práticas que o constituem. Como veremos, relações práticas são fundamentais para pensarmos os Kujubim e os *bichos-de-pena*.

Descola (1986), neste ponto, já havia nos alertado que o conhecimento classificatório é tanto um instrumento de conhecimento que permite ordenar o mundo, quanto um instrumento prático que permite atuar eficazmente nele e sobre ele:

“Se entende pues, que para producir una clasificación operativa de elementos orgánicos tan uniformemente variados, los Achuar no tienen otro recurso que el de nombrar a todos aisladamente. Los procedimientos de identificación y de reagrupamiento categoriales de las especies animales y vegetales, constituyen un sector importante de las representaciones del medio natural. Mas este conocimiento naturalista dista de agotar la totalidad de lo real, puesto que el mundo orgánico no se deja reducir a los simples sistemas taxonómicos. Identificable por sí inclusión en una clase, cada planta y cada animal se ven igualmente dotados por los Achuar de una vida autónoma de muy humanos afectos ” (Descola, 1986, p. 113).

Em meio a toda essa discussão temática sobre as relações entre humanos e animais, essa pesquisa teve em sua gênese a “etnografia multiespécie” (Kirksey & Helmreich 2010) como desafio, inspiração e, principalmente, enquanto um método. O objetivo geral desta dissertação, para além de trazer dados inéditos sobre os Kujubim, é o de produzir uma “etnografia multiespécie” (Kirksey & Helmreich, 2010) sobre os conhecimentos e as práticas efetivas acerca das relações – materiais e semióticas – entre os Kujubim e *bichos-de-pena* com quem compartilham o mundo. Sendo assim, as formas de interação (e conhecimento daí advindo) entre os Kujubim e os *bichos-de-pena* me inspiraram a utilizar o método de descrição chamado “etnografia multiespécie”. Relações “multi e transespecíficas”, todavia, é a forma como se designam relações entre humanos e não humanos a partir de uma proposta teórica e metodológica da antropologia. Os Kujubim não atribuem essa denominação às relações que eles estabelecem com não humanos, e nem às relações que esses estabelecem com outros seres não humanos. Eles dizem que os seres, incluindo eles mesmos, são *parentes* uns dos outros, são compadres, “*andam juntos*”, “*são sabiados*” porque conhecem uns aos outros; dizem, também, que determinado *bicho* come tal *bicho*, que japiins gostam de chamar os tucanos para se alimentar juntos porque gostam de suas companhias, e por aí vai. Nesse sentido, não há uma designação específica para essas relações, mas, como veremos adiante, na discussão sobre a noção de *qualidade*, podemos chamá-las de relações *multi e transqualitativas*.

Focalizar os conhecimentos humanos sobre “espécies” “naturais”, que fundamentam (e são fundamentados por) diversas relações com “espécies” “animais”, implica em não somente conhecer esses conhecimentos, mas também entender como eles são apreendidos e quais são as bases que os sustentam em um sistema ainda mais amplo de organização intelectual, de práticas diretas com esses animais, e por meio da

socialidade existente entre eles. O ponto fundamental que o método etnográfico multiespécie impõe ao pesquisador é que a realidade etnográfica passa por uma mudança de percepção das relações sociais; no caso desse trabalho, que apreendeu as relações que os Kujubim estabelecem com *bichos-de-pena*, mas também com outros seres não humanos, essas relações são desdobradas em conhecimentos e, mais precisamente, em “classificações”; isto é, o método etnográfico multiespécie é fundamental para ver a forma como “classificações” são constituídas, pois elas têm em sua fundamentação diversas relações e práticas emaranhadas entre seres humanos e não humanos.

Digo isso pois, como já fora exposto, toda “classificação”, que é aparentemente intelectual, tem em sua co-fundamentação e co-estruturação, as práticas. Como fazer pesquisa de campo e depois redigir um texto sem considerar o fato de que, o tempo todo em uma conversa, lá estava Trovão, o cão, que travava uma batalha de subversão dos modos humanos e teimosamente insistia em ficar nos rodeando, até ser espantado por uma vassoura feita de palha de *aricuri*? Como não dizer das diversas vezes em que conversávamos e, enquanto me contava uma *história*, Elisabeth tentava procurar em torno da aldeia, do rio e da roça, o *bicho-de-pena* para exemplificar o que ela estava falando? Ou sem contar os mosquitos? Impossível conversar à noite em volta das casas sem, no mínimo, se mexer e fazer repetidos movimentos de espantar os *bichos-de-asa* com os quais, somente depois um certo tempo, você logra se acostumar. O fato de se acostumar com eles, de não ignorar a presença do Trovão ou tentar procurar com Elisabeth o *bicho-de-pena* a que se referia, diz tudo sobre o que pretende a etnografia multiespécie: não apenas notar os animais, mas fazê-los parte intelectual do trabalho etnográfico.

Mais do que dar protagonismo a esses corriqueiros acontecimentos da vida social em que uma *qualidade* de *bicho* não está lá apenas como coadjuvante, e sim como um ser que compartilha as experiências mundanas, o método acaba por mudar basicamente o modo de fazer etnografia, definitivamente. Conversando sobre *bichos-de-pena*, uma vespa pousa no chão e entra em confronto com uma saúva para tentar depositar seus ovos dentro do corpo da formiga, e humanos evitam que varejeiras e moscas pousem no alimento: a etnografia multiespécie possibilita a percepção de microrrelações cotidianas, que se entrecruzam com as vidas humanas de uma maneira geral. Isso é também, alternativamente, tentar se colocar na perspectiva de um cachorro e pensar o que diabos humanos estão fazendo quando, ao tentar espantá-lo de cima da mesa da casa, atingem a

única lâmpada que se tinha na casa e a quebram com a vassoura. Correr e fugir para outra casa foi, neste episódio, a única solução de Trovão.

As coisas ficam interessantemente mais complicadas quando falamos da paisagem amazônica e dos grupos que ali vivem: afinal, as relações entre humanos e não humanos não se resumem somente ao fato de Trovão atrapalhar a conversa, mas, principalmente, porque neste complexo cultural, do qual fazem parte os Kujubim, são estabelecidas relações de socialidade com um extenso e amplo *socius* com os mais diversificados e perigosos seres. Digo isso pois o que está em jogo não é somente o fato de conhecer e “classificar” um *bicho*, mas, para isso acontecer, também deve-se conhecer o seu *espírito* e seu dono, a *cultura* dos bichos, e as diversas divisões de domínios e planos que configuram o cosmos (onde vivem esses seres), bem como as relações variadas que neles acontecem²¹.

É para esses tipos de relações sociais que a etnografia multiespécie, sem dúvida, também deve atentar, sobretudo em se tratando de povos indígenas. Sair para pescar quase todos os dias, fazer incursões às roças que ficam num domínio espacial entre a segurança da aldeia e os perigos da floresta e, principalmente, quando se vai caçar, são todos atos que situam humanos e não humanos numa relação estreita de convívio. Eles vivem todos os dias muito próximos uns dos outros, e estão sujeitos a todo tipo de acontecimento que envolvem vidas humanas e não humanas. Qualquer pesquisador que busque produzir uma etnografia multiespécie deve ficar atento a essas diversas situações e relações, e passar a incluir outros tipos de seres, que não somente os humanos, na sua reflexão e escrita. É dar protagonismo a esses seres dentro de nossos textos, pois ainda que não possamos conversar com eles (formalmente e cientificamente falando), os interlocutores da pesquisa etnográfica o fazem, como é o caso dos pajés e dos sonhos. Por isso, a atenção a essas relações, e ao modo como elas serão incluídas na etnografia, é o que de fato importa. Não basta simplesmente etnografar seres humanos, precisamente porque eles só são o que são quando estão em relação a outros seres não humanos, como as *plantas*, *bichos*, *espíritos*, *donos*, *bichos-de-pena*. Por isso, “animais” não só são bons para comer e se pensar (Lévi-Strauss, 2005) e se relacionar, mas também são bons enquanto método de pesquisa antropológica e etnográfica.

²¹ O que são espíritos, espíritos-dono e os domínios cósmicos será explicado no capítulo III.

Uma outra temática na qual esta pesquisa se insere é a das relações de descontinuidade e continuidade entre seres humanos e não humanos. É de nosso entendimento que, desde *O pensamento selvagem* (Lévi-Strauss, 2005), e profundamente discutidas no primeiro volume das *Mitológicas* (Lévi-Strauss, 2004), as relações entre humanos e não humanos foram pensadas a partir das descontinuidades entre as “espécies”, que funcionavam como um modelo mental para a organizações das segmentações sociais entre humanos. Acontece que, se Lévi-Strauss se debruçou sobre as descontinuidades, via homologia, entre as “espécies”, autores como Viveiros de Castro (1996 e 2002) e Descola (1986 e 2006) passaram a se concentrar sobre os aspectos das continuidades dessas relações, onde o problema consistia não mais na dicotomia natureza e cultura – entre muitas outras – enquanto categorias analíticas, mas sim, numa imersão em questões próprias do pensamento ameríndio, a saber, por exemplo, que animais também eram humanos do ponto de vista de suas afecções corporais (Viveiros de Castro, 1996). Desta forma, passamos de um problema metodológico, do plano analítico, para um problema ontológico correspondente ao próprio pensamento-prático ameríndio.

Phillipe Descola (2006) atribuiu aos chamados animismo e perspectivismo, “modos” ou “fórmulas” de identificação, que dizem respeito “ao mecanismo por meio do qual um sujeito irá detectar diferenças e similaridades entre si mesmo e os objetos do mundo, através da inferência de analogias e distinções de aparência e comportamento entre o que ele experimenta como característico dele mesmo e os atributos que atribui às entidades que o rodeiam” (Descola, 2006: 12). O animismo é a fórmula na qual as pessoas dotam plantas e animais de subjetividade e estabelecem com estas entidades todo tipo de relação pessoal, “seja de amizade, troca, sedução ou hostilidade” (Idem: 12). Essas relações são possíveis tendo em vista que alguns seres possuem um tipo de interioridade em comum, que resulta em características sociais: vivem em aldeias, são parentes de outros seres, e assim por diante. A noção de *cultura*, entre os Kujubim, parece encontrar ressonância no animismo de Descola, tendo em vista que eles dizem que os *bichos* também possuem “cultura”, mas uma *cultura* deles: seus tabus alimentares, sua organização social, técnicas de caça e suas línguas, como veremos.

Já no perspectivismo, a humanidade enquanto condição nada tem a ver com atribuição, mas sim com posição e, portanto, com relação. Pois, como enfatiza Viveiros de Castro, dizer que seres não humanos são gente “não é uma projeção figurada do humano sobre o animal, mas a equivalência real entre as relações que humanos e animais

mantêm consigo mesmos” (Viveiros de Castro, 1996: 127). A questão da posição, muito bem destacada no perspectivismo, é fundamental para esta pesquisa: afinal, como veremos, como pode a corujinha-da-noite ser um *bicho-de-pena*, um espírito-dono boiadeiro, ser também a comadre da anta e gente para si mesmo? Essa questão nos coloca frente à outra, a saber, sobre contextos relacionais (Viveiros de Castro, 1996: 134), onde tudo depende do contexto da relação (Rivière, 1995), da posição e das perspectivas. A ideia de “feixes de afecções” é também fundamental para compreender os modos como os Kujubim se relacionam e conhecem os *bichos-de-pena*. Afinal, embora ambos possuam seus parentes, vivam em suas aldeias, falem suas línguas, tenham suas preferências alimentares, e se alimentem juntos de outras gentes, a diferença é ressaltada a partir de comportamentos e hábitos de cada corpo e de cada *alma*.

Por diversas razões, que serão demonstradas ao longo do trabalho, os Kujubim dizem que *bichos* também são gente. Contudo, como veremos, quando eles dizem que os bichos são gente, não necessariamente estão dizendo que eles são ou se veem como gente humana, exceto em alguns casos. A *alma* de cada *qualidade* de *bicho*, juntamente com o seu corpo, que não é biológico, mas “feixe de afecções” (Viveiros de Castro, 1996) constitui o que é ser gente. Como no caso da cosmologia Yudja (Lima, 2002), parece não haver uma distinção, a ponto de se tornar uma dicotomia, entre alma e corpo para os Kujubim, pois, para os Yudja, “a alma é, pois, uma parte do corpo ou de um componente de pessoa. Dentre essas partes, porém, e juntamente com a pele, a alma destaca-se como tendo com o corpo uma relação adicional àquela entre parte e todo que a define somente em seu aspecto de princípio vital. Pois é também [a alma] um duplo de pessoa” (Lima, 2002, sem página). Como veremos, a noção de *alma* para os Kujubim é fundamental para vislumbrar o que constitui uma *qualidade*.

De todo modo, precisaremos mapear bem as perspectivas aqui em questão, tendo em vista que a posição sempre é fundamental, e também relacional. As teorias do perspectivismo e do animismo, como sabemos, são modelos que não necessariamente serão aplicados de forma fiel à realidade etnográfica que está sendo descrita. Contudo, a meu ver, o grande legado desses modelos, e que será levado em conta aqui, é que, para além dos humanos, outros seres também se veem e veem os outros de alguma forma que deve constar na equação que produzimos ao descortinarmos descritiva e analiticamente esses outros mundos.

Recortando as questões referentes que implicam na idéia de *almas* e corpos, bem como no que define a posição de ser gente para os Kujubim e os demais povos do Guaporé, situa-se o conceito de *qualidade*. Para se pensar a questão da *qualidade*, que será discutida no capítulo II, baseio-me no debate, tanto antropológico quanto das ciências naturais, relativo ao conceito de “espécie”. Esse possivelmente é mais um dos vários equívocos (Viveiros de Castro, 2004) com os quais me deparei. Neste sentido, utilizo o conceito de “espécie”, aqui, como baliza para pensar o conceito de *qualidade*, tendo em mente a seguinte questão: o que pode causar, e de que modo pode contribuir, o conceito de *qualidade* para o debate em torno do conceito de “espécie”?

Os Kujubim não utilizam e não possuem nenhum compromisso com o termo “espécie”, embora, é verdade, eles saibam de sua existência, visto que professores o mencionam nas aulas de ciências nas escolas da T.I. do Rio Guaporé, e meus interlocutores, de modo geral, sabem a que estou me referindo quando utilizo este termo. Convém apontar que esse debate será realizado, sobretudo, porque, enquanto escrevia o projeto desta pesquisa, um dos objetivos, ainda que entremeado dentro do texto, era observar como se davam, etnograficamente, as negociações e usos do conceito de “espécie”, se esse conceito poderia ser aplicado e, se não, qual conceito – se é que havia um – os Kujubim utilizariam.

Há quem diga que a noção de “espécie” é reputedamente uma daquelas de mais fácil compreensão pela mente humana (Aleixo, 2007). Talvez prova disso seja que, atualmente, a palavra “espécie” está consolidada no uso popular – mas não só, tendo em vista que ela é um dos conceitos mais importantes para a teoria biológica, e está em uso por diversas disciplinas acadêmicas –, como a definição de uma das unidades mais básicas (talvez a mais básica) do mundo natural. Além disso, ela também se refere não somente a organismos vivos, mas a seres inanimados e artefatos humanos, como “espécies” minerais, nucleares, bem como decoradores consideram cadeiras como “espécies” de mobília (Mayr, 1977). Note-se, contudo, que há uma diferença significativa entre a definição universal e ampla de “espécie”, e as definições que são tomadas por diferentes especialistas das ciências modernas, tal como a biologia, a filogenética, a taxonomia, a filosofia, entre outras.

Segundo Aleixo (2007), o conceito de “espécie”, na biologia, é aquele mais espinhoso, ainda sem solução, em torno do qual se concentra o maior debate da disciplina. Mas afinal, o que é uma “espécie”? Entre as linhas teóricas que constituem a disciplina

biológica, existem diversos conceitos de “espécie” cujas definições variam segundo métodos, teorias e aplicações. Entretanto, há dois conceitos que parecem ser potencialmente melhor estruturados e aceitos: o Conceito Biológico de Espécie (CBE) e o Conceito Filogenético de Espécie (CFE) (Aleixo, 2007).

Em relação ao primeiro, foi ele quem substituiu o conceito tipológico vindo de Platão, que predominava na biologia, onde a semelhança morfológica era o critério para se estabelecer uma “espécie”. A partir da introdução da “síntese evolutiva” no conceito, passou-se a definir (CBE) “que a espécie consiste de populações e que as espécies têm realidade e uma coesão genética interna devida ao programa genético, que é compartilhado por todos os membros e constituindo uma unidade reprodutiva” (Mayr, 1977: 13). Sendo assim, o conceito é definido segundo a capacidade de grupos de organismos se entrecruzarem e deixarem descendentes férteis ou não, sendo a compatibilidade reprodutiva o critério chave para definir limites interespecíficos.

Já o segundo conceito nasceu do postulado de que, se a taxonomia deve refletir a história evolutiva dos organismos, “espécies devem ser delimitadas primordialmente com base em filogenias, ou seja, hipóteses explícitas de parentesco e ancestralidade entre unidades operacionais (populações ou táxons)” (Aleixo 2007: 300). Para os autores do CFE, a maneira mais eficiente de se delimitar uma “espécie” é reconstruindo o processo de cladogenese que a originou, isto é, onde exista um padrão de ancestralidade ou descendência, que, em conjunto, passam a constituir unidades diagnósticas segundo diversos caracteres: como, no caso das aves, o canto, a plumagem e o formato do bico.

Ainda é preciso dizer que foi a partir da teoria da evolução que, justamente, o conceito de “espécie” passou a ser dissolvido, ao mostrar como “espécies” são transitórias, passageiras. De todo modo, dentro da perspectiva da biologia, seja convencida da existência do conceito de “espécie” ou negando-o, o fato é que ele acaba se consolidando como artefato fundamental para refletir e investigar a forma como podemos pensar a organização dos organismos vivos e a maneira de os classificarmos. Contudo, sabemos que a forma de compreensão dos fatos, seres e discontinuidades do mundo não é igual para outros coletivos que vivem ou viveram no planeta. Neste sentido, o conceito de “espécie”, que é completamente carregado e contextualizado segundo uma tradição específica, não pode ser projetado em realidades tão distintas, tampouco correlacionar “espécies” biológicas e “espécies” para outros povos nativos, embora, como diz Mayr (1977), diferentes sociedades e etnias pareçam convergir em torno de conceitos

análogos como “formas”, “tipos”, e “variedades” de organismos vivos. Mas afinal, como nós, antropólogos e, principalmente nossos interlocutores, podemos contribuir para o debate em torno desse conceito?

Dentro do debate a respeito do conceito de “espécie”, sob perspectiva antropológica, Viveiros de Castro (2013) afirma, que “espécie” pode ser compreendida a partir de dois contextos. O primeiro diz respeito ao uso que Lévi-Strauss (2005) atribui ao conceito de “espécie” como peça fundamental e operante no *Pensamento Selvagem*: o conceito de “espécie” aparece, pois, como um intermediário que articula diferentes níveis de classificação, dos mais abstratos (das categorias inclusivas) aos mais concretos, no nível do indivíduo, onde assenta o nome próprio. A “espécie”, nesse sentido, permite passar de um polo ao outro. Como nos indica Cabral de Oliveira (2016) em relação à “heurística da noção de espécie em Lévi-Strauss”, o conceito de “espécie” aparece, pois, como um instrumento conceitual, “onde o que está em jogo é uma complexa combinação de características de cada grupo de seres, suas cores, texturas, comportamentos, sons, cheiros” (Cabral de Oliveira, 2016: 153). O conjunto desses aspectos é o que forma uma “matriz tridimensional, verdadeiro sistema por meio de um animal, e não o próprio animal, constitui o objeto do pensamento e fornece o instrumento conceitual” (Lévi-Strauss, 2005: 169). Neste sentido, “espécie” aparece como um nível classificatório de um sistema de conhecimento, não sendo, portanto, uma entidade biológica, mas uma relação entre classes operada pelo intelecto.

A “espécie”, como uma unidade do “pensamento selvagem”, operou, na antropologia, a partir do totemismo: fenômeno, cuja existência *sui generis* foi negada por Lévi-Strauss (1982), do qual se utilizam descontinuidades e diferenças nos chamados “tipos naturais” para pensar a segmentação do *socius* humano:

“Vê-se, portanto, que em nenhum caso o animal, o ‘totem’ ou a ‘espécie’ pode ser tomado como entidade biológica; devido a seu duplo caráter de organismo – vale dizer, de sistema – e de emanção de uma ‘espécie’, que é um termo dentro do sistema, o animal aparece como instrumento conceitual de múltiplas possibilidades, para destotalizar e retotalizar qualquer domínio situado na sincronia e da diacronia, no concreto ou do abstrato, na natureza ou na cultura” (Lévi-Strauss 2005, p. 169).

Outras tradições da teoria antropológica, como a Antropologia Cognitiva (da qual falaremos em breve), pensam exatamente o oposto: a “espécie” – mas também “reinos”, “grupos”, “famílias” – são entidades naturais que estão no mundo, no plano básico da natureza (Berlin, 1992). As maneiras de apreensão dessas categorias se dão de modo muito parecido pelos coletivos humanos, precisamente porque elas são descontinuidades naturais, sendo, portanto, categorias universais dadas no mundo dispostas à percepção dos coletivos humanos.

O segundo contexto, voltando ao argumento de Viveiros de Castro (2013), é aquele fundamental para a formação do objeto da disciplina, que se equivale na definição da “espécie” humana a partir das suas capacidades psíquicas, neste caso, capacidades cognitivas que se diferencia dos demais seres:

“This, in turn, presupposes a foundational discontinuity between our specie and all others, given that the “psychic unity” suggests that our species counter-unifies all others into a single sub-psychic (or a-psychic) realm, wich is exhaustively determined by an extra-psychic corporeality. The idea of species, in this case, works in a somewhat paradoxical fashion, given that for anthropology there is, strictly speaking, only one especies – the humans – which cloaks itself in the nature of a genus or domain, as the “ontic” or “empiric” diferences among myriad living species are neutralized by the greater “ontological” or “transcendental” difference between this special species and the other mundane species” (Viveiros de Castro, 2013: s/ página).

É sempre bom lembrar que, pelo fato da antropologia ser muitas vezes dualista, a ideia de “espécie” serve, antes, como forma de distinguir o humano como unicamente dual (uma espécie e um domínio) e duplamente único em relação às “espécies” não humanas, muito mais do que como uma via para situar o humano entre uma multiplicidade de naturezas. Nesse sentido, qualquer tentativa de introduzir antropologicamente descontinuidades no “reino animal”, entendido como o domínio dos não humanos, ameaça a homogeneidade e a integridade da “espécie” humana como uma unidade coerente (Viveiros de Castro, 2013).

Entretanto, quando Viveiros de Castro (2002), juntamente com Lima (1996), propõem a teoria do perspectivismo, a ideia de “espécie” acaba sendo inserida em um terceiro contexto dentro da disciplina antropológica. Deve-se notar que, nesse segundo

contexto descrito acima, a ideia de “espécie” é aquela que compactua com o antropocentrismo, tendo em vista que a espécie humana não é uma espécie como as outras, pois expressa exatamente aquilo que não se encontra em outras “espécies”. O multinaturalismo perspectivista leva a ideia de “espécie” como não antropocêntrica, ou melhor, anti-antropocêntrica (Viveiros de Castro, 2013), tendo em vista que ele é uma atitude cosmológica que recusa a descontinuidade psíquica entre os diferentes tipos de seres, “imagining all the inter-species differences as a horizontal extension, analogic or metonymic, of intra-species difference” (Viveiros de Castro, 2013). Isso faz com que a condição humana e a própria “espécie” humana deixem de ser especiais, e se tornem exatamente o oposto, isto é, um padrão ou a “condição genérica” de cada ser.

Nesse sentido, o que define uma “espécie”, no caso do perspectivismo ameríndio, é a diferença entre os pontos de vistas entre as “espécies” em si em relação a todas as espécies dessa “espécie” – como condição – em particular. Assim, todas as “espécies” se tornam duais: consistindo de uma dimensão espiritual e uma dimensão corporal, pois cada “espécie” é, assim, um ponto de vista sobre e em relação a outras espécies, e tudo o que existe “é uma espécie de espécie, um sujeito” (Viveiros de Castro, 2013). Se, para as cosmologias amazônicas, as diferenças entre “espécies” não são princípios diferenciantes, mas, antes, relacionais (Viveiros de Castro, 2013), há que se ressaltar um aspecto primordial, segundo o qual, para algumas cosmologias, as diferenças entre “espécies” não são anatômicas ou fisiológicas, mas dizem respeito aos comportamentos e afecções. Sendo assim, o que uma determinada “espécie” come, como e onde ela vive, se seus membros andam em grupo ou não, são aspectos privilegiados para algumas cosmologias em relação aos caracteres morfológicos, marcadamente distintivos no modo, por exemplo, como a biologia moderna classifica seres vivos (Faria & Alves 2007). Deste modo, trazer o debate em torno do conceito de “espécie” tem suas razões: ele nos oferece ferramentas analíticas para se pensar o conceito de *qualidade*, categoria propriamente Kujubim e que, aparentemente, nada tem a ver com “espécie” e, precisamente por elas constituírem relações de diferenças, é que elas podem ser comparadas.

Como veremos, o conceito de *qualidade* é fundamental para conceber como operam certas “classificações” entre os Kujubim. “Classificação” não é uma palavra que os Kujubim reconhecem, tampouco o que entendemos por “classificação” e “taxonomia” pode ser estendido até eles. Quando estive em trabalho de campo, jamais ouvi essas palavras, e também nunca as empreguei em minhas perguntas. Por envolver relações de

variadas naturezas, o conhecimento prático dos Kujubim sobre os *bichos-de-pena* parece não poder ser estruturado em um “sistema de classificação” ou um “sistema taxonômico”: afinal, como veremos, será uma “classificação” um conjunto tão heterogêneo de categorias (*do rio, da água, do mato, do alto*, que possuem *histórias*) usado para se pensar e se relacionar com as diversas *qualidades* de seres? Será, de fato, que se trata de construir uma tipologia de grupos ou categorias em que os seres se incluem, assim como é o nosso “sistema hierárquico” Linneano?

Cabral de Oliveira (2006) já havia nos alertado sobre os perigos que pairam sobre a noção de “sistema de classificação”. A autora rejeita as próprias ideias de sistema e de taxonomia, tendo em vista que esses conceitos carregam “em si uma concepção de organização hierárquica que não é absoluta, mas apenas uma das formas possíveis de organizar os saberes” (Cabral de Oliveira, 2006, p. 262). Um conjunto tão hierárquico e homogêneo quanto um sistema não corresponde, por exemplo, ao sistema circular das roças entre os Wajãpi, descrito pela autora. Cabral de Oliveira lança luz o conceito de “formas classificatórias”, tendo em vista que elas não parecem ser estanques, cada qual apoiada sobre os princípios “classificatórios” que a estruturam, e que acabam configurando um enorme emaranhado, em suma, uma “rede”. Talvez seja isso que ocorra entre os Kujubim, onde não parece se estabelecer propriamente um “sistema de classificação”, mas sim matrizes de atributos e relações variadas que geram *qualidades* de seres, em específico, de *bichos-de-pena*.

De todo modo, mesmo negando uma ideia de “classificação”, os estudos sobre classificações dos seres vivos dentro da antropologia são de fundamental importância para esse trabalho. A intenção de falar sobre essa bibliografia temática vem mais como um reconhecimento de seu legado para os estudos de “classificações”, do que como uma ferramenta analítica e metodológica que aqui será utilizada por razões acima justificadas.

Do ponto de vista epistemológico, certa tradição antropológica se debruçou, ao longo da segunda metade do século XX, sobre as classificações de uma forma geral. Esses estudos constituem uma área da Antropologia que se denomina Antropologia Cognitiva. Segundo uma coletânea elaborada no final dos anos 60 (Tyler, 1969), a antropologia cognitiva visa descobrir como coletivos humanos organizam sua cultura, assumindo um sistema único na forma de perceber e organizar fenômenos da vida cotidiana – como coisas, pessoas, eventos, comportamentos e emoções. O termo “cultura” é fundamental para essa área, pois ele é compreendido como a forma em que as experiências e

percepções são organizadas na mente das pessoas, levando em conta que essa organização se dá de forma particular, e que se pressupõe uma diversidade na forma de compreender e organizar o mundo.

Nesse sentido, embora haja uma concordância, para a antropologia cognitiva, de que sistemas de classificações são diversos, há, ainda, algo de universal a ser encontrado neles²², principalmente pelo fato de que possuem um padrão ou regularidade que rege esses sistemas cognitivos, certos códigos mentais (princípios cognitivos) que ordenam e tornam o mundo inteligível. Sendo assim, através desses códigos, a Antropologia Cognitiva visa descrever e desvendar os mecanismos subjacentes aos sistemas de categorização do mundo.

O mesmo acontece, pode-se dizer, com os estudos de *Folk Taxonomy* (taxonomia folk ou de folk). Eles fazem parte do que é conhecido como Antropologia Cognitiva e se interessam, principalmente, pelo conhecimento êmico das sociedades em estudo, isto é, pelas categorias do pensamento e da própria linguagem local. Podemos dizer que a obra que inaugurou essa tradição foi a de Conklin (1954), que tinha como objetivo analisar de que forma os Hanunoó, nas Filipinas, identificavam, percebiam, classificavam e utilizavam as plantas. Contudo, para além de seus resultados, a pesquisa contribuiu, de forma inédita, para a Antropologia Cognitiva, tendo em vista que o autor apresentou uma aproximação com a linguística, sobretudo enquanto um aspecto metodológico, e definiu uma tipologia para a análise de nomes das plantas que compõem um sistema hierárquico de classificação, estruturado, sobretudo, por princípios morfológicos. Para o autor, o táxon de maior inclusão seria algo referente à “planta” ou “vegetal” e, em seguida, táxons subordinados foram definidos por princípios morfológicos a partir desse táxon principal: se as plantas são herbáceas ou lenhosas, por exemplo. Para os Huanunoó, quase todas as “espécies” que são conhecidas se enquadram em determinadas categorias, sendo a morfologia o aspecto principal observado nos agrupamentos.

Essa organização hierárquica de táxons dentro de um “sistema de classificação”, a análise linguística de lexemas, e a comparação entre taxonomias nativas e científicas feitas por Conklin ricochetearam nos estudos de “etno-biologia” subsequentes a essa

²² O que a antropologia cognitiva toma como universal são coisas distintas. Alguns autores têm na ideia de natureza a universalidade, e outros, no entanto, atribuem a universalidade à percepção dela, e, ainda, para outros, tanto a natureza como a forma de apreende-la são universais. Haveria, de todo modo, que se pensar em uma matriz entre os termos cognição/natureza e particular/universal.

tradição das taxonomias folk. Berlin (1992) foi quem estabeleceu os princípios para um modelo universal de classificação, tendo em vista que afirmou a existência de categorias universais de “classificação”, que podem ser verificadas empiricamente, segundo as quais os “povos de tradição oral” e a própria taxonomia científica ordenam o chamado “mundo natural”.

O que leva Berlin (1992) a afirmar que existem, pois, categorias universais de “classificação”, é o fato delas estarem, a princípio, plasmadas em um plano básico da natureza (*nature's basic plan*). Nesse sentido, a ideia de “natureza” aqui é universal, pois existem aspectos salientes da morfologia de animais e plantas que são dados nessa “natureza” e que são percebidos, identificados e agrupados de maneira semelhante pela mente humana – seja ela na Amazônia ou em um deserto africano. O próprio conceito de “espécie”, segundo a etno-biologia, não é uma invenção cultural, mas, antes, uma categoria dada pela natureza. O mesmo vale para categorias hierárquicas super ou subordinadas que estão nela e que fundamentam o modelo criado por Berlin: “sub-espécie”, “gênero”, “família”, “classe”, “reino”. Desta forma, as categorias estão difusas nesse mundo natural e necessitam serem ordenadas por meio de diferenciações entre os “seres naturais”:

“Human beings everywhere are constrained in essentially the same way – by nature’s basic plans – in their conceptual recognition of the biological diversity of their natural environments. In contrast, social organization, ritual, religious beliefs, notion of beauty – perhaps most of the aspects of social and cultural reality that anthropologists have devoted their lives to studying - are constructed by human societies” (Berlin, 1992: 8).

Contudo, para Berlin, a perspectiva humana dentro da etno-biologia deve ser compreendida de modo inconsciente em relação à realidade biológica. Esse aspecto metodológico diz respeito, principalmente, à ideia de que o mundo natural não pode ser visto como um *continuum*, a partir do qual as peças – os seres e categorias – podem ser selecionadas a bel-prazer e organizadas em categorias culturais arbitrárias. Grupos de plantas e animais apresentam eles mesmos, a quem os observa, uma série de descontinuidades cuja estrutura e conteúdo são vistos pelos seres humanos essencialmente do mesmo modo, dados perceptuais que são largamente imunes a supostos determinantes culturais variáveis, encontrados em outras áreas da experiência humana (Berlin, 1992: 8).

Esses princípios hierárquicos universais foram estabelecidos em um trabalho anterior ao modelo e à teoria final de Berlin (Berlin et al. 1973). Os princípios são:

1. Em todas as línguas é possível reconhecer grupos distintos de organismos, organizados em diversos tipos de inclusão. Taxas (categorias) designadas por nomes como o de planta, árvore e pássaro, são exemplos de alguns desses grupos.
2. Os táxons, por sua vez, podem ser agrupados em um pequeno número de níveis taxonômicos denominados pelos autores como “classe”, que não deve ser confundido com o táxon da taxonomia científica. Esses níveis chegam a, no máximo, cinco ou seis: *unique beginner* (iniciador), *life form* (classe), *generic* (genérico), *specific* (específico) e *varietal* (variedade).
3. Os níveis de taxonômicos estão organizados hierarquicamente e os táxons de cada um deles são mutuamente excludentes, exceto no nível zero, que é composto por um único táxon (*unique beginner*).
4. Os táxons de cada um desses níveis taxonômicos ocorrem em níveis hierárquicos determinados; p.e. um táxon inicial ocorre no nível 0, forma de vida no nível 1, e assim por diante. Entretanto, caso um táxon genérico não esteja diretamente incluído em um táxon de forma de vida, ele ocorrerá no nível anterior.
5. É comum, nos sistemas taxonômicos nativos, o táxon da classe inicial único não ser nomeado, p.e. animal ou vegetal.
6. A classe *life form* possui uma variabilidade pequena e seus táxons não são terminais, ou seja, possuem necessariamente categorias imediatamente inclusas ou subordinadas.
7. Os táxons da classe genérica são os mais numerosos, são nomeados por lexemas primários e são considerados pelos autores como táxons elementares, ou aqueles que são mais comumente utilizados para agrupar organismos.
8. Táxons das classes específica e variedade são menos numerosos.
9. Uma sexta classe de táxons pode ser encontrada, intermediária àquela que está incluída na *life form*, e que inclui táxons genéricos. Táxons não são nomeados nessa classe, sendo ditos encobertos (*covert*).

Para além dos pressupostos teóricos de Berlin (1992), outros autores seguiram o debate a respeito desses princípios universais de classificação, entre eles Hunn (1982) e Ellen (1993). Os princípios da estruturação dos chamados estudos de taxonomia folk são muito parecidos em relação a sua fundamentação, mas podem variar de acordo com os pressupostos de um autor para o outro. Hunn (1982), por exemplo, questiona o modelo etno-biológico de Berlin, dizendo que este último mostra a existência de um táxon numa hierarquia sem explicar porque ele está lá e se, de fato, existe uma hierarquia.

No Brasil, por exemplo, os trabalhos sobre classificações foram incluídos nos estudos em etno-biologia, que foi definida por Posey (1987) como o “estudo do conhecimento e das conceituações desenvolvidas por qualquer sociedade a respeito da sua biologia” (Posey, 1987: 15). A etnobiologia tem, em sua fundamentação, o diálogo interdisciplinar, pois implica em pensar a “natureza” e os aspectos simbólicos e sociais de maneira integrada, tendo em vista que ela se “relaciona com a ecologia humana, mas enfatiza as categorias e os conceitos utilizados pelo povo em estudo” (Posey, 1987: 15). Ela é, sobretudo, interdisciplinar, pois o conhecimento indígena não se enquadra em categorias definidas pela Biologia ocidental *a priori* e de maneira artificial. Neste sentido, para além de comparações com a taxonomia ocidental, Posey (1987) enfatiza que os dados simbólicos de determinada sociedade, ou os dados cosmológicos, devem ser levados em conta quando se estuda as “classificações”, pois eles podem ser fundamentais, em termos de informações, sobre determinada “classificação”. Sendo assim, é exatamente nesse ponto que a etno-biologia se diferencia da Biologia: se, para esta última, os dados cosmológicos não possuem relevância alguma, para a primeira são elementos fundamentais do desenvolvimento metodológico da pesquisa.

Em relação às Terras Baixas da América do Sul, há diversas pesquisas empreendidas com as populações nativas no que tange às classificações, bem como sobre os conhecimentos que envolvem seres não humanos de uma forma geral. Importante destacar que as teorias precedentes, principalmente aquela proposta por Berlin (1992), implicaram fundamentalmente nessas pesquisas, não somente enquanto método utilizado, mas também como uma possibilidade de contribuição para a teoria de classificação etnobiológica segundo as taxonomias folk. Existem diversas pesquisas sobre classificações no contexto das Terras Baixas, porém, aqui, exemplificarei algumas que considero mais relevantes para manter diálogo com a pesquisa que vem sendo feita com os Kujubim em Rondônia.

No tema das classificações de plantas, Haverroth (1997) fez um estudo sobre o uso e a classificação da flora entre os Kaingang em Santa Catarina. Por mais que, metodologicamente, o autor tenha se alinhado à Antropologia Cognitiva e aos estudos de taxonomia folk, ele nos apresenta algumas novidades na forma como o sistema de conhecimento e classificação das plantas pode ser pensado no contexto Kaingang, levando em conta os aspectos cosmológicos de uma maneira mais abrangente. Diferentemente de um padrão dos princípios de classificação, que possui um único

sistema geral em relação aos modos de classificar, os Kaingang possuem três sistemas que co-existem no pensamento local: um fundamentado sobre aspectos morfo-ecológicos, outro que diz respeito ao utilitarismo das plantas e, por fim, aquele que se concentra em aspectos simbólicos, que são pensados de acordo com os critérios sócio-políticos Kaingang, que se dividem em metades, de modo que cada planta pertence a uma metade ou a outra. Esse, portanto, é um trabalho que contribui para a contextualização dos “sistemas classificatórios”, que podem ser estruturados a partir de subsistemas variados.

Embora o interesse de Descola (1986) não seja o de se concentrar nos aspectos de classificação dos Achuar, ele nos apresenta algumas contribuições que não devem ser deixadas de lado em relação à temática. A crítica do autor em direção à Antropologia cognitiva está pautada na ideia de que é necessário se levar em conta as teorias nativas a respeito do cosmos e da organização social para entender os processos de classificação; isso é fundamental a partir da relativização dos conceitos de Natureza e Cultura, principalmente porque as relações sociais não estão apartadas, como supõe a tradição cognitiva, da natureza. Discorrendo sobre os sons onomatopéicos dos pássaros e as formas de os classificarem, o autor diz:

“Cuando la mitología evoca la transformación de un ser humano en un animal homónimo, significa a menudo este cambio de estatuto por la pérdida de lenguaje articulado y la adquisición de un grito específico. Así, ciertas variantes precisan que cuando la mujer auju se convierte en el ave nictibio y intenta implorar a su esposo Luna, no puede emitir otra cosa que su canto característico “aujuuu aujuuu aujuuu”. (Descola, 1987: 119).

Cabe retomar outro trabalho fundamental para os estudos dos sistemas classificatórios nas cosmologias amazônicas, já citado nesta sessão. Cabral de Oliveira (2006), em seu estudo sobre as classificações Wajãpi das plantas cultivadas, também chama a atenção para o modo como as concepções classificatórias estão atreladas a algumas dimensões sociais da vida Wajãpi. Nesse sentido, a autora opera uma dialética entre a metodologia da Antropologia Cognitiva e os fenômenos animistas e perspectivistas, de forma que essas duas “metodologias”, ou modos de se relacionar com o mundo, acabam se complementando, tendo em vista que

“se o perspectivismo e o animismo nos indicam problemas referentes a projeções de conceitos como os de natureza e cultura, por outro lado, a antropologia cognitiva e suas pesquisas sobre taxonomia nativa, por sua

vez, problematizam o uso de categorias mais específicas do mundo natural, em especial a de vegetal e animal tomadas como dado no perspectivismo e no animismo” (Cabral de Oliveira, 2006: 61).

Através dessa dialética, a autora chega à conclusão de que os estudos cognitivistas se debruçam sob formas pragmáticas de classificação para compreender como opera a mente humana. Já para a etnologia (e suas teorias), as formas de classificação nos apontam para modos de estar no mundo, lógicas indígenas referentes a diversos domínios. Desta maneira, a autora prefere o termo já mencionado, “formas de classificação”, tendo em vista que, para os Wajãpi, existem diversas “formas classificatórias” que não são isoladas umas das outras e dizem respeito a diversos aspectos hierárquicos, morfológicos, cosmológicos, e disso em diante: “assim, é como se todas essas formas classificatórias estivessem atreladas entre si, e provavelmente, com muitas outras, independente de seus domínios” (Cabral de Oliveira, 2006: 264).

Por fim, Fabíola Jara (1996a), embora não tenha o interesse específico de estudar “classificações”, dedica-se a compreendê-las entre os Akuriyó no Suriname e no Brasil. Segundo a autora, quando um Akuriyó discorre sobre uma “espécie” animal, “lo hace en función de las relaciones que mantiene esta especie con su habitat, con sus con-especificos y con otros animales con los que comparte su nicho ecológico” (Jara, 1996a: 95). Neste contexto etnográfico, as “classificações” dos seres vivos acabam se tornando contextuais e relacionais na medida em que, para além da fisiologia e morfologia do animal, o ponto fundamental são as relações que os seres vivos estabelecem com outros seres, com o ambiente, e assim por diante. As “aves”, entre os Akuriyó, são descritas de acordo com os locais em que elas constroem os seus ninhos, com o material do qual eles são construídos, e de acordo com a época de reprodução e do nascimento dos filhotes. Além disso, os Akuriyó reconhecem que há uma diferenciação entre elas a partir da constituição de “sociedades”: “En general, consideraba a las aves como sociedades aparte unas de otras y esto se debía según él a que todas hablaban deferentes lenguas” (Jara, 1996a: 149).

Em relação ao tema específico das “classificações” de “aves”, temos quatro trabalhos que abordam o tema. Antes de apresentá-los resumidamente, é preciso dizer que eles estão circunscritos à (sub)disciplina conhecida como etno-ornitologia, enquanto um “conjunto de estudos em que se busca compreender as relações cognitivas, comportamentais e simbólicas entre a espécie humana e as aves” (Faria & Alves, 2007).

Essas relações entre a “espécie” humana e as “espécies” de “aves” podem ser reveladas através de estudos dos nomes, usos, caça, mitos, poesias, rituais, símbolos, música, vocalização e classificação de aves (Faria & Alves, 2007).

Como sugerem Farias e Alves, a etno-ornitologia apresentou-se em trabalhos que, inicialmente, demonstraram interesse em inventariar as “espécies” das aves, utilizando, num primeiro momento, os nomes locais, assim como seus significados e, depois, evoluindo para estudos mais abrangentes, que eles chamaram de “fase multidisciplinar”. A fase multidisciplinar da etno-ornitologia se caracteriza pela conjunção e intersecção, sobrepondo os limites principalmente entre as ciências naturais e as sociais, a fim de compreender de modo amplo as específicas relações das sociedades indígenas, camponesas e tradicionais com as “aves” e o seu fluxo de informações nos ecossistemas.

Berlin et. Al. (1981), a partir dos princípios gerais de classificação dos seres naturais, fizeram um estudo entre os Aguaruna, no Peru, para investigar o modo como eles identificavam e agrupavam pássaros em determinadas categorias. O método utilizado pelos autores foi o de se sentar em uma mesa com os Aguaruna, mostrando-lhes fotografias e aves taxidermizadas, e observar de que maneira se desenrolavam os seus agrupamentos. Berlin et. al. (1981) chegaram à conclusão de que a classificação é primariamente determinada pela saliência perceptiva de cada espécie, sendo aquelas aves que são classificadas a partir de características altamente salientes mostradas pelos Aguaruna como as que têm nomes mais estáveis e codificáveis, ao passo que os pássaros com uma baixa saliência perceptível possuem uma codificação baixa. Uma análise detalhada de um agrupamento encoberto (*covert*) de aves, os pica-paus, revelou que os membros prototípicos do complexo eram perceptivelmente mais salientes, com base em numerosos caracteres, do que outras espécies do complexo. Os autores chegam à constatação de que esses sistemas nativos de classificação biológica são estruturalmente muito semelhantes àqueles utilizados na taxonomia ocidental.

O ecólogo Jensen (1988), tendo como método os princípios básicos erigidos por Berlin (1992), fez um detalhado estudo do sistema classificatório das aves entre os Wajãpi, identificando os níveis hierárquicos e os critérios usados para operar divisões nas classificações. Entre os Wajãpi, um nome designado a uma ave, além de ser um identificador, também pode revelar as características dela, principalmente no que tange à língua e ao modo pelo qual o nome é atribuído. O trabalho de Jensen, de fato, chama a atenção para diversos critérios que são utilizados pelos Wajãpi, como os sons, alusões

ecológicas e disputas entre humanos e aves. Contudo, devemos destacar que a grande contribuição do autor, e de seus interlocutores Wajãpi, se concentra na relação de chefia. Da mesma forma que os Wajãpi possuem chefes humanos para cada grupo doméstico, cada grupo de “ave” também tem um chefe. Jensen, então, coloca em dúvida a subdivisão do “mundo natural” tal como apresentada por Berlin (1992) e seu “plano básico da natureza”, pois, para os Wajãpi, há uma “etno-família” na qual cada agrupamento tem o seu chefe, e essa “ave padrão” é um núcleo seguido por outras aves que se encontram a distâncias variáveis deste no sistema de classificação.

Trabalhando entre os Kayapó-Xikrin, Gianinni (1991) percebeu que seus interlocutores possuíam mais de um sistema de classificação, que envolvia, para além dos aspectos morfológicos, os cantos, habitats e os próprios mitos; ademais, ela constatou que, no nível da taxonomia, em comparação com a classificação científica, não existem categoriais genéricas no agrupamento de *falconiformes*, denominados pela palavra *ak*. Sendo assim, o gavião-real e o urubu-rei explicitam uma posição de destaque no discurso Xikrin, já que ambos iniciam os humanos em suas vidas xamânicas. Neste sentido, o que são falconiformes para a zoologia, são para os Xikrin seres que podem interligar os diferentes domínios cósmicos (Gianinni 1991: 73).

Carrara (1997) faz um detalhado estudo sobre as classificações de aves entre os Xavante, que também aborda as classificações da “natureza” de uma forma geral. Embora o autor utilize os métodos estabelecidos por Berlin (1992) e pelo próprio Jensen (1988), ele chega à conclusão de que, embora as representações desses autores sejam válidas em termos de descrição do conhecimento classificatório, ambas estão baseadas em critérios monotéticos, isto é, que levam em conta apenas um aspecto classificatório, enquanto as classificações indígenas estão baseadas em critérios politéticos. Nesse sentido, Carrara enfatiza que, para além do plano básico da natureza (Cf. Berlin 1992), as classificações são elaborações que sofrem constante interferência de conceitos sociais e de categorias culturais. No caso Xavante, a posição política do indivíduo na aldeia é fundamental para a estruturação da classificação ou a atribuição de um nome de determinada “espécie”, e, por isso, ele questiona: como poderíamos explicar a classificação social das aves através do plano básico da natureza, sendo que os Xavante classificam a própria natureza dentro de um contexto social e cultural específico? Exemplo disso é que os Xavante relacionam aspectos morfológicos das aves com aparências ou estados humanos: determinada coruja,

que, por conta de sua plumagem lisa, se assemelha a um cabelo bem penteado ou arrumado, e assim por diante.

Finalmente, reitera-se que essa sessão teve como objetivo realizar o mapeamento bibliográfico de trabalhos que se debruçam sobre os temas aos quais essa pesquisa se circunscreve. Os trabalhos aqui resumidamente apresentados constituíram/ão o aporte teórico ao longo dos três anos da pesquisa e, sempre que necessário, recorrer-me-ei a eles durante a análise dos dados etnográficos nos capítulos subsequentes, de modo a alinhar teoria e etnografia, ou mesmo demonstrar certos contrastes ou relações de diferença existentes entre eles. A leitura dessa bibliografia foi importante, sobretudo, porque foi a partir dela que se estabeleceram certas categorias e temas posteriormente definidos como pontos de partida dessa pesquisa. Sendo assim, temas como “relações humano-animais”, “etnografias multiespécies”, “antropologia cognitiva”, e categorias como as de “ave”, “classificação” e “espécie” se tornaram parâmetros para a realização da pesquisa de campo. Entretanto, como já dito, nem sempre pudemos encontrar correspondentes desses temas e categorias ao acessar e apreender os termos Kujubim, bem como o modo como esse povo experiencia, pensa e vive o mundo e suas relações com os seres. Neste sentido, seja como aporte ou crítica, eles aparecerão ao longo de todo o texto de forma a ajudar a elucidar as categorias propriamente Kujubim. Passemos agora, finalmente, ao capítulo II, o que versa sobre “classificações” dos *bichos-de-pena*.

Capítulo II: Conhecimentos e relações entre os Kujubim e os
bichos-de-pena

2.1 - Métodos utilizados e “equivocos” entre categorias Kujubim e científicas

Como já narrado na introdução deste trabalho, ao perguntar para seu Vitor Kujubim, “e as aves, seu Vitor?”, meu interlocutor, aparentemente surpreendido e com a feição indicativa de que acabávamos de entrar em um mal-entendido, me respondeu: “*QUEM?*”; “aves, passáros...”, insisti. Vitor ficou em silêncio, e as razões pelas quais ocorrera seu silêncio é porque acabávamos de nos deparar com um “equivoco” (Viveiros de Castro, 2004). Em uma simples troca de olhar surge um problema epistemológico, mas que recai, também, em um problema ontológico: nós não estávamos falando sobre as mesmas coisas.

Algum tempo depois, mais ou menos um mês após o fatídico equivoco, havia combinado com seu Vitor de que seria ele quem me levaria até a Baía das Onças, onde eu iniciaria a pesquisa com os Kujubim que moram nas aldeias. Descendo o rio Guaporé em uma pequena canoa movida por um motor “rabeta”, tivemos a sorte de não nos depararmos com o escaldante sol que cotidianamente aflige a região fronteira do rio Guaporé. No entanto, faltando cerca de duas horas para chegarmos a nosso destino, um forte temporal nos atingiu, fazendo com que a viagem se tornasse ainda mais cansativa, em termos físicos e psicológicos. Após oito horas de viagem, completamente encharcado e parcialmente aliviado pela canoa não ter alagado, pisei em terras firmes da aldeia Baía das Onças. Seu Vitor, então, me levou até a casa de Manduca, seu irmão, que a partir dali seria minha nova casa até o fim do período de trabalho de campo.

Coincidentemente, cheguei na aldeia em um dia de chichada, evento que pude acompanhar corriqueiramente durante os seis meses de pesquisa de campo. Sob a chuva, Jorge Djeoromexti me levou até a chichada onde estavam as lideranças da aldeia para que eu pudesse negociar minha estadia e a viabilização da pesquisa. Com diversos olhares estranhando minha presença, André Djeorometxi, a liderança geral da aldeia, serenamente se dirigiu a mim: “*experimente nossa chicha rapaz e amanhã conversamos*”. Passou-se cerca de uma semana e eu e André não havíamos tratado dos nossos assuntos. Nesse tempo, ainda acanhado, não arriscava perguntar absolutamente nada para ninguém, até que, enfim, tivesse o aval das lideranças, caciques, bem como de toda a comunidade para a realização da pesquisa. Foi uma semana até a conversa (acreditem, as chichadas

podem durar, felizmente, uma semana!). Após conversar com diversos membros da comunidade, basicamente explicando o porquê de estar lá, fui me soltando, e, na primeira oportunidade, em meio à inocência ou ansiedade, perguntei à Manduca, a pessoa com quem dividia as refeições, as atividades e os meus dias: “e as aves, seu Manduca, tem muita aqui?”. “*QUEM?*”, respondeu-me Manduca. Ora, definitivamente nós não estávamos falando sobre as mesmas coisas.

As “aves” constituem a classe de animais vertebrados que apresenta o maior número de “espécies” em todo o planeta, estimado entre 9 e 10 mil. Para a biologia ocidental, “aves” são uma classe de seres definida por características comuns: são ovíparos e alados, seus corpos são cobertos por penas e seus bicos possuem um formato córneo. A América do Sul é o continente com a maior riqueza em termos de variedade, possuindo um terço desse número, cerca de 2.800 espécies (Sick, 2001). Além disso, segundo o Comitê Brasileiro de Registro Ornitológico (CBRO), o Brasil, em relação ao resto do planeta, aparece como o segundo país que mais possui “espécies” em seu território, totalizando cerca de 1.891, sem contar as “espécies” que ainda estão em processo de serem reconhecidas e classificadas, ou aquelas que foram recém “descobertas”. Em um estudo sobre nomes populares de “aves” da região dos rios Guaporé e Cautário (a mesma região em que vivem os Kujubim), Oliveira (1992) mostrou como diversas “aves” ainda não haviam sido registradas e eram pouco conhecidas pelos ornitólogos, o que só pode ser efetivado com a ajuda dos nativos daquela região. No que tange ao mundo ameríndio, a enorme variedade de “aves” reconhecidas pela zoologia encontra paralelo na diversidade desses seres reconhecida também por povos indígenas nas terras baixas sul-americanas (Carrara, 1997).

Sendo assim, como, a partir da categoria “ave”, podemos compreender a estruturação de conhecimentos e práticas nativas que sequer utilizam e mesmo apreendem essa categoria? Temos uma pista inicial: como sugere Lévi-Strauss (2005), há sistemas de conhecimento “dos quais faltam termos para exprimir conceitos como os de ‘árvore e animal’, ainda que neles se encontrem nomes necessários para um inventário detalhado de espécies e variedades” (Lévi-Strauss 2005: 15). Entretanto, após mais um “equivoco”, dessa vez na Baía das Onças, a categoria “ave” nunca mais ressoou na T.I. do Rio Guaporé durante minha pesquisa de campo. Nesse sentido, não interessava insistir em como os Kujubim “classificam” os seres “segundo o modo como a biologia classifica”, precisamente porque, ao acessar a perspectiva Kujubim, podemos compreender que

sequer se tratam dos mesmos seres. O que eu aprendi com os Kujubim, através de suas práticas e de seus conhecimentos, é que existem seres muito especiais, que nada tem a ver com as “aves”, a não ser por seus corpos cobertos por penas; esses seres são, portanto, os *bichos-de-pena*.

Além da sua característica morfológica predominante, isto é, o corpo coberto por penas, *bichos-de-pena* podem ir muito além dessa concepção anatômica e morfológica, pois uma definição Kujubim não condiz propriamente com o organismo isolado em si (Aleixo, 2007), mas antes, com diversas concepções práticas e cosmológicas que envolvem relações e constituem os *bichos-de-pena*. Neste sentido, a categoria “ave” se torna um ponto de partida na medida em que ela constitui uma relação de diferença, um equívoco (Viveiros de Castro, 2004) diante da categoria *bicho-de-pena*. O “equívoco” é, precisamente, o que fundamenta a “tradução” e a relação entre termos diferentes, visto que é a própria relação de diferença que os fundamenta e os impele, e que a incomensurabilidade dessas noções conflitantes, longe de ser um impedimento à sua comparabilidade, é precisamente o que habilita e justifica a prática antropológica aqui em questão. Não se trata, portanto, de assimilar certos conceitos ou forçar uma possível analogia entre eles de modo a torná-los unívocos; antes, é necessário que se assuma uma relação de diferença que diz respeito ao modo de concebê-los.

Certo dia, estava em Costa Marques e um dos filhos de Seu Vitor Kujubim havia me convidado para ir até um sítio que a família possui em um território quilombola, a comunidade de Santa Fé. Saímos cedo da casa de Seu Vitor e, enquanto estávamos passando por um igapó, avistamos um casal de bem-te-vis em uma árvore. “*Olha alí o bem-te-vi*”, me alertou Neto. O termo “bem-te-vi” é o mesmo pelo qual eu conheço uma “espécie” de “ave”, que, popularmente, possui esse nome onomatopeico que alude ao som de seu canto. Continuando a viagem, disse para meu interlocutor que nós, em São Paulo, também chamávamos aquele ser por “bem-te-vi”; foi quando ele perguntou os motivos e respondi que se tratava de uma alusão ao som que ele emite. Neto, todavia, explicitou uma relação de diferença com o que eu acabara de falar e a forma como ele conhecia o bem-te-vi:

“Entendi, aqui nós chama bem-te-vi porque ele viu assassinato! Tinha um homem que era muito ciumento, muito mesmo. Não deixava a mulher fazer nada, não deixava ela sair de casa, morava longe o homem. Um dia a mulher tava pra fora de casa e o homem que já tava bêbado ficou muito bravo e deu nela, matou a mulher e jogou no rio

quando tava enchendo. Mas o que ele não sabia era que tava lá o Bem-te-vi e viu tudo! Aí o Bem-te-vi começou a chorar mansinho e falou para o homem: bem-te-vi! É por isso que ele canta assim, têm três cantigas diferentes: a que ele tá feliz, quando tá triste faz “bem-te-vi” e tem outra triste quando o rio tá enchendo porque ele lembra da mulher”.

Para além dos comportamentos e afecções do que constitui um bem-te-vi para os Kujubim, isto é, o que ele gosta de comer, onde gosta de viver e assim por diante, há uma *história*, um protagonismo que corresponde ao que chamamos de mito, que diz respeito a certas relações que os Kujubim estabelecem com o bem-te-vi e que fazem com que ele se torne um *bicho-de-pena* – e não uma “ave”. Não se trata, aqui, de correlações entre as categorias científicas e as Kujubim em torno do bem-te-vi, mas, justamente, de uma equivocação controlada que postula diferenças entre esses termos. Vários são os exemplos de quando os Kujubim se referiam a um termo, e eu o conhecia enquanto “ave”. Contudo, eles se tornam seres diferentes de acordo com a “classificação” Kujubim e o que fundamenta essa “classificação”, pois, precisamente, além dos métodos e critérios utilizados, a forma como as relações do cosmos são concebidas e tecidas (para os bem-te-vi e para os Kujubim) também se tornam diferentes. Desta maneira, não necessariamente estávamos falando do mesmo ser, na medida em que há uma relação de diferença a depender do contexto em que são identificados e “classificados”, e é aí que entram os perigos das correlações diretas entre categorias Kujubim e científicas. Há, ainda, que se destacar que não são somente pelas relações que, por exemplo, cientistas e aves estabelecem de um lado, e os Kujubim e os *bichos-de-pena* do outro, que as categorias “ave” e *bichos-de-pena* se colocam em uma relação de diferença. A relação entre “ave” e *bicho-de-pena*, como nos alertou Viveiros de Castro (2008: 104) “não pede [somente] uma teoria das relações fechadas dentro dos termos, mas uma teoria dos termos como abertos às relações”, inclusive, entre os termos “aves” e *bichos-de-pena*, via equívoco.

Essas relações de diferenças também implicam em certos aspectos metodológicos utilizados por mim durante a pesquisa, bem como em outras pesquisas que abordam as classificações de “aves” (Carrara, 1997; Jensen, 1988). Para além do método multiespécie (já demonstrado no Interlúdio Teórico), um dos principais métodos utilizados durante a pesquisa foi aquele do qual Root-Bernstein (2016) lança mão – o das simples observações. Se eu já havia notado que, através do trabalho de campo, havia uma

relação de diferença entre “aves” e *bichos-de-pena*, coube a mim abandonar qualquer tipo de metodologia utilizada para se conhecer as “aves”, e passar a elaborar estratégias pelas quais eu poderia apreender os *bichos-de-pena*, isto é, seres concebidos a partir das próprias relações práticas e de conhecimento dos Kujubim com eles.

Para acompanhar os Kujubim e os *bichos-de-pena*, não me limitava apenas às conversas informais e formais dentro da aldeia ou das casas na cidade. Para conhecer um *bicho-de-pena* e entender como os Kujubim classificam-no, eu realizava atividades corriqueiras com eles todos os dias enquanto estive em pesquisa de campo. Sendo assim, geralmente na parte da manhã, eu pescava na companhia deles, sobretudo porque era uma oportunidade de navegar no rio, entrar dentro dos igapós, passar pelos igarapés e conhecer as baías que se formavam paralelas aos rios. Nessas ocasiões, era possível avistar diversas *qualidades* de *bichos-de-pena*, especialmente aquelas que são conhecidas como sendo *da água*, ainda que nela não vivam, mas aproveitem do local para se alimentar de peixes, como garças, biguás, socós, manguaris, gaviões – preto e caramujeiro –, ciganas, gaivotas, enfim, uma infinidade de *qualidades*.

Em tais atividades, como os Kujubim já sabiam que eu tinha interesse em saber como eles “classificam” os *bichos-de-pena*, quando eles viam ou ouviam qualquer *qualidade* deles que fosse, já me discorriam sobre seu nome, suas características, o que gostavam de comer, e assim por diante. Além dessas pescarias, nas quais se tornava possível conviver com as aves *da água*, também caçávamos mata a dentro, e percorríamos os roçados, geralmente na parte da tarde, quando era possível ver *bichos-de-pena* que são considerados *da mata*, como nambus, jacus, jacamins, tucanos, araras, maracanãs, periquitos, curicas e demais *qualidades*. Novamente, sempre que um *bicho-de-pena* era visto, ouvido ou percebido, era descrito para mim segundo seus comportamentos e suas afecções, pois, como veremos, é isso que determina o que é uma *qualidade*, além de contarem *histórias* ou algum relato específico, caso existissem ou conhecessem.

Além dessas atividades de deslocamentos pelo território da T.I., a própria aldeia já dispunha de diversas *qualidades* que eu poderia conhecer. Para começar, às seis horas da manhã todos já se levantavam, principalmente por conta dos *despertadores* como as curicas e os periquitos, que cruzam o rio, voltando apenas no fim de tarde. Em diversas conversas que tivemos, era possível discutir sobre um *bicho-de-pena* e localizá-lo dentro da aldeia, como nas diversas vezes em que Elisabeth, esposa de Manduca, me contava *histórias* e, logo na sequência, procurava pelo *bicho-de-pena* ao qual ela estava se

referindo. Nas aldeias é possível ver, sobretudo, os *passarinhos* que vão se alimentar dos frutos de árvores espalhadas por toda parte. *Passarinhos* são destacados principalmente pelos seus belos cantos, pelos seus tamanhos e por sofrerem nas mãos dos meninos, que começam a treinar suas habilidades de pontaria, caçando-os com baladeiras. Além disso, também conhecia alguns *bichos-de-pena* que os Kujubim criavam, como as galinhas, mutuns, patos, jacamins, nambus.

A ideia de me deslocar juntamente com os Kujubim e as *qualidades* de *bichos-de-pena* como metodologia foi essencial para compreender determinadas “classificações”. Essa importância se dá, sobretudo, porque as cosmologias indígenas não têm na visão, como veremos, sua única forma, ou mesmo forma privilegiada, de conhecer e identificar o mundo (Cabral de Oliveira, 2016 e Lévi-Strauss, 2005). É possível perceber os seres que estão no mundo a partir de diversos sentidos, e foi somente com a possibilidade de me deslocar com os Kujubim pelos rios, igarapés, roças e florestas, que pude compreender o papel de sons e cheiros no conhecimento sobre os *bichos-de-pena*. Como compreender as “classificações” das ciganas, que os Kujubim julgam muito *catinguentas*, sem poder passar por um bando no rio e, de fato, sentir o seu cheiro? Ou, senão, como compreender que o canto do uirapuru é o mais belo da Amazônia, sem estar dentro da floresta com os Kujubim no momento em que ele canta, e todos os outros *bichos* param para ouvi-lo?

Tais deslocamentos, que visavam conhecer os *bichos-de-pena*, se diferenciam dos métodos utilizados em outros trabalhos que buscaram investigar as classificações de “aves” entre populações indígenas das terras baixas da América do Sul (Carrara, 1997; Giannini, 1991; Jensen, 1988). O principal método de identificação utilizado nesses trabalhos foi pautado a partir de entrevistas formais, nas quais os pesquisadores mostravam catálogos e fichas técnicas com imagens de “aves”, além de algumas fitas gravadas com os sons que produzem. Já Berlin et. al. (1981) utilizaram, nos experimentos realizados em cima de uma mesa, “espécies” taxidermizadas de “aves” encontradas na região. Esse é um método – da utilização de fichas e catálogos – talvez um pouco controverso, exatamente pelo fato da visão não ser a única forma pela qual pode se conhecer as “aves”. Neste sentido, também utilizei como método de identificação alguns livros, como guias de campo ornitológicos da Amazônia – por exemplo, Grantsau (2010) –, mas que me pareceram obter relativamente pouco sucesso. Há uma série de dificuldades em utilizar esse método: de uma parte, devido ao fato dos desenhos serem bidimensionais, o que impossibilita ver uma “ave” em sua totalidade de detalhes e

texturas, se ela está viva e o que implica nisso; de outra, porque, como já dito, a visão não é a única forma de conhecer; e, por fim, pelo fato de que os Kujubim conhecem os *bichos-de-pena* na medida em que eles se encontram diariamente em diversas relações. Afinal, nos guias de campo ornitológicos estavam as “aves”, e não os *bichos-de-pena*.

Se, até aqui, argumento que opto pela noção de equívoco (Viveiros de Castro, 2004), ao invés de inferir correlações ou analogias categoriais entre termos Kujubim e científicos, é porque pude perceber que, em outros trabalhos (Berlin et al. 1981), essas correlações foram forçadas, sobretudo porque a categoria “ave”, e tudo o que ela carrega, foi tomada como algo dado. A correlação etnocêntrica de categorias – de partir de categorias existentes na cosmologia ocidental, buscando encontrar correspondência em outras cosmologias –, também implica em certas correlações de métodos já utilizados nos estudos. Dialogar, ainda que de forma distante, com os estudos de classificação, principalmente aqueles teóricos, incita à antropologia e à forma de fazer pesquisa um problema epistemológico que recai sobre um problema ontológico. Deste modo, os estudos de etno-biologia e taxonomia folk, ao partirem de categorias ocidentais e científicas, ou mesmo populares, deixam de apreender as elaborações nativas – sejam categorias complexas ou simples concepções – e acabam por abdicar das concepções cosmológicas, ontológicas e epistemológicas do povo estudado, que, como vimos, é essencial para a elaboração das “classificações”.

Os trabalhos referidos acima (Carrara, 1997; Gianinni, 1991; Jensen, 1988), embora apresentem algumas divergências, pautam-se na proposta metodológica de Berlin (1992). Os “princípios universais de classificação etno-biológica” de Berlin (1992) privilegiam aqueles sistemas em que a característica morfológica mais saliente é também aquela preferida para a classificação. Contudo, como podemos projetar esse método a uma cosmologia como a dos Kujubim, que tem nos aspectos morfológicos um critério secundário, sendo os hábitos, costumes, relações e afecções os critérios privilegiados para a “classificação”? Outro ponto importante é que, para os estudos de taxonomia folk, e aqui em específico sigo travando um diálogo principalmente com os princípios desenvolvidos por Berlin (1992), eles acabam postulando certa universalidade segundo a qual todos os coletivos humanos classificam os seres de formas mais ou menos iguais, seguindo os aspectos morfológicos, precisamente porque acreditam que a morfologia é a descontinuidade melhor percebida no “plano básico da natureza”, isto é, um dado prontamente acessível para todos.

Todas essas questões acabam interferindo nas “classificações” dos *bichos-de-pena* pelos Kujubim. No começo dos meus trabalhos de campo, precisamente porque li diversas teorias da antropologia cognitiva e dos estudos de taxonomia folk, pensei, por um momento, que algo estivesse errado com minha pesquisa: os Kujubim não apontavam para qualquer semelhança “classificatória” com os modelos e os trabalhos que li anteriormente, segundo os “princípios universais de classificação etno-biológica”. Por se tratar de um modelo, o que foi proposto por Berlin (1992) não necessariamente seria suficiente para compreender a estruturação das “classificações” dos Kujubim. Essa argumentação se dá, sobretudo, porque ainda não estou convicto de que as classificações Kujubim são hierarquizadas do mesmo modo que o são para os Aguaruna (Berlin et. al. 1981), e, ainda, se as classificações Aguaruna são hierarquizadas porque o modelo utilizado entre eles foi um modelo pautado na biologia ocidental (o modelo Lineano), que é hierarquizado, uma vez que “*a estrutura é muito similar*” (Berlin et. al. 1981: p. 95).

Neste sentido, essas teorias podem nos ajudar a pensar as “classificações” Kujubim, mas não necessariamente a maneira como os próprios Kujubim pensam as “classificações” e mesmo as fundamentam: isto é, elas podem servir como um aporte teórico, mas não etnográfico. O que importa, neste caso, é o modo como eles estruturam as “classificações”, e o que me resta, enquanto antropólogo, é destacar categorias nativas e traduzi-las a nível do nosso entendimento. Sendo assim, o ponto é: não é simplesmente apresentar o modo como o sistema Kujubim se aplica – ou não – ao modelo de Berlin, mas, antes, mostrar como, a partir de um levantamento de categorias, se evidenciam os princípios de organização e estruturação de categorias e formas classificatórias propriamente Kujubim.

Ao aplicar o conjunto de regras taxonômicas da etno-biologia, isto é, levando em conta os princípios hierárquicos de agrupamentos de táxons em ordens e famílias utilizados pela biologia²³ e, no limite, de categorias que se acredita(va) serem universais em um plano básico da natureza (Berlin 1992), talvez estaria cometendo uma injustiça epistemológica e política com os Kujubim. Por exemplo, eu poderia pensar a categoria “gavião” (que é utilizada pelos meus interlocutores) como uma “categoria genérica” (Berlin, 1992) que engloba e é englobada por outras categorias, pois esse é o nome pelo qual os Kujubim conhecem uma gama de *bichos-de-pena*. Contudo, os gaviões, para os

²³ Afinal, Berlin se inspira no agrupamento hierárquico Lineano, no qual “classe”, “gênero”, “família” estão na natureza e não na mente humana.

Kujubim, não são agrupados segundo categorias como as de “ordem”, “família”, “reino”, “gênero”, mas, sim, a partir das relações que os gaviões estabelecem no mundo e que implicam nas formulações intelectuais dos Kujubim em certos termos. Há, por exemplo, um gavião nomeado como “gavião-falso” precisamente porque ele não se alimenta de carne de bichos, como o fazem os “gaviões verdadeiros”, mas sim de peixes e de caramujos da beira do rio. Há, também, a ideia de que o gavião-real é uma *qualidade original*, tendo em vista que todos os outros gaviões que passaram a existir no mundo são fezes, e conseqüentemente, cópias, do gavião-real. Deste modo, se eu aplicasse o modelo berliniano, estaria deixando de lado os aspectos epistemológicos, cosmológicos e ontológicos que os Kujubim levam em conta para “classificar” os gaviões, sendo que, ao que me parece, para os Kujubim, esses aspectos fazem parte de um primeiro plano, primordial para a “classificação”.

Quando levamos em conta tais aspectos, nem sempre encontramos correspondentes no conhecimento científico, já que as maneiras como se classifica, se conhece e se interage com os seres podem ser pautadas em outros tipos de percepções e relações com o mundo. É o caso, por exemplo, de evidenciar uma epistemologia relacionada a partir de interações, como será defendido ao longo desta dissertação, que envolvem não somente as organizações intelectuais (classes de posição no sistema de conhecimento), mas, juntamente com elas, a convivência com os *bichos-de-pena* (classes de relações) e sua observação a partir de uma série de elementos que escapam às concepções científicas (taxonômicas), compreendendo outros aspectos da vida e seres, como espíritos, sociedades e culturas animais, comunicações interespecíes e a transformação, fenômeno muito recorrente nas terras baixas da América do Sul.

Nas cosmologias amazônicas, falar de classificação dos seres vivos ou dos animais não descreve, na realidade, o que é efetivamente classificado. De fato, não é possível isolar os animais e os seres vivos das outras formas e relações existentes. E são esses aspectos e relações que serão destacados e revelados nesse trabalho, como os protagonismos mitológicos, as relações transespecíficas, as preferências alimentares e outros critérios de classificação, privilegiando não uma “etno-ornitologia” fundamentada por modelos etno-biológicos, mas sim um conhecimento sobre *bichos-de-pena* – uma “bicho-de-penologia” – propriamente Kujubim.

Por fim, gostaria de chamar a atenção para outro aspecto, também metodológico. Encaro essa pesquisa, afinal, como uma pesquisa em etno-ornitologia, desde que algumas

ressalvas sejam feitas. O que pretendo é exatamente a definição de etno-ornitologia proposta por Farias & Alves (2007), como “o conjunto de estudos em que se busca compreender as relações cognitivas, comportamentais e simbólicas entre a espécie humana e as aves”, sendo que isso pode ser feito por meio das “classificações”. Entretanto, os etno-biólogos, como já dito, forçaram uma aproximação entre os métodos e resultados científicos e indígenas, tomando estes últimos como versões dos primeiros, os únicos que acessam o mundo “real”: é o caso, por exemplo, de usar prefixo etno- para designar uma analogia ou tradução local ou culturalmente específica daquilo que é compreendido como conhecimento científico e, portanto, atinente ao real, ao realmente existente, ao natural.

Nesse caso, e isso é importante, podemos considerar que esse é um trabalho em etno-ornitologia, desde que assumamos que a nossa ornitologia é também uma etno-ornitologia: para evitar qualquer espécie de etnocentrismo, a etno-ornitologia e a ornitologia não devem presumir o que será o objeto da “classificação”, precisamente porque eles, os *bichos-de-pena*, no caso, são diferentes em sua constituição, em relação ao método utilizado e resultados esperados quando pensamos no caso dos Kujubim; o que consideramos (a etno-ornitologia, a ornitologia) como “aves” *não necessariamente*, para os Kujubim, são *bichos-de-pena*, que por sua vez são, como demonstrarei adiante, *deuses, espíritos malignos, doenças de branco, fezes de gavião-real, seres metamórficos, donos de formigas, criação da anta, comadre, parentes, humanos órfãos* e assim por diante.

2.2 – Qualidade: uma crítica Kujubim ao conceito de “espécie”

Durante o período de pesquisa de campo, nunca tinha ouvido o conceito de “espécie” – um interlocutor jamais havia feito referência a ele. Cotidianamente, os Kujubim e os demais povos do “Complexo Cultural” jamais falam a respeito do, ou indicam qualquer proximidade em relação ao conceito de “espécie” e tudo o que ele carrega, tal como concebidos pela biologia ocidental e como já demonstrado no “Interlúdio Teórico” (Aleixo, 2007; Mayr, 1977). Contudo, chamou a atenção o fato de que um dia, conversando com um dos professores de Ricardo Franco sobre um *pinica-pau* que habitava a mangueira que fica em frente a escola, ele me disse o seguinte: “*esse aí é o pinica-pau verdadeiro, como é que vocês falam mesmo? Hum... é espécie né? Pois*

é, a gente aprende nas aulas de ciência esse nome, mas a gente não usa ele, a gente usa qualidade, tipo, assim...”.

Através deste relato, podemos ver que meus interlocutores reconhecem o conceito de “espécie”, embora, exceto nas aulas de ciências, eles não o utilizam cotidianamente. Nesse sentido, comparar os conceitos nativos com o conceito de “espécie” me é importante, além de necessário, sobretudo porque meus próprios interlocutores estabelecem relações de diferenças entre esses dois conceitos. Mais uma vez, estamos diante de um equívoco (Viveiros de Castro, 2004). O conceito utilizado pelos meus interlocutores pelo qual descontinuidades no mundo são apreendidas e nomeadas é o de *qualidade*. Essa noção diz respeito antes à forma de percepção dos seres e suas relações no mundo, do que especificamente a um ser – ou a um organismo isolado.

Sendo assim, *qualidade* e “espécie” são conceitos diferentes não só porque dizem respeito a contextos, mundos, percepções e relações diferentes, mas também porque essa diferenciação é notada pelos próprios Kujubim. Melhor dizendo, não se trata de uma diferença dada, mas, antes, construída: eles sabem que a diferença está no contraste entre dois regimes de conhecimento, o deles e o dos *eré*. Continuando nossa conversa, o professor havia me dito o seguinte: “*Pois é, Gabriel, são coisas diferentes, porque uma é nossa e a outra é sua. Você vem aqui, fica aí anotando tudo no seu caderno porque a gente te ensina as nossas coisas, e as coisas que são de vocês, ou você ensina conversando com a gente ou as crianças aprendem direto na escola com os livros dos eré*”. Neste sentido, parto do conceito de “espécie” para discorrer e refletir sobre o de *qualidade* principalmente porque essa diferenciação é notada etnograficamente.

Qualidade, então, é uma categoria fundamental do pensamento e das práticas Kujubim. Existem, por exemplo, quatro *qualidades* de araras que os Kujubim reconhecem. Contudo, essas *qualidades* apresentam algumas características que fazem com que elas sejam agrupadas em um único conjunto (o das araras), mas existem, simultaneamente, outras características que fazem com que elas sejam apartadas. Por exemplo, ao nível dos nomes, os Kujubim reconhecem que a arara-azul e a arara-vermelha são araras, contudo, em nenhum momento eles me falaram o porque disso, o que implica em pensarmos que a semelhança no nível das denominações exista, mas que ela não seja explicitada. Entretanto, há algumas relações que implicam em certas diferenciações entre as araras-azuis e as araras-vermelhas. A característica contrastante das cores, embora tenha um papel na diferenciação morfológica dessas duas qualidades, não é a

característica principal e privilegiada para os Kujubim²⁴. Para eles, o que faz com que essas duas *qualidades* se diferenciem uma da outra são as relações que elas estabelecem no mundo.

Para nós, via o conceito de “espécie”, como argumenta Berlin (1981 e 1992), as características anatômicas e fisiológicas são o que geram descontinuidades no plano básico da natureza, em virtude de que são traços objetivos que podem ser melhores percebidos no mundo. Para os Kujubim, *qualidade* é uma descontinuidade que pode ser apreendida no mundo prioritariamente através dos costumes e das afecções de determinado ser, levando em conta a quem e ao que ele é relacionado – convive com quem, se alimenta do que, dorme onde, isto é, seus comportamentos. O que diferencia a “classificação” de um *bicho*, enquanto *qualidade*, não são, propriamente e primordialmente, os aspectos morfológicos, ainda que estes sejam importantes para as “classificações”. Para os Kujubim – e isso eu perguntei centenas de vezes – o principal aspecto diferenciante que se tem de uma *qualidade* para outra são seus costumes e seus comportamentos. Neste sentido, *qualidade* não é uma categoria “natural” que, assim como a “espécie”, está dada na natureza e pode ser apreendida a bel-prazer pelos sistemas classificatórios humanos. *Qualidade* não é uma entidade biológica, mas fruto das interações e das relações entre os seres, ela é constituída por feixes de afecções (Viveiros de Castro, 1996) em relação.

Dadas as relações de diferenças, que considero as principais, entre as categorias de “espécie” e *qualidade*, passemos, agora, para alguns exemplos de forma a elucidar melhor o que os Kujubim compreendem por *qualidade*. Aqui, pretendo realizar o esforço de não somente descrever a *qualidade* em si mesma, através de exemplos empíricos, mas também pensar o próprio conceito, isto é, não somente o que cabe dentro de, e o que constitui, uma *qualidade*, mas também refletir sobre o próprio conceito, pensando em suas abrangências, eixos e circunstâncias.

Voltando às diferenciações das araras, araras vermelhas vivem no *baixo*, categoria usada para se referir ao nível de altura que elas alcançam em seu voo e onde constroem

²⁴ Importante destacar que os termos que os Kujubim usam para se referir a essas araras, a azul e a vermelha, são termos em português, o que possibilita pensarmos que, ao passarem a falar predominantemente o português, os Kujubim estabeleceram uma diferenciação morfológica ao nível da palavra (da nomeação) muito cara à forma como nós, ocidentais, como veremos, atribuímos às classificações dos seres vivos. *Kamakan'* é o termo na língua correspondente à arara-azul, e *ariyi* corresponde à arara-vermelha. Sobre essas diferenciações entre as formas de nomeação, nos debruçaremos no próximo subcapítulo.

seus ninhos, e são geograficamente localizadas em igarapés ou matas, isto é, são *da floresta*. Araras azuis são conhecidas pelos seus grandes deslocamentos no *alto*, além de viverem geralmente perto do curso *do rio*. Os Kujubim dizem que o alimento preferido da arara-vermelha são as castanhas, e as araras-azuis gostam mais de pequenos frutos que irrompem na beira dos cursos d'água. Para além das relações de alimentação, os Kujubim também dizem que as araras-vermelhas possuem um só companheiro por toda a vida, mas se deslocam em grandes bandos, enquanto as araras-azuis podem trocar de parceiros e andam em um plantel reduzido de indivíduos. Enfim, as diferenciações se estabelecem, sobretudo, pelas relações de alimentação, de habitação e de convívio. Note-se, todavia, que essas diferenças entre *qualidades* não são princípios apenas diferenciantes, mas, antes, relacionais.

Contudo, há um contraponto sobre algumas diferenças que implicam o conceito de *qualidade*. Se os feixes de afecção das araras são diferentes, o que faz com que elas sejam consideradas *qualidades* diferentes, os *pinica-paus* formam uma só *qualidade* precisamente porque suas afecções são as mesmas. O *pinica-pau* mais comum, aquele que habita a mangueira em frente à escola, é tido como uma *qualidade* verdadeira ou “original”, e outros seres menores e de cores diferentes, que também são *pinica-paus*, são apenas cópias dessa *qualidade* principal. Por exemplo, Manduca, por diversas vezes, quando víamos um *pinica-pau*, apenas dizia se aquele se tratava ou não do original. Nessa lógica, portanto, “espécies” diferentes na biologia aparecem como variedades de uma mesma *qualidade* no pensamento Kujubim, sendo o fato deles andarem de forma vertical e pinicarem troncos de árvores – isto é, seus comportamentos – o motivo deles serem tomados como uma mesma *qualidade*, haja vista que as cores e os diferentes tamanhos são apenas uma malformação em relação a uma *qualidade* prototípica²⁵.

Darei agora um exemplo que não diz respeito a um *bicho-de-pena*. Nesses seis meses de trabalho de campo, chamou-me a atenção o fato de que os Kujubim e os outros povos do Guaporé constantemente entravam em discussões, especulações e narrações de causos sobre os pirarucus. Meus interlocutores dizem que, até o ano de 2014, esses seres não habitavam as bacias do rio Guaporé, até que, após uma forte enchente (uma das maiores da região), vários deles invadiram o rio, tendo em vista que eles puderam escapar de um criadouro localizado na Bolívia. Até recentemente, portanto, os pirarucus não eram

²⁵ Prototípica é a expressão que se refere que a qualidade original de *pinica-pau* é a referência (o “táxon”) para o agrupamento dos *pinica-paus* enquanto um grupo de *bichos-de-pena* diferentes dos demais.

conhecidos pelos Kujubim e os outros povos da T.I. Chama a atenção, todavia, que os pirarucus estão em processo de serem reconhecidos enquanto uma *qualidade* de ser para meus interlocutores. Até o momento, eles não atribuíram uma “classificação” para os pirarucus, a não ser de que se trata de um *bicho*. Não ouvi, durante a pesquisa de campo, tampouco, que os pirarucus eram “peixes”, tal como o são para nós. Esse fato tem algumas explicações. Manduca me narrou o seguinte caso sobre os pirarucus:

“Tava eu pescando com o compadi Jorge, aí ele falou pra eu encostá a canoa ali na terra firme que ele ia pegar um pouco de gongo pra pescar sardinha. Enrolei um cigarro, tava ali esperando até que eu vi borbulhar a água e fui ver o que era. Rapaz... eu dei um pulo que eu me agarrei no tronco que a canoa tava amarrada e pensei comigo “que diabos é isso?”. Chamei o Jorge “Jorge, bora, bora, vem ver que diabo que é isso!”. Eu pensei que fosse cobra, o Jorge achou que era alguma coisa parecida com o puraquê... taquei uma pedra na água e vim torando embora com a rabeta”.

Tempos depois, Manduca havia conversado com um dos cascalleiros que ficam perto da Baía das Onças, e o homem havia dito que se tratava de um “peixe” que, inclusive, possuía uma carne muito boa para comer. Contudo, esse argumento não foi suficiente para Manduca, nem para meus outros interlocutores, que aliás, se negam a comer a carne do pirarucu, pois *“ele é um bicho muito feio”*. Recentemente, uma embarcação boliviana adentrou nas duas aldeias nas quais eu realizei a pesquisa e anunciou que estavam comprando carne de pirarucu, o que fez com que meus interlocutores passassem a se relacionar cada vez mais com essa *qualidade*. Entretanto, alguns aspectos dessas relações são dignos de atenção. Ao passarem a pescar o pirarucu, meus interlocutores também começaram a observar os comportamentos e os hábitos deles: *“Anda a mãe e um monte de filhote junto com ela, aí ela fica bem arisca, bate com o rabo na água: ‘TABUM’, chega a parecer anta quando ta entrando na água”*, me disse Jorge. *“Eles comem assim em bando mesmo eles vão só chupando os peixes e as ovas deles, é por isso que ta sumindo nossos peixes e agora só tem essa coisa aí em todo canto”*, complementou Ortado. *“Rapaz, eu não sei não, porque ele esquento no sol que nem jacaré e tracajá, fica de costas de fora, mas parece cobra”*, disse Manduca.

Todas essas observações nos apontam para diversas relações que envolvem os pirarucus e meus interlocutores e que são boas para se pensar a *qualidade* enquanto um conceito Kujubim. O que constitui a *qualidade* piracucu é concebido também através de relações com o barulho que a anta faz ao entrar desajeitadamente dentro da água, e que

eles gostam de se esquentar no sol assim como os tracajás e os jacarés. Sendo assim, essas relações dizem respeito aos comportamentos e afecções do pirarucu, mas que são pensados em relação às próprias relações de outras *qualidades* de bichos, como as antas, os tracajás e os jacarés. Neste sentido, podemos sugerir uma certa “elasticidade” que conforma o conceito de *qualidade*, na medida em que ele se retrai e se expande, envolvendo relações “infra-qualitativas” e “supra-qualitativas”. Ele se retrai para constituir o pirarucu enquanto uma *qualidade*, pois eles têm seus comportamentos e suas afecções, mas se expande na medida em que o conceito pode ser relacionado aos comportamentos e afecções de outras *qualidades*. Falar em *qualidade*, portanto, implica em se pensar em relações de naturezas diversas; as relações com outros bichos servem para pensar e conceber os bichos. Tudo é, afinal, relacional: a vida, os seres, o conhecimento.

Para tentar ser mais claro, pensaremos em outro exemplo: o das galinhas. Os Kujubim dizem que as galinhas são uma *qualidade* de *bicho-de-pena*. Contudo, a partir de certas relações que elas estabelecem entre si, isto é, seus comportamentos e suas afecções, elas podem se tornar *qualidades* diferentes de galinhas. Nos dias em que passei pela Baía das Onças, encontravam-se dois galos que meus anfitriões haviam comprado na cidade. É muito comum, no vale do Guaporé, que as criações de algumas galinhas sejam atribuídas às crianças de determinado núcleo familiar. Nesse caso, esses dois galos pertenciam a uma recém-nascida do grupo doméstico de Manduca. Os galos trazidos por Manduca foram dados como presentes à sua neta recém-nascida, e constituíam o que os Kujubim chamam de galinha de *eré*, precisamente por ela ser e agir de maneira diferente daquelas galinhas *de casa* – ser de casa, para os Kujubim, significa que esses bichos são criados por eles.

Os dois galos de *eré*, na perspectiva de Manduca, eram lesos, “perturbavam” os humanos, andavam desengonçados e de maneira lenta, demoravam a ciscar e sempre esperavam que os humanos jogassem milho ou grãos de arroz para eles. Além disso, os dois galos não dormiam dentro do galinheiro de forma alguma, e toda vez que Fadiga, neto de Manduca, os levava até lá, eles arrumavam um jeito de escapar e corriam para baixo da mesa que ficava no centro da cozinha. Quando os humanos esqueciam de pôr todas as galinhas no galinheiro, por motivos de embriaguez ou simples esquecimento, é debaixo da mesa que os galos estavam habituados a dormir. Diferentemente dos galos de *eré*, os galos *de casa* dormiam todos no galinheiro, eram ágeis, não esperavam por comida

dos humanos e sempre caçavam insetos ou ciscavam pelos terreiros da aldeia quando se sentiam com fome, além, como me disse Manduca, de que a todo momento queriam namorar com as galinhas.

Por possuírem comportamentos diferentes, os galos dos *eré* e os galos *de casa* constituíam *qualidades* diferentes, mas nem por isso deixavam de ser *qualidades* de galinha, que é em si uma *qualidade* de bicho-de-pena. É nesse sentido, me parece, que o conceito de *qualidade* pode ser pensado através de dois eixos que envolvem relações diferentes: um “infra-qualitativo”, em que ele se contrai para se pensar as diferenças entre *qualidades* de galinhas, e um “supra-qualitativo” em que as galinhas constituem uma *qualidade* de bicho-de-pena.

Há, ainda, que se pensar nesses critérios de diferenciação dos “*eré*” e “*de casa*”. Se eles marcam diferenças entre *qualidades* de galinha, eles parecem integrar também um nível “supra-qualitativo”, onde outros bichos podem ser concebidos. Bichos dos *eré*, são cães, bois, cavalos e porcos. Bichos “*de casa*” também pode ser um critério que abrange esses seres, mas também envolve os macacos, os quatis, os periquitos, as nambus e outros seres. Parece-me, nesse sentido, que pelo fato de *qualidade* ser um conceito que tem em sua fundamentação diversas relações (teórico-práticas), ele não é algo estanque. Sugiro, então, que pensemos o conceito de qualidade enquanto uma figura de um elástico como referência, na medida em que ele é flexível a depender do contexto que se está levando em conta envolvendo contrações (infra-qualitativas) e expansões (supra-qualitativas).

Ofereço um outro exemplo que combina, simultaneamente, diferenças e semelhanças postuladas pelo conceito de *qualidade*, que envolvem esse aspecto flexível de retração e expansão das relações infra e supra-qualitativas. Existem três *qualidades* de bichos-de-pena que os Kujubim dizem ser da mesma *qualidade* porque suas *cantigas* são belíssimas: o uirapuru, o curripião e o primavera. Na medida em que eles se tornam *qualidades* diferentes, pois habitam locais diferentes, se alimentam de seres ou coisas diferentes, eles também são considerados “*da mesminha qualidade, porque têm cantiga bonita, eles têm flauta na barriga*”. Ter cantiga bonita faz com que eles ocupem o critério “de cantar bonito”, mas, simultaneamente, ocupam outros critérios como “*do rio*”, “*do mato*”, “*do baixo*”, “*do alto*”. Aqui, o conceito de *qualidade* se “transforma” a todo momento: os três bichos-de-pena referidos acima são uma *qualidade* porque cantam bonito, mas são *qualidades* diferentes porque possuem comportamentos e afecções

distintas, o que faz com que eles possam ser pensados em relação a outras qualidades, tal como as araras, seguindo outros critérios, como *do rio*, *do mato* e assim por diante.

Os japiins e os japós, dizem os Kujubim, “*são a mesminha qualidade, só que tem que o japó é maior e menos sabido que o japiim. O japiim é o mais sabido de todos os bichos, ele é inteligente porque sabe arremendar tudo!*”. Embora o japiim e o japó sejam designados por termos distintos, os Kujubim dizem que eles são a “*mesminha qualidade*”. Ambos constroem seus ninhos em formato de bolsas que lembram os maricos, e geralmente assim o fazem próximos das *casas de cabas* para evitar que outros *bichos-de-pena*, ou *bichos* no geral, tentem mexer ali. Além disso, ambos *arremendam* outros bichos, seja porque pretendem adquirir alguma vantagem alimentícia ou simplesmente porque gostam, como afecção, de *arremendar*. Contudo, eles recebem nomes diferentes na medida em que o japiim é menor e mais sabido que o japó. A diferenciação que os Kujubim fazem dos japós e dos japiins, ao nível da palavra, é algo mais complexo em suas interações para a definição de *qualidade*: afinal, como podem dois seres com nomes diferentes serem a “*mesminha qualidade*”? Neste sentido, novamente, a noção de *qualidade* é aplicada à relações diferentes, em termos de escala, na medida em que ela envolve relações infra e supra-qualitativas. Neste exemplo etnográfico, comparado com os usos do conceito de “espécie”, podemos notar que a *qualidade* não corresponde somente ao “nível taxonômico da espécie”, mas também à “níveis taxonômicos superiores”: afinal, ela compreende *qualidades* de seres e, ao mesmo tempo, de seu “agrupamento” por compartilhar comportamentos semelhantes.

Por fim, gostaria de demonstrar um último exemplo que implica no conceito de *qualidade*. *Qualidade*, em sua contração e expansão, como vimos, pode ser atribuída para designar “*qualidades de bichos*” em um nível “infra-qualitativo” e em critérios de “classificação” que resultam em certos agrupamentos, em um nível “supra-qualitativo”. Note-se, contudo, que ela também implica em se pensar em *qualidades* de gente (sobre isso, me concentrarei no capítulo III). O conceito de *qualidade*, para os Kujubim, pode ser também contextual: para eles e os demais povos do Guaporé, a definição de uma *qualidade* depende de determinado contexto de “classificação”, que, por sua vez, envolve a ideia de relação.

Certo dia, era aproximadamente uma hora da manhã quando acordei, na Baía das Onças, com um assovio apavorante vindo da floresta. Senti-me atraído pelo assovio e, como indicação dos meus interlocutores, acendi um tabaco para que qualquer eventual

perigo se afastasse. O som foi emitido madrugada adentro até que consegui pegar no sono novamente. No dia seguinte, todos estavam falando desse assovio e, quando perguntei a Manduca do que se tratava, ele disse: “é o *matinta-pereira*”. Ele me descreveu que essa *qualidade* se referia a um *bicho-de-pena* cujos olhos eram vermelhos o suficiente para serem flamejantes. Contudo, fato é que, ao responder o assovio ou ir ao encontro desse *bicho-de-pena*, ele se transforma em um pequeno garoto órfão, cujos pais foram mortos pelo espírito do *matinta-pereira*. Neste sentido, a depender do contexto, esse ser “está” ou um *bicho-de-pena* ou um *espírito* humano. Pois, nesse caso, a diferença entre *qualidades* não é um princípio de segregação, mas de alternância. No caso do *matinta-pereira* entre os Kujubim, a alternância entre *bicho-de-pena* e *espírito* humano faz com que ele seja uma *qualidade* de ser e de gente distinta, a depender da forma pela qual ele se revela, isto é, como já nos alertou Rivière (1995), só se pode saber com que *qualidade* de ser se relaciona a depender do contexto.

Essa mesma “contextualização relacional” pode ser encontrada entre os Awá-Guajá (Garcia, 2018), tendo em vista que a “noção de espécie” utilizada pelos Guajá é uma *ficção generalista*, pois eles “não possuem nenhum compromisso com o termo espécie animal”. Os bugios, para os Guajá, se tornam “espécies” diferentes a partir de uma relacionalidade contextual – se é de caça ou criação – que se leva em conta: pois o que importa é o tipo de relação que está em jogo, e não o animal em si, pois “a própria noção de espécie seria subordinada por esse duplo vínculo, não havendo espécie em si, mas agenciamentos entre caça e outros de criação” (Garcia, 2018: 194). Os agenciamentos em torno do *matinta-pereira*, fazem com que, a depender do contexto da relação, ele possa estar uma *qualidade* de *bicho-de-pena*, e implica, como veremos, também em ser uma qualidade de gente. Contudo, ao responder ao seu assovio, ele se torna uma outra *qualidade* de gente: uma criança órfã.

Apresentados os aspectos que recortam ou costuram o conceito de *qualidade*, passemos a algumas considerações e comparações. Ele pode ser comparado com alguns conceitos de “espécie”, na medida em que *qualidade* e “espécie” constituem uma relação de diferença, sendo o equívoco (Viveiros de Castro, 2004) o que fundamenta e impele essa relação de comparação. Como vimos, essa comparação pode ser fundamentada na própria diferenciação que meus interlocutores fazem entre os conceitos de “espécie” e de *qualidade*, na medida em que o professor de Ricardo Franco diz que eles pertencem a dois regimes de conhecimento diferentes. Ao comparar a *qualidade* com o conceito de

“espécie” utilizado na tradição cognitivista, isto é, como sendo a unidade mais básica do “plano básico da natureza”, e que é apreendida mais facilmente a partir de aspectos anatômicos e morfológicos, podemos perceber que há uma relação de diferença entre a primeira e a segunda, na medida em que *qualidade* é constituída a partir de relações.

Para os Kujubim, relações constituem uma *qualidade* a partir de dois pontos de vista. Um deles é o infra-qualitativo, no qual o conceito se contrai, onde as relações estabelecidas entre um ser e o mundo o constituem enquanto *qualidade*: onde gostam de comer, se andam em bando ou solitários, onde vivem, onde dormem, e assim por diante. De outro ponto de vista, no qual o conceito se expande, o supra-qualitativo, a *qualidade* aparece enquanto um critério ou “agrupamento” tendo em vista que elas são relacionadas às relações de ou com outros seres: se têm a *cantiga* bonita, se são do mato, da floresta, do rio, do baixo. Se, para a tradição cognitivista, a “espécie” é a unidade mais básica, pois ela é englobada por diversas categorias (família, gênero, reino etc.) em uma relação hierárquica, a *qualidade* se contrai e se expande de forma horizontal, na medida em que ela comporta tanto especificidades de relações que os seres estabelecem com outros seres no mundo, quanto relações comparadas pelos humanos a outras relações constituindo certos termos. Não se trata, portanto, de questões referentes propriamente a níveis ou graus de contraste, mas a tipos de relações. A imagem do elástico é um bom exemplo para se pensar essa questão: ao se contrair e se expandir, a *qualidade* não deixa de ser a “*qualidade*” para se tornar outra categoria, isto é, ela não passa de um grau a outro, mas abrange relações de abrangências diferentes.

Outra relação de diferença entre “espécie” e *qualidade* é também notada a partir da própria categoria “natureza”. Se, segundo Berlin (1992), as “espécies” são descontinuidades dadas no plano básico da natureza, e que os humanos nada mais fazem do que as organizarem em “sistemas de classificação”, o mesmo não pode ser dito sobre a *qualidade*. *Qualidade* não é algo dado, mas construído: é preciso que os seres (humanos e não humanos) se relacionem entre si, “*andar junto*” como dizem os Kujubim, caçá-los, criá-los, ser parente, comê-los; em suma, é necessário se co-constituir, isto é, entabular relações, que não são dadas, claro, mas são produzidas. Nesse sentido, na medida em que a *qualidade* diverge do conceito de “espécie” da tradição cognitivista, ela se aproxima do conceito de “espécie” descrito por Jara (1996a) entre os Akuriyó no Suriname: “espécie”, alí, diz respeito à relações que os seres mantêm com seu habitat, seus co-específicos e outros animais que compartilham seu nicho ecológico. (Jara, 1996a: 95). Contudo, essas

relações não dizem respeito somente ao plano empírico onde elas são tecidas, mas também envolve o plano intelectual, na medida em que relações são feitas pelos próprios Kujubim para estabelecer certas categorias como as de “têm cantiga bonita”, “têm história”, “são comestíveis”, “do mato”, “do rio”. É nesse sentido, portanto, que se trata de tipos ou naturezas de relações diferentes.

Essa diferenciação entre relações empíricas e intelectuais nos coloca frente a outra ideia de “espécie”. Para Lévi-Strauss (2005), o conceito de “espécie” aparece, pois, como um intermediário que articula diferentes níveis de “classificação”, os mais abstratos (das categorias inclusivas) e os mais concretos, ao nível do indivíduo, onde assenta o nome próprio. O conceito de “espécie” é definido pelo autor como uma “matriz tridimensional, verdadeiro sistema por meio de um animal, e não o próprio animal, constitui o objeto do pensamento e fornece o instrumento conceitual” (Lévi-Strauss, 2005: 169). Nesse sentido, o que o autor está dizendo é que ‘espécies’ são um artefato do pensamento, uma espécie de encontro entre o animal “real” e o recorte dele feito pelo intelecto. Há, de todo modo, que se pensar que “real” é esse e se, de fato, ele existe, ou se, tudo o que temos são percepções artefactuais, recortes feitos pelo intelecto, e se não seriam, afinal, essas percepções artefactuais o “real”.

A noção de *qualidade* que os Kujubim concebem possui certas ressonâncias e dissonâncias com o conceito de “espécie” lévi-straussiano. Sabemos, desde o *Pensamento Selvagem* – e é isso que abriu caminho para diversas etnografias nas terras baixas da América do Sul (Lima, 2002) –, que a lógica do sensível é uma lógica que opera por meio de relações, e o conceito de *qualidade* é fundamentalmente constituído por relações. Neste sentido, o de ser relacional, a noção de *qualidade* se aproximaria da noção de “espécie” em Lévi-Strauss. Contudo, para o autor, a característica relacional se define através de relações de oposição entre termos, isto é, a partir de suas posições em um sistema de conhecimento. Sendo assim, o autor está pensando em relações entre as posições de termos que correspondem às estruturas intelectuais do “pensamento selvagem”. Essa mesma lógica, de relações entre termos e suas posições, está também presente no uso que os Kujubim fazem de *qualidade* em seu movimento de “expansão” ou supra-qualitativo, na medida em que eles estabelecem relações entre termos como “têm cantiga bonita”, “do alto”, “do rio”, a partir das relações de determinados seres.

Note-se, todavia, que os Kujubim nos estão dizendo que o que constitui uma *qualidade*, em seu sentido de contração, são as relações práticas de determinado ser no

mundo, ou seja: aqui o animal e suas relações importa, não somente o “sistema por meio dele”. Sendo assim, *qualidade* não é somente um instrumento conceitual, mas são também relações produzidas entre os seres, isto é, frutos de interações práticas de diversas naturezas independente das percepções humanas. Deste modo, a noção de *qualidade* pode ser um apêndice da noção de “espécie” lévi-straussiana: ela não tem somente a ver com “classes de posições” e estruturas intelectuais, mas também com “classes de relações” e práticas empíricas. A relação entre essas duas classes é de fundamental importância para compreender as “classificações” dos Kujubim em torno dos *bichos-de-pena*. O movimento de contração e expansão do conceito de *qualidade* compreende a relação entre essas duas classes: a passagem de uma à outra. Como veremos agora, as “classificações” são geradas a partir da dialética e da relação entre essas duas classes que abrangem o próprio conceito de qualidade. Passemos, então, às “classificações” dos Kujubim em torno dos *bichos-de-pena*.

2. 3 – Um conhecimento prático propriamente Kujubim em torno dos *bichos-de-pena*

“Classificação”, para a nós, é o termo que compreende a forma de organizar os seres e as coisas que estão no mundo em um “sistema taxonômico”. As “classificações” Kujubim são diferentes das “classificações” da zoologia científica, por exemplo, não só pelos seus métodos, pelas operações utilizadas e pela forma como se organizam, mas são diferentes, sobretudo, porque o mundo e as relações que são tecidas neles, fazendo dele um espaço compartilhado com outros seres e domínios cósmicos, sejam também diferentes. O mundo se torna outro pela maneira como ele também é organizado, compreendido e experienciado. Por meio do conhecimento objetivo (que é também subjetivo), tanto a zoologia como os “sistemas” de conhecimento indígenas tomam o universo (ou o real) como um objeto de conhecimento legítimo; entretanto, a forma como ele é percebido varia em realidades e de infinitas formas, que distintos povos (nós ocidentais, inclusive) reconhecem apenas parcialmente (Lévi-Strauss, 2005).

Como vimos, o conceito de *qualidade* é fundamental para compreender como se dão as “formas classificatórias” dos Kujubim em torno dos *bichos-de-pena*. Para podermos conhecer como os Kujubim “classificam” esses seres, temos que ter em mente que as “classificações” envolvem relações entre “classes de posição” e “classes de

relações”. Neste sentido, as “classificações”, no caso dos Kujubim, não têm somente a ver com a forma como os seres são organizados entre termos e posições, mas, sobretudo, porque esses termos estão abertos às relações práticas, efetivas e afetivas que os constituem. O motivo de até agora eu ter utilizado a palavra “classificação” entre aspas tem suas razões: não estou certo de que o conceito de “classificação” pode ser estendido até os Kujubim. Como veremos adiante, seria uma “classificação” ou uma prática taxônomica um conjunto tão heterogêneo de critérios e relações utilizados para definir seres e *qualidades*, como sugerem e experienciam os Kujubim?

Como já nos havia sugerido Cabral de Oliveira (2006) e que como demonstramos no Interlúdio Teórico, existem certos perigos que rodeiam a noção de “sistema de classificação”, por envolver a ideia de agrupamentos hierárquicos e por isso a autora lança a luz a expressão “formas classificatórias”. Talvez sejam essas “formas” que também existem entre os Kujubim, onde parece se estabelecer menos um “sistema de classificação” do que matrizes de atributos e relações variadas que geram *qualidades* de seres, entre eles os de *bichos-de-pena*. Não estou certo de que os Kujubim “classifiquem” – no sentido forte do termo – *bichos-de-pena*, precisamente porque um *bicho-de-pena* não está condicionado a uma classe ou um agrupamento: ele está sempre transitando entre categorias de atributos que são pautadas em suas relações no mundo, mas que são conhecidas pelos Kujubim; eles não pertencem a uma classe, mas a ocupam, a depender do critério, e, portanto, da relação que está sendo levada em conta. Neste sentido, se a “classificação” e a ciência taxonômica organiza os seres de forma pragmática, entre os Kujubim, me parece, há uma matriz de atributos e de relações que se transformam a todo o momento: elas são menos classificatórias e mais transformacionais. *É como se o pensamento Kujubim fosse uma máquina que a todo momento gerasse transformações calcadas em relações empíricas (classes de relações) e relações entre termos intelectuais (classes de posições).*

Uma das matrizes de atributos importante para as “formas classificatórias” dos Kujubim é a maneira como eles pensam os “animais” no geral. Partir de categorias precisas como a de “animal” – que é, aliás, muito cara às formas como as ciências biológicas recortam o real e classificam uma gama de seres –, oferecem-nos alguns perigos epistemológicos e ontológicos. Essa proposição é sustentada devido ao fato de que nem sempre aquilo que definimos como “animal” encontra correspondente em outras cosmologias e, aqui, em específico, na cosmologia dos Kujubim. Durante a pesquisa de

campo, raríssimas foram as vezes em que ouvi a palavra “animal”²⁶. Na língua Kujubim, embora a palavra que se refira a certos seres seja a de *pati*, cotidianamente eles se referem a eles como *bichos*. *Bicho* é um lexema primário para identificar uma série de seres e que, eventualmente, é seguido por um lexema secundário constituído de acordo com traços morfológicos de cada *qualidade* deles. Estão os *bichos* divididos em *bicho-de-pena*, *bicho-de-pelo*, *bicho-de-casco*, *bicho-de-asa*, *bicho-de-couro* e *peixes*.

Nesta matriz, em que se leva em conta pensar as relações de diferenças entre os *bichos*, o aspecto morfológico é central e, portanto, um dos vários critérios empregados pelas “classificações”. No caso dos *bichos-de-pena* entre os Kujubim, podemos perceber que o que faz deles serem *bichos-de-pena* é o fator morfológico pelo qual seu corpo se torna perceptível, isto é, ser coberto de penas. Sendo assim, a caracterização morfológica é parte constitutiva da “classificação” dos *bichos-de-pena* em relação a outras *qualidades* de *bichos* de uma forma geral. Contudo, esse modo de “classificar” parece tomar outros rumos e envolver outros aspectos de “classificação” quando pensamos as “classificações” dos *bichos-de-pena*: entra em ação a “classificação” por *comportamentos*, *afecções*, *relações sociais* e *cosmológicas*. Parece, neste sentido, que a primeira divisão entre os *bichos* ao nível lexical, para separar uma *qualidade* da outra, é pautada em traços morfológicos e, a partir daí, passa-se a distingui-los e “classificá-los” com base em outros critérios, como veremos.

Poderíamos, por exemplo, pensar que *bichos-de-pena* correspondem às “aves”, os *bichos-de-pelo* aos “mamíferos”, e assim por diante. Contudo, essa correlação entre as categorias científicas e aquelas Kujubim é muito imprecisa, já que alguns “animais” que são considerados em uma classe para nós, pertencem a outras *qualidades* segundo a forma como eles são concebidos para os Kujubim. Isso corresponde à forma como os recortes do real são feitos por cosmologias distintas, que não necessariamente são iguais, como vimos. O conhecimento é relacional precisamente porque só se pode apreender parte do real e, por isso, depende do ponto de vista, do que é ouvido ou sentido. Biguás, por exemplo, são *bichos-de-pena*, pois são cobertos de penas. Contudo, seu comportamento faz com que eles “tendam” aos *peixes*, pois passam a maior parte do dia dentro da água, mas também por uma questão do gosto que sua carne tem, que se aproxima muito mais da de um *peixe* do que da de uma *nambu*. Nesse sentido, cabe ressaltar que o paladar é

²⁶ As poucas vezes em que ouvi essa categoria se resumem às conversas com jovens e crianças que são regularmente matriculados nas escolas das aldeias, onde têm acesso às aulas de ciências dos não índios.

também um importante “classificador” dentro do sistema de conhecimento Kujubim. Quando utilizo o verbo “tender”, é porque ele aponta e direciona para certas relações que dizem respeito não a algo que “é”, mas que “está”. Do ponto de vista do paladar, a carne do biguá é muito mais parecida em sabor com a de um tucunaré, do que com a de uma jacutinga. Sendo assim, há uma relação entre *peixes* e *bichos-de-pena* que é sustentada pelo paladar, na qual o biguá “tende”, como disse, aos *peixes*. Essa ideia de “tender” a algo nos permite, talvez, e como sustentaremos na argumentação deste subcapítulo, afirmar que o biguá *deve* (do verbo *dever*) *peixe*. O tender ao contrário de ser, possibilita pensarmos que os seres, para os Kujubim, estão em permanente *dever* e, por isso, não há, a rigor, uma “classificação”²⁷.

Sendo assim, os Kujubim agrupam os seres de uma maneira geral a partir dos lexemas secundários que envolvem as características morfológicas salientes desses bichos; contudo, é possível notar que não tem somente a ver com “morfologia” estrito senso, mas sim com outros aspectos de “classificação”, pois o conhecimento é sempre relacional. Isso implica em pensar que uma classificação é sempre contextual ou relacional, e, mais do que isso, no caso Kujubim, que os critérios que regem essas “classificações” são o fator fundamental da própria “classificação”: os *bicho-de-pena* entre si são sempre classificados por conta de algum critério, desde uma alusão ecológica, até cores, texturas, tamanho, onde dormem, onde vivem, o que comem, se possuem *histórias*, se cantam bonito ou triste, e assim por diante. Nesse sentido, e isso será descrito posteriormente, as matrizes de atributos e relações dos Kujubim, utilizadas para se “classificar” *bichos-de-pena*, são constituídas e fundamentadas, principalmente, por esses critérios múltiplos.

Além do critério morfológico, há também o critério do estado em que os *bichos* vivem em relação à “domesticação”. Não estou certo de que as categorias de “selvagem” e “doméstico”, como as concebemos, abrangem as relações entre os Kujubim e os *bichos*. Os Kujubim separam os *bichos* em torno dessas questões da seguinte forma: *bichos do mato*, *bichos de caça* e *bichos de casa*. Essas três categorias não são estanques, sendo que é possível que certas *qualidades* se “transformem” entre elas (no sentido não de que elas

²⁷ Para Deleuze e Guatarri (1997) o *dever* é “um verbo tendo toda sua consistência; ele não se reduz, ele não nos conduz a parecer, nem ser, nem equivaler, nem produzir” (Idem: 15). “*Dever* é, a partir das formas que se têm, do sujeito que se é, dos órgãos que se possui ou das funções que se preenche, extrair partículas [...] as mais próximas daquilo que estamos em via de nos tornarmos e através das quais nos tornamos. É neste sentido que o *dever* é um processo do desejo” (Idem: 55).

são, mas estão concebidas em certas categorias). *Bichos do mato* é a categoria responsável por englobar *bichos* que vivem fora dos domínios da aldeia e podem ser ditos “silvestres”; os *bichos de caça* são aqueles, obviamente, que são preferidos para se abater na ação cinegética; e os *bichos de casa* dizem respeito àqueles que são criados nos domínios das aldeias. Veados, por exemplo, transitam nas três categorias; cães são pensados a partir dos *bichos de casa*, e quatis, por exemplo, não são considerados *de caça*, sobretudo porque sua carne é considerada ruim, mas são *do mato* ao mesmo tempo que são *da casa*, porque são ótimos para criar, já que quando os humanos vão para a roça, os quatis acompanham seus donos para se deliciarem com insetos e lagartas das roças, o que acaba por ajudar também os humanos, que dizem que eles são ótimos roceiros.

Há, ainda, que se pensar na questão da perspectiva, isto é, do ponto de vista de quem fala sobre esses *bichos* ou confere o estatuto a eles a partir das três categorias citadas. Quando digo que as categorias “selvagem” e “doméstico” não podem ser aplicadas aos Kujubim, é porque, como veremos detalhadamente no capítulo III, virtualmente todos os *bichos* possuem donos, sejam humanos ou não. Desta forma, os Kujubim podem dizer que caítois são *bichos do mato* e, em contrapartida, seus donos, que vivem em outras parcelas do cosmos, diriam que eles são *bichos de casa*, tendo em vista que seu papel é o de cuidar e criar os caítois. Nos debruçaremos sobre um caso específico: os jacamins. Os jacamins são criados pelos Kujubim, o que faz com eles sejam *de casa*. Entretanto, eles também são considerados *do mato* e *de caça*. Eles vivem no interior da floresta e gostam de se alimentar de formigas e frutos que caem no solo. Os Kujubim dizem, todavia, que os jacamins possuem dono e que, portanto, eles também são *de casa* para ele, mas não o são, na perspectiva do dono, *da mata* e *de caça*. Note-se, ainda que os jacamins são os donos das formigas tracuás e, quando pensamos na *qualidade* jacamin, pensamos também nas formigas tracuás que são seus *bichos de casa*, isto é, de criação. O ponto de vista, aqui, recorta as formas de se conceber se um *bicho* é *de casa*, *do mato* ou *de caça* e, portanto, sempre depende da relação e do contexto em questão; por isso é que os *bichos* estão sempre se “transformando” entre essas categorias perspectivas.

Os socós-bois também apresentam certo aspecto contextual de sua “classificação”. Enquanto estive em campo, havia um socó-boi que diziam ser *de casa*. Ele passava o dia todo em cima de uma das rabetas que ficavam em Ricardo Franco, e, quando não obtinha sucesso na pescaria, voltava para a casa de Valdivino em busca dos *peixes* que seu dono

havia pescado. Caso não houvesse *peixe*, o socó ia para cima das pessoas enraivecido por conta da fome. O socó havia sido capturado ainda quando pequeno por Valdivino, devido ao fato dele ter caçado sua mãe. Certo dia, o socó criado pelo cacique havia desaparecido e, então, a confusão estava armada: “*que fim deu o socó?*”. Dias depois, descobriram que o *bicho-de-pena* havia sido morto, pois o confundiram com um socó *de caça* qualquer, tendo em vista que ele estava se alimentando na beira do rio. Precisamente por essas categorias não serem estanques, houve a confusão em torno do socó que, embora fosse um *bicho de casa* para seu dono, para quem o matou ele se “transformou” em um *bicho de caça*²⁸.

Em relação às categorias de “selvagem” e “doméstico”, Vander Velden (2012 e 2017) mostra, entre os Karitiana, que as oposições entre o “selvagem” e o “doméstico” e entre bravos e mansos parecem desvirtuar um pouco a forma como pensamos o distanciamento de animais e a relação que os fazem ser “bravos”, “mansos”, “domésticos” ou “selvagens”. Essas divisões podem ser pensadas, sobretudo, porque, para os Karitiana, não existe a categoria “doméstico”, tendo em vista que a categoria “manso” recorta os domínios que nós chamamos de “selvagem” e “doméstico”. Nesse sentido, para os Kujubim, o que recorta as categorias de “selvagem” e “doméstico” é a perspectiva de quem agencia a “classificação”, na medida em que os seres transitam nesses atributos a partir do contexto das relações.

Descritas as duas matrizes envolvidas – aspectos morfológicos e estado de “domesticação” – na “classificação” dos *bichos*, passemos agora aos critérios específicos que regem as “classificações” dos *bichos-de-pena*. Nos seis meses de pesquisa de campo, pude levantar mais ou menos cerca de trinta critérios (e eventualmente, subcritérios) de “classificação” que eventualmente podem conceber os *bichos-de-pena*. Contudo, é importante dizer que nem sempre um critério constitui um termo “classificatório” específico. Por exemplo, os *bichos-de-pena* podem ser pensados a partir da cor que sua carne tem: preta ou branca. Todavia, os Kujubim não estabelecem um nome para esse

²⁸ Há, ainda, um curioso dado: meus interlocutores dizem que, pelo menos no “tempo da maloca”, os pajés deviam realizar encantamentos quando algum *bicho* fosse ser transformado em *da casa*, tendo em vista que eles “estavam” em outra categoria como a *do mato*. Eles dizem que isso deveria ocorrer, tendo em vista que o encantamento fazia com que o bicho mudasse de dono: deixasse de ser *da casa* para o dono, e *do mato* para o humano, para se transformar em *da casa* para o humano. Contudo, meus interlocutores não souberam me dizer se, ao serem transformados em *da casa* para os humanos, eles se transformavam em *do mato* para o antigo dono. Ademais, às homologias entre o parentesco humano e um “parentesco” animal retornaremos na conclusão desta pesquisa.

critério de “classificação”, apenas dizem se a cor corresponde ao preto ou ao branco. Dito isso, o critério “cor da carne” não é um termo que os Kujubim professem, mas uma aproximação do que eu pude compreender como um critério de “classificação”, isto é: embora não seja um critério nomeado pelos Kujubim, é um critério reconhecido, explicitado e utilizado e, por ter que dissertar sobre, optei por conferir um nome a este critério. Em contrapartida, há critérios que possuem nomes – pelos quais os próprios Kujubim os denominam –, como *têm história, do dia, da floresta* e assim por diante. Sendo assim, os critérios que forem redigidos em itálicos são reconhecidos e nomeados pelos Kujubim, os que estiverem entre aspas, são critérios reconhecidos pelos Kujubim, mas nomeados por mim para facilitar analiticamente o tratamento dessas questões.

Alguns dos critérios são os seguintes: se anda em grupo ou sozinho, alimentação, hábitos, costumes, traços morfológicos, lugar que mora e se alimenta, som, tamanho, originalidade, má-formação, predadores, ariscos, acostumados com o humano, alusões a outras *qualidades*, dia e noite, bem e mal, se fazem família, cor da carne, forma como adquire o alimento, profissões, protagonismo mitológico, terrestre, aquático, *panema*, xingamentos, hierarquia, escatologia, comparações com ações humanas, comestíveis, xerimbabos de humanos, xerimbabos dos outros bichos e bichos de pajelança.

Durante a pesquisa etnográfica, pude conhecer, andando pelos rios, pelas roças, florestas, ouvindo histórias, descrições e causos, cerca de duzentos e cinquenta *bichos-de-pena* que os Kujubim conhecem e com os quais se relacionam. Entretanto, por ser um número relativamente alto de *bichos* conhecidos e experienciados, concentrar-me-ei em uma parte deles, e o mesmo vale para os critérios “classificatórios”. O motivo pelo qual os Kujubim conhecem os *bichos-de-pena* diz respeito a uma vida de relações com eles. Segundo Uru, eles são ótimos conhecedores de *bichos-de-pena* não somente porque realizam uma metódica observação dos comportamentos e costumes desses *bichos* e se relacionam com eles, mas, sobretudo, porque nasceram no mesmo lugar, isto é, no mato: “*a gente conhece bastante, sabe bastante coisa porque a gente vem do mesmo lugar, faz parte da nossa vida saber deles*”.

Os Kujubim se alimentam de diversas qualidades de *bichos-de-pena*. Além, evidentemente, de existir uma preferência entre os sabores que cada carne possui e a forma como ela é preparada (se moquecada, cozida ou assada), há também um importante aspecto classificatório no que tange à “classificação” dos *bichos-de-pena*: a coloração da carne. Este aspecto sensível envolve preferências alimentares, mas também possui uma

relação direta com a textura da carne, se é dura ou mole, bem como se o sabor é forte ou fraco. Dentre os *bichos-de-pena* que são comidos, há duas categorias que os dividem: os de carne preta e os de carne branca. Entre os de carne preta, estão os tucanos, araras, mutuns. A melhor maneira de preparar essas *qualidades* é diretamente no fogo, isto é, assados. Os Kujubim dizem que os *bichos-de-pena* de carne preta possuem um sabor marcante e a textura de sua carne é dura. Por outro lado, há os de carne branca, em que estão os jacús e as diversas *qualidades* de nambus. Há uma preferência por esse agrupamento de carne branca, tendo em vista que a carne é mais macia e ótima para se preparar moquecada (moqueda) ou cozida. Sendo assim, esse “critério classificatório” envolve “classes de posições” sendo que, primeiramente, existe uma separação entre os *bichos-de-pena* que podem ser comidos ou não. Posteriormente, leva-se em conta o critério “cor da carne” que é constituído pela cor, gosto, pela textura e pelo modo de preparo do alimento.

Um dos critérios mais importantes para os Kujubim é aquele que leva em conta o “local de moradia e/ou alimentação” de cada *qualidade*. Aqui são pensados termos como os *da água, da terra firme, da floresta, do rio, da praia, do igarapé e do campo*. Contudo, me parece que, para os Kujubim, as categorias *da água* e *da terra firme* operam uma primeira divisão, isto é, se são “aquáticos” ou “terrestres”. De todo modo, os bichos acabam por transitar nessas categorias, a depender de suas relações. Mutuns, por exemplo, são considerados como *do rio*, ao mesmo tempo em que são *da floresta*, tendo em vista que gostam de se alimentar na beira do rio, mas, ao anoitecer, sobem em cima das árvores floresta adentro para dormir. Os Kujubim dizem existir duas *qualidades* de mariscadores, o *do igarapé* e o *do rio*; neste caso, as “classes de relações” acabam por interferir diretamente nas “classes de posições”, que mudam ou se “transformam” a todo momento a depender dos contextos e sobre qual *bicho-de-pena* os Kujubim estão se referindo.

Quando os Kujubim dizem que araras vermelhas são *do baixo* e as azuis *do alto*, é porque se pensa uma relação entre os níveis de altura em que elas geralmente voam; nesse sentido, as categorias de *alto* e *baixo* correspondem a critérios de “classificação” em que podem ser agrupados distintos *bichos-de-pena* de *qualidades* diferentes. Para além do alcance do voo, esses dois termos compreendem também se os *bichos-de-pena* vivem predominantemente no solo ou no ar. Os gaviões são *qualidades* que vivem no ar, nas copas das árvores, e as nambus vivem no solo, ciscando *bichos-de-asas* ou comendo folhas. Note-se, ainda, que duas *qualidades* de nambus são consideradas como sendo do

alto: a nambu-galinha e a nambu-azul. Durante o dia, elas se alimentam no solo, mas, ao anoitecer, sobem em seus *poleiros* para dormir e se proteger de seus predadores, enquanto outras *qualidades* de nambus fazem ninhos no chão. Chama a atenção, também, que o que constitui as *qualidades* nambu-galinha e nambu-azul é o fato dos Kujubim dizerem que elas são comadres, tendo em vista que elas gostam de fazer companhia uma para a outra, se alimentam juntas e possuem uma relação específica com a constelação das *sete estrelas*. Os Kujubim dizem que a nambu-galinha e a nambu-azul possuem *mistérios*: elas vão subindo nos galhos das árvores conforme a *sete estrelas* aparece no céu. A sete estrelas vai mudando de posição e as nambus vão acompanhando seus movimentos. Meus interlocutores dizem que elas sobem porque gostam de olhar mais de perto a constelação. Nesse caso, as nambus referidas são consideradas tanto *do baixo*, por se alimentarem no solo, quanto *do alto*, pois sobem as árvores para apreciar a *sete estrelas*.

Entre os gaviões, a maioria das *qualidades* são ditas *do alto*, mas há algumas que os Kujubim dizem ser *do baixo*: “*Esse gaviãozinho assim, que gosta de comer galinha, ele anda que nem galinha, no chão mesmo e come ela, faz “uo uo uo”... quando a gente vê assim gavião fazer isso pode ter certeza de que vai vir rapaz atrás da nossa filha*”, me disse Arandú. Este exemplo é bom para pensar que nem sempre um gavião estará ocupando a categoria *do alto*, mas o que chama atenção é que, nesta narrativa podemos compreender outro aspecto classificatório: os *bichos-de-pena* “mensageiros”. Nesta categoria estão os *bichos-de-pena* que, de alguma forma, veiculam informações aos humanos e que implicam em pensar certas comunicações interespecíficas. Certo dia, em Ricardo Franco, Valdivino havia me convidado para uma volta na beira do rio para ver se havia peixes para flechar. Ouvimos um barulho em um arbusto e perguntei a ele do que se tratava; foi quando ele me disse: “*essa aí é Saracura, tá chamando o frio, ela canta assim porque sabe que ainda hoje ou amanhã o frio vai chegar*”. E o dia seguinte amanheceu frio. Ocupando esta categoria estão também os bem-te-vis; a rasga-mortalha; o pincuçã; a galega que “*canta sempre a última vez que uma roça vai ser derrubada, porque ela fica triste que não vai mais ter grão pra comer*”; a nambu-preta e o alencó.

Um importante aspecto “classificatório” para os Kujubim é aquele referente às práticas de alimentação de alguns *bichos-de-pena*. Como já dito, a forma de se obter alimento, o que é comido e onde isso é feito são fundamentais para se pensar algumas *qualidades* de *bichos*. Assim como os humanos, os *bichos-de-pena* podem coletar seus alimentos ao comerem frutos e folhas, podem pescá-lo, e mesmo caçá-lo. Para operar essa

divisão de práticas de obtenção de alimentos, é necessário, sobretudo, se ter ideia de que tipo de alimento os *bichos* estão buscando. Desta forma, *bichos-de-pena* que são considerados *da água*, são considerados “pescadores”, aqueles que perseguem presas que vivem na terra são tidos como “caçadores”, e os que se alimentam coletando frutos são “coletores”. Em relação a esses últimos, observam-se as preferências de alimentação de algumas *qualidades*. Existe uma categoria não nomeada que os Kujubim dizem ser constituída pelo bem-te-vi, pelo bico-de-brasa, o pincuçã e o sabiá. Eles possuem em comum o fato de se alimentarem nos cultivos de macaxeira, especialmente porque gostam de comer as “lagartas das mariposas”. Contudo, os Kujubim dizem que eles são seus inimigos, tendo em vista que os humanos também gostam de comer essas lagartas e nem sempre o conseguem fazer, já que essas *qualidades* de *bichos-de-pena* acabam com as lagartas antes mesmo dos Kujubim as coletarem. Aqui, o fato de comer lagartas é que fundamenta o agrupamento desses seres, que nada têm a ver com morfologia, mas sim com a condição de gostarem de comer essas larvas de mariposa. Nada é mais genuíno em relação a uma afecção do que os Kujubim dizerem que vários *bichos-de-pena* *gostam* de se alimentar de algo, *gostam* de dormir em tal lugar ou que *gostam* de andar junto com outra *qualidade*.

Outro aspecto, para além do que se alimentam os *bichos-de-pena*, envolve as variações de técnicas de obtenção do alimento. Os mergulhões e os biguás se diferenciam dos demais *bichos-de-pena* que são considerados pescadores, como os fufutis, gaivotas e mariscadores, por dois motivos: o primeiro é que eles mergulham dentro da água e perseguem os peixes de maneira incessante até conseguirem seu alimento. Exatamente por isso, são considerados hábeis pescadores, diferente dos socós, que são considerados *panema* por esperarem horas para se alimentar. Há, inclusive, um socó que eles designam de socó-panema, pois dizem ser o pior na pescaria. Contudo, o segundo motivo que os diferenciam – e que também diferencia mergulhões e biguás – é que “*eles [os biguás] são os únicos que pescam de bando assim... eles fazem bateção*”. A bateção aqui se refere ao fato de que, em família, os biguás operam uma espécie de pesca coletiva em que cercam um cardume de peixe e, com seus movimentos, controlam o cardume levando-o de um lado para o outro para que, enquanto alguns cercam, outros se alimentem; no tempo da maloca, a bateção também era utilizada por humanos, quando faziam um círculo no mato e começavam a gritar, desorientando os *bichos* que, então, se deslocavam para o centro

do círculo, onde eram flechados. Por mais que mergulhões, geralmente os que vivem em casal, possam pescar com mais indivíduos, a técnica coletiva é exclusiva dos biguás.

Embora a técnica utilizada pelos biguás sirva, sobretudo, para que eles se alimentem, os Kujubim dizem que outras *qualidades* de *bichos* se beneficiam da prática coletiva dos biguás: é o caso das galças. Quando está ocorrendo a bateção na baía ou no rio, as galças se juntam próximas à prática para que possam se beneficiar de alguma forma. É muito comum, também, que as galças e os biguás ocupem uma mesma pedra ou árvore para pernoitarem. Essas relações interespecíficas é o que meus interlocutores chamam de “*andar junto*” ou ser “*parente*”. “*Andar junto*” não necessariamente implica em andar somente com outras *qualidades* de *bichos-de-pena*, tendo em vista que japós e japiins só constroem seus ninhos perto das *casas* de cabas, e são acostumados a viver com elas, uma vez que elas não os atacam e “*gostam muito de chamar tucano pra comer ovo com ele! Quando japiim vê tucano passando já logo faz creee creee, arremenda ele logo pra vir comer junto!*”.

Além disso, há alguns *bichos-de-pena* que só andam junto de sua própria *qualidade*, como as araras-vermelhas, que se juntam em centenas para se alimentar no barreiro-das-araras, nomes que os Kujubim conferem ao local onde é a *aldeia* delas. Os periquitos-de-asa-amarela, dizem os Kujubim, dormem exclusivamente entre sua própria *qualidade*, mas “*eles dormem aqui no Brasil e vão trabalhar lá na Bolívia, aqui eles dormem e lá eles vão comer nas árvores junto com outras qualidades de bicho*”, me disse vovô Pato Roco. Além de dormirem no Brasil e se alimentarem na Bolívia, constroem seus ninhos próximos aos formigueiros de uma *qualidade* de formiga que os protege de eventuais predadores. De modo divergente, certas *qualidades* gostam de viver solitárias, como os gaviões e as corujas, assim como há ainda aqueles que preferem viver em casal, caso das jacutingas e dos jaburus. Note-se, todavia, que há uma *qualidade* de gavião que os Kujubim dizem gostar de conversar – *arremendar* – com a anta, embora viva sozinho na beira do rio. Quando ela responde, vai até ela, “*quando ela fica espatifada assim de perna pro ar, e o gaviãozinho vai só comendo bichinho dela e ela fica feliz!*”

As “*classes de posições*” dos termos classificatórios para os Kujubim sofrem constantes transformações, a depender das “*classes de relações*” que os bichos estabelecem no mundo. Pelo fato de estarmos discorrendo sobre a categoria “*se vivem em bando ou solitários*”, somos direcionados até outros critérios, precisamente porque esses termos estão emaranhados. No caso, abordando o comportamento dos gaviões,

somos conduzidos ao fato de que uma *qualidade* de gavião “anda junto” com a anta. Entretanto, como veremos no capítulo III, neste caso alguns dizem que o gavião é *parente* da anta, mas outros dizem, alternativamente, que o gavião é *criação* da anta. Estamos aqui no critério “*bichos-de-pena de criação*”, os quais envolvem também os jacamins, que são donos das formigas tracuás, e a corujinha-da-noite, que é dona da anta.

No que tange ao aspecto “formas práticas de se obter alimento”, somos levados também até outro critério: se são verdadeiros ou falsos. Os Kujubim dizem que os gaviões são caçadores, no entanto, há duas *qualidades* que são consideradas gaviões-falsos e chamadas por esse nome. O motivo deles serem concebidos dessa maneira é que essas duas *qualidades* pescam peixes ou se alimentam de caranguejos ou caramujos na beira do rio, diferente daqueles gaviões que caçam *bichos* e comem carne. Há, ainda, outro critério que implica em pensar o “tamanho” dos *bichos* que implica nessa originalidade, por exemplo, temos o araçari e o tucano, que para nós são classificados como “espécies” diferentes, mas para os Kujubim são uma mesma *qualidade*, já que concebem que o araçari é um tucano imaturo ainda não formado, ainda que sejam designados por termos diferentes.

O critério de saber construir *casas* é também um importante aspecto classificatório. Muitos *bichos-de-pena* constroem ninhos geralmente na época de sua reprodução, mas há aqueles que constroem complexas estruturas como local definitivo de habitação. O japó e o japiim constroem um ninho que fica suspenso no ar, tendo somente sua parte superior amarrada sobre um tronco de árvore. Os Kujubim dizem que eles fazem esses ninhos sempre perto das *casas* das cabas, e acreditam que eles copiaram seu formato dessas últimas. Além disso, dizem também que esses *bichos-de-pena* são *sabidos* por construírem seus ninhos do lado das casas de cabas, pois, se qualquer gavião se atrever a tentar comer os ovos dos japiins e dos japós, eles irão, desajeitadamente, bater as asas nas *casas* das cabas e elas irão atacar. Outro importante construtor de casas é o João-de-Barro, que vive sua vida em virtude de construir sua casa e folga somente aos sábados. Há também aqueles *bichos-de-pena* que, embora não construam ninhos, se apropriam de ninhos de outras *qualidades*, como é o caso do curripião. A andorinha, embora não construa sua casa, é conhecida por viver na *maloca de pedra*, pois escolhe as fendas de pedras que estão próximas aos rios para viver.

Um dos principais aspectos de “classificação”, sem dúvidas, reserva aos “mitos” um papel fundamental nas designações classificatórias (há alguns trabalhos etnográficos

que também dizem o mesmo, por exemplo, Cabral de Oliveira, 2006), que podem se desdobrar em outros critérios classificatórios, como se verá a seguir. Meus interlocutores não falam em mitos, obviamente, mas em *histórias*. Quando geralmente eu perguntava sobre mitos, eles sarcasticamente diziam que entre eles não existiam mitos, mas *histórias*. Os *bichos-de-pena* que estão inseridos nas “narrativas míticas” são conhecidos como aqueles que “*têm história*”²⁹.

Começamos pelo mito do kujubim, *bicho-de-pena* que fornece o etnônimo dos Kujubim. Sentados em volta de uma pequena fogueira estávamos eu e Manduca, acompanhados dos longos soluços resultantes da *chichada* que ocorrera durante o dia. Manduca me perguntou se eu havia gostado da carne do rabo do jacaré que eles haviam caçado e assado para o almoço. Respondi, saciado, que sim. Ele então diz, sarcasticamente, que o povo lá de Sagarana – os Wari’ – não comem jacarés, “*pois jacarés são deuses para eles*”. Fascinado e ao mesmo tempo intrigado com aquela afirmação, perguntei para Manduca se os Kujubim também não comiam algum animal que também fosse um *deus*. E logo ele me responde: *ah, tem sim, os kujubim!*

Manduca, então, começou. “*No tempo da maloca – que é, a propósito, a fórmula regional para se contar histórias – o sol baixava três vezes do dia e nesse tempo o Deus aparece para entregar o espírito de quem nasceu ou de levar embora o de quem morreu. E os bicho-de-pena do dia, galo campim, bem-te-vi, coruja não, bico de brasa aparecem pra elogiar e fazer manifestação pra receber o Deus e o espírito. O kujubim aparece na manifestação porque, na verdade, é ele que leva e traz os espíritos da gente pra dentro ou fora do corpo, então o kujubim é Deus porque ele vinha em forma de bicho-de-pena. E é por isso que os antigos não comiam kujubim, a gente criava eles, eles podia andar dentro da maloca mas também tinha muito, muito, muito, e então eles andava no igarapé também, era muito*”.

Coincidentemente, por trabalhar com as relações entre humanos e *bichos-de-pena*, acabei por “escolher” uma etnia que muito tem a ver com eles. Não somente porque em

²⁹ Essa afirmação é interessante, sobretudo, porque os Kujubim estão apontando para uma relação de diferença, não só terminológica, mas conceitual, entre mito e história. Mito é um artefato comumente utilizado por nós, antropólogos, para fazer referência a acontecimentos extraordinários. Os Kujubim dizem, entretanto, que esses acontecimentos “é verdade, é história”, como se “mitos” fossem, aparentemente, mentiras. Os Karitiana, etnografados por Vander Velden (2012), dizem o mesmo. Eles dividem suas histórias em duas temporalidades: “era tempo” e “tempo antigamente”. O primeiro diz respeito a um passado próximo, e o segundo, um passado distante; neste segundo caso, “eles estão numa formulação que não é Karitiana, no tempo do mito. Para os Karitiana, ainda que reconheçam a diferença entre esses dois tempos, ambos são *histórias*, suas *histórias*” (Vander Velden, 2012: 60).

seu nome eles carregam um termo que se refere a um *bicho-de-pena*, mas porque descobri, em campo, que sua autodesignação tem também muito a ver com esse *bicho*, para além da coincidência terminológica. Não é possível saber precisamente se os *eré* atribuíram o nome Kujubim a esse povo, quando isso ocorreu e se eles o fizeram de maneira consciente. Contudo, ouvindo uma gravação feita no ano de 1999 com a matriarca Suzana, quando o linguista pergunta a ela como se autodenominavam, ela responde: “*towa panká*”, que, literalmente, significa “cabeça branca”. Se observarmos os pássaros kujubim, eles possuem uma plumagem preta no corpo, mas sua cabeça é completamente branca, seguida por uma barbel vermelha logo abaixo do pescoço. Conversando com os Kujubim, pude interpretar que, na verdade, eles não possuíam somente o nome do *bicho-de-pena*, mas era ele quem transportava o espírito de quem morria ou nascia para o paraíso celeste.

Cujubins são *deuses* para os Kujubim pois eles possuem um papel fundamental de levar o espírito para seus corpos quando nascem, e também o de levar de volta quando morrem. Essa *história* sobre esses *bichos-de-pena* também evoca outros aspectos de “classificação”, quando melhor analisado. Quando Manduca diz – “*E os bicho de pena do dia, galo campim, bem-te-vi, coruja não, bico de brasa aparecem pra elogiar e fazer manifestação pra receber o deus e o espírito*” -, ele também diz sobre uma distinção fundamental dos *bichos-de-pena*, entre aqueles respectivos ao dia e à noite e, conseqüentemente, ao dualismo do bem e do mal, do sol e da lua, da vida e da morte. Essas são algumas categorias operadas pelo pensamento Kujubim. Uma coruja não pode ser considerada *do dia*, pois seu comportamento está ligado à noite, logo, à lua. A *qualidade* de coruja rasga-mortalha possui uma relação simbólico-semiótica muito estreita com a morte, pois, dizem os Kujubim, se ela passar por de cima de uma casa, está avisando que algum morador em breve morrerá.

Outra história narrada entre os Kujubim e outros povos da T.I. do Guaporé diz respeito à hierarquia e à escatologia: *história* da origem do gavião real que, resumidamente, narra a trajetória de um homem que fora traído por sua mulher com outro rapaz e fica furioso por isso. Em seu momento de fúria, ele começa a pegar fogo, o que faz com que sua pele se cubra de penas e a textura das cinzas do fogo virem a cor de suas penas, fato que explica os gaviões-reais terem plumagem acinzentada. Nesse processo, seu arco e sua flecha viram, respectivamente, sua garra e bico que, ao caçar para se alimentar, entrecruza o bico com as garras do mesmo modo que é necessário fazer com o

arco e flecha para lançar esta última. Vingativo, queria matar o homem com quem sua mulher o estava traindo, e, para isso, ficou na espera em cima de uma árvore por quatro dias. O homem traidor, sabendo das pretensões do gavião, sequer aparecia na aldeia e não saía de dentro de sua casa. Um dia, com uma enorme dor de barriga, colocou somente parte de suas nádegas para fora, o suficiente para que seu ânus ficasse na direção do terreiro fora do perímetro da casa. Esse pequeno descuido foi o suficiente para que o gavião o agarrasse pelas nádegas e o levasse até o alto daquela árvore onde esperara durante quatro dias. Lá, devorou o traidor e em seguida defecou, sendo que todas as fezes eliminadas pelo gavião se tornaram os gaviões de outras *qualidades*, menores e menos ferozes predadores³⁰.

O mito explicita uma hierarquia. Ele diz que os gaviões menores são, literalmente, fezes do gavião real, pois este último é um dos maiores predadores de toda a Amazônia, sendo, inclusive, diz-se, capaz de levar crianças em suas garras, o que faz com que, na comparação, gaviões menores sejam menos ferozes, menores e caçadores razoáveis. Há, então, uma hierarquia baseada na predação, no tamanho do corpo, das garras, do bico e de seu formato, e na altura que eles alcançam em voo. Mas há, também, uma hierarquia na forma como eles são nomeados. Na língua Kujubim, o nome genérico para os gaviões é **rimum**, sendo que o gavião-real é nomeado como *patxumin*. Quando os Kujubim passaram a falar prioritariamente o português, apreenderam os nomes segundo o sistema regional dos brancos daquela região. Sendo assim, o que temos hoje em dia é praticamente um modelo militar na forma de “classificar” os gaviões, que explicitamente condiz com a ideia de hierarquia: gavião-real, gavião-tenente e gavião-capitão estão entre os componentes desse critério. Percebam, nesse caso, que a ideia de “originalidade” e de “má-formação” também está envolvida. Diferentemente do processo de cladogênese que fundamenta o conceito filogenético de espécie, as outras qualidades de gaviões nada mais são do que fezes do gavião-real. Nesse sentido, podemos interpretar que eles são variações de uma mesma *qualidade*, cuja origem se encontra em fezes.

A origem da água e do fogo é narrada a partir da conquista desses elementos através de seu roubo, em relação aos donos *bichos-de-pena*, como me narrou Elizabeth:

“Aí foi assim, velho tinha muita água, aí sovinava, disse... não dava pros netos, pros parentes. Sovinava para humano desse mundo né? Aí não dava, foi quando então gente foi lá e roubou a água da nambu

³⁰ Para uma reflexão sobre este “mito” que vai além dos aspectos classificatórios dos *bichos-de-pena*, ver Soares-Pinto (2014).

preta, aquela que canta fuuuu, mas precisou se transformar em mangagá pra entrar no buraco. Aí roubou água dela...abriram o buraco e correram, um ia abrindo mato assim com a mão correndo e a água foi passando aí foi formando igarapé por isso que ele é todo torto, vai fazendo assim [gesto com as mãos demonstrando movimentos curvilíneos], porque quebrou com a mão. Do potinho que nambu guardava virou igarapé e assim veio a água”.

Nessa *história*, vemos que uma pessoa se transformou em mangagá (*qualidade* de vespa) para conseguir entrar em um buraco e roubar a água da nambu-preta. Manduca me disse que é por isso que, quando vai chover, a nambu-preta cantiga. Aqui, neste caso, temos o emaranhamento dos critérios “mensageiros”, “donos”, e os critérios morfológicos como o som. Já na origem do fogo, os humanos tiveram que roubá-lo do pinica-pau, tendo em vista que ele escondia o fogo dentro de seus cabelos, fato que também explicita a cor do penacho deste *bicho-de-pena*.

Há, ainda, *histórias* narradas que implicam em critérios morfológicos dos *bichos-de-pena*. O som que o bem-te-vi emite corresponde ao fato de que, nos tempos antigos, ele presenciou um assassinato de uma mulher cuja vida foi tirada pelo marido ciumento. Quando o homem se tornou arrependido, o bem-te-vi apareceu para ele e disse “bem-te-vi”. Os Kujubim também diferenciam os urubus da seguinte maneira: em uma história, que será narrada no próximo capítulo, um demiurgo havia feito armadilhas com uma faca de pupunha para se livrar dos urubus que insistiam que ele caçasse calangos. Posicionou, suspensa no ar, a faca, e deixou lá para que os urubus passassem; aqueles que passaram pela armadilha, tiveram seus cabelos cortados pela faca, o que implicou no fato dos urubus serem “carecas”: “*esses urubus assim né, os de cabeça vermelha, amarela e preta, eles são carecas porque foram os que passaram na armadilha do Nononbzia, por isso eles são assim hoje em dia*”, me disse Elizabeth.

Outra *história* remete ao urutau e à coruja-mãe-da-lua: um avô contava aos seus netos que, durante a noite, a lua era o astro que guiava os homens nas caçadas coletivas; duas crianças, um menino e uma menina, teimosamente ignoraram os conselhos de seu avô e foram se aventurar durante a noite pela floresta. Como ainda não sabiam se guiar pelo movimento da lua e das estrelas, as crianças acabaram se perdendo. Enquanto o menino tentava se pautar na lua para encontrar seus parentes, a menina gritava “kuru-kuru-kuru”, para que alguém pudesse ouvi-los. Por nunca terem encontrado os parentes, o menino se transformou em urutau e é por isso que essa qualidade só fica olhando para cima. Já a menina, se transformou na coruja-mãe-da-lua: “*quando a lua tá bonita, a*

coruja canta “kuru-kuru-kuru” porque tá admirando a lua, é o som que a menina gritava!”, narrou-me Neto.

Há, ainda, outra *história* que implica no comportamento dos socós. Os Kujubim dizem que os socós são seres preguiçosos e *panema*. Além de implicar nos comportamentos dos socós, essa *história* também está emaranhada com outro critério “classificatório”: as alusões dos comportamentos humanos em relação aos comportamentos ou características dos *bichos-de-pena*. Um casal sempre ia para a beira do rio durante as manhãs: enquanto o homem pescava, a mulher lavava roupas. O homem era muito preguiçoso para pescar e sempre usava timbó, o que acarretava na captura de muitos peixes. Entretanto, a preguiça do homem era tão excessiva, que até o timbó ele deixou de usar para pescar. Pescava só um ou dois peixes para ele e esquecia de pegar para a mulher; sua preguiça foi tão grande, que ele acabou se transformando em socó: é por isso que socós são péssimos pescadores e são ditos *panema*.

O homem se transformou na *qualidade* que os Kujubim designam como socó-panema; veja que o estado *panema* não diz respeito apenas à má sorte na caça dos humanos. Basicamente, esse estado se estende aos demais animais e espíritos da floresta. Nota-se que, na socialidade intrahumana, aqueles que são ruins na pesca são chamados, jocosamente, pelos outros de *socó-panema*, o que faz com que os *bichos-de-pena* sejam pensados também na categoria de “xingamentos”, se assim podemos dizer: isto é, pensar ações humanas de acordo com as ações de *bichos-de-pena*. Vários são os exemplos, como “cabeça de saracura”, quando a pessoa é muito teimosa, e o “papo de alencó”, quando a pessoa fala demais e quer cantar vantagem. A propósito, as “classificações” dos alencós são também muito interessantes. Existem duas *qualidades*, segundo os Kujubim, o *alencó brasileiro* e o *alencó boliviano*. Essas “classificações” são pensadas de acordo com a distinta distribuição geográfica, mas, sobretudo, pelo som diferente que eles emitem, sendo o brasileiro mais forte, como um urro, e o boliviano mais fino e mais “enrolado”, tal como o próprio idioma que cada um fala, segundo os Kujubim. Há também expressões que os Kujubim utilizam para designar comportamentos humanos em relação aos *bichos-de-pena*: “só come folha que nem cigana”, “só pára comendo mamão, é igual japó!”, “parece sabiá, só quer ir pegar arroz pronto da roça, mas pescar que é bom, nada!”³¹.

³¹ Sem dúvidas, este critério “xingamentos” e as relações entre expressões para designar comportamentos humanos em relação aos *bichos-de-pena*, remetem ao trabalho de E. Leach (1983). A partir da análise dos sistemas de símbolos, E. Leach traça uma relação existente entre a posição intermediária e ambígua de

O japiim é um *bicho-de-pena* muito complexo em termos de “classificação”. Ele é considerado o maior *arremendador* de *bichos do mato* e também dos humanos. Eles são conhecidos porque são capazes de conversar com qualquer bicho. Contudo, a “classificação” do japiim está intrinsecamente ligada à “classificação” dos bico-de-brasa. O único bicho que o japiim não pode *arremendar* é o bico-de-brasa, já que, “no tempo da maloca”, os dois eram irmãos, e bico-de-brasa estava furioso com a mania que japiim havia desenvolvido de *arremendar* os outros bichos. Então, ele falou para seu irmão japiim que não era para ele arremendá-lo, pois, caso o fizesse, o mataria. Japiim chegou a *arremendar* Bico-de-brasa, mas este último matou seu irmão, o que fez jorrar sangue por todos os lados, e depois o queimou. Isso explica o fato do bico do bico-de-brasa ser vermelho, por conta do sangue derramado, e por atear fogo no seu irmão. É por isso que os japiims só não *arremendam* os bicos-de-brasa. Aqui estão envolvidos três critérios “classificatórios”, a saber: “têm história”, o de alusões a outras *qualidades* em relação ecológica, tendo em vista que eles raramente são vistos juntos se alimentando, e o de aspectos morfológicos em torno da cor do bico e a não reprodução do som do bico-de-brasa por parte do japiim.

O pincuã, sem dúvidas, é o *bicho-de-pena* que mais transita por diversas categorias, o que implica na relação entre “classes de relação” e “classes de posição”: isto é, suas afecções e suas relações a todo momento transformam os critérios ou as categorias utilizadas para se pensá-lo. Ele transita entre as categorias *do mato*, *da floresta*, *do alto*, “mensageiros”, “*bichos-de-pena* transformacionais”, e assim por diante. Pincuãs são conhecidos por sua comunicação interespecífica. Dentro da mata, quando alguém está indo caçar e encontra um deles, recebe duas opções, a depender do som que ele emite: “piiincuãã” é o sinal emitido pelo bicho quando o humano não vai encontrar nenhuma caça, mas quando ele, alegremente, canta “tititititi”, é sinal de que a caça será farta. O fato dele cantar alegre ou triste implica em outro aspecto que se concebe entre os *bichos-de-pena*, aquele que separa seus cantos em tristes ou alegres. Contudo, pincuãs também são *bichos-de-pena* que podem se transformar em outros bichos, como sapos, e também são utilizados por *espíritos* dos mortos para se disfarçar no mundo dos vivos.

certos animais nos sistemas culturais e o seu uso como instrumento para o insulto verbal. Desta forma, certos animais são mais utilizados em insultos verbais do que outros porque ficam localizados em zonas intersistêmicas, isto é, zonas que os sistemas de classificação não podem cobrir. De todo modo, não podemos fazer uma análise similar a de E. Leach, precisamente porque não estamos falando sobre sistemas de classificação.

Certa manhã, estava na Baía das Onças acompanhado de Jorge e Manduca. Era um dia em que chichadas estavam acontecendo por toda a aldeia. Fazendo o percurso da chicha, encontramos Pipa, filho de Manduca, dizendo que já estava indo embora. Logo depois, crianças vieram chamar Manduca e o pajé Neiri, dizendo que Pipa havia “endoidecido”. Neiri me chamou para acompanhá-lo, pois iria fazer uma sessão de pajelança, já que havia desconfiado do que se tratava. Chegando até a casa de Pipa, ele estava imóvel e, segundo Neiri, seu corpo estava petrificado. Pipa só conseguia dizer que alguém tinha levado seu *espírito* e que tinha certeza que fora seu avô já falecido, pois encontrara com o espírito dele no caminho. Foi realizado o processo de trazer de volta o *espírito* de Pipa. Mesmo assim, Arandú, que é cacique e pajé, havia me dito que não foi o avô de Pipa, pai de Arandú, que roubou o *espírito*, e que essa história estava muito esquisita. No dia seguinte, o pajé encontrou-me pela manhã e me disse o que de fato aconteceu: ele sonhou, durante a noite, com o espírito maligno que queria roubar o *espírito* de Pipa e usou o pincua como forma de iludir Pipa, a fim de que pudesse capturá-lo. Sendo assim, quando Pipa estava vendo o espírito de seu avô, na verdade era um pincua, no qual se disfarçara o espírito maligno. Essa lógica é também aquela da transformação, na qual se encontra o *matinta-pereira*: isto é, a depender do contexto da relação, um *bicho-de-pena* pode ser uma coisa ou outra.

Um *bicho-de-pena* que adquire grande importância para os Kujubim são as galinhas. As “classificações” das galinhas é um fato bastante curioso. Diferentemente de diversas etnias ameríndias (Vander Velden 2012), as galinhas, para os povos do Rio Guaporé, não foram trazidas como animais de criação dos brancos. Nesse sentido, animais do branco são o boi, o porco e o cão. A galinha sempre foi um *bicho do mato* que vivia na serra. Um dia, um velho Makurap fez tocaia para pegar nambu, e logo cedo saiu para a serra. Armou suas armadilhas e seguiu em frente. Quando voltou, havia pego um casal de galinhas, um macho e outra fêmea. Não reconhecendo aqueles animais, levou-os vivos para a aldeia, na esperança de que alguém pudesse reconhecê-los. Nisso, o dono da galinha apareceu em formato de vento e correu atrás do velho Makurap, que conseguiu fugir e, ao chegar na aldeia, fez um encantamento para aqueles bichos se tornarem de criação, isto é, “domésticos” para os humanos.

Quando estava em Ricardo Franco, havia falecido uma mulher diagnosticada com câncer; eu estava no velório acompanhando os homens, quando eles me disseram: “*Eu não sei como é que essa doença ai não, isso não existia pra gente, é coisa nova...as*

peças adoecem desse jeito não”; ao que outro respondeu: “*são esses eré aí, contaminam o rio com veneno, só vende comida com câncer*”; e outro homem acrescentou: “*são essas galinhas aí do eré, esses frango aí que a gente compra na cidade, eles vem com câncer onde já se viu galinha crescer em um mês, me falaram isso lá em Guajará uma vez, são elas que são o câncer*”. Deste ponto de vista, galinhas não são animais dos brancos, ou sequer foram introduzidos por eles, mas aquelas que são vendidas por eles o são doenças; *doenças de branco*. Essa diferenciação entre galinhas *de casa* e galinhas *de eré* já foi exemplificada no subcapítulo utilizado para se pensar o conceito de *qualidade*.

Há também uma série de práticas que envolvem os aspectos simbólicos-semióticos dos *bichos-de-pena*. Os beija-flores jamais podem ser mortos, pois eles são parte do corpo-físico do primeiro pajé da região, assim como jaburus e cabeças secas, que acessam planos e domínios através da pajelança. Há uma prática também para os pinicapaus: toda vez que ele for pinicar algum tronco de árvore, você deve analisar onde é que ele está fazendo o buraco. Quando observar, a pessoa deve colocar um pedaço de madeira em cima do buraco para que o *bicho-de-pena* continue a perfurar. Depois de três semanas, a pessoa coloca uma placa de ferro que substitui o pedaço de madeira. Ele vai pinicar a placa de ferro, fazendo com que leve uma pancada na cabeça, e em seguida irá cair a folha que ele guarda na cabeça; se você pegar essa folha, você terá o segredo de abrir qualquer coisa que você quiser que tenha tranca.

A águia-amazonas é também utilizada para melhorar a visão para pescar. Elas são ótimas pescadoras, e, quando tiver a oportunidade de abatê-la, deve cortar suas patas colocando-as depois em um lugar que possa pegar toda a gordura que escorre dali. Depois, a pessoa deve aplicar essa gordura nos olhos, “como se fosse colírio”, para assim apurar sua visão de pescador. Os bicos e as pernas dos anis são também utilizados como remédios quando a pessoa está com tosse, e os ossos dos uirapurus servem como artefato utilizado para passar no corpo da mulher que o homem deseja conquistar. Os pavões-da-água são utilizados a partir de uma lógica inversa: quando alguma mulher deseja conquistar algum homem, deve pegar algumas penas de seu penacho e colocá-las na chicha para dar ao homem, que, ao bebê-la, se apaixona de imediato.

Os exemplos de relações entre os aspectos “classificatórios” (classes de posições) e as próprias relações empíricas dos seres (classes de relações) são diversos. Espero ter conseguido demonstrar, através dos exemplos aqui descritos, alguns dos muitos aspectos

e relações que envolvem as “classificações” dos *bichos-de-pena*. Por fim, gostaria de chamar a atenção para um aspecto importante: a nomeação dos *bichos*. Os Kujubim nomeiam os *bichos-de-pena* usando sua própria língua, mas também o fazem empregando a língua portuguesa. Muitos dos nomes dos *bichos-de-pena* são também conhecidos regionalmente, não só nas aldeias, mas também nas cidades. Isso implica em uma questão muito espinhosa, a saber, a questão da língua enquanto uma forma de apreender e se inserir no mundo.

Ao nível do nome, encontramos diversos aspectos pelos quais seus referentes são atribuídos. Por exemplo: nambu-preta, nambu-galinha, periquito-de-asa-amarela, periquito-da-castanha, e assim por diante. Boa parte dos nomes são constituídos a partir dos aspectos morfológicos, das alusões ecológicas ou dos sons que *bichos* emitem ou são onomatopeias. Na língua Kujubim, dizem que os nomes são, em sua maioria, simples expressões que não necessariamente implicam em significados. Alguns dizem respeito somente ao som onomatopeico: *xikxik*, *txantxan*. Contudo, quando os Kujubim passaram a falar predominantemente o português, o *xikxik* ganhou também o nome de periquito-de-asa-amarela. Reparem que, no primeiro caso, a classificação e maneira de apreendê-la se dá pelo som onomatopeico desse *bicho-de-pena*, e, no segundo, diz respeito a um traço morfológico. Parece que as “formas classificatórias” dos Kujubim se enriquecem com a chegada da língua portuguesa, mudando a forma não somente de nomear e “classificar”, mas também a forma subjacente que sustenta a própria classificação, isto é, os critérios utilizados (as classes de relações). Um exemplo análogo pode ser visto entre os Wajampi (Cabral de Olivera, 2006), no qual sementes vindas de outros grupos são inseridas dentro do sistema de conhecimento e assim passam ser chamadas por outros nomes. Coincidentemente, a história do gavião-real fala sobre “hierarquia”, na medida em que outros gaviões são cópias, assim como hoje em dia são nomeadas algumas variedades de gaviões tendo por base o modelo militar brasileiro: gavião-tenente, gavião-capitão. Contudo, nesse exemplo, a história e a hierarquia militar suportam juntos, dentro do sistema do pensamento Kujubim, as maneiras pelas quais se “classificam” *bichos-de-pena*.

Com alguns exemplos etnográficos demonstrados, retornemos à pergunta da qual partimos no início desse subcapítulo: seria uma “classificação” um conjunto tão heterogêneo de critérios e relações utilizados para definir seres e *qualidades*, como sugerem e experienciam os Kujubim? Essa foi a pergunta que me guiou nos seis meses

em que eu realizei pesquisa de campo juntamente com os Kujubim. Enquanto se sucedia a coleta de dados etnográficos, sentia-me um pouco frustrado e pensava que, talvez, meu objeto de pesquisa – as “classificações” de *bichos-de-pena* – não fosse algo que pudesse ser verificado entre os Kujubim. Acontece, no entanto, que levou um tempo para eu perceber que não se tratavam de “classificações” tal como eu estava habituando a ver. Li, antes do trabalho de campo, três trabalhos sobre classificações de “aves” entre povos ameríndios (Carrara, 1997; Gianinni, 1991; Jensen, 1988) e, quando fui realizar a pesquisa, pensei que encontraria os desenhos e os modelos de “classificação” entre os Kujubim da mesma forma que parecia existir entre os Xavante, os Wajãpi e os Xikrin: seres distribuídos em categorias englobantes e de forma hierarquizada, embora pautadas sobre aspectos classificatórios distintos. Sendo assim, os Kujubim nunca estiveram preocupados em desenhar modelos ou expressaram que os seres eram englobados ou mesmo “classificados”, no sentido forte do termo. As formas como eles descreviam uma *qualidade*, a maneira que contavam *histórias* sobre elas, como contavam sobre seus comportamentos, seus hábitos e suas afecções, não era algo que sugeria um englobamento dos seres a partir de categorias específicas, mas relações.

Diante desses fatos, talvez seja possível dizer que o que os Kujubim realizam e concebem não são “classificações”, mas, antes, saberes práticos anti-taxonômicos. Afinal seriam “classificações” tais relações e critérios emaranhados, esses que vimos corresponderem à conexão entre critérios “classificatórios” (classes de posições) pautados em relações empíricas (classes de relações) dos seres? Falar que os bichos se co-constituem, que são mutuamente constituintes em suas relações ou, nas palavras dos Kujubim, que eles *andam juntos*, são *parentes* e *gostam* de comer ou dormir conjuntamente, são relações que podem ser determinadas ou pragmaticamente colocadas em “caixinhas”, como nos sugerem os “sistemas taxonômicos”?

As “classificações” dos Kujubim envolvem, como já nos alertou Descola (1986) sobre os Achuar, diversos aspectos da vida: concepções mitológicas, cosmológicas, comportamentos, afecções, morfologia, práticas sociais, entre outras coisas. Nesse sentido, os critérios, que são variados, como vimos, são pensados através de diversas relações que estão no mundo, ou, ainda, de acordo com as posições que eles ocupam dentro do “sistema” de conhecimento. O que parece fundamentar as “classificações” dos Kujubim em torno dos *bichos-de-pena* são as relações entre as “classes de posições” e as “classes de relações”. Como veremos, o conhecimento prático Kujubim é fundamentado

a partir da dialética entre aspectos intelectuais, o modo como os termos são organizados e pensados dentro do conhecimento, e aspectos práticos, isto é, as próprias relações entre os seres no mundo. Relações são fundamentais para os Kujubim em três sentidos: o primeiro, é que são relações que fundamentam o que eles constituem enquanto *qualidade*; o segundo, é que eles a todo momento operam, via intelecto, relações entre os termos “classificatórios” na medida em que eles estão relacionados, conectados, em suma, emaranhados; e, terceiro, a relação entre as “classes de posições” e as “classes de relações”, na medida em que, a meu ver, as “classes de relações” estão a todo momento interferindo nas “classes de posições”, transformando-as, e vice versa.

As “classes de relações” constituem interações importantes para os Kujubim. Na medida em que elas são pautadas sobre relações diferentes com o mundo, elas envolvem aspectos da vida que não encontram correspondentes na ciência ornitológica. Se busquei “classificações” entre os Kujubim, e as não encontrei, é porque os seres não podem ser alocados em um “sistema taxônomico”. Concepções que envolvem a “maestria” por exemplo – como compor um “sistema hierárquico” com o fato de que a nambu-preta é a dona da água? Ou que antas são criações de corujas e criadoras de gaviões? Como classificar, no sentido técnico do termo, a paixão que nambus têm em subir as árvores para apreciar a *sete estrelas*? Como mensurar o fato do japiim *gostar* da companhia do tucano, de estabelecer uma relação de compadrio com ele, convidando-o para comer ovos juntos? Se a genética, ou melhor, a filogenia, faz com que tucanos e japiins, dentro da ornitologia, sejam distantes um dos outros, para os Kujubim, eles são compadres, comem juntos, constituem seus corpos mutuamente; através das relações com as antas, as corujas e os gaviões são muito mais próximos a partir de seu convívio e de seus cuidados em relação a outros *bichos-de-pena*, e é por isso que não faz sentido atribuir a eles um “sistema de classificação” tal como nós concebemos.

As “classes de posições” também envolvem relações importantes. Aqui se pensam termos que possam abranger as relações das *qualidades* de *bichos-de-pena*. Contudo, embora os termos e os critérios sejam muitos, não é possível estabelecer uma tipologia entre eles, na medida em que não se tem uma grade finita: novos termos e critérios estão sempre surgindo a partir das relações dos seres no e com o mundo. Importante notar, também, que, pelo fato das relações empíricas agirem sobre os termos, nem sempre esses últimos estabelecerão relações de oposição: dizer que um bicho é *da floresta* não impede que, ao mesmo tempo, ele também seja *do rio*, como o caso dos mutuns, que se alimentam

na beira do rio, mas dormem em cima dos galhos das árvores da floresta. Entre os Kujubim, os termos e critérios que constituem as “classes de relações” estão emaranhados uns com os outros: falando sobre o critério “local em que vivem e gostam de se alimentar”, somos direcionados ao critério levado em conta quando um ser “anda junto” com outro ou prefere viver solitário que, por sua vez, implica no critério “bichos de criação”; falar que os bichos “*têm história*” nos direciona para os critérios a respeito da morfologia dos seres, isto é, como eles passaram a ser “carecas” no caso dos urubus, ou que o bico-de-brasa passou a ter o bico vermelho depois de assassinar seu irmão japiim, mas também diz respeito aos comportamentos, como o caso do socó-panema, que ficou preguiçoso e panema, o que implica em pensarmos também as relações que os Kujubim fazem entre comportamentos humanos e comportamentos animais. Além disso, diversas *qualidades* ocupam diversos termos dentro do conhecimento prático dos Kujubim.

As relações entre essas duas classes é o que possibilita e fundamenta as “classificações” Kujubim em torno dos *bichos-de-pena*, ou melhor, sua anti-classificação, sua anti-taxonômia. O fato de usar classificação entre aspas é uma opção diante do fato dos Kujubim não nomearem ou conceberem tais formas classificatórias. Estamos, novamente, diante de um equívoco (Viveiros de Castro, 2004). Precisamente porque o que os Kujubim pensam e fazem não é uma “classificação taxonômica”, seus pensamentos e suas ações podem ser comparados a ela, e o uso das aspas diz respeito a essa relação de diferença. Se pudéssemos definir a “anti-taxonomia” dos Kujubim, faríamos da seguinte maneira: *a relação entre classes de posição e de relação implica em matrizes de atributos e critérios duplamente relacionais (triplamente, se contarmos a relação entre as classes), que geram qualidades de seres.*

Lembremos, como dito anteriormente, que, em seu movimento de contração e expansão, a *qualidade* implica não só nas relações empíricas que a constituem, mas também nas relações entre os termos no interior de um “sistema”. As classes de relações transformam, a todo instante, as classes de posições: os seres nunca são algo, eles sempre estão algo ou “tendem” a algo na medida em que eles sempre transitam entre as categorias e porque as categorias são emaranhadas. A “classificação” Kujubim é uma anti-taxonomia na medida em que ela não é totalmente formada ou completa enquanto um modelo ou estrutura, ela sempre está em processo de transformação: ali, nada é, tudo se transforma, tudo é *transqualitativo*. Não existe uma estrutura ou um sistema *a priori* que guia as “classificações”, na qual os seres são definidos e condicionados a isso que já está

pronto, embora, é verdade, os termos ajudem nisso. A anti-taxonomia é feita em ato, a partir de relações, onde os seres transitam entre e ocupam categorias a depender das relações que eles estabelecem. É como se as relações entre as classes fossem uma engrenagem que a todo instante, e por isso são transformacionais, gerassem *qualidades*; por isso falo em uma “matriz classificatória”. Há, também, que se pensar que os seres estão em permanente devir, tendo em vista que, de fato, eles sempre estão em processo de se tornar (Deleuze & Guatarri, 1997: 15), como vimos acima, no caso do biguá e dos peixes: através de algumas relações entre o paladar, que nada tem a ver com morfologia, biguás, pode-se dizer, devem peixes.

Pensemos em um exemplo para tentar ser mais claro: o gavião-real. Se analisarmos as classificações hierárquicas veremos que uma “ave” é agrupada de acordo com características semelhantes, processo no qual certas categorias hierárquicas (“reino”, “classe”, “família”) englobam as outras, formando uma “arvore genealógica”. Esse sistema, de antemão, define o que são “aves”. Contudo, como estamos falando sobre *qualidades* de *bichos-de-pena* entre os Kujubim, não existe um sistema que defina o gavião-real *a priori*, isto é, uma “classificação”: ele é pensado de acordo com suas relações no mundo e com a relações entre os termos dos Kujubim. O gavião-real é concebido com outros *bichos-de-pena* nos critérios “tem história”, “tamanho”, hierarquia”, “má-formação”, “escatologia”, e assim em diante, sendo que essas categorias não precisam necessariamente estar hierarquizadas, umas sob as outras, pois estão, antes, emaranhadas, indicando pensa-las horizontalmente. A depender do contexto, o gavião-real ocupa uma categoria, não sendo condicionado a ela. A matriz de atributos e critérios relacionais do gavião-real faz com que ele se transforme, dependendo do critério que está sendo levado em conta. Deste modo, um *bicho-de-pena* não precisa estar englobado em um único sistema, porque, antes, a partir de diversas relações que estão no mundo e na mente Kujubim, eles ocupam categorias fazendo com que elas estabeleçam entre si uma relação de transformação (no sentido atribuído por Lévi-Strauss (2005) aos “grupos de transformações”), que implica na própria transformação da *qualidade* (a partir de suas relações empíricas) entre uma e outra categoria, isto é, está no processo de vir a ser.

É neste sentido, portanto, que as relações entre classes estão sempre se transformando, isto é, são *transqualitativas*, e que *bichos-de-pena* podem ser muitas coisas: fezes, deuses, criações, donos, do alto, do baixo, da floresta, do rio, caçadores, pescadores, armas de pajés, espíritos malignos, crianças órfãs, parentes, compadres e

outras coisas, a depender das relações que elas constituem e tecem com e no mundo. A transformação, aqui, é menos entendida como uma metamorfose do que uma alternância de estado, isto é, de posição: trata-se de ocupar uma posição, a partir de relações de naturezas diversas, de modo que algo ou alguém nunca é, mas sempre está (devém) algo ou alguém, isto é, não se trata de uma condição, mas de um estado. Neste sentido, os *bichos-de-pena*, nunca *são* algo ou alguém, mas sempre *estão* algo ou alguém dependendo das relações que eles tecem, e que são relacionadas aos termos, que estão sempre emaranhados, que os Kujubim concebem. Sendo assim, por implicar em termos “classificatórios” emaranhados a partir de uma matriz de atributos e relações heterogêneas que se transformam a todo momento, o que encontramos, entre os Kujubim, não são classificações, mas, muito mais anti-classificações baseadas em uma anti-taxonomia. Passemos agora ao capítulo III, que envolve aspectos anti-classificatórios de relações e de outros seres que não os *bichos-de-pena*.

**CAPÍTULO III - Relações com a “natureza”: socius, cosmos,
maestria, almas, *qualidades* de gente e *famílias multiespécie***

3.1 – Conhecendo e experienciando a “natureza”

O capítulo III, como veremos, é uma complementação do capítulo anterior. Se já estão demonstrados os aspectos e as relações que constituem as “classificações” (ou, como sugeri, “anti-taxônomia”) dos *bichos-de-pena*, interessa, agora, nos debruçarmos sobre a questão do conhecimento em si. É importante destacarmos que, como dito anteriormente, o conhecimento é sempre relacional. Isto posto, não podemos tomar como dado que o “conhecimento” ou o “pensamento” sejam simples operações mentais, abstrações ou procedimentos intelectuais, que é o que caracteriza nossas noções de pensamento/conhecimento. Como já nos alertou Marshall Sahlins (1990), pensamento é também ação, é prática, e não devemos separá-lo das relações práticas, efetivas e afetivas que, dialeticamente, o constituem junto das abstrações ou operações mentais. As próprias “anti-classificações” dos *bichos-de-pena*, são bons exemplos para observar de que modo a dialética entre essas duas dimensões trabalha: classes de relações, que são empíricas, transformam as classes de posições, e o oposto também é verdadeiro, sendo elas sempre *transqualitativas*.

Neste sentido, as “classificações”, como parte do conhecimento, acabam articulando, simultaneamente, dimensões epistemológicas e ontológicas. A corujinha-da-noite, dizem os Kujubim, é um *bicho-de-pena*. Sendo assim, dizer que ela é um *bicho*, implica em se pensar em planos epistemológicos que os humanos acessam para qualificar a corujinha-da-noite a partir de certas discontinuidades (o corpo repleto de penas, seus comportamentos, hábitos), para conhecê-la e saber de seus costumes. Acontece, todavia, que a corujinha-da-noite adquire dois estatutos diferentes mediante ao tipo de relação na qual ela está implicada: ela é a dona da anta, para os pajés, mas para os caçadores ela é comadre da anta. Voltaremos à corujinha adiante. Por ora, resta assinalar que se, de um lado, ela é pensada em um plano epistemológico, do outro, ela estabelece relações com os seres, humanos e não humanos, que implicam em questões ontológicas propriamente ditas: entram em cena a figura dos donos, os pajés (seres transespecíficos por excelência, como já nos alertou Viveiros de Castro), relações trans e inteespecíficas e assim por diante.

Desta forma, para compreender a questão que evoco sobre “conhecimento” em relação aos Kujubim, é necessário atentar para as diversas relações que são estabelecidas

entre os Kujubim e os múltiplos seres não humanos, mas também os pressupostos que sustentam esses tipos de relações que ocupam o domínio da “natureza” de uma forma geral. As maneiras de conhecer essas *qualidades* variam de acordo com cada relação estabelecida entre pontos de vistas, humanos e não humanos, mas também de acordo com métodos de observação do comportamento, dos costumes e da convivência que cada *qualidade* tem.

Neste sentido, com estas observações expostas, pretendo contribuir para os estudos animais (DeMello, 2012) e para uma antropologia do conhecimento, partindo da seguinte questão: o que as “classificações” dos Kujubim, enquanto um conhecimento, revelam sobre as relações práticas, simbólico-semióticas e materiais entre humanos e não humanos? E, ainda, o que essas relações podem nos revelar sobre os aspectos do conhecimento e como ele se fundamenta? Sendo assim, interessa investigar o conhecimento na prática, tendo-se em mente que intelectualismo e empiricismo não precedem um ao outro, e que ambos emergem sempre juntos, numa espécie de dialética permanente entre teoria e prática, sentido e materialidade, epistemologia e ontologia, em suma, classes de posições e classes de relações.

Antes de prosseguir, é necessário que se faça uma ressalva. Embora o termo “relações” possa se referir ao modo como humanos e não humanos interagem, co-constituem-se e convivem, é igualmente fundamental analisar o modo como o conhecimento sobre *bichos* no geral é construído: afinal, a “classificação” que é parte desse conhecimento também envolve relações. Note-se que toda “classificação” é uma ação intelectual que se mostra de certa forma dependente de ações práticas de sociabilidade com outros seres, que é o que, hipoteticamente, fundamenta e sustenta essas relações. Há, ainda, o fato de que, como vimos no capítulo anterior, as relações entre classes de posições e classes de relações se transformam a todo instante, por serem a engrenagem desse conhecimento prático. Como veremos adiante, embora os Kujubim estabeleçam relações práticas com diversos seres da floresta, implicando na forma com um animal é pensado e experienciado, isto é, como um sujeito, uma *qualidade* de gente, temos de destacar que, em certo sentido, um animal é também objeto do conhecimento, ocupando um espaço no plano intelectual, enquanto uma qualidade de *bicho*, pois a maneira como um *bicho-de-pena* (para os Kujubim) é “classificado” depende de diferentes ideias e práticas que só podem ser compreendidas de acordo com critérios estabelecidos pelos próprios Kujubim.

Neste sentido, como nos alertou Vander Velden (2015), não é preciso escolher, nas análises antropológicas, tomar o animal como sujeito ou símbolo: eles são, ao mesmo tempo, as duas coisas, porque o são assim, antes de mais nada, etnograficamente. Os Kujubim estabelecem diversas relações com seres não humanos em diferentes domínios da “natureza”. Contudo, essas relações são pautadas tanto na experiência vivida, quanto no modo como elas são apreendidas intelectualmente e, depois, passadas de geração em geração. Para se relacionar, é necessário que se estabeleça e se faça uma metódica observação sobre os costumes e os hábitos desses seres e da “natureza”, mas o inverso também é verdadeiro, isto é, se relacionar para conhecer, tendo em vista que, como sugerem Bateson (1986) e Ingold (2011), e também no caso dos Kujubim a relação entre mente e cosmos não se dá de forma separada. Percebam nos exemplo que se sucede, envolvendo a tentativa de caçada de uma anta e a forma como os Kujubim conhecem os *bichos-de-pena*, o modo como essa dialética entre intelecto e prática, relações e posições, opera entre os Kujubim.

Um dia, em Ricardo Franco, acordei por volta das cinco e meia da manhã, horário no qual os periquitos-de-asa-amarela que co-habitam a aldeia também despertam, junto aos primeiros raios solares. Fui até o rio escovar os dentes e me encontrei com Doca, que me convidou para ir tomar um café em sua casa. Comentei com meu interlocutor a respeito dos periquitos, como sempre fazia quando queria saber sobre a “classificação” de algum *bicho-de-pena*. Doca então, descreveu detalhadamente os costumes desses seres e, insistente e invasivo, perguntei a ele como é que ele sabia daquilo tudo, isto é, os porquês³². Perguntando o modo como Doca aprendeu sobre *bichos-de-pena*, seus nomes e seus comportamentos, ele me respondeu:

³² Embora meus interlocutores conheçam uma boa quantidade de *bichos-de-pena*, chamava-me a atenção que, muitas vezes, mediante as minhas incessantes perguntas (por exemplo, o porquê que tal bicho agia daquela forma), meus interlocutores respondiam da seguinte forma: “*eu não sei o porquê, eu sei que faz*” ou “*sei lá o porquê desse diabo fazer isso*”. Longe de me desapontar, essas respostas negativas me fizeram refletir sobre várias questões. Uma delas é, talvez, a quebra de um paradigma de achar que nossos interlocutores conhecem tudo que está a sua volta, como se o conhecimento fosse algo inesgotável; digno de nota é o fato de que os Kujubim dizem saber que existe uma qualidade de *bicho-de-pena* que habita os capins da beira do rio, mas dizem não a conhecer, pois nunca a viram, não sabem quais são seus comportamentos: essa diferença entre “saber que existe” e “conhecer” implica também em se pensar a respeito de certos limites do conhecimento. Outra questão é que, como os seres e os conhecimentos sobre eles estão sempre se transformando via relações entre classes, os Kujubim também especulam e acabam por negociar seus conhecimentos, como vimos na descrição sobre os pirarucus. Por fim, uma espécie de antropologia inversa me fez refletir sobre várias ações e sobre o modo como eu conduzia minha pesquisa de campo a partir de uma questão implacável dirigida a mim por Armando: “*como é que os cientistas fazem os cálculos para lançarem os foguetes pra lua?*”. Eu simplesmente não soube responder.

“Quando a gente era mais novo, os velhos daqui levavam a gente pra andar no mato...saía cedo daqui. Ia o Raimundo, Pororoca, Alonso e enquanto a gente andava eles iam falando: olha lá aquele é tal bicho, e aquele é outro. Aí eles iam contando história sobre o bicho se tivesse, ensinava a arremendar, falava o que gostava de comer, onde dormia e era assim, fazia tudo junto”.

A partir da fala de Doca, vemos que o conhecimento sobre *os bichos-de-pena* foi adquirido a partir dos que os antigos os ensinaram, mas, simultaneamente, foi experienciado e, portanto, feito na prática, a partir das incursões, dos momentos em que eles andavam no mato. Aqui, o “andar no mato” também implica em conhecer, e o que Doca nos sugere é o que também Ingold (2011) diz a respeito do conhecimento: andar e outros sentidos ligados à percepção são constitutivos do conhecimento, eles estão emaranhados. Lembremos, ainda, que a transmissão do conhecimento por parte dos antigos é um fator importante para os Kujubim: concomitantemente à prática, os mais velhos instruem os mais novos a respeito dos seres, das coisas e do mundo. Os ensinamentos dos antigos organizam a experiência e as formas de conhecer os *bichos-de-pena*, mas, ao mesmo tempo, as próprias experiências acabam interferindo nessas organizações. Essa questão sobre o conhecimento entre os Kujubim também pode ser pensada através de uma analogia com a minha própria experiência metodológica com eles: a forma como eu conhecia seus *bichos-de-pena* se dava por incursões às florestas, aos rios, às baías, as roças. Porém, nessas incursões, eu sempre estava acompanhado de alguém que me dizia os nomes dos *bichos*, seus comportamentos, ou me contava histórias sobre eles. Há também que pensar essa questão em relação aos conhecimentos transmitidos na escola. Na Baía das Onças, todas as sextas-feiras, o pajé Neiri faz incursões às florestas, às roças e à beira do rio com as crianças, aulas também das quais eu participei, na qual o professor ensinava as crianças sobre os nomes, os comportamentos, contava história e dizia se havia alguma prática em relação a determinada qualidade de ser.

Um outro exemplo diz respeito a uma incursão específica à floresta: eu, Mambira e Uru fomos colocar armadilhas para tentar pegar uma anta que há dias estava sendo percebida perto da aldeia. Em Ricardo Franco, há caminhos que saem rumo às florestas depois que terminam as casas, onde começam as trilhas para as roças, locais onde o deslocamento não é realizado exclusivamente por humanos, mas também por caititus, queixadas, veados, cotias, pacas, antas e onças, que cruzam as trilhas e perambulam pelas

capoeiras e cerrados que dividem a aldeia das matas. As roças da aldeia ficam em torno de uma hora de distância, quando andando, e no caminho já é possível ver os rastros desses animais que são rapidamente notados; a partir daí toda uma trajetória realizada no mundo real é traçada na mente humana: para qual direção o animal seguiu, se foi para comer e se já voltou, há quantos dias que ele está para passar para outro lado. A partir da pegada, sabe-se a respeito de toda uma trajetória espacial realizada pelo animal, se a pegada é nova e, se há fezes, mexem nela para ver se é fresca.

Enfim, um animal não é só o corpo e *espírito* (sobre isso, tratarei adiante) visíveis aos olhos humanos: ele está para além disso, ele é também rastro, cálculos, desconfiança e principalmente, informação. Nesse dia da caçada, foi vista uma pegada de anta e, a partir daí, foram feitos os cálculos: *“ela passou para o outro lado tem uns dois dias, ela fica até três dias e depois volta”*. Então perguntei: *“Mas como vocês sabem disso?”*, ao que Mambira respondeu: *“A gente conhece tudo que ela faz”*. E questionei: *“Como?”* *“Vivendo, olhando, os antigos falam... assim...”*. Mas Uru disse algo especialmente interessante: *“[risos], eles também sabe da gente, da zuada que a gente faz, sentem nosso cheiro, não pode nem mijar aqui perto que ela vai saber e aí não adianta nem armar armadilha. Mulher nem caçar pode vir senão ela [a anta] já sente o cheiro e dá azar”*. Retruquei: *“elas sabem sobre vocês?”*, e Uru respondeu: *“a gente veio do mesmo lugar, a gente conhece elas e elas a gente”*. Logo em seguida, a armadilha foi armada e voltamos para aldeia.

Nesse relato etnográfico podemos perceber que não é possível separar a forma como conhecimento intelectual e prático são adquiridos. Parece, nesse caso, que ambos se co-constituem, intelecto e prática, a ponto de sugerir uma dialética entre eles, uma simultaneidade na forma de aquisição de um conhecimento e na forma como prática e “classificação” são pensadas. Afirmar que as antas sabem dos humanos diz respeito a uma concepção cosmológica de que elas são “sujeitos” e, portanto, possuem conhecimento, tendo em vista que as observações dos comportamentos esquivos ou cautelosos dos animais pode sugerir que eles são ou estão cientes do que fazem os humanos, além de aprenderem a se adaptarem aos comportamentos e práticas humanas, isto é, a própria idéia de que animais são sujeitos pode ter origem na experiência entre humanos e não humanos. Quando Mambira diz que eles *“sabem pois conhecem tudo que ela faz, vivendo, olhando”* e ouvindo os antigos, é porque já viveram aquilo de alguma maneira, seja

experienciando na realidade, seja ouvindo alguma história dos antigos. Esses aspectos da vida dos Kujubim e dos demais povos no rio Guaporé são conectados.

Sendo assim, esses dois exemplos etnográficos oferecem uma via de mão dupla (ou de várias mãos) para se pensar como o conhecimento sobre animais é constituído e adquirido, pois o conhecimento emerge de contextos, onde se desdobram práticas, mas, simultaneamente, ele também fornece um guia privilegiado para estas mesmas práticas. As “classificações” dos Kujubim, enquanto parte de um conhecimento prático estabelecido por eles, são também um importante aspecto para se pensar a questão. As “classificações” Kujubim são constituídas nas relações entre termos e categorias e as próprias relações empíricas, isto é, que são produzidas no mundo e que congregam diversos aspectos da vida do grupo: concepções cosmológicas, a minuciosidade da observação dos comportamentos, dos traços morfológicos, interesses práticos, a percepção sensorial, a forma como as relações são tecidas, a maneira como o conhecimento é transmitido e que, no limite, dizem respeito às práticas e às operações intelectuais de um modo geral, na maneira como o mundo é experienciado, apreendido e inteligível.

O ponto aqui é: as organizações intelectuais (classes de posição no sistema de conhecimento) fundamentam o conhecimento, mas juntamente com elas, é necessário conviver com os *bichos* e outros seres não humanos (classes de relações) e observá-los a partir de uma série de elementos que escapam às concepções científicas, compreendendo outros aspectos da vida e dos seres, como *espíritos, sociedades e culturas dos bichos*, comunicações interespécies e a transformação, fenômeno muito recorrente nas terras baixas da América do Sul.

O conhecimento em torno das restrições alimentares é um bom exemplo para pensar esse ponto. Quando uma criança nasce, seu pai e sua mãe não devem comer uma série de alimentos, como já explicitado no capítulo I. O papagaio **txantxan** é pensado enquanto uma *qualidade de bicho*, conhecem seus comportamentos e suas afecções, o que faz com que ele ganhe uma posição dentro do sistema de conhecimento dos Kujubim. Acontece, todavia, que quando o pai ou a mãe da criança que nasceu olham para os olhos do **txantxan**, ele lança flechas em formato de doença nos progenitores, o que acarreta em dores de cabeça intensas. Aqui, portanto, temos os papagaios **txantxan** enquanto objetos do conhecimento, mas, simultaneamente, temos várias práticas estabelecidas com esses

seres. Há, portanto, uma dialética entre dimensões epistemológicas e ontológicas envolvidas na estruturação do conhecimento sobre esses seres.

Não só através das metódicas observações e das interações com os seres não humanos, um dos eixos que fazem os Kujubim serem excelentes conhecedores dos animais se revela no conhecimento que têm da paisagem em que vivem, pois, como disse Uru, eles também fazem parte dessa paisagem. Os Kujubim conhecem algumas *qualidades* de frutos que coletam e que fazem parte da base de sua alimentação ou da sua vida material, como para a confecção de artesanato. Contudo, eles separam estes frutos entre comestíveis e não comestíveis a partir das relações que os macacos-prego e os macacos-pretos estabelecem com eles. Todos os frutos que os macacos-pregos comem são considerados como comestíveis para os Kujubim, mas nem todos aqueles que os macacos-pretos comem o são. Sendo assim, o conhecimento dos frutos implica nas experiências que os macacos têm deles, mas também geram regras de alimentação na vida aldeiã. Vivenciar e observar a paisagem (palco dessas interações e observações), observar o que a constitui e conhecê-la também contribui para a constituição do conhecimento sobre um determinado animal ou sobre determinado fruto. Essa afirmação, pautada na forma como os Kujubim se relacionam e conhecem o mundo, pode ser alinhavada com o que Fuentes (2010) chama de “*mutual ecologies*”, tendo em vista que ecologia e ações sociais operam junta-se na “construção” de nichos envolvendo as relações entre humanos e não humanos.

Além do conhecimento sobre os *bichos*, a paisagem que envolve as plantas, aspectos geomorfológicos e meteorológicos também são minuciosamente conhecidos, isto é, constituem ecologias mútuas. A caça noturna dos Kujubim é baseada nas fases da lua e na posição que ela ocupa ao longo da noite. Quanto mais claro está, pior é para caçar, tendo em vista que os *bichos* podem ver os humanos mais facilmente. A depender do horário, os Kujubim possuem preferências de qual *bicho* deverá ser abatido em relação à claridade ou escuridão. Contudo, não só a lua fornece guia para as caçadas humanas. Lembremos do caso das nambus galinhas que gostam de apreciar a constelação sete estrelas, e, exatamente por isso, acabam se tornando presas fáceis dos humanos ao saberem sua posição. Existe, também, um rastro no céu que os Kujubim dizem ser “a vareda da primeira anta”. Varedas são caminhos que os humanos devem percorrer e que correspondem aos mesmos caminhos que os *bichos* em questão fazem. Em uma narrativa

mítica, Nonombzia, o demiurgo Djeorometxi, era criado por urubus como narrou-me Elizabeth:

“Urubu era gente... mas só caçava calango, só que pra eles calango era veado. Aí chegava lá no céu falava come aí Nonombzia carne de veado! Mas ele não via veado só calango, Então ele ficou injuriado e uma vez tava caçando com os urubus e viu o aricuri, [uma pequena palmeira], falou que a folha dela quando ta nascendo parecia uma orelha... da orelha ele fez uma anta com o aricuri porque tava enjoado de comer calango!”

A vareda que a primeira anta percorreu depois que ela foi produzida permaneceu no céu até os dias atuais. Sentado em uma roda de conversa com Manduca, Armando e Arandú, eles me disseram: *“boliviano diz que esse rastro aí é um tal caminho de San Martin ou San Tiago, mas pra nós é a vareda da primeira anta!”*. A vareda de anta, para além das exegeses míticas, serve até hoje como forma de se encontrar caça, principalmente antas. Os Kujubim e os demais povos no Guaporé dizem que há *mistério* na vareda da primeira anta, pois, ao segui-la, você sempre encontrará caça. Conforme ela vai mudando de posição no céu, as pessoas devem ir andando no mato, guiando-se pela localização da vareda: se percorrer o mesmo percurso que a primeira anta fez, encontrará caça. Aqui, novamente, o conhecimento é fruto das histórias que os antigos contam, mas principalmente, é também constituído pelas relações práticas e efetivas em relação à caça.

Alguns aspectos ecológicos são também importantes como os igapós e igarapés. Na região amazônica não operam as estações tais como conhecemos no sudeste do país. Lá, o ano é dividido em cheia (inverno) e seca (verão), havendo entre elas um intervalo de tempo conhecido como estiagem, quando as chuvas e o frio tomam conta do clima³³. Como chove muito, em lugares que sequer imaginamos possuírem água, como campos longe de rio, criam-se lagos e alagam-se boa parte das casas, além de se criarem viveiros de diversas *qualidades* animais. Seria impossível imaginar, mas nesses empoçados existem peixes. Mas como existem peixes nesses lugares que são completamente isolados de rios? A teoria nativa explica: *bichos-de-pena* que se banham nos rios carregam os ovos dos peixes em suas penas, tempos depois nascem os peixes e diversas *qualidades* migram para esses aguaceiros, onde se cria uma cadeia alimentar, atraindo diversos tipos de animais, inclusive bois de fazendeiros bolivianos que moram próximos à região da aldeia.

³³ Essa divisão entre cheia e seca é fato bastante pensado e descrito nas etnografias, por exemplo, Jara (1996) e Lévi-Strauss (2004).

Os *bichos-de-pena da água* vão atrás dos peixes, gaviões atrás dos carrapatos das vacas que, por sua vez, vão atrás do capim que infesta os campos graças à chuva e ao vento; basicamente, esses aguaceiros são uma metonímia da própria região dos rios de Rondônia, que se realiza somente nas épocas da chuva, e como as águas espantam os *bichos-de-caça*, acabam se criando novas ecologias em tempos diferentes. Isso é um conhecimento fruto de observação metódica, mas também vivido a cada ano, o que compõem as referidas “mutual ecologies” (Fuentes, 2010).

Aliás, essa divisão entre seca e cheia é também uma divisão que os Kujubim e demais povos fazem do próprio mundo. Durante a cheia, *bichos-de-pelo* e *de caça* se afastam fugindo das águas e vão para lugares muito distantes, onde ainda restam parcelas de terra firme. Os *bichos-de-pena da água* praticamente somem dos rios e geralmente vão completar seus ciclos reprodutivos em outras regiões. Os peixes também ficam escassos, indo se reproduzir em igapós e águas mais calmas. Essa é uma época em que os Kujubim preferencialmente se dedicam aos roçados e à coleta de frutos da região. As águas dominam a vida de humanos e não humanos. Há algumas informações importantes que indicam que o período de transição irá começar: os kujubim surgem nas beiras do rio atrás do ingá, que é seu alimento preferido; os sapos-da-tracajá começam a cantigar durante a noite, indicando que, em breve, as tracajás aparecerão e logo a coleta de seus ovos poderá ser iniciada; os biguás retornam aos rios em bandos; e as pegadas dos predadores, como as onças e o maracajá, começam a aparecer: “quando vê pegada de onça é sinal de que o verão vai começar... elas chegam primeiro que os bicho de caça porque também tão com fome”. Dá-se então, o início da seca, quando predominantemente os Kujubim se dedicam as caçadas e a pescaria.

Chama a atenção, contudo, que um de meus interlocutores, o cacique Valdivino, me disse que essas divisões geram “mundos diferentes”. As práticas de subsistência mudam, as *qualidades* de bichos mudam de uma estação a outra, as cores das folhas das árvores predominam em tons diferentes, as qualidades de frutos que são comidos são diferentes, os produtos da roça também. Por se tornarem mundos diferentes, em relação às práticas, mas sobretudo naquilo que é capaz de ser visto, ouvido e sentido, não se tratam de simples estações.

O que se pretendeu nesse subcapítulo, para além de se pensar as “classificações” de *bichos-de-pena*, foi refletir sobre o próprio conhecimento: como é constituído, adquirido, experienciado. Diferentemente daquilo que caracteriza as nossas noções de

pensamento e conhecimento, isto é, operações mentais e intelectuais, os Kujubim nos sugerem que as práticas são fundamentais para a constituição do conhecimento, ou melhor, que tanto operações mentais quanto práticas agem de forma dialética no modo como o mundo, seus seres e as relações tecidas neles são conhecidos, apreendidos, tornados inteligíveis e experienciados. Desta forma, o conhecimento Kujubim não precede nem sucede à prática. A questão “de onde vem o conhecimento?” é, de fato, muito espinhosa, e não pretendo respondê-la, mas os Kujubim nos apontam para algumas possibilidades em que não é preciso escolher entre intelectualismo ou empiricismo, visto que ambos podem trabalhar de forma conjunta³⁴. É nesse sentido, portanto, que os seres podem ser conhecidos enquanto objetos do conhecimento dentro de uma dimensão epistemológica, repleta de representações, mas também são sujeitos de relações interespecíficas pertencentes a uma dimensão ontológica: é necessário caçá-los, criá-los, comê-los, contar histórias sobre eles; seus espíritos atacam crianças, suas varedas celestes guiam as caçadas humanas, eles possuem donos e *cultura*. É nessa dialética, portanto, que é possível dizer não só sobre *qualidades* de bichos, mas também de *qualidades* de gente, as quais abordaremos a seguir.

3.2 – *Qualidades de gente: almas e culturas animais*

Em uma noite na Baía das Onças, nos dirigíamos até a casa de Pipa para ver um dos jogos da seleção brasileira na Copa América de 2019. Atravessando o campo de futebol, caminho que liga a casa de Manduca até a casa de Pipa, seu filho, ouvimos um som vindo do interior da floresta que circunscreve o campo: “ku-ku-ku-ku, kurukuru”. Questinei Manduca do que se tratava aquele som, e ele me disse que era a corujinha-da-noite *cantigando*. A corujinha-da-noite nos oferece um bom exemplo para se pensar certas relações contextuais (Viveiros de Castro, 1996) que os Kujubim estabelecem com os

³⁴ Como também já demonstrou Cabral de Oliveira (2006) ao dizer que as classificações dos Wajãmpi envolvem aspectos epistemológicos, ligados à tradição cognitivista, mas também aspectos ontológicos, ligados ao animismo e ao perspectivismo. Pois, como diz a autora: “se o perspectivismo e o animismo nos indicam problemas referentes a projeções de conceitos como os de natureza e cultura, por outro lado, a antropologia cognitiva e suas pesquisas sobre taxonomia nativa, por sua vez, problematizam o uso de categorias mais específicas do mundo natural, em especial a de vegetal e animal tomadas como dado no perspectivismo e no animismo” (Cabral de Oliveira, 2006, p. 61).

bichos e os seres de uma forma geral. Esse caso etnográfico, embora aluda aos contextos relacionais, implica em relações de ordens um pouco diferentes, a saber, uma certa divisão social de papéis que cada humano estabelece do ponto de vista inter e transespecífico. Para os pajés da T.I. do Rio Guaporé, a corujinha-da-noite adquire um estatuto divergente em relação ao modo como ela é concebida para os caçadores, como Manduca, e ao modo como ela mesma se vê.

Como dito, para se “classificar” um *bicho*, é necessário antes conhecê-lo, bem como conhecer as diversas relações através da qual interagem com o próprio ambiente e com outras *qualidades*. É necessário que se conheçam os costumes e comportamentos, em uma sempre metódica observação. Mas é necessário, também, se relacionar com eles.

Começamos por relativizar essa ideia de “natureza” que vem sendo utilizada com aspas até aqui por conta de ser a “Natureza” concebida na ontologia naturalista ocidental. Certa vez, na Baía das Onças, Manduca havia me dito: “*um dia o pessoal do IBAMA veio aqui pra ensinar como é que devia preservar... a gente não gostou muito não, a gente sabe fazer isso já porque a forma como a gente usa e vive a natureza é diferente dos eré*”. Percebam que, neste caso, o IBAMA tentou projetar a já conhecida Natureza para os meus interlocutores, que, obviamente, não hesitaram em negá-la, argumentando que para eles a *floresta* é outra coisa. A floresta é importante não só pelo fato de que dela pode-se obter conhecimento e subsistência, mas o é também porque é nela que se estabelecem diversas relações com animais, plantas, almas e *culturas* animais, donos e espíritos. Sendo assim, ela não é somente o abrigo de “espécies naturais” segundo a tradição ocidental, mas é também lugar de *qualidades de gente*, onde relações são estabelecidas a partir da socialidade entre os seres, humanos ou não. Note-se, ainda, que não se trata de projetar essas relações como sendo sociais, mas, antes, de conceber que elas possuem a mesma natureza das relações sociais (Descola, 1986).

As relações que os Kujubim estabelecem com os seres, pensando neste caso a corujinha-da-noite, nos apontam para certos agenciamentos que sustentam essas relações. A corujinha, enquanto um *bicho*, é descrita da seguinte forma: são *bichos-de-pena da floresta*. Elas são consideradas *do baixo*, tendo em vista que alçam seu voo em uma altura não muito elevada e ficam em cima de árvores não muito altas. Além disso, também são consideradas como *bichos da noite*, por manterem durante o período noturno suas atividades de caça a pequenos *bichos-de-pelo* e *bichos-de-asa*. Percebe-se, no entanto, que por possuir seus comportamentos, suas afecções, sua comunicação com antas, elas

também são consideradas *qualidades* de gente, não só pelos agenciamentos de suas relações com os humanos, mas também com as antas. De todo modo, devemos pensar que a agência aqui não é algo substantivo, mas, antes, performada, isto é, fruto de uma relação entre os seres. Em outras palavras, não se trata de uma questão de atribuição, mas de relacionalidade (nos vários sentidos de relações que implicam em *qualidades*), pensar que *bichos* são *qualidades de gente*. Antes de se tomar o *bicho* como um agente e, portanto, como *gente*, ou não, o ponto é se questionar a respeito da forma como se dá o agenciamento dessas relações entre humanos, *bichos* e, no caso da corujinha, espíritos-donos e a constituição de *famílias*, como veremos; é revelar as relações, para, em sequência, revelar os agenciamentos, as interações, os contextos e, claro, as “classificações”.

Como vimos, o que define um ser como sendo de uma *qualidade de bicho*, entre os Kujubim, são seus comportamentos e seus feixes de afecções (Viveiros de Castro, 1996, p. 128). Nesse sentido, pelo fato dos *bichos* terem suas preferências alimentares, habitacionais e de relacionalidades transespécies, eles são considerados como *qualidades de bichos* e, em outro nível, enquanto *qualidades de gente*. Assim como os humanos, *bichos* moram em suas próprias casas, comem seus principais alimentos, da mesma forma como é possível, e não se trata de nenhuma novidade, perceber em outros contextos e coletivos amazônicos descritos como animistas (Descola, 2006, p. 12) e perspectivistas (Viveiros de Castro, 1996, p. 117). Sendo assim, como me disse Rosa, *bichos* também possuem *cultura*, mas uma *cultura deles*, assim como possuem também costumes próprios e falam com seus *parentes*. *Qualidade*, neste sentido, também refere-se a *cultura dos bichos*.

Tais concepções se desdobram, para além da ideia de que *bichos* também são *gente*, no fato de que eles são seres *viventes*. Ser *vivente*, no contexto da T.I. do Guaporé, corresponde ao fato de que, virtualmente, todos os seres do cosmos possuem *alma*, e quando não, eles próprios são *almas* que, etnograficamente, são tratadas como *espíritos*. Se para os Kujubim o que diferencia uma *qualidade de bicho* – e, portanto, de *gente* – da outra são os comportamentos e os feixes de afecções, é porque essa é uma característica protagonizada pela *alma* de cada *bicho*. Nesse sentido, a *alma* é o que faz todo *bicho* ter vida e “ser um *ser vivente*” – que possui costumes, comportamentos e age de alguma forma nos domínios cósmicos. Sendo assim, as concepções sobre almas para os Kujubim acabam convergindo com as concepções dos Yudja descritas por Lima (2002, sem

página): “a alma é um princípio de subjetivação conferindo a todas as qualidades faculdades que são, ao mesmo tempo, psicológicas, sociológicas e intelectuais, como a consciência de si e de outrem, linguagem, pensamento, socialidade”. É nesse sentido, também, que a alma acaba gerando descontinuidades apreendidas como *qualidades*, que são pautadas em comportamentos, costumes, em suma, em *cultura*, como nos mostra Rosa.

Por outro lado, os Kujubim dizem que o fato dos *bichos* serem gente não significa que eles sejam necessariamente gente humana, exceto em alguns casos, principalmente aqueles narrados por pajés. Os pajés são os únicos que veem os bichos enquanto gente humana; os outros indivíduos humanos veem os bichos enquanto *qualidades* de bichos e de gente, mas não enquanto gente humana. Bichos são, afinal, bichos, porque também são outros tipos de gente. A *alma*, dizem os Kujubim, é estritamente específica. Ela o é assim pois todas as almas são conteúdo da forma pela qual aparece sua contingência: a anta possui uma *alma* conforme seu corpo, o que faz dessa *alma* ser exclusivamente da anta. O buriti, para a anta, é somente o seu alimento predileto. O mesmo vale para os *bichos-de-pena*, macacos e demais seres. Cada *alma* é, portanto, uma alma substancialmente específica para cada *qualidade* de *bicho*: o queixada vê o mundo como um queixada e o vive também de acordo com os costumes e comportamento de um queixada. Pelo fato da *alma* ser específica, ela é também um marcador de diferenças no modo como cada animal vive e vê o mundo. Como dito acima, a *qualidade* é um fator diferenciante do ponto de vista dos hábitos e costumes, que também podem ser encarados como marcadores *culturais* através dessa alma ou modo de ser de determinada *qualidade*. Essa afirmação condiz, por exemplo, com o que Rosa me diz ao afirmar que animais possuem sua *cultura*, que implica, por sua vez, no fato de enxergarem o mundo e a si mesmos de acordo com aquilo que são, isto é, pela alma e o corpo que têm³⁵.

Nesse sentido, não existe uma perspectiva, isto é, a da humanidade, que se sobrepõe a todas as outras perspectivas não humanas (Lima, 2002, s/página) como dito em certa ocasião³⁶ (Viveiros de Castro, 1996, p. 117). Esse é um ponto que reconheço

³⁵ Essa afirmação é concatenada com o que Lima (2002) descreve como o caráter duplo da alma: “A *alma* é, pois, uma parte do corpo ou de um componente de pessoa. Dentre essas partes, porém, e juntamente com a pele a alma destaca-se como tendo com o corpo uma relação adicional àquela entre parte e todo que a define somente em seu aspecto de princípio vital. Pois é também [a alma] um duplo de pessoa” (Lima 2002).

³⁶ Refiro-me aqui à noção de que ser sujeito é ocupar a perspectiva de ser humano: “Sucedem que esses não-humanos colocados em perspectiva de sujeito não se “dizem” apenas gente; eles se veem morfológica e

como um problema, ao comparar as concepções Kujubim com a teoria etnológica corrente acerca das terras baixas da América do Sul, a saber, o que é ser humano, afinal, para os Kujubim. A questão da humanidade nas terras baixas é sempre uma questão de posição e não de atribuição. Para os Kujubim, no entanto, a condição generalizada dos seres não está na humanidade, isto é, a humanidade enquanto condição, mas no fato de que ser gente é que é uma condição generalizada. Ser gente não é ser humano, mas, antes, ser gente é ter a mesma natureza de ser gente humana, e isso é explicado pelos Kujubim no fato dos animais terem sua *cultura*, sua alma, seus comportamentos, “*serem sabidos*” e serem *qualidades de bichos*³⁷. Em outras palavras, ser gente é ser gente como gente humana.

Se o etnocentrismo para Lévi-Strauss (2011b), cessa na fronteira do grupo humano com outros grupos, para os Kujubim, ser ou não ser gente, cessa na fronteira do que determina ser uma *qualidade*. Os humanos são uma *qualidade* de gente, ao passo que eles concebem que os *bichos* também são gente, mas gente de outras *qualidades*. Há, portanto, um fechamento para si da forma que há a abertura para o outro, na medida em que humanidade e animalidade, natureza e cultura “*são parte de um mesmo campo sóciocósmico*” (Viveiros de Castro, 1996, p. 125). Desta forma, temos de estabelecer o diálogo com a teoria perspectivista de modo geral. Ela, enquanto um modelo, se encaixa na realidade etnográfica dos Kujubim pelo menos em parte. Contudo, a meu ver, o grande legado desse modelo é que ele aponta que, para além dos humanos, outros seres também se veem, veem aos outros de alguma forma e são vistos. Os pajés, em seus sonhos e em suas viagens intercósmicas, veem os outros seres como humanos e esses seres se veem como humanos, tal como foi descrito anteriormente por Viveiros de Castro (1996, 2002, 2008). Contudo, para os caçadores, por exemplo, um bicho não é um humano, e nem simplesmente um bicho, mas é também gente. Voltamos ao exemplo das corujinhas-da-noite.

culturalmente como humanos” (Viveiros de Castro 1996, p. 126). Por outro lado, há de se destacar uma certa imprecisão sobre os termos “gente” e “humano” na teoria perspectivista, tendo em vista que, ora elas parecem convergir, como na passagem acima, e ora elas parecem diferir: “*Assim, as auto-referências de tipo “gente” significam “pessoa”, não “membro da espécie humana” [...] elas são pronomes pessoais [...] e não nomes próprios*” (Idem, p 126). Ademais, resta a dúvida se, para a teoria perspectivista, ser gente ou pessoa é ser humano. Para os Kujubim, a princípio, não.

³⁷ Para tentar ser claro, procuro pensar essa questão de ser gente entre os Kujubim e seus animais através de uma analogia com a forma pela qual Descola (1986) pensou as relações sociais entre os Achuar e seus animais. Para o autor, não se trata pensar que os animais possuem as mesmas relações sociais que os humanos, mas antes, que eles possuem relações da mesma natureza que as relações sociais humanas. Desta forma, entre os Kujubim, falar que um animal é gente, não quer dizer que ele é humano, mas que ser gente é possuir a mesma natureza de ser-se humano.

Como vimos acima, por possuírem *cultura* e *alma*, os bichos, dizem os Kujubim, também são gente. Começamos a descrever as relações que envolvem a corujinha-da-noite, as antas e os humanos a partir das perspectivas dos caçadores. A isso que nos referimos como relações inter, multi e transespecíficas (Bevilaqua & Vander Velden, 2016: 12), podem ser traduzidas pelos meus interlocutores por meio do que eles chamam de “se ajuntar”, “andar junto” e ser *parente*. Depois que Manduca me disse que o som que ouvimos no campo de futebol era da corujinha-da-noite, ele complementou a informação dizendo que, na verdade, a corujinha-da-noite era comadre da anta. Quando eu perguntei os motivos pelos quais essas *qualidades* andavam juntas e conviviam, ele me disse que a anta e a coruja formavam *famílias* e que eram *parentes* (sobre isso falaremos adiante). Manduca também me alertou que, quando ele caça anta, permanece constantemente atento às corujinhas-da-noite, pois, como elas andam junto, é praticamente certo que, se ele ouvir a corujinha, uma anta aparecerá. A relação de “andar junto” e de *família* ou de parentamento é a forma pela qual Manduca se relaciona com a corujinha-da-noite e com antas, sempre as tomando (e a seus hábitos e comportamentos) como signos no contexto da procura por caça. Neste sentido, falar sobre as corujas é também falar sobre, e se relacionar com as antas. Por elas se comunicarem entre si, constituírem relações de parentesco, de possuírem seus hábitos e sua cultura e serem viventes, Manduca nos diz que elas são *qualidades* de *bichos* e de gente.

Contudo, quando conversei com Arandú Djeorometxi, que é pajé em formação, o estatuto das antas e das corujas se diferenciou daquele descrito por Manduca, como veremos no seguinte trecho:

Tava cruzando muita anta... fui lá, pá, errei anta. Vim embora, perdi anta fácil pra matar. Mas não esquento não hoje vou lá de novo para pegar uma”. [E foi quando questionei os motivos pelo qual ele sabia que ia passar anta]. Rapaz, como é que eu vou te explicar... a corujinha é tipo um sinal assim pra gente que tá caçando. A gente sabe de umas coisas... quando corujinha canta “kukuku” é que ela tá avisando, aí avisa...aí já vem anta. Aí ela canta “kuru kuru kuru”, aí passa dez minutos, rapidinho anta chega, ela é dona da anta, é tipo boiadeiro da anta. A gente vê bicho lá [a corujinha], mas os mestres [pajés antigos] vê gente...gente igual nós assim, tem perna, cabelo, braço e a anta é o gado e quando ela faz kukuku tá tocando o berrante.

Na perspectiva do pajé, portanto, a corujinha se revela como um humano “*gente igual nós assim, tem perna, cabelo, braço*”.

As narrativas ou discursos sobre a corujinha-da-noite apresentam algumas conexões para além da relação que ela possui com a anta ou com humanos. Em um primeiro momento, percebemos que, independentemente da divisão do trabalho no plano sociológico, pajés e caçadores se relacionam de alguma forma com corujinha-da-noite. Para ambos, elas não deixam de ser um sinal, isto é, um dado a ser levado em conta na caça. Entretanto, o caçador diz que elas possuem uma relação de “se ajuntar”, “andar junto” com antas, e, por esse mesmo motivo, elas constituem o que ele chama de *famílias* – e esse hábito tem um efeito prático para caçadores. Já o pajé, aponta para uma relação pautada na maestria, isto é, corujinhas são donos das antas e as tratam como animais de criação: “*a gente vê bicho lá, mas os mestres [pajés antigos] veem gente... gente igual nós assim, tem perna, cabelo, braço e a anta é gado e quando ela faz kukuku ta tocando o berrante*”. Arandú apontou, também, que, em seu papel de pajé, ele vê e negocia com as corujinhas em seus sonhos, o que implica em pensarmos que o contexto do espaço ou local, se na floresta ou nos sonhos, é também fundamental na forma de se relacionar e perceber o estatuto que esses *bichos* adquirem.

Esclarecidos os tipos de relação, em um segundo momento percebemos que as relações que constituem uma coruja ou não são sempre contextuais: depende do contexto da relação que envolve humanos, corujinhas, antas, donos e parentes. Nesse caso, corujinhas-da-noite não **são** algo, no sentido de uma condição, mas sempre **estão** algo, no sentido de um estado, um devir. Elas podem ser *bichos* para uns, gente para outros e para si mesmo, donos de anta, boiadeiros, mas são também parentes e comadres, constituindo *famílias* com as antas, a depender da relação. Essa contextualidade relacional já fora apontada no célebre artigo de Peter Rivière (1995) “As aparências enganam na Amazônia”. Note-se, contudo, que a maior contribuição de Rivière não foi dizer que as aparências enganam na Amazônia, mas sim, que na Amazônia, a “transformação” é um aspecto relacional e contextual segundo o qual as coisas e os seres nunca são algo, mas sempre estão ou devêm algo. Quer dizer, não vivem uma condição, mas um estado: transformações, neste caso, são menos entendidas como metamorfoses do que como alternâncias de estado e, portanto, de posições. A corujinha-da-noite não se transforma, quem se transforma são as relações onde diversas perspectivas estão em negociação.

As relações entre pajés, caçadores, corujinhas-da-noite e antas, “não designam províncias ontológicas, mas apontam para contextos relacionais, perspectivas móveis, em suma, pontos de vista” (Viveiros de Castro, 1996, p. 116). Nesse sentido, há uma batalha

de perspectivas que englobam e se sobrepõem sobre o cosmos na medida em que os seres e as coisas possuem uma perspectiva, um olhar, isto é, eles se olham e olham para os outros. A todo momento, eles estão negociando e reivindicando os seus pontos de vista: a posição é fundamental; a depender da posição de quem vê ou fala, a corujinha-da-noite pode estar ou dever (de devir) muitas coisas. Nesse sentido, quando disse que a questão de ser gente ou ter agência entre os Kujubim não se trata de algo substantivo ou de um atributo, é porque é necessário atentar para as diversas relações estabelecidas entre os humanos e outros não humanos, assim como entre não humanos com outros não humanos. Falar que animais também são gente “*não é uma projeção figurada do humano sobre o animal, mas equivalência real entre as relações que humanos e animais mantêm consigo mesmos*” (Viveiros de Castro, 1996, p. 127). O fato dos *bichos* serem gente não é uma projeção, mas, antes, por meio das interações que eles têm entre eles e com os humanos, os Kujubim dizem que eles também são gente. O agenciamento aqui se revela por meio dos tipos de interações que os animais têm e que são homólogas às próprias relações dos Kujubim em níveis intra-humano e também trans e interespecíficos. Os animais possuem seus tabus alimentares, sua “organização social”, suas técnicas de caça, suas comunicações, suas línguas³⁸, sua *cultura*. Ser gente, nesse sentido, é sempre relacional, depende das próprias interações que são tecidas no cosmos e das próprias relações entre humanos e não humanos.

A partir da discussão sobre perspectivas, também podemos fazer uma ligação com as próprias “classificações” dos Kujubim de uma maneira geral, que, como vimos, consistem em “anti-classificações taxônomicas”, por serem *transqualitativas*. Se a corujinha-da-noite pode ser “classificada” enquanto um objeto de conhecimento, como uma *qualidade* de *bicho-de-pena*, ela também é classificada de acordo com sua posição de sujeito, que envolve aspectos ontológicos referentes ao fato dela constituir uma *qualidade* de *gente*, ser *dona* e *parente* da anta. Como vimos, as “classificações” estão sempre se transformando na medida em que elas implicam em relações entre classes de relações e classes de posições. Elas são *transqualitativas* no sentido de que a corujinha pode ocupar termos e categorias como *do baixo* e *da floresta* sendo *bicho-de-pena*, mas

³⁸ Tal como entre os Kujubim, os Akuriyó com quem trabalhou Fabíola Jara (1996) falam em “línguas animais”, como podemos ver no exemplo das aves: “*En general, consideraba a las aves como sociedades aparte unas de otras y esto se debía según él a que todas hablaban deferentes lenguas*” (Jara 1996a:149). Ou ainda, que essas comunicações podem ser “*códigos odoríferos y acústicos*” atingindo níveis intra e interespecíficos (Idem: 150).

também e, precisamente por ser *bicho-de-pena* e não “ave”, ela pode ser parente e dona das antas, provocando a alternância de posições, a depender do ponto de vista (e também das categorias) e, principalmente, dos contextos relacionais que implicam nesses pontos de vista.

Há ainda, outro exemplo a respeito dessa “transformação”: os sabiás. Conversando com Elizabeth e Joanita, elas me narraram o seguinte caso:

“de noite, se ouvir bicho-de-pena do dia fazendo cantiga é porque não é ele, não. Sabiá não canta de noite, mas ele canta... canta porque daí virou morcego. Titia contou a história, eles foram pro mato, e quando tá no mato não pode fazer barulho, não pode admirar som... sabiá começou a cantar. Essa titia resolveu falar com sabiá, quando não já veio morcego e titia só protegeu a nenê, morcego é bicho-de-pena pra essa gente aí... o mestre que conseguiu livrar esses parentes porque ele não tinha medo”.

Por “essa gente aí”, Elizabeth e Joanita se referem aos espíritos-malignos. Diferentemente dos espíritos-queixadas que, como vimos, estabelecem uma relação de comensalidade com a alma de uma criança caso seus pais comam a carne desses animais, os espíritos malignos que habitam os subterrâneos tentam predar os espíritos humanos não para comê-los, mas sim para se casar com eles. Há uma diferença entre o que podem esses espíritos, na medida em que uns predam espíritos humanos e os outros têm a intenção de se casar com eles. Contudo, para além dessa diferença, não é que sabiás se transformem em morcegos: para os espíritos-malignos, eles estão morcegos na medida em que o contexto da relação se transforma. Morcegos não são *bichos-de-pena* para os Kujubim, mas eles podem ser, na medida em que eles o são para os espíritos-malignos. É nesse sentido, portanto, que *bichos-de-pena* podem ser muitas coisas e implicam em relações *transqualitativas*.

Com as questões das perspectivas e dos contextos relacionais expostos, voltemos a discussão para o fato de que ser um *ser vivente*, possuir uma *alma* e *cultura*, faz com que este se torne uma *qualidade* de gente. Vejamos como os conceitos de *alma* e *cultura* animal geram as discontinuidades que os Kujubim definem como *qualidades*, incluindo três conceitos etnográficos: *dom*, *serem sabidos* e *aldeias*. A *alma*, mas também o corpo, geram discontinuidades que são apreendidas como *qualidades* de *bichos* e gente. Tratarei de exemplificar o modo como a *alma* opera entre os animais a partir do exemplo que melhor pude compreender em campo, a saber, o dos cães. Cães são seres extremamente

complexos dentro das cosmologias sul-americanas (Vander Velden, 2009), e entre os Kujubim não é diferente. Os cães se criam sozinhos e, por mais que sua teimosia os faça habitar os espaços domésticos, definitivamente lá não é o lugar deles. Os cães também são exímios caçadores, mas nem todos o são: existem aqueles preguiçosos, e outros que têm medo.

Da mesma forma que é consenso entre as etnias do Vale do Guaporé – portanto, aqui interessam as relações intra-humanas –, que não se pode comer carne de cobra (fato que dizem ocorrer, por exemplo, na T.I. vizinha Sagarana), e isso faz dos índios do Guaporé serem uma certa *qualidade* de gente, é também consenso que os cães possuem suas restrições alimentares pertencentes a sua *cultura* e, portanto, a sua *qualidade* de gente. Certa vez, na Baía das Onças, fomos caçar em quatro humanos e Scooby, até então o único cão caçador da aldeia que tem suas habilidades compartilhadas por todos. Naquele dia, Scooby acuou uma cotia e um tatu. Ele capturou a cotia até que tiveram que tirá-la da boca do cão. No caso do tatu, Scooby sequer pôs a boca nele, fazendo com que os humanos tivessem que atirar no animal. Depois, Piau me disse que Scooby sabe que não pode comer o bucho do tatu e por isso sequer quis abocanhá-lo, pois isso “*faz parte da sua cultura*”. Sendo assim, os cães possuem restrições alimentares que são compartilhadas por todos os cães caçadores, especificamente: eles não podem comer bucho de tatu, carne de jacaré e nem feijão. Isso é de conhecimento amplamente disseminado, sendo intrínseco aos costumes e comportamentos caninos, o que faz com que eles sejam uma *qualidade* de bicho e de gente.

A caça por parte dos cães está ligada ao *dom*. *Dom* é uma categoria nativa interessante de se pensar, pois ela é uma capacidade ligada às *almas* e ao corpo dos seres, humanos ou não. Aqueles cães que são caçadores só são recompensados por suculentos pedaços de carne se eles fazem seu trabalho de ajudar humanos a caçar. Todos os seres do universo possuem seus *dons*. Esse *dom* pode se referir à qualquer habilidade extraordinária em uma atividade, ligada à sobrevivência ou não. O ser humano pode ter o *dom* pra diversas coisas, mas os animais têm esse *dom* restrito à sua *qualidade*. O humano tem diversos *dons*, isso é, ele pode ser especialista em várias coisas, e as *qualidades* animais possuem poucos, cada uma delas, mas diversos em sua totalidade: fazer armadilhas é um *dom* de caça de certas gentes humanas, assim como é o *dom* da onça ser o melhor predador de emboscada; o *dom* do gavião real está ligado à ferocidade de seu bote preciso com suas garras e a levantar animais muito mais pesados que ele,

enquanto o joão-de-barro e o japó têm o *dom* de construir bem suas casas, e o japiim o *dom* de *arremendar* outros bichos.

Contudo, há uma diferenciação para entender aquilo que pode ser o *dom* de cada um. Humanos tiveram o *dom* de criar o arco e flecha para caçar, e esses artefatos se manifestam de maneira material, isto é, visível, para que possam usá-lo. Entretanto, a onça não possui artefatos de caça visíveis, logo, seu próprio corpo é sua estratégia, seu próprio corpo é sua manifestação cultural que vem à tona na hora da caçada como seu *dom*. Isso fica evidente quando Pipa me diz que, nos tempos antigos, quando a onça também era humana, seu arco e sua flecha viraram suas garras e seus dentes. Desta maneira, essas habilidades acabaram por se tornar aspectos *culturais* – ligados à alma – e corporais dos animais de uma maneira geral, assim como para o gavião-real seu bico é sua flecha e suas garras, o seu arco.

O *dom* que os Kujubim dizem existir entre os seres não é o dom que atribuímos às coisas como sendo inatos e intrínsecos a elas. Um *dom* pode ser confeccionado, produzido. Alguns cães possuem o *dom* da caça, mas aqueles que não o possuem podem vir a ter a partir de algumas “transformações” corporais. Os Kujubim e outros povos no Guaporé dizem que cada *bicho* possui uma folha; por exemplo, a onça tem uma folha específica, que, pode transmitir o *dom* de caça das onças para quem tomar um banho com ela. Note-se, todavia, que ao tomar o banho da folha de onça, há grandes chances de elas, as onças, serem atraídas até a pessoa. A partir dessa lógica, enquanto estava na Baía das Onças, pude presenciar um “ritual” em que Jorge praticava com Bolota, seu cão. Bolota, nas palavras de Jorge, era muito *panema*, e precisava de banho de folha de caça para ser bom caçador. Jorge, então, preparou um banho de folhas para Bolota, misturando folhas de paca maceradas em água quente. Em seguida, banhou o cão com a substância e introduziu as raízes da planta da paca no ânus do cão. Dias depois, Jorge contentemente me convidou para ir comer uma deliciosa paca preparada por sua esposa e abatida por Bolota. Sendo assim, Bolota, até então *panema*, passou a ser um bom caçador ao adquirir o *dom* da caça. Note-se que o *dom* em Bolota precisou ser confeccionado, produzido a partir do preparo de seu corpo com os efeitos das folhas de pacas. Neste caso, o corpo, que não é biológico, dado e inato, mas feixes de afecções, foi produzido. A partir da lógica de atração das folhas, Boloto desenvolveu o *dom* de caçar pacas.

Outro aspecto que faz com que as *almas* e os corpos dos seres gerem discontinuidades que são apreendidas enquanto *qualidades* de gente e de bicho é o fato

dos Kujubim professarem que animais “*são sabidos*”, isto é, que eles são capazes de utilizar seu conhecimento seja para pensar, aprender, distinguir, discernir, se relacionar.

Entre os Karitiana, Vander Velden (2017) percebeu que seus interlocutores também afirmam que animais são *sabidos*. Neste caso, os animais que escolhem viver ou transitar em regiões de floresta próximas das aldeias e, por isso, encaram armadilhas e armas humanas, são considerados *sabidos* porque habitualmente podem reconhecer seres humanos como predadores e, então, “elaborar modalidades de comportamento sintonizadas com tal padrão de interação, como vimos com quatis que se adaptaram à caça realizada com cachorros” (Vander Velden, 2017: 75), nas quais um cachorro é *sabido* pois sabe caçar, e um quati é *sabido* pois, precisamente, sabe se defender dele.

Durante o período em que fiz a pesquisa de campo, nunca hesitei quando os Kujubim me chamavam para caçar, pescar ou ir fazer qualquer atividade fora da aldeia. Certa vez, não obtivemos nenhum sucesso na caça e, então, num momento de desabafo pelo cansaço, disse a eles que estava sendo muito difícil caçar e que era impossível que víssemos algum animal. Rederbling, então, caçoou de mim, dizendo que, com certeza, os animais já teriam nos visto e por isso, deveriam estar entocados em algum lugar ou mesmo debandado. Isso implica em um ponto muito importante: *bichos* não só conhecem a si mesmos e aos outros *bichos*, mas também conhecem os humanos, sabem daquilo que somos capazes contra eles e, porque nos conhecem, já nos reconhecem como predadores. Para os Kujubim, não é o mais forte que sobrevive, tampouco aquele que melhor evolui, mas aquele que conhece melhor as coisas, e isso não em um sentido quantitativo, isso é, que envolve um grau de racionalidade, mas sim do ponto de vista qualitativo, de formas de conhecer, mesmo existindo *bichos* que são mais sabidos que outros. É possível chegar muito próximo de *bichos* sem que eles manifestem algum comportamento de fuga ou medo. Agora, se um *bicho* já viu um humano e ele já o conhece, vai correr de qualquer forma, pois é assim que o faz em relação a predadores.

O fato de ser *sabido* implica em saber/conhecer, a partir de diversos sentidos. Fiquei completamente surpreso quando, nesse mesmo dia da caçada, Rederbling disse que os *bichos* devem ter sentido meu cheiro e estranhado aquilo; como se houvesse uma espécie de diferenciação, por parte dos *bichos*, das coisas e, principalmente, do cheiro dos índios e do meu. Inclusive, eles disseram que, nesse dia, eles ficaram *panema* por conta de minha presença. O queixada, por exemplo, possui um conhecimento através dos cheiros; mais do que isso, ele possui uma memória dos odores. Não só porque seu

mecanismo de defesa é a *catinga* proporcionada por uma glândula que fica no dorso do animal, mas porque ele pode conhecer coisas através do cheiro. Uma prática em relação à caça dos queixadas consiste em matar o líder do grupo, cortar sua cabeça e enterrá-la próximo aos locais que eles frequentam. Através do odor, o coletivo dos queixadas percebe que seu líder ainda está por ali, e ficam completamente desorientados, andando de um lado para o outro, em busca da sua liderança. Deste modo, acabam sendo presas fáceis para os caçadores humanos.

Em uma manhã na Baía das Onças, enquanto preparávamos o taichi, uma *qualidade* de madeira utilizada na sustentação dos telhados da casa, Pato chegou abismado no trabalho dizendo a todos que “*porquinho é muito sabido... deixei dois armadilhas na minha roça de ontem pra hoje perto da macaxeira, ele chegou bem perto mesmo, dava de ver a pegada bem perto da armadilha, ela tava bem afundada... ele cheirou e viu que era armadilha e só deu um pulo para trás*”. As armadilhas não funcionaram, pois porquinhos *são sabidos*. Manduca, então, complementou: “*é verdade mesmo, esses bicho são muito sabido, eu já reparei que quando eles vão roubar as roças eles mandam um na frente pra ver se a barra tá limpa e depois vem o resto, vai ver que foi isso que aconteceu na sua armadilha*”.

Vários *bichos* são ditos *sabidos* entre os Kujubim. Os japiins são os mais sabidos dos bichos, por arremendarem todos eles, com exceção, como vimos, do bico-de-brasa. Os macacos-pregos também são considerados *sabiados*, não só porque, quando veem os humanos, se atiram de cima das árvores até o solo, fato que dificulta sua caçada, mas são *sabidos* porque os Kujubim dizem que eles escolhem bem os frutos dos quais se alimentam, sendo, inclusive, frutos que os Kujubim também comem, diferentemente dos macacos-pretos, como já explicitado. Ser *sabido*, portanto, também acaba implicando no papel das *almas* e dos corpos dos animais em gerar certas discontinuidades entre eles. O debate sobre *ser sabido*, se comunicar e se perceber, sem dúvidas, nos remete ao trabalho de Eduardo Kohn (2013), que nos mostra que todos seres vivos possuem faculdades de representar, pois a vida é constitutivamente semiótica. Kohn (2013) propõe, enquanto um método, uma “antropologia para além do humano”, no qual a humanidade enquanto uma condição de existência é tirada do centro das atenções, principalmente no que tange à linguagem, revelando regimes semióticos que se estendem à própria “vida”, nos quais estão inclusos, para além dos humanos, animais, vegetais, plantas e outros seres não humanos.

O fato de *ser sabido*, para os Kujubim, ricocheteia nos trabalhos de Kohn (2013) sobre os regimes semióticos, e no de Vander Velden (2017), tendo em vista que os Karitianas também dizem que os *bichos são sabidos*. Deste modo, o autor “evita cindir a humanidade e a animalidade em domínios radicalmente distanciados – na teoria e, sobretudo, na prática – por uma mente consciente e de ação intencional reservada aos humanos diante de animais que seriam tão somente materiais brutos, desprovidos de intenção e desejo” (Vander Velden, 2017: 66). Sendo assim, *bichos* (e os humanos) se veem e se sentem a todo momento, cada qual a sua maneira, e por isso são acostumados uns com os outros na predação e nos mais diversos tipos de convívio. Pode-se dizer que todos esses seres co-constituem-se, se conhecendo e sabendo uns dos outros, sobretudo sobre seus comportamentos.

Além da concepção Kujubim envolver *almas* animais, que são, por excelência, o que confere faculdades subjetivas a estes seres, *almas* implicam na forma como os Kujubim concebem *culturas* animais, comunicações interespécies e conhecimento sobre eles. Contudo, a *alma* faz com que seja constituído aquilo que se pode chamar de *aldeias* animais. Não são todos os animais que vivem em *aldeias* de domínios diferentes: isso se diz especialmente dos *bichos* que geralmente vivem em bando. Neste sentido, a teoria Kujubim se aproxima do animismo (Descola, 2006), já que, além de *qualidades* animais terem “sociedade”, elas também são estratificadas segundo suas próprias funções: há chefes, guerreiros e pajés animais. Contudo, como já lembrado no começo deste tópico, não basta simplesmente enxergar essas relações que culminam no termo sociedade como relações sociais, mas, antes, como sendo constituídas de relações de uma mesma natureza, isto é, sociais.

Darei um exemplo sobre cabas (maribondos). Um dia, estava jogando bola na Baía das Onças e fui chamado pelo cacique geral, André, para ir pegar *hamiti*, que, na língua Djeorometxi, refere-se às ovas de caba (são abelhas ou maribondos que picam). Aceitei seu convite e, indiretamente, seu desafio. Fomos em seis humanos na canoa para desempenhar essa missão: um Djeorometxi, um Kujubim, um Massaká, um Makurap, um pajé Tupari e eu. A cena se desenrolou de uma forma inesperada: primeiro, o Tupari começou a nos benzer com folhas de abelha dizendo que isso era muito eficaz contra as doídas picadas delas; ao chegar no rio onde ficava a *aldeia das cabas*, isto é, sua colmeia, começou a batalha: enquanto um esperava em baixo, dentro d’água, para pegar a *aldeia das cabas*, outro já cutucava com um pedaço de taboca para derrubá-la. De repente ouvi:

“olha alí é a cacique, ela tá saindo, tá saindo”. Inevitavelmente, mesmo com o benzimento, as “guerreiras” deram diversas picadas em um dos homens.

Enfim, o que chama atenção, nesse caso, não é somente o fato de empreendermos uma batalha contra uma *aldeia* de cabas, mas também que, nessas formas de convívio e nesse tipo de situações, permite-se não somente conhecer as *qualidades* de caba enquanto *bichos-de-asa*, mas, principalmente, fazer uma divisão dentro da própria *qualidade* de caba enquanto gente – qual é a cacique, a guerreira, a pajé. Uma situação análoga pode ser vista no que os Kujubim chamam de *barreiro das araras*, local em que se concentram centenas de araras vermelhas onde, dizem os Kujubim, situa-se a *aldeia* delas.

Sendo assim, neste subcapítulo, pretendi exemplificar que os seres que habitam as florestas e o cosmos de uma maneira geral não são simplesmente *qualidades* de bichos, mas, também, *qualidades* de gente. Neste sentido, toda socialidade extrapola as relações humanas, principalmente porque todos os seres são dotados de *alma*. Esses seres o são assim porque o que define sua *qualidade* são os comportamentos que sua *alma* e, conseqüentemente, também o seu corpo, possuem. Essa *alma* é o que permite que seres possam ter *cultura* enquanto uma maneira de viver e enxergar o mundo, mas também viverem em uma sociedade à parte, em outros domínios do cosmos, além de serem *sabidos*. Para se “classificar” os seres, portanto, é necessário que se leve em conta os contextos relacionais e as perspectivas que estão para além de simples relações objetivas – de que se extrai conhecimento – entre humanos e “entidades naturais” do mundo; afinal, a informação intelectual para “classificar” os seres em determinadas categorias é intrinsecamente e simultaneamente ligada às práxis interespecies no cosmos, e vice-versa.

Para os Kujubim, não é possível isolar os *bichos* e os seres vivos das outras formas e relações existentes. *Bichos* também possuem *almas*, *cultura*, são *sabidos*, constituem parentesco com outros animais para além de sua *qualidade*, são donos e criações, fato que implica em pensá-los que são *qualidades* de gente, mas não necessariamente gente humana (a não ser, claro, para os pajés), pois, como veremos, ser gente humana é também ser uma *qualidade* de gente. Sendo assim, o papel das *almas* e dos corpos na geração de discontinuidades que são apreendidas enquanto *qualidades* envolve diversos aspectos como os comportamentos, hábitos, afecções, ser *sabido*, *dom*, *culturas* e *aldeias* animais, pontos de vista e contexto relacionais.

3.3 – Plantações de queixadas e peixes que são produtos da roça: maestria e pajelança na T.I do Guaporé

Como vimos no supcapítulo anterior, a partir de diversos contextos relacionais e de diferentes perspectivas, os seres tendem a ser muitas coisas, a depender da perspectiva em questão. Entretanto, os domínios cósmicos também se tornam importantes fatores nessas relações, isto é, onde ocorrem tais concepções. Embora os Kujubim afirmem que queixadas e peixes são *bichos*, em outros domínios cósmicos outras gentes dizem que eles são produtos da roça. Essas afirmações implicam em se pensar nos “contextos relacionais”, mas apresentam problemas de naturezas diferentes comparadas ao caso da corujinha-de-noite. Dizer que os queixadas e os peixes são, para outras *gentes*, cultivos da roça, implica em uma inversão não só de perspectivas, mas também sobre o modo como *bichos* e *plantas* são pensados e experienciados entre os Kujubim. Voltaremos a isso mais adiante.

Os Kujubim operam divisões no universo a partir de uma série de *lugares* separados, mas que compõem e formam um único cosmos. Contudo, as maneiras de acessá-los e de se relacionar com eles são qualitativamente diferentes. Os domínios do cosmos estão divididos da seguinte forma: a terra é um domínio, o vento, a floresta, o céu, o ar, o rio e a água, as aldeias celestes, as aldeias nas copas das árvores, os sonhos, o subterrâneo, enfim, uma série de espaços são conhecidos como domínios que servem, sobretudo, para operar divisões no universo. Os povos indígenas no Guaporé aludem a tais lugares como espaços físicos em que eles se relacionam com um conjunto de seres, tal como animais, plantas, espíritos, espíritos-donos e fenômenos meteorológicos e também seres monstruosos como o Mappinguari e o Pai da Mata.

Na Baía das Onças, Manduca havia me dito que, poucos dias antes da minha chegada (em 2018), eles tiveram que cortar uma antiga árvore localizada no centro da aldeia, pois nela vivia um velho pajé muito poderoso que espalhava doenças para as pessoas. A árvore, que era completamente seca e sem nenhum sinal de vida, era, pois, o domínio onde vivia esse poderoso pajé. Há, ainda, que dizer sobre as trilhas que beiram a baía, que os humanos da aldeia julgam ser o domínio de espíritos malignos que tentam te levar para o fundo da água: “*eu tava voltando lá do Armando, sozinho mesmo... aí lá na trilha o espírito apareceu, era uma mulher... usava a roupa da maloca* [feitas de linha

de tucum] e falava pra eu ir com ela, “bora, bora”, ela falava. Eu então comecei a seguir ela e onde ela falava que era limpo [a trilha roçada] era mato fechado e falava pra eu ir. Me acharam num matagal ali perto da baía”. Nessa fala de Manduca, podemos ver como é possível acessar esses *lugares*: onde o que era trilha para Manduca, era mato fechado para o espírito da mulher, e vice-versa. Os sonhos também são um domínio acessível para qualquer humano, “o sonho é verdade pra gente”, uma realidade, pois é através dele que se chega até outros *lugares*. Mas há também mensagens simbólicas nos sonhos, imagens que requerem a interpretação dos significados que trazem: sonhar com cobra é sinal que ganhará uma mulher; sonhar com uma caça é precisamente o inverso, isto é, não se deve caçar no outro dia. Contudo, no caso dos sonhos, chama a atenção que, por mais que ele seja um *lugar* próprio, você se torna capaz de acessar qualquer *lugar* estando imerso nele.

Esses *lugares* diferentes, que podem ser pensados como “domínios” e a própria palavra domínio, implicam diretamente no debate sobre a questão dos donos ou da maestria, muito difundida nas terras baixas da América do Sul. Como já foi apontado (Fausto, 2008, p. 330), a questão da maestria é muito complexa nessas cosmologias, não somente porque impacta em relações com espíritos-donos, mas também porque envolve diretamente a tratativa, por parte dos humanos, com diferentes domínios dos cosmos. Neste sentido, para os Kujubim e demais povos no Guaporé, todos os seres possuem um dono, mas, mais do que isso, os domínios e elementos geomorfológicos da natureza e do cosmos também os possuem. A água possui um dono, uma sumaúma possui um dono, o céu tem um dono, há um dono geral para as presas de caça, mas cada *qualidade* também possui seu dono e, enfim, humanos também têm donos. Essa, talvez, não seja nenhuma novidade nas cosmologias amazônicas, tendo em vista que ela se revela em virtualmente todos os povos indígenas na região (Cabral de Olivera, 2012).

Diferentemente da ideia de propriedade que temos no ocidente, um dono não é um proprietário. Cosmologicamente, os donos possuem um papel fundamental de proteção de determinada *qualidade* ou domínio. Os “pais”, para os Kujubim e demais povos, são donos de seus filhos, logo, do nascimento até a morte, deve-se tudo a eles e sua função é sempre alimentar e proteger os filhos; deste ponto de vista, humanos também têm donos, mas, no caso dos animais, essa lógica não é ligada ao parentesco, assim como o caso humano. Note-se, contudo, que essas relações de maestria podem se tornar ainda mais complexas, pois não se referem somente ao fato de determinada *qualidade* possuir um dono, mas há contextualidades dentro dessa lógica, nas quais, por exemplo, a progenitora

de uma anta é também dona de seu filho. Quando humanos caçam essas *mães*, por exemplo, eles devem se apropriar dos filhotes deixados e passar a cuidar deles, tornando-se donos desses animais dentro da aldeia. Se isso não for feito, o resultado será o de recolhimento dos animais da mata por parte dos donos da *qualidade*, que ficam enfurecidos. Enquanto estava em campo, pude ver certas *qualidades* de veado e de paca que foram trazidos para a aldeia após o abate de seus progenitores. Nesse sentido, estabelecer quem é o dono (o espírito ou a *mãe*) depende do contexto, e, portanto, das relações.

Quando um grupo de caçadores humanos caçam qualquer *qualidade* de *bicho de caça*, eles devem fazer isso de maneira consciente. Não podem levar mais do que aquilo que irá sustentar sua família ou seus parentes próximos. Caso isso venha acontecer, o dono lança suas flechas – ou tiros – que recaem sobre o humano em formato de doenças perigosíssimas que podem vir a acabar em morte. Várias são as histórias sobre essa temática. Um dia, conversando com Tânia, esposa de Valdivino, ela me contou que, certa vez, as mulheres foram fazer trabalho na roça e ouviram tiros e diversos queixadas correndo pela braquiária. Elas, então, pensaram que algum humano estava caçando os animais e disseram que ficaram felizes, acreditando que, naquele dia, iriam comer bucho de queixada, iguaria muito apreciada sobretudo pelas mulheres que, nos dias de chichada, sentam em uma roda especial para comer as partes do animal. Tânia, então, disse que não conseguiram ver quem é que estava caçando esses animais, enquanto os tiros começaram a ficar cada vez mais próximos delas. Elas então saíram correndo para evitar um desastre. Quando chegaram na aldeia, descobriram que nenhum homem estava caçando queixadas, e foi então que um antigo pajé disse para elas que, na verdade, foi o dono do queixada que estava tentando caçá-las, pois, semanas antes, os humanos tinham matado três desses animais em um só dia, o que é algo perigosíssimo, já que o dono fica furioso e pretende descontar sua raiva nos humanos. Os tiros ouvidos por Tânia e pelas outras mulheres eram, na verdade, tiros que tinham o objetivo de acertá-las.

Além dos ataques diretos aos humanos, os donos também podem simplesmente recolher seus animais de criação e levá-los para longe dos caçadores. Manduca e Armando me narraram a seguinte história: “*era mais ou menos ano de 1989, papai [de Armando, sogro de Manduca] sonhou com dono da anta, conversou com ele no sonho, o dono tava muito triste... tavam matando muita anta! Avisou ele que, se não parasse de matar, ia mudar de lugar*”. O dono das antas, a corujinha-da-noite, levou embora sua

criação para longe da Baía das Onça: “*demorou uns sete anos para elas aparecerem de novo, depois desse dia a gente começou a caçar certo anta, não balear ela, se matar tem que ir buscar no fundo do rio se ela afundar, a gente aprendeu com o dono dela*”, completou Manduca.

O universo de maestria não é algo exclusivamente ligado às pessoas especiais, como o pajé, mas está diretamente vinculado à prática da pajelança em relação às resoluções de problemas emergentes entre humanos e espíritos-dono. Sendo assim, qualquer humano pode ver e ter relações com os donos, por exemplo, dos animais de caça. Manduca, que não é pajé, contou-me das diversas vezes quando, acompanhado de seu cunhado e seu genro, viu o dono dos queixadas levando sua plantação para dentro de sua casa: “*então, tava eu lá caçando perto do igarapé, aí eu ouvi uma trombeta, comecei a olhar pra tudo que é lado, fui indo na direção dela e a hora que eu vi ele [o dono] tava lá tocando pra dentro da casa dele. A casa era do tamanho ai desse forno [forno de barro para assar carnes de caça] e de repente ele sumiu*”. Manduca, toda vez que vai até esse igarapé (onde, inclusive, me levou), não consegue ver onde fica essa casa. Contudo, embora o aparecimento e entendimento dos espíritos-donos não seja algo exclusivo dos pajés, de fato são eles que negociam com esses seres alguma má sorte ou ignorância dos caçadores da aldeia.

Quando os humanos abatem presas demais, os espíritos-donos desses animais tentam acertar os humanos com flechadas em forma de doença, e os pajés entram em ação através dos sonhos, iniciando as negociações com esse dono, realizando o pedido de desculpa por tal ignorância, juntamente com as sessões de cura do doente. Se caçarem animais demais, os donos desses animais ficarão furiosos, criando um motivo para que o caçador fique *panema*, lançando também doenças em formato de flechas, pois o que é doença para os humanos, são flechas para os espíritos agressores.

Os pajés são figuras responsáveis por mediar os diálogos com outros seres e realizar os processos de cura através de determinadas práticas³⁹. Há uma divisão estabelecida pelos próprios índios a partir da ideia de que, atualmente, não existem mais pajés como antigamente. O que se tem atualmente, na T.I., são “meio-pajés” (como nos

³⁹ Nesta dissertação, apresentarei de forma introdutória os aspectos em torno da pajelança na T.I. do Rio Guaporé. Essa breve apresentação tem suas razões: Soares-Pinto (2014) se debruçou sobre o tema do xamanismo de forma assídua entre os Djeorometxi e seus vizinhos e produziu uma excelente reflexão sobre as formas de se fazer parentes e pajés, bem como as interrelações entre esses dois temas.

alertou Soares-Pinto, 2014), tendo em vista que seus corpos não foram completamente formados por outros pajés antigos que já se foram; deste modo, eles estão em processo de formação. O corpo do pajé deve ser completamente formado por um arsenal de artefatos que são utilizados nas práticas de pajelança: pedras, gongos (larvas de besouro), cobras e a taboquinha. As doenças são retiradas dos efermos porque, através da taboquinha, elas podem ser chupadas para fora do corpo; elas saem do corpo em formato desses mesmos artefatos que os pajés possuem: uma dor de dente é retirada e nas mãos do pajé está um gongo; uma picada de cobra faz com que diversas cobras sejam espalhadas pelo corpo do paciente e, ao sugar a doença, os pajés mostram pequenas cobrinhas retiradas. Os trovões, que são ataques de antigos pajés enraivecidos que já faleceram, podem ser capturados por outros pajés em formato de pedras, que geralmente ficam guardadas dentro de casa e são utilizadas em práticas de cura. As flechadas que os espíritos agressores disparam nos humanos saem do corpo humano em formato de pequenas pedras de formato triangular.

Dizem os Kujubim que os antigos pajés se reuniam no centro das aldeias para realizar certas práticas de negociação com outros seres: sentavam em seu banquinho-de-pajé em formato de roda; ao centro dessa roda, colocavam uma pena de arara-vermelha suspensa sob uma taboca que, conforme o “ritual” prosseguia, se colocava a rodar em torno do artefato. Os pajés aspiravam o pó de angico misturado com breu, uma substância que pode ser coletada nos troncos das árvores, e com pelo de tamanduá. Essa substância, que envolve a mistura de diversos elementos, é utilizada até os dias atuais e não necessariamente está implicada em práticas de pajelança, sendo também de uso recreativo. Pude presenciar duas “sessões de pajelança” enquanto estive em trabalho de campo: a retomada de uma alma humana que foi roubada por um espírito maligno e o benzimento de uma criança que sonhava muito com a sua avó já falecida, que o pajé temia que fosse algum espírito maligno que estivesse tentando capturá-la. Em ambos os casos eram professadas fórmulas orais, que, dizia-me o pajé, era falada na língua dos espíritos.

Apresentados os aspectos que envolvem a maestria e a pajelança, voltemos, agora, aos casos das plantações de queixadas e dos peixes que são produtos da roça. Esses são bons exemplos para se pensar a respeito da forma como os Kujubim conduzem suas “classificações”, ou melhor, reforçam ainda mais a ideia de que esses conhecimentos práticos implicam, afinal, em uma anti-taxonomia.

Manduca e Pipa, enquanto conversávamos sobre os donos em uma *chichada*, disseram-me que os queixadas, na verdade, *são plantações para seus donos*. O dono dos

queixadas é um pequenino ser repleto de pêlos, que possui o cabelo vermelho e mora em uma pedra – do tamanho de um forno de barro utilizado pelos humanos –, localizada na beira de um igarapé que circunscreve a aldeia da Baía das Onças. Os queixadas são cultivados pelos seus donos da mesma forma como certos *bichos* são criados como sendo *da casa* para os humanos: “*é que nem como a gente cria bicho, mas faz na roça, que nem milho, macaxeira...essas coisas*”, alertou-me Manduca. Sendo assim, o que é considerado para os Kujubim como sendo *do mato* e *bicho* é, para o espírito-dono, *da casa e planta*. Como já dito, embora reconhecida, mas não explicitada, há, aparentemente, uma diferenciação entre *bichos* e *plantas*. Contudo, neste caso, *bichos* e *plantas* acabam se tornando categorias que não são estanques para os Kujubim, como são para nós, as divisões entre “reinos” animal e vegetal. As formas de se conceber um *bicho* ou uma planta são parte também das “transformações” que compõem as “classificações” dos Kujubim, pois as coisas nunca são algo no sentido de uma condição, mas ocupam categorias na medida em que elas estão sempre se transformando.

Como vimos, a relação entre classes de posições e classes de relações acabam permitindo a “transformação” dos seres na medida em que as próprias posições categorias também são transformadas, por isso toda “classificação” é *transqualitativa*⁴⁰. Essa relação implica, como já demonstrado, em práticas e intelecto. Os termos “criar” e “cultivar” que, para nós, recebem sentidos diferentes, principalmente por conta das “classificações” que fazemos dos seres, para os Kujubim possuem algo em comum: o fato de que humanos e não humanos *olham* para os seres. A categoria-prática *olhar* não é restrita apenas à uma percepção sensorial da visão, mas engloba certos tipos de práticas que envolvem a manutenção dos roçados e que, no limite, correspondem a certos cuidados que se deve ter com eles e o mesmo vale para o caso das criações, quando os Kujubim dizem que vão *olhá-las*. Voltaremos ao *olhar* adiante.

Certo dia, estava acompanhando um trabalho com dois de meus principais interlocutores, Manduca e Elizabeth. Enquanto descansávamos após a exaustiva jornada de colher macaxeira, Elizabeth apontou para uma das raízes e disse o seguinte: “*lá no fundo do rio, onde vive o povo d’água, surubim é esse aqui* [apontando para a raiz],

⁴⁰ Lembremos, entretanto, que as transformações não são só efeitos de operações epistêmicas, tal como sugere a *transqualitatividade*, pois, como vimos, alguns seres efetivamente se transformam, no sentido da metamorfose e ou da mudança.

carazinho é cará igual nosso, traíra é milho e arraia é taioba”. Questionada sobre os motivos de saber disso, ela me contou a seguinte narrativa⁴¹:

Um casal foi andar por aí, disse. Eles chegaram até ali onde a gente chama de lago do papagaio. Começou a vir flecha de dentro do lago e o casal correu, correu, voltou pra aldeia. Depois voltou lá no outro dia e apareceu um índio que tinha voz e cabeça de papagaio falando pra ir embora. Foi embora, falou para o pajé: tão tentando matar nós. Pajé então voltou lá pra conversar com o índio de cabeça de papagaio e então ele falou pro pajé: não é pra pescar aqui nesse lago, vocês tão acabando macaxeira nossa! Vem aqui olhar! E então ele levou pajé até o fundo da água, chamou pra comer peixe, mas peixe lá era plantaço. Lá eles comiam, dançavam, casavam, igual nós faz aqui, mas surubim era macaxeira, traíra era milho, arraia era taioba.

Dizer que queixadas são plantaço e que, para o povo da água, os peixes são cultivos da roça, são afirmaçoes que carregam um forte teor perspectivista (Lima, 1996; Viveiros de Castro, 2002), pois os Kujubim e os povos no Guaporé, enquanto humanos, veem como queixadas o que os donos veem como plantaço, e veem como peixes o que o povo da água vê como plantaço e, no limite, cultivos da roça. Entretanto, o mais curioso dessas relaçoes é o fato de que *bichos* para uns são considerados *plantas* para outros, ocasionando uma transformaço de categorias que definem o que é um *bicho* ou uma *planta*, através do tipo de prática que se estabelece, do ponto de vista Kujubim, e em relaço aos espíritos-donos dos queixadas e ao povo que vive no fundo da água. Ou, ainda, indica uma dissoluço ou inexistência de uma divisão entre o que seria o “reino animal” e “reino vegetal” nas cosmologias Amazônicas e, particularmente no pensamento Kujubim, em relaço às práxis interespaes. Pode-se dizer que os Kujubim e os seres com quem compartilham o mundo levam ao extremo o embaralhamento conceitual de “conceitos” ocidentais, sendo essa relativizaço dos “grandes reinos” – fundamentados principalmente por questões práticas – uma variaço da relaço entre Natureza e Cultura em seus próprios termos.

Contudo, em algumas cosmologias ameríndias, não há, aparentemente, um compartimento específico para se delimitar o que é um “vegetal”, um “animal” ou um “humano” como é o caso aqui, precisamente por essas perspectivas estarem em negociaço. Sabemos que, para os Piaroa (Overing, 1995), para que não se cometa o ato

⁴¹ Nicole Soares-Pinto (2014, p. 281), em sua tese de doutoramento sobre parentesco e xamanismo entre os Djeorometxi, descreve uma narrativa semelhante para apontar algumas ressonâncias entre as práticas xamânicas e de se fazer parente. Aqui, em todo caso, interessa o teor “classificatório” dessa narrativa.

de canibalismo, tendo em vista que, na cosmogênese, humanos e animais eram indistinguíveis, os xamãs transformam a carne de um animal abatido em tubérculos. Contudo, no contexto das relações dos Kujubim, não há, aparentemente, uma transformação *stricto sensu* tal como acontece entre os Piaroa. O que está em jogo são os tipos de relações em que estão inseridos humanos, queixadas, espíritos-donos, peixes e o povo que vive no fundo da água: para os humanos, queixadas e peixes são *bichos* e *gente*; para esses próprios bichos eles são *gente*; e para o dono e o povo d'água, eles são plantações. Isto implica em pensar que, em seus próprios *lugares* e dentro das relações que os constituem, cada um arroga para si uma forma de se pensar e inserir dentro da relação. A “transformação” aqui não ocorre a partir dos queixadas e dos peixes, mas sim nas relações em que os queixadas e os peixes estão inseridos, ocasionando uma espécie de equívoco (Viveiros de Castro, 2004, p. 7): isto é, não se trata de ver como diversas perspectivas veem ou pensam um ser, mas, ao contrário, diz respeito à forma como ele se torna outro ser ou coisa nos contextos de suas relações

Neste sentido, parece que as relações e essas divisões conceituais, ou mesmo a inexistência de categorias, acabam por torcer conceitualmente o modo como nós, ocidentais, lidamos com a forma de dividir e organizar o mundo e, principalmente, a maneira como pensamos certas práticas nessa divisão. Se são ligados à prática agropecuária ocidental, a criação de cabeças de gado e o cultivo de hectares de soja, pois, precisamente, o fato de criar é uma prática ligada aos animais e o cultivo às plantas, para os Kujubim e as cosmologias Amazônicas de um modo geral (Overing, 1995), os espíritos donos podem plantar queixadas e seres subaquáticos plantam peixes⁴². A questão da prática, nesse sentido, é fundamental para compreender o modo como se dá a negociação dos conceitos de *bicho* e *planta* entre os Kujubim. Note-se, ainda, que, para os Kujubim, essas práticas vão além das relações entre humanos, *bichos* e *plantas*, e que se estendem até as aldeias subaquáticas de outro domínio e o modo como as pessoas que vivem nelas se relacionam com peixes, e os espíritos-donos com os queixadas. Nesse sentido, se para o dono, os queixadas são plantações, os humanos as *caçam* e, no caso do povo d'água, os Kujubim *pescam* cultivos das roças.

⁴² Note-se, contudo, que no ocidente, como notou Vander Velden (2015), pode-se cultivar peixes e fruto do mar, o que faz com que eles “tendam” ao vegetal entre nós. Nesse sentido, “grupos” de seres são pensados e “classificados” de acordo com essa divisão categórica que se faz entre o que é um animal ou um vegetal através de sua prática, de caçar, criar ou cultivar, por exemplo.

Dizer que bichos podem ser plantados e que plantações podem ser caçadas ou pescadas não é, aparentemente, um problema para os Kujubim. E isso acontece por dois motivos: uma exegese mítica e as práticas de *olhar*. Quando, no subcapítulo 3.1, descrevi uma narrativa na qual a primeira anta foi produzida a partir da folha do aricuri, essa prática implica diretamente na forma de se relacionar e pensar os bichos. Acrescento, aqui, a continuidade da narrativa, que é essencial para compreendermos as transformações das quais estamos diante:

Urubu era gente... mas só caçava calango, só que pra eles calango era veado. Aí chegava lá no céu falava come aí Nonombzia carne de veado! Mas ele não via veado só calango, então ele ficou injuriado e uma vez tava caçando com os urubus e viu o aricuri, [uma pequena palmeira], falou que a folha dela quando ta nascendo parecia uma orelha... da orelha ele fez uma anta com o aricuri porque tava enjoado de comer calango! Fez a anta, aí matou a anta, o sangue que caiu do céu fez as outras antas e também outras qualidades de bichos!

A partir desta narrativa, podemos compreender que a anta foi produzida a partir da folha do *aricouri*, mas, após ela ser morta, seu sangue derramado criou todas as outras antas e outras *qualidades* de *bichos*. A origem de alguns *bichos*, portanto, está ligada a confecção de uma primeira anta a partir de uma planta, de modo que a origem implica em uma indiferenciação entre *bichos* e plantas e as práticas que os Kujubim estabelecem com eles⁴³.

Deste modo, a partir dessa narrativa, vemos que não é nenhum absurdo dizer que os Kujubim caçam plantações ou pescam cultivos da roça. Tais tipos de afirmações podem ser feitas, sobretudo, se olharmos, literalmente, para a categoria *olhar* que mencionei mais acima. Quando os Kujubim vão caçar queixadas, raríssimas são as vezes em que eles falam que vão caçar ou matar esses bichos. Como já nos apontou Philippe Descola (1998: 32), é comum, nos contextos amazônicos, o emprego de certos eufemismos que dissimulam ou atenuam a violência que as presas fatalmente sofrerão. Quase sempre, quando os Kujubim vão caçar, eles dizem “*vou ali olhar queixada*”; o mesmo vale para a anta, veado e assim por diante. A categoria *olhar* também é constantemente utilizada em relação às práticas realizadas no rio como a pesca: “*vou ali olhar malhadeira*” e “*vou olhar quebra-galho*”. Igualmente, o termo é utilizado para as atividades na roça: “*vou ali olhar macaxeira*”, “*vamos olhar nosso arroz amanhã*”. E,

⁴³ Como sabemos, é muito comum, nas cosmologias ameríndias, que os animais sejam produzidos (esculpidos ou confeccionados) a partir de plantas. Ver por exemplo, Van Velthem (2003) e Badie (2015).

ainda, é constantemente utilizado em relação às criações: “já foi olhar as galinhas hoje?”, ou quando, como cotidianamente ouvia Elizabeth perguntando para Carla, sua neta: “foi olhar nenê?”. Também era muito comum ouvir a expressão *olhar* quando meus interlocutores diziam que o papel dos donos era o de *olhar* suas criações ou plantações.

Olhar, neste sentido, compreende várias práticas que tomamos como separadas: cuidar, pescar, plantar, caçar, andar, perceber, entre outras. Sendo desta maneira, categorias como as de *bicho* e *planta*, caça, pesca e cultivo, acabam se interpenetrando a ponto de elas não serem radicalmente apartadas, precisamente porque a prática de *olhar* interfere nas “classificações” e nos modos como cada perspectiva vê e se relaciona com determinados seres. Dizer que os Kujubim podem caçar e pescar produtos da roça do espírito-dono e do povo que vive no fundo do rio é possível, sobretudo, porque ambos também *olham* para esses seres, isto é, a obrigação do dono do queixada é *olhá-los*, da mesma forma que o é para o povo da água que ficou enraivecido com o fato dos humanos “acabarem” com sua macaxeira. O *olhar* é, neste sentido, a prática que possibilita que queixadas e peixes possam ser, a depender da perspectiva e de certas práticas e relações, *bichos* ou *plantas*.

A partir da “transformação” das relações, isto é, a depender da posição e da perspectiva de quem fala sobre queixadas e peixes, esses seres acabam transitando entre diversas categorias, fazendo com que eles também se “transformem”. Como sugerimos anteriormente, e o que parece fundamentar as “classificações” Kujubim em torno dos seres, é que estes estão constantemente em uma espécie de devir, no qual seus estatutos nunca são definidos como uma condição, mas sempre estão a se tornar algo, levando em conta, principalmente, relações. A ideia de perspectiva aqui é fundamental, sobretudo, porque ela implica em pensarmos em contextos relacionais, onde os seres (e as práticas estabelecidas com eles) poder vir a estar muitas coisas e não são definitivamente algo.

Como exemplificado ao longo de todo o capítulo III, a partir de uma conversa com Manduca e Arandú, podemos perceber que uma corujinha-da-noite não é simplesmente um *bicho*, mas é, também, gente para si e para os Kujubim, são *parentes* e *comadres* das antas, são sinais, comunicações, mas são, também, donas das antas, boiadeiras, o que nos permite pensar nas relações com as antas, que são o gado da corujinha, sua criação, ou sua comadre porque *gostam* de conviver juntas. O mesmo vale para o caso que acabamos de exemplificar, que envolve os queixadas e os peixes: são *bichos*, mas *bichos* que são plantados, pois são cultivos da roça para seu dono ou para o povo que existe no fundo do

rio. Deste modo, por serem muitas coisas, a depender da perspectiva e do contexto da relação, os seres, ao final, nunca *são* nada: eles sempre *estão*, no sentido de vir a ser e de devir, algo. Não existe pré-definição, existem relações (que constituem *qualidades*; relações entre termos; relações contextuais, de perspectivas; relação entre classes de relações e posições) e, precisamente por por isso, esta é uma etnografia de relações. Deste modo, entre os Kujubim não temos “classificações” em si, pois os seres e os termos nunca são, eles sempre estão, ou devêm. Aqui, neste caso etnográfico, o que temos são relações que implicam em “anti-classificações” onde nada é, tudo se transforma, tudo é *transqualitativo*.

**Conclusão: “classificando” *bichos-de-pena*, os Kujubin
pensando a si mesmos**

Ao longo de toda essa etnografia, vários exemplos foram trazidos para ilustrar certas relações especiais que os Kujubim dizem ocorrem entre *qualidades* que “andam junto” umas das outras; é o caso do japiim, que *arremenda* o tucano, convidando-o para comer ovos de outros *bichos-de-pena*; nambus-galinhas e nambus-azuis “andam junto” porque ambas gostam de admirar a constelação *sete estrelas*. Como vimos até aqui, os Kujubim dizem que os bichos *gostam* das coisas e dos seres e, por isso, gostar é um sentimento de afeto e uma afecção. Contudo, esse “andar junto” não se refere apenas às relações entre *bichos-de-pena*: ele também se estende para outras *qualidades* de *bichos*.

Em uma de minhas incursões às roças, enquanto Manduca e Elizabeth coletavam gongos para moquearem, pousou um corrupião na castanheira localizada no centro da roça: “*olha aí bicho-de-pena do queixada*”. Continuando a conversa, eles me alertaram que alguns *bichos* são acompanhados por *bichos-de-pena*, isto é, “*andam juntos*”. Essa é uma informação importante para os Kujubim, pois, caso estejam em alguma incursão às florestas ou roças, eles dizem que, ao ver determinada *qualidade* de *bicho-de-pena*, em seguida aparecerá o *bicho* que anda junto dele. Sendo assim, no barreiro, local de alimentação de diversas *qualidades* de *bichos*, se você encontrar uma coruja-da-noite, com certeza verá também uma anta. Nas capoeiras, se ouvir o barulho da nambu-azul, além de ter o perigo de se confundir com o veado-roxo, pois eles se *arremendam*, isto é, conversam entre si, você com certeza verá que os dois estarão juntos. As juritis gostam de se alimentar nos locais onde as cascavéis fazem seus ninhos. As onças são *parentes* de várias *qualidades* de *bichos-de-pena*, que, segundo Manduca, gostam de admirar a onça, e toda vez que a onça aparece, ficam *cantigando*.

Quando eu perguntei os motivos pelos quais essas *qualidades* andavam juntas e conviviam, eles me disseram que esses seres formavam *famílias* e que eram *parentes*. Nesse sentido, a “classificação” desses *bichos*, de uma maneira geral, permite ao pensamento Kujubim, no ato de “classificar”, extrapolar a “classificação” de determinada *qualidade* pensando as *qualidades* sempre em relação e em conjunto, não isoladamente. Esse parentesco entre as *qualidades* é definido em função de múltiplos contextos de relações entre elas – afetos, hábitos alimentares e reprodutivos, nichos de habitação, simbiose, mutualidade, comunicação, sinais, e vários outros. Mas, lembremos, esse parentesco ocorre em virtude de que, ao mesmo tempo em que são *qualidades* de *bichos*, os seres são também *qualidades* de gente: têm *alma*, *cultura*, são *sabidos*, têm *dom*.

Sendo assim, diferentes *qualidades* de *bichos* podem ser “classificados” de acordo com características comuns, e principalmente, por serem considerados *parentes*, tendo em vista que eles convivem juntos na constituição dessas *famílias*. Ao dizer que *bichos* são *parentes* uns dos outros, são *compadres*, ou que contituem *famílias*, o pensamento Kujubim resgata sua gênese enquanto forma de existir e conviver com outras *qualidades* humanas em um nível intra-social. Como veremos, da mesma forma que é possível afirmar que os Kujubim são parentes e compadres dos Djeorometxi, pelas diversas relações que eles estabelecem entre si, o mesmo vale para os *bichos*, tendo em vista os múltiplos contextos de relações que eles tecem. Aqui, o parentesco constituído na organização humana, dentro do sistema regional, é pensado nos mesmos termos em relação as *qualidades* de bichos e vice-versa. Dito isso, nos resta a pergunta: os Kujubim também passam por transformações qualitativas? Que implica em uma outra: o parentesco pode operar transformações qualitativas e constituir o que chamamos de relações *transqualitativas*?

Voltemos à categoria etnográfica *parente* descrita no começo desta etnografia. Por *parente*, os Kujubim compreendem relações que não se restringem simplesmente a uma parentela consanguínea que compartilha substâncias e alimentos, mas, também, a potenciais relações que se pode estabelecer – principalmente e através do convívio diário, as preferências em escolher parceiros de caça, em tomar chicha, em dançar, especular sobre o mundo e formar um time de futebol – com todas as pessoas que convivem na T.I. Acontece, todavia, que, assim como os bichos, os humanos também são pensados enquanto *qualidade*, e isso em dois sentidos. Um primeiro sentido que se dá ao termo *qualidade*, para os Kujubim, diz respeito à ideia de que cada tipo de gente humana (ou não) é pensado enquanto uma *qualidade*. Assim, os Kujubim são uma *qualidade* de gente, os Djeoromexti outra, os Wajurus outra. Enquanto estava conversando com Valdivino, tentando compreender o modo como o conceito de *qualidade* é pensado, ele me disse:

No tempo da maloca, quando a gente não vivia junto ainda com as outras etnias, cada um era uma qualidade. Os Kujubim fazia suas coisas, os Kanoé fazia a deles, comia coisa diferente, fazia artesanato diferente, cada um tinha suas coisas. Agora, depois que a gente começou a se misturar, a casar e virar parente, isso aí mudou bastante, agora não é mais diferente.

O que Valdivino nos diz nessa narrativa é que as diferenças – de uma *qualidade* de gente para a outra – começam a ser equalizadas a partir do momento em que se vira *parente*, em função de certas relações, a saber, o convívio mútuo estabelecido com outras

gentes. O segundo sentido condiz propriamente com a ideia de que todas as *qualidades*, incluindo as humanas, possuem seus costumes, comportamentos e feixes de afecções como já reforçamos em vários momentos. Ao dizer que *bichos* são *parentes* uns dos outros, são *compadres*, ou que constituem *famílias*, o pensamento Kujubim resgata sua gênese enquanto forma de existir e conviver com outras *qualidades* humanas em um nível intra-social. Como veremos, da mesma forma que é possível afirmar que os Kujubim são parentes e compadres dos Djeorometxi, pelas diversas relações que eles estabelecem entre si, o mesmo vale para os *bichos*, tendo em vista os múltiplos contextos de relações que eles tecem. Aqui, o parentesco constituído na organização humana, dentro do sistema regional, é pensado nos mesmos termos em relação as *qualidades* de bichos e vice-versa. O conceito de *qualidade*, como já demonstrado, nada tem a ver com o conceito biológico de “espécie”, que leva em conta a descendência fértil, ou ainda, com o conceito filogenético, que pressupõe uma origem comum das “espécies”. *Qualidade* diz respeito a relações, como as de convívio, por exemplo.

Como demonstrado até aqui, o conceito de *qualidade* se refere muito mais à ideia de relação do que à ideia de organismos como mônadas. São relações que fundamentam e constituem o conceito de *qualidade*: relações entre termos, entre seres, ecológicas, comportamentais, e relações entre as classes de relações e de posições. Quando Valdivino me disse que os Kujubim eram de outra *qualidade* em relação aos Djeorometxi e aos Wajuru, é porque, ao menos no que tange ao “*tempo da maloca*”, em que estavam separados, eles eram tipos de gente diferentes, diversas *qualidades*, por possuírem comportamentos, costumes, hábitos distintos; mas gente que, com o tempo, passou a constituir algo em comum a partir de sua relação de convivência, não sendo mais possível uma distinção desses comportamentos: por isso, *qualidade* é sempre relacional. O mesmo pode ser dito de *bichos* que constituem *famílias* e são *parentes*: eles não dizem respeito ao elemento biológico que forma seus corpos e permite sua reprodução, mas antes, a uma ideia de relação, de convívio. Nesse sentido, no caso do sistema regional da T.I. do Rio Guaporé, o parentesco acaba operando transformações qualitativas entre os humanos, na medida em que boa parte das relações, como vimos, são *transqualitativas*: falam línguas distintas, comem juntos, dançam, casam, se desentendem, estudam, riem e caçam. Todas essas práticas, de certo modo, revelam, para além da categoria *parente*, a categoria *mistura* que meus interlocutores utilizam e que também foi descrita no capítulo 1.

As relações entre os humanos na T.I. são, assim como a anti-taxonômia dos Kujubim a respeito dos *bichos-de-pena*, *transqualitativas*. Alí não é preciso definir o que é uma etnia precisamente porque elas estão se relacionando. Lembremos do caso de quando perguntei a uma menina se ela era Kujubim ou Kanoé devido a sua dupla filiação, ao que ela me respondeu: “*os dois, mas na escola eu aprendo o Jaboti*”. No contexto multiétnico e linguístico do “Complexo cultural”, as pessoas sempre estão algo, mas nunca, de fato, o são: elas sempre estão se transformando no sentido que atribuímos a transformação aqui nessa etnografia (Rivière, 1995): não se trata de uma metamorfose, mas de contextos relacionais. Tal como na engrenagem que opera as “classificações” dos *bichos-de-pena*, as relações humanas também envolvem classes de posições e classes de relações, isto é, a relação entre termos e dados empíricos. Kujubim é um termo, Djeorometxi é outro, Kanoé outro; quando vão realizar partidas de futebol, os meus interlocutores falam “os do alto contra os de baixo”, fazendo referência à ocupação geográfica da aldeia; ou, ainda, dizem: “*hoje é os da beira do rio contra os da terra firme*”, do mesmo modo como eles pensam os termos designados aos *bichos-de-pena*. Suas relações implicam diretamente nas posições destes termos dentro do sistema de conhecimento, fazendo com que eles sempre estejam se transformando, assim como as próprias relações empíricas que se transformam: ao casar, ao conviver, ao comer junto, e por aí em diante. Um rapaz que é da beira do rio pode passar a ser da terra firme caso ele se mude ao casar. Dona Paulínia, que sempre me disse ser Wajuru, em uma chichada me revelou que era Makurap: as coisas nunca são, sempre se transformam.

Sendo assim, as relações intra-humanas são também pensadas nas relações cósmicas *transqualitativas*, e isso não é algo exclusivo dos povos no Guaporé, como já alertaram Nemo et. al. (2017), Descola (1986 e 1992) e Jara (1996a e 1996b), pois

“o olhar que uma sociedade lança aos seres vivos, é, talvez, largamente inseparável do olhar que ela projeta sobre si mesma, e um como outro poderiam depender de um habitus classificatório único, ancorado na maneira como cada sociedade define o lugar de cada homem no seu interior” (Nemo et. al. 2017: 316).

Neste sentido, a cosmologia é plasmada com o modelo sócio-político, e vice-versa, fazendo com que as relações humanas da aldeia (vide o compartilhamento de conhecimento, alimentos, objetos materiais) sejam pensadas como as relações do cosmos de uma maneira geral e ao mesmo tempo. Não é que antas e corujas sejam de uma mesma

qualidade, nem veados e nambus, japiins e tucanos, mas, como eles fazem *família*, são parentes e compadres, são pensadas juntas, andam juntas, se co-constituem; pois a “classificação” é algo do convívio, do comportamento, das afecções, das práticas, em suma, é algo que sempre nos aponta para relações de diversas naturezas.

Chama a atenção, contudo, que os Kujubim dizem que esses bichos fazem *família* e, na taxonomia ocidental, encontramos também uma categoria classificatória chamada de família. Essa questão nos leva, ainda que envolvendo certos cuidados, para uma comparação entre as classificações científicas e as anti-classificações taxônomicas Kujubim. E, ainda, para as formas como o mundo e as relações tecidas neles são concebidas, envolvendo aspectos sócio-políticos e cosmológicos, tendo em vista que

“a lógica final das classificações animais parece se fundamentar no discurso que cada sociedade formula sobre si mesma e as semelhanças entre sistemas de classificação são atreladas às semelhanças entre as sociedades em questão. Em ambos os casos, isso passa pela incorporação dessas lógicas sob a forma de habitus indissociavelmente cognitivos e sociais” (Nemo et. al. 2017, p. 317).

A biologia ocidental classifica qualquer “espécie” viva a partir do *sistema hierárquico de categorias taxonômicas* formulado, originalmente, por Linneu (Berlin, 1992): grosso modo, um sistema é dito hierárquico quando uma categoria ou grupo está contido em um grupo maior, o qual, por sua vez, está contido em outro grupo maior, e assim por diante. Na zoologia, espécies próximas são agrupadas sob um único gênero, este, por sua vez, está pareado a um gênero aparentado de modo a formar uma família. Nessa família, categoria hierárquica desse sistema, só podem entrar seres vivos que se aparentam através de um ancestral comum, compartilhando características biológicas semelhantes – vide o conceito filogenético de espécie (Grantsau, 2010 e Aleixo, 2007). Sendo assim, os taxonomistas agrupam e classificam seres animais a partir do conceito de espécie pautados na genética, que desloca a classificação de um plano sensível para um plano especializado, isto é, o plano intracelular (Manktelow, 2010).

Ora, hierarquia e parentesco são categorias da práxis e do pensamento ocidental, e são utilizadas para pensar também a organização do mundo e de seus seres. Note-se, ainda, que, como no caso Kujubim, a biologia também pensa em mutualismo e co-

evolução, mas o que se sobressai, no ato de classificar, é o modelo hierárquico pensado na classificação isolada de um indivíduo de determinada espécie. Além disso, a linguagem da biologia é também plasmada com nosso modelo sociopolítico. Como salienta Nemo et. al. (2017):

“o século XVIII europeu, permite entender que dizer que uma pessoa ou uma coisa deve ser classificada em função de suas origens é da ordem da evidência social e cultural. A utilização dos mesmos descritores reino, ordem, família, classe e status social, nos domínios sociais e biológicos, traduz a porosidade entre as representações da sociedade e o pensamento sobre os seres vivos” (Nemo et. al. 2017: 317).

Percebam que o *sistema hierárquico* também possui uma categoria de família, mas ela é pensada através dos modelos genealógicos do parentesco através do compartilhamento de características comuns oriundas de uma espécie ancestral. Contudo, hoje em dia, o plano intracelular, isto é, a genética, é uma área fundamental na classificação dos seres vivos. A genética se torna uma revolução na forma de classificar não somente porque passa de um plano para o outro, mas também porque permite perceber que espécies que aparentavam não possuir nenhum tipo de conexão, na verdade, apresentam semelhanças genéticas. O mesmo vale para aqueles que se pensava aparentados a olho nu, segundo traços morfológicos, mas que se mostram o contrário no plano intracelular (Aleixo, 2007).

Na cosmologia ocidental, todo nosso parentesco é fundamentado por essa ideia de árvore genealógica, que condiz com a noção de sangue, substância, e isso também é refletido no modelo de classificação da biologia, como demonstrado acima. Contudo, vale lembrar que, como diz Schneider (1984), essa ideia de parentesco, que é puramente ocidental, quando projetada em outras sociedades, conduz às interpretações errôneas e etnocêntricas. A lógica da projeção vale para diversas categorias e já foi problematizada por uma vasta bibliografia (Lévi-Strauss, 1982; Strathern, 2014 e Wagner, 2010). O pensamento Kujubim, neste sentido, permite a formação de *famílias* de convívio de *qualidades* e *parentes* completamente diferentes do ponto de vista filogenético, da origem: tudo é co-constituído. O parentesco não é somente experienciado a partir de grupos consanguíneos, mas também a potenciais relações de afinidade. Ser parente, como

vimos, não diz respeito apenas casar, mas também a conviver. Quando Donna Haraway (2016) diz “*make kin, not babies*” ela está indo contra a ideia tradicional da cosmologia ocidental, de formar famílias somente e exclusivamente a partir do modelo reprodutivo e genealógico. Neste sentido, parece que o pensamento Kujubim extrapolou essa afirmação na forma de conviver com outras etnias e pensar e se relacionar com os seres do cosmos, especialmente os *bichos-de-pena*.

Até aqui, insisti diversas vezes que meu encontro com os Kujubim acarretou em uma série de problemas metodológicos e epistemológicos e que, eventualmente, passaram a ser também problemas ontológicos. Digamos que o epicentro, ou a gênese – ou, ainda, o protoplasma – que acarretou nesses problemas de diversas ordens foram, exatamente, os animais, e, aqui em específico, certos *bichos*, como dizem os Kujubim: afinal, o que são ou podem ser animais das perspectivas indígenas? Nesse sentido, *bichos* não só são seres bons para se comer (Lévi-Strauss, 2005), para pensar ou se relacionar: *bichos* são bons também enquanto um método de pesquisa etnográfica.

Foi através dos animais que fui colocado frente a frente com o problema da dissonância entre a categoria ocidental de “ave” e a categoria Kujubim de *bicho-de-pena*. Foi por conta dos *bichos-de-pena* que cheguei até um povo indígena em Rondônia que, até os anos de 1980, havia sido considerado extinto pelo governo. Contudo, foram esses mesmos *bichos-de-pena*, enquanto um método de pesquisa etnográfica, que me fizeram conhecer pessoas incríveis como os Kujubim. E, a partir do modo como eles se relacionam, ver que os Kujubim estão aí, mais vivos do que nunca, afinal, segundo Manduca, é o espírito do kujubim que faz os Kujubim serem vivos, e, conseqüentemente, compartilharem o território e o mundo com outros tipos de gente em Rondônia, mas também com outras formas de vida: *bichos-de-pena*, *de pelo*, *de asa*, espíritos, donos, *aldeias e culturas* animais, Djeorometxis, Wajurus, Kanoés. É por meio dessas relações cotidianas que existe resistência, modos de ser, de ver, de ouvir, de viver e de lutar pelo território.

A relação de diferença entre *família* e família, descritas acima, fundamentam apenas um dos vários equívocos que eu tive que enfrentar nesta etnografia. O mesmo vale para “classificação” e a anti-classificação, animal e *bicho*, *qualidade* e “espécie”, e, por fim, *bichos-de-pena* e “aves”. Lembro-me bem do dia em que eu percebi que estava lidando com *bichos-de-pena* e não “aves”: ao ouvir o assovio apavorante do matintapereira, conforme contei em outra parte desse texto, fui tomado por um medo profundo

que fez com que eu me sentisse completamente atraído por aquele assovio. Até hoje me pergunto o porquê desse sentimento, e o porquê de eu me sentir completamente afetado por aquilo. Arrisco aqui uma resposta que sintetiza mais ou menos tudo que venho falando até aqui: o meu medo veio porque não se tratava simplesmente de uma “ave”, mas de um *bicho-de-pena*.

O equívoco que fundamenta as relações de diferença entre “ave” e *bicho-de-pena*, portanto, não se dá somente pelos métodos “classificatórios” utilizados, as técnicas e tecnologias, mas, principalmente, pela forma como as relações com o mundo e o cosmos são tecidas, isto é, os contextos relacionais. As relações *transqualitativas* dos *bichos-de-pena* e dos Kujubim implicam em pensar que os primeiros estão sempre se transformando, afinal, e precisamente por isso, *bichos-de-pena* podem ser muitas coisas que não necessariamente “aves”: seres que rasgam o céu, caçam, pescam, vivem no *alto*, no *baixo*, são *do rio*, *da mata*, *mensageiros*, *armas de pajé*, *deuses*, *donos de formigas* e *criação da anta*, *fezes de gaviões*, crianças-órfãs, são *parentes* e *compadres* de outros *bichos*, *gostam* de se alimentar junto de outros seres, admiram constelações e são, até mesmo, *doenças de branco*.

Referências bibliográficas

- ANDRELLO, Geraldo; GUERREIRO, Antônio & HUGH-JONES, Stephen. Space-time transformation in the Upper Xingu and Upper Rio Negro. *Sociologia & Antropologia*, v.05.03: pp. 699 e 724. Rio de Janeiro, 2015.
- ANGENOT-DE LIMA, Geralda. Fonotática e fonologia do lexema protochapakura. Dissertação de mestrado apresentada ao curso de pós-graduação em linguística da Universidade Federal de Rondônia. 1997.
- ALEIXO, Alexandre. Conceitos de espécie e o eterno conflito entre continuidade e operacionalidade: uma proposta de normatização de critérios para o reconhecimento de espécies pelo Comitê Brasileiro de Registros Ornitológicos. *Revista Brasileira de Ornitologia* 15 (2) 297-310, 2007.
- ALMEIDA, Mauro Barbosa de. *Debatedor da Mesa nº 1: Atmosferas Cruzadas*. Debate realizado na VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia na USP, São Paulo, 2017.
- BADIE, Marilyn Cebolla. La importancia del pecari labiado o kochi en la sociedad mbya-Guarani. *R@U – Revista de Antropologia da UFSCar*, 7(1), p. 150 – 169, 2015.
- BATESON, Gregory. *Mente e Natureza. Uma unidade necessária*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1986.
- BERLIN, Brent. *Ethnobiological classification: principles of categorization of plants and animals in traditional societies*. Princeton University Press, 1992.
- _____. BOOSTER, James & O'NEIL, John. The perceptual bases of ethnobiological classification: Evidence from Aguaruna Jivaro Ornithology. *Journal of Ethnobiological*, vol, 1, nº 1. 1981.
- _____. BREEDLOVE, Denis & RAVEN, Peter. General principles of Classification and Nomenclature in Folk Biology. In: *American Anthropologist*, vol. 75, nº 1, 1973.
- BEVILAQUA, Ciméia & VANDER VELDEN, Felipe. (orgs). *Parentes, vítimas, sujeitos: perspectivas antropológicas sobre a relação entre humanos e animais*. São Carlos: EDUSFCar/ Curitiba: EDUFPR, 2016.
- BIRCHALL, Joshua; DUNN, Michael & GREENHILL, Simon. A combined comparative and phylogenetic analysis of the chapacuran language family. *IJAL*, vol. 82, nº 3. 2016.
- BRUCK, Gabriel von & BODEHORN, Bárbara. *The anthropology of names and naming*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- BULMER, Ralph. Why is Cassoary is not a Bird? A problem of Zoological Taxonomy Among the Karam of the New Guinea Highlands. *Man, New Series*, Vol. 2, Nº 1. Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1967.
- CABRAL DE OLIVEIRA, Joana. Classificação em cena. Algumas formas de classificação das plantas cultivadas pelos Wajãpi do Amapari (AP). Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP: São Paulo, 2006.

_____. *Entre plantas e palavras: Modos de constituição de saberes entre os Wajãpi (AP)*. Tese defendida pelo Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da USP, São Paulo, 2012.

_____. Feitos de semente e pedra: afecção e categorização em uma etnografia na Amazônia. *Etnográfica*, vol. 20 (1), 2016.

CASPAR, Franz. Tupari: entre os índios, nas florestas brasileiras. São Paulo: Melhoramentos, 1953.

CASTEDO, Luis Leigue. *El Itenéz Salvaje*. La Paz: Ministério de la Educación, 1957.

CARRARA, Eduardo. *Tsi tewara – Um voo sobre o cerrado Xavante*. Dissertação de Mestrado, São Paulo, USP, 1997.

CIMI-RO. Panewa Especial. Porto Velho: Cimi-RO, 2015.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

CONKLIN, Harry. The relation of Hanunoo culture to the plant world. Michigan: Microfilm International, 1954.

CROCKER, J. Christopher. “My brother the Parrot” In: G. Urton, *Animal myths and metaphors in South America*. Salt Lake City: Univesity of Utah Press, 1985.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Felix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 4. São Paulo: Ed. 34, 1997.

DeMELLO, Margo. *Animal and society: an introduction to human/animal studies*. New York: Columbia University Press, 2012.

DESCOLA, Phillipe. *La selva culta: Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Quito: Ed. Abya Yala. 1986.

_____. “Societies of Nature and Nature of Society”. In: KUPER, A. (ed.) *Conceptualizing Society*. London/New York: Routledge, 1992.

_____. Les affineés sélectives: alliance, guerre et prédation dans l’ensemble jivaro. *L’Homme*, 126/128, p. 171-190. 1993

_____. “Estrutura ou sentimento: A relação com o animal na Amazônia”. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, 4(1), 1998.

_____. “Beyond Nature and Culture”. *Proceedings of the British Academy*, v.139. pp. 137-155. 2006.

DURAN, Iris Rodrigues. *Descrição Fonética e Lexical do Dialeto <Kaw Tayo> (Kujubim) da língua Moré*. Dissertação de mestrado defendida ao Programa de Pós-Graduação em Linguística Indígena da Universidade Federal de Rondônia, Guajará-Mirim, 2000.

ELLEN, Roy. The cultural relations of classification: Na analysis of Nuaulu animal categories from central Seram. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

ERICKSON, Philippe. The social significance of pet-keeping among Amazonian Indians. In *Companion Animals and Us: Exploring the Relationships Between People and Pets*, A. Podberscek, E. Paul and J. Serpell, editors, pp.7-26, Cambridge: Cambridge University Press. 2000.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Os Nuer: Uma descrição de subsistência e das instituições políticas de um povo Nilota*. 2ª Ed. São Paulo, Ed: Perspectiva. 2005[1978].

FARIAS, Gilmar & ALVES, Angelo. É importante pesquisar o nome local das aves? *Revista Brasileira de Ornitologia* 15(3): 403-408, 2007.

FAUSTO, Carlos. Donos demais: Maestria e Domínio na Amazônia. *Mana*, 14(2), p. 329-366, 2008.

FELD, Steven. *Sound and Sentiment: birds, weeping, poetics, and song in Kaluli expression*. Durham: Duke University Press., 2012 (1982).

FUENTES, Augustín. Naturalcultural encounters in Bali: Monkeys, temples, tourists, and Ethnoprimateology. *Cultural Anthropology, Issue, 4*, Vol. 25, 600-24, 2010.

GALLOIS, Dominique Tilkin (org.). *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp. 328p. (Série Redes Ameríndias NHII-USP). 2005.

GARCIA, Uirá. Macacos também choram, ou o esboço para um conceito ameríndio de espécie. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. Nº 69, São Paulo, 2018.

GIANNINI, Isabelle. *A ave resgatada: 'a impossibilidade da leveza do ser'*. São Paulo, USP, dissertação de mestrado, 1991.

GRANTSAU, Rolf Karl Heinz. *Guia completo para identificação das Aves do Brasil*. São Carlos, SP. Ed. Vento Verde, 2010. 624 p.: il.

HARAWAY, Donna. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

_____. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press, 2016.

HAVERROTH, Moacir. Kaingang, Um estudo entobotânico. O Uso e a Classificação das Plantas na Área Indígena Xapecó (oeste de SC). Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, 1997.

HENARE, A; HOLBRAAD, M e WASTELL, S. *Think Through Things – Therosing artefacts ethnographically*. Routledge, 2007.

HILL, J. & SANTOS-GRANERO, Fernando. “Introdução”. IN: HILL, J. & SANTOS-GRANERO (orgs.). *Comparative Arawakan Studies: rethinking language family and culture area in Amazonia*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2002.

HUGH-JONES, Stephen. Bride-service and the absent gift. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 19/2, p. 356-377, 2013.

HUNN, Eugene. *Tzeltal folk zoology: the classification of discontinuities in nature*. New York. Academic Press, 1982.

HURN, Samanta. *Humans and other Animals: Cross-Cultural Perspectives on Human-Animal interaction*. New York: Pluto Press, 2012.

INGOLD, Tim. *Whats is an animal?* London: Routledge, 1994.

_____. *Being alive: essays on movement, knowledge and description*. London: Routledge, 2011.

JARA, Fabiola. *El caminho del kumu: Ecología y ritual entre los akuriyó de Surinam*. Biblioteca Abya-Yala n° 39. ABYA-ALA: Quito – Ecuador, 1996a.

_____. “La miel y el aguijón: taxonomía zoológica y etnobiología como elementos en la definición de las nociones de gênero entre los Andoke (Amazonia colombiana)”. *Journal de las Sociétés des Américanistes*, 82 (1), 1996b.

JENSEN, Arthur. Sistemas indígenas de classificação de aves: aspectos comparativos, ecológicos e evolutivos. Tese de doutorado defendida no programa de pós-graduação em Ecologia pela Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 1988.

KIRKSEY, S. Eben; HELMREICH, Stefan. The emergence of multispecies ethnography. *Cultural Anthropology*, v. 25, issue 4, p. 545–576, 2010.

KOHN, Eduardo. *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond The Human*. Berkeley: University of California Press, 2013.

_____. Como os cães sonham: naturezas amazônicas e as políticas do engajamento transespécies. *Ponto Urbe* 19, 2016.

KWON, Heonik. “The Saddle and the Sledge: Hunting as Comparative Narrative in Siberia and Beyond”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4 (1), 1998.

_____. Play the Bear: Myth and Ritual in East Siberia. *History of Religions* 38, n. 4, 1999.

LATOUR, Bruno. *Jamais Fomos Modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LEACH, Edmund. “Aspectos antropológicos da linguagem: categorias animais e insulto verbal”. In: R. DaMatta (org.), *Edmund Leach: Antropologia*. São Paulo: Ática, 1983.

LEAL, Natacha Simeí. *Nomes aos bois: zebus e zebueiros em uma pecuária de elite*. Tese defendida pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da USP, São Paulo, 2014.

LÉVI-STRAUSS, Claude. “Tribes of the Right Bank of the Guaporé River”. IN: STEWARD, Julian. (org.). *Hand Book Of South American Indians, V.3*, Washington: Smithsonian Institution, Bulletin 143, 1948.

_____. *Totemismo Hoje*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1982.

_____. *O Cru e o Cozido* (Mitológicas v.1). Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

_____. *O Pensamento Selvagem*. Rio de Janeiro, 8ª ed: Papirus: 2005.

_____. Raça e História: in *Antropologia Estrutural II*. Cosac Naify: São Paulo, 2011.

_____. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify Portátil, 2012.

LIMA, Taniza Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. In: *Mana*, vol. 2, n° 2, Rio de Janeiro, 1996.

_____. “O que é um corpo?”. *Religião e Sociedade*, 22(1): 09-19, 2002.

- LIMA, Edilene Coffaci de. *Com os Olhos da Serpente: Homens, Animais e Espíritos nas Concepções Katukina sobre a Natureza*. Tese de Doutorado, USP: São Paulo. 2000.
- LOUKOTKA, Cestmir. Documents et vocabulaires inédits de langues et de dialectes sud-américains. *Journal de la Société des Américanistes* 52:7-60. 1963.
- MALDI MEIRELES, Denise. *Guardiões da fronteira: Rio Guaporé, século XVIII*. Petrópolis: Vozes, 1989.
- _____. O Complexo Cultural do Marico: Sociedades Indígenas dos Rios Branco, Colorado e Mequens, afluentes do médio Guaporé. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, serie Antropologia*, 7 (2), Belém, 1991.
- MANKTELOW, Mariette. *History of taxonomy*. Lecture from Dept. of Systematic Biology, Uppsala University. 2010.
- MARRAS, Stelio. Virada animal, Virada humana: outro pacto. *Scientiae Studia*, São Paulo, v.12, n.2, p. 215-60, 2014.
- MAYR, Ernt. *Populações, espécies e evolução*. São Paulo: Ed. Nacional. 1977.
- MCCALUM, Cecilia. The Body That Knows: From Cashinahua Epistemology to a Medical Anthropology of Lowland South America. *Medical Anthropology Quarterly* 10(3): 347-372. 1996.
- MELATTI, Julio Cezar. *Índios do Brasil*. São Paulo, EDUSP, 2007.
- MERE, Gleice. Emil-Heinrich Snethlage (1897-1939): nota biográfica, expedições e legado de uma carreira interrompida. *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciências humanas*, vol. 8, nº 3, pp. 773-804, 2013.
- MÉTRAUX, Alfred. "Tribes of Eastern Bolívia and the Madeira headwaters". IN: STEWARD, Julian. (org.). *Hand Book Of South American Indians*, V.3, Washington: Smithsonian Institution, Bulletin 143, 1948.
- MINDLIN, Betty. *Tuparis e Tapurás*. São Paulo: Editora Brasiliense/EDUSP/IAMÁ, 1993.
- _____. & narradores indígenas. *Terra Grávida*. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1999.
- MONSERRAT, Ruh Maria Fonini. Memória das atividades realizadas junto aos povos Puruborá e Kujubim, Rondônia, constantes em dois relatórios de viagem do regional do CIMI/RO, de 2015 e 2017. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*. Vol, 10. nº 1. 2018.
- NEMO, François., GRENAND, Françõise, GRENAND, Pierre & CRISTINOI, Antonia. Etnosemântica das classificações animais – exemplos de algumas línguas amazônicas. In: MARCHAND, Guillaume & VANDER VELDEN, Felipe (orgs.). *Olhares cruzados sobre as relações entre humanos e animais silvestres na Amazônia*. Manaus: EDUA, 2017.
- NIMUENDAJÚ, Curt. Mapa etnohistórico de Curt Nimuendajú. Rio de Janeiro: IBGE/Fundação Nacional Pró-memória, 1981.
- OLIVEIRA, Maria Martha Argel de. Alguns nomes populares de aves do sudoeste do Estado de Rondônia, Brasil. *Boletim CEO* 8: 22-27. 1992.

OVERING, Joanna. Elementary Structures of Reciprocity: a comparative note on guianese, central brazilian and north-west amazona sócio-political thought. *Antropológica*, n. 59-62. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales, 1983/1984.

_____. “O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões”, in: *Mana 1 (1)*, Rio de Janeiro, 1995.

_____. “Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. *Mana*, vol. 5, nº1, Rio de Janeiro, 1999.

POSEY, Darrel. “Introdução”. In: RIBEIRO, Darcy. *Suma etnológica brasileira*. Edição atualizada do Hand Book of South America. Volume 1 – Etnobiologia. Vários autores. Ed. Vozes: Petrópolis, 1987.

RIVIÈRE, Peter. AAE na Amazônia. *Revista de Antropologia*, v. 38, nº1. São Paulo, USP, 1995.

ROOT-BERNSTEIN, Meredith. Personal reflections on natural history as common ground for interdisciplinary multispecies sócio-ecological research. *Geo: Geography and Environment*, 3 (1), e00015. 2016.

ROOSEVELT, Anna Chauveau. *Questões para a história do presente*. Bauru: EDUSC, 1999.

SAHLINS, Marshal. *Cultura e Razão prática*. Rio de Janeiro: Zahar. 2003 [1978].

SCARAMUZZI, Igor. *Extrativismo e as relações com a natureza em comunidades quilombolas dos rios Trombetas/Oriximiná/Pará*. Tese apresentada ao PPGAS/Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. 2016.

SICK, Helmunt. *Ornitologia Brasileira*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

SCHNEIDER, David M. *A critique of the study of kinship*. Ann Arbor: University of Michigan, 1984.

SOARES-PINTO, Nicole. *Do poder do sangue e da chicha: os Wajuru do Guaporé (Rondônia)*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2009.

_____. *Entre as teias do Marico: parentes e pajés djeoromitxi*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília. Brasília, 2014.

SNETHLAGE, Emil-Henrich. *Die Guaporé-Expedition (1933-1935) Ein Forschungstagebuch*. Rotger Snethlage, Alhard-Mauritz Snethlage & Gleice Mere (org.). Vienna: Bohlau Verlag, 2016.

STRATHERN, Marilyn. “O conceito de sociedade ainda está obsoleto?”. In: *O efeito etnográfico e outros ensaios*. Cosac Naify, 2014.

TYLER, A. Stephen. Introduction. In: TYLER, Stephen. *Cognitive anthropology*. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1969.

UZENDOSKI, Michel. *The Napo Runa of Amazonian Ecuador*. Chicago: University of Illinois Press. 2005.

VANDER VELDEN, Felipe. Sobre cães e índios: domesticidade, classificação zoológica e relação humano-animal entre os Karitiana. *Avá*, n.15, 2009.

_____. Os Tupi em Rondônia: diversidade, estado do conhecimento e proposta de investigação. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*. Vol. 2, n. 1, 2010.

_____. *Inquietas Companhias: sobre os animais de criação entre os Karitiana*. São Paulo: Alameda, 2012.

_____. Apresentação ao Dossiê. Animalidades Plurais. *R@u – Revista de Antropologia da UFSCar*, 7(1). 2015.

_____. Fazendo animais sabidos: interações naturalculturais nas práticas cinegéticas Karitiana (Rondônia). In: MARCHAND, Guillaume & VANDER VELDEN, Felipe (orgs.). *Olhares cruzados sobre as relações entre humanos e animais silvestres na Amazônia*. Manaus: EDUA, 2017.

VAN DOOREN, Tom. “Pain of Extinction: The Death Vulture”. *Cultural Studies Review*. V.16, n.2, pp. 271-89, 2010.

_____. *Fligh ways: life and loss at the edge of extinction*. New York: Columbia University Press, 2014.

VAN VELTHEM, Lúcia. O belo é a fera: a estética da produção e da predação entre os Wayana. Lisboa: Mus. Nac. de Etnologia/Assírio e Alvim, 2003.

VILAÇA, Aparecida. “Chronically unstable bodies. Reflexions on Amazonian corporalities”. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11 (3), 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté: os deuses canibais*. Zahar: Rio de Janeiro, 1986.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* 2 (2): p. 115-144, 1996.

_____. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

_____. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipiti* 2(1) p. 3-22, 2004.

_____. “Xamanismo Transversal: Lévi-Strass e a cosmopolítica amazônica”. In: CAIXETA DE QUEIROZ, R. & FREIRE NOBRE, R. (orgs.). *Lévi-Strauss: Leituras Brasileiras*. Belo Horizonte: Editora de UFMG, 2008.

_____. The notion of species in history and anthropology. Translated by Frederico Santos Soares de Freitas and Zerb Tortorice. *Biozoo*, v. 10. n. 10, 2013.

WAGNER, Roy. “Existem grupos sociais nas terras altas da Nova Guiné?”. *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 19, 2010

WALKER, Harry. Soulful Voices: Birds, Language and Profecy in Amazonia. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*: Vol. 8: Iss. 1, Article 1. 2010.

WEIL, Kari. *Why Animal Studies Now?* Columbia University Press, 2012.

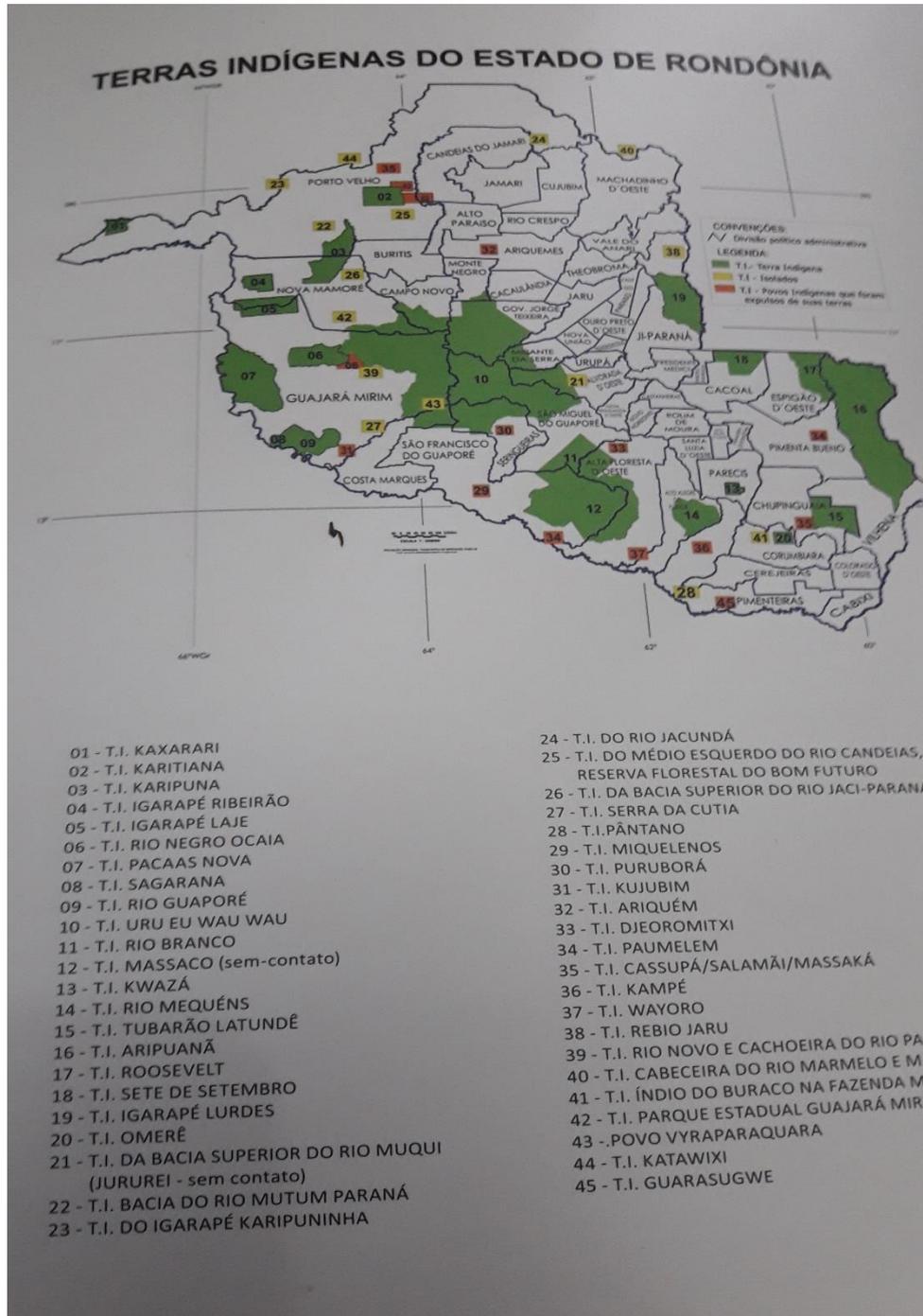
ANEXOS

ANEXO I – Tabela de etnias, famílias linguísticas e línguas presentes na Terra Indígena do Rio Guaporé

Etnias	Etnônimos Alternativos	Família Linguística	Língua
Aikanã	Massaká	Aikaná	Aikaná
Aruá	-	Mondé	Aruá
Arikapú	-	Jaboti	Arikapú
Djeorometxi	Jaboti, Yabuti	Jaboti	Jaboti
Kanoé	Kanoê, Kapixanã	Kanoé	Kanoé
Kujubim	Kuyubim, Towa Panka, Kumaná, Matawá, Kujona, Kaw tayo	Txapakura	Kuyubi
Makurap	Macurap	Tupari	Macurap
Tupari	-	Tupari	Tupari
Wajuru	Wayoru, Ajuru	Tupari	Tupari
Wari'	Paacas Novas	Txapakura	Paacas Novas (Wari')

Fonte: Instituto Socioambiental (terrasindigenas.org/terras-indigenas/3847) e dados etnográficos coletados pelo autor.

ANEXO II – Terras Indígenas do Estado de Rondônia



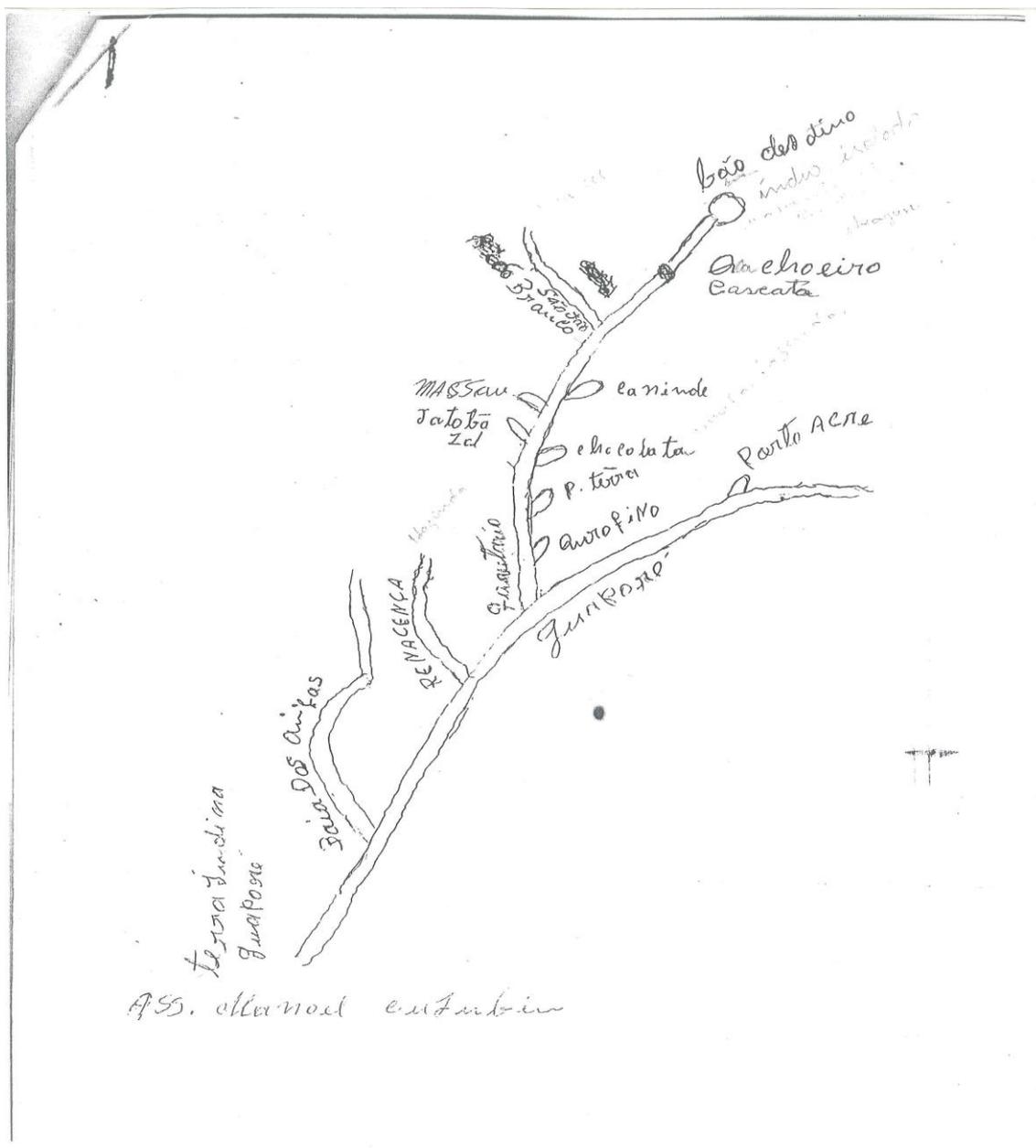
Fonte: CIMI-RO, Panewa Especial, 2015.

ANEXO III – Mapa da Terra Indígena Rio Guaporé



Fonte: Autor, 2018.

ANEXO IV – Etno-mapa Kujubim sobre seus percursos e lugares pelos quais passaram



Fonte: Arquivo CIMI/RO – Guajará-Mirim/RO.

ANEXO V – Caderno de Imagens



Foto 1: Os Kujubim reunidos na “I Assembleia do Povo Indígena Kujubim” em Ricardo Franco, na Terra Indígena do Rio Guaporé. Fonte: CIMI/RO, 2002.



Foto 2: As matriarcas Kujubim. Da esquerda para a direita: Suzana, Rosa e Francisca. Fonte: CIMI/RO, 2002.



Foto 3: A matriarca Suzana Kujubim. Foto: CIMI/RO, 2002.



Foto 4: Vitor Kujibim, sentado ao lado de sua filha Divina, e ao centro Lino Kujubim. Fonte: CIMI/RO, 2002.



Foto 5: Maria Kujubim na companhia de seu *xixik*, ao fundo, outros *bichos-de-pena*. Fonte: Autor, 2018.



Foto 6: Os Kujubim diante do barreiro de alimentação de diversas *qualidades* de *bichos*, na Serra Grande, em Costa Marques. Fonte: Autor, 2018.

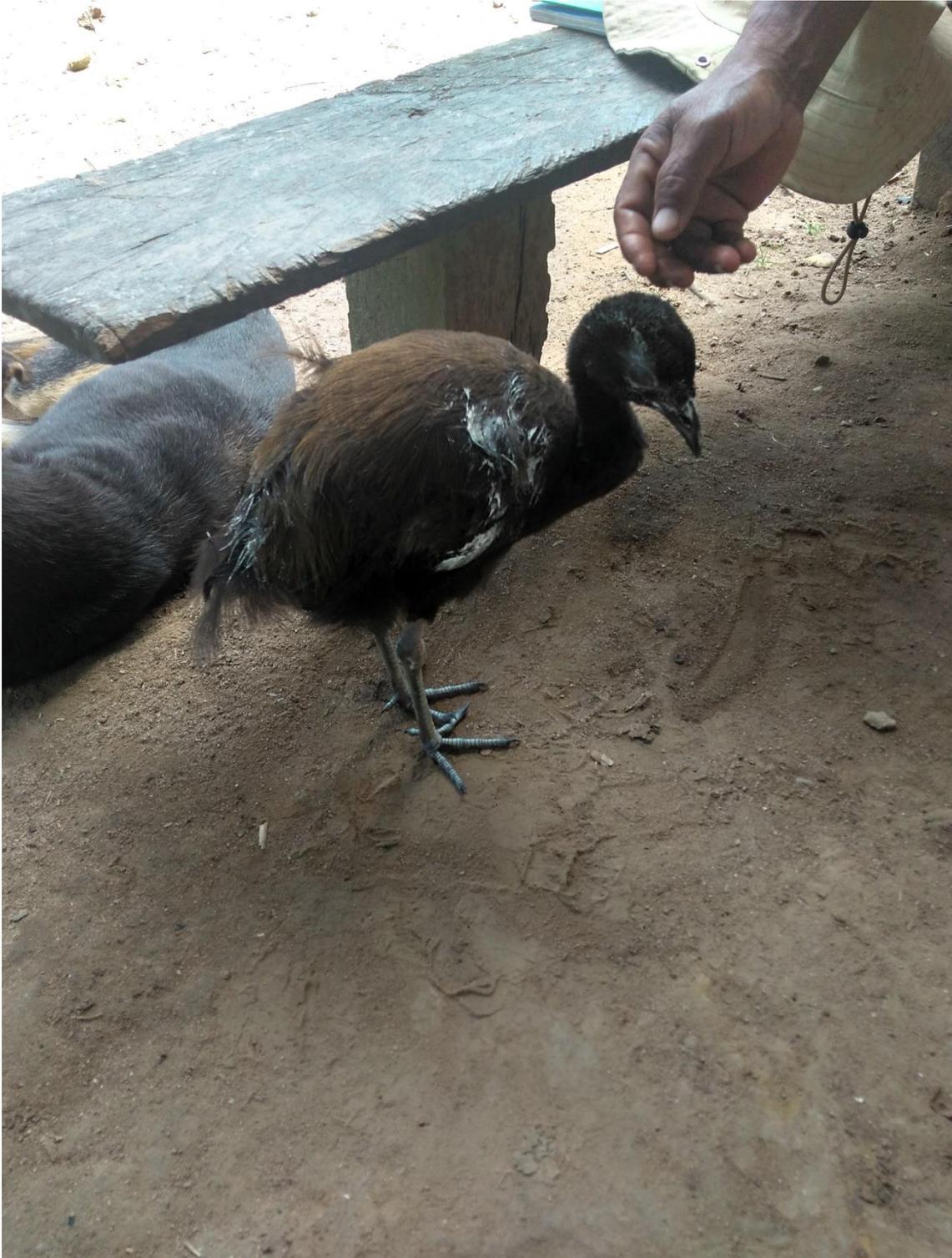


Foto 7: Um jacamim sendo acariciado. Os jacamins transitam entre diversas categorias: *de casa, do mato, de caça, da terra firme, da floresta* e também são os donos das formigas trucuás. Eles gostam de ciscar o chão e vivem atrás de sua alimentação favorita: os *bichos-de-asa*. Fonte: autor, 2018.



Foto 8: Crianças Kujubim pescando no Rio Guaporé, em Ricardo Franco. Fonte: autor, 2018.



Foto 9: Os Kujubim se pintando em Ricardo Franco. Fonte: autor, 2018.



Foto 10: Mulheres se pintando na Baía das Onças. Fonte: autor, 2018.



Foto 11: Manduca Kujubim confeccionado a esteira tradicional (**iwi**). Fonte: autor, 2018.



Foto 12: O cacique Valdivino Kujubim confeccionando as flechas utilizadas na pescaria acompanhado de Paquinha Wajuru. Fonte: autor, 2018.



Foto 13: A águia-amazonas. É pescadora, e se diferencia dos gaviões. É considerada do ar, do alto, do rio e através de sua gordura localizada nas patas pode-se aguçar a visão humana para a atividade da pesca. Vive solitária e suas penas são utilizadas na confecção de flechas. Os Kujubim a chamam assim, pois dizem que foram os *eré* que os ensinaram esse termo. Fonte: autor, 2018.



Foto 14: Moquém na Baía das Onças: veado, queixada e anta assados. Fonte: autor, 2018.



Foto 15: Uma *chichada* na Baía das Onças onde estão os Kujubim, Djerometxis e Massakás. Fonte: autor, 2018.



Foto 16: Crianças Kujubim coletando batatas na aldeia Ricardo Franco. Ao fundo, o rio Guaporé. Fonte: autor, 2018.



Foto 17: Elizabeth Djeorometxi e Manduca Kujubim colhendo *ranõn* em sua roça na Baía das Onças.
Fonte: autor, 2018.



Foto 18: Mutum. Transita entre diversas categorias: de casa, do mato, da terra firme, do rio, da floresta, de caça. Os Kujubim dizem que eles são ótimos para se criar, pois vivem comendo mutucas que insistem em perturbar os humanos.



Foto 19: O crepúsculo no rio Guaporé. Fonte: autor, 2019.



Foto 20: Crianças Kujubim brincando na beira do rio Guaporé em Ricardo Franco. Fonte: autor, 2019.