

TSUSIOBON CHIA
(A FALA DOS VELHOS)
O VELHO NA CONSTRUÇÃO
DA IDENTIDADE MARIKAMP

TSUSIOBON CHIAID
(A FALA DOS VELHOS):
O VELHO NA CONSTRUÇÃO
DA IDENTIDADE MATSES

RICARDO LOPES DIAS

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ABC

ANA KEILA MOSCA PINEZI

UFTM E UFABC

TSUSIOBON CHIAID (A FALA DOS VELHOS): O VELHO NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE MATSES

Resumo

A identidade étnica dos Matses, um povo indígena amazônico, resulta de uma consciência definida por critérios como parentesco, linguagem, comportamento e territorialidade. Assim, retornamos ao tema da identidade, revisando este diálogo entre o discurso identitário matses e a teoria social sobre etnicidade de Barth e Cardoso de Oliveira; e, em seguida, abordamos a função social do velho na construção, transmissão e continuidade desta identidade étnica de acordo com a noção de memória coletiva de Halbwachs, Pollak e Candau. Por fim, contrastamos as diferentes posições sociais do velho urbano e do velho matses.

Palavras-chave: Identidade. Matses. Memória. Velho.

TSUSIOBON CHIAID (THE SPEECH OF THE ELDERS): THE ELDER IN THE CONSTRUCTION OF MATSES IDENTITY

Abstract

The ethnic identity of the Matses, an Amazonian indigenous people, results from a consciousness defined by criteria such as kinship, language, behavior and territoriality. Thus, we return to the theme of identity, revising this dialogue between the Matses identity discourse and the social theory on ethnicity of Barth and Cardoso de Oliveira; and then we address the social function of the elders in the construction, transmission and continuity of this ethnic identity according to the notion of collective memory of Halbwachs, Pollak and Candau. Finally, we contrast the different social positions of the urban elder and the Matses elder.

Keywords: Identity. Matsés. Memory. Elder.

TSUSIOBON CHIAID (LA VERSIÓN DE LOS VIEJOS): EL ANCIANO EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD MATSES

Resumen

La identidad étnica de los Matses, un pueblo indígena amazónico, es resultado de una consciencia definida por criterios de parentesco, lenguaje, comportamiento y territorialidad. Así, discutimos el tema de la identidad, actualizando el diálogo entre el discurso identitario matses y la teoría social sobre etnicidad de Barth y de Cardoso de Oliveira; y, en seguida, abordamos la función social del anciano en la construcción, transmisión y continuidad de esta identidad étnica de acuerdo con la noción de memoria colectiva de Halbwachs, Pollak y Candau. Por fin, contrastamos las diferentes posiciones sociales del anciano urbano y el anciano matses.

Palabras Clave: Identidad. Matses. Memoria. Anciano.

Ricardo Lopes Dias
ricardoearleite@hotmail.com

Ana Keila Mosca Pinezi
keipinezi@gmail.com.

INTRODUÇÃO

Marilena Chauí comentando a tese de livre-docência de Ecléa Bosi intitulada “Memória e sociedade: lembranças de velhos” - uma leitura contemporânea do velho e da memória no contexto paulistano - (Bosi 1994), pergunta: “Que é, pois, ser velho na sociedade capitalista?” ao que responde com base no texto de Ecléa Bosi: “É sobreviver. Sem projeto, impedido de lembrar e de ensinar, sofrendo as adversidades de um corpo que se desagrega à medida que a memória vai-se tornando cada vez mais viva...” (Chauí 1994: 18). Assim, em sua análise, Chauí destaca a opressão social ao velho na sociedade capitalista entendendo que a proposta de Ecléa Bosi inclui o lutar pelo reconhecimento e por uma condição digna aos velhos porque eles teriam sido “desarmados”, despojados, esquecidos e banidos da sociedade.

De fato Ecléa Bosi (1994) aborda esse deslocamento do indivíduo cidadão quando da passagem da fase adulta - economicamente produtiva - à velhice “o velho sente-se um indivíduo diminuído, que luta para continuar sendo um homem” (Bosi 1994:79). É certo que há uma evidente desvalorização da velhice e da pessoa do velho nas sociedades capitalistas e que seria muito oportuna uma discussão enviesada pela leitura de Chauí (1994), mas como neste trabalho aplicaremos a leitura de Bosi (1994) à velhice no contexto indígena - uma sociedade não-capitalista que, como pretendemos mostrar, depende dos saberes e da memória tradicional de seus velhos -, nos deteremos, sobretudo, no modo como Bosi (1994)

trabalha a questão da memória pensada como a faculdade de “refazer” a lembrança do passado no presente, pois sendo a lembrança histórica que o velho possui tal qual um “diamante bruto”, ele a ressignifica via “burilamento do espírito” no presente.

Segundo esta abordagem, uma das funções sociais do velho, na maioria das sociedades, é “a de lembrar” (Bosi 1994:63), e este é o seu “trabalho”, embora nem sempre lhe seja oportunizada e valorizada esta tarefa. Halbwachs (1925) já havia assinalado que, nas sociedades tradicionais, os velhos são os “guardiões das tradições” e nelas lhes são dispostos tempo e espaço para aprofundamentos nos saberes tradicionais “para ensiná-los aos jovens a partir da iniciação” (Halbwachs 1925:142). Bosi (1994) não deixou de pontuar que, diferentemente do modo como tratamos os velhos urbanos, “existem, sim, outras sociedades [...] onde o ancião é o maior bem social, possui um lugar honroso e uma voz privilegiada” (Bosi 1994: 76). Entendemos que o povo Matses/Mayuruna - povo indígena que habita a fronteira amazônica Brasil-Peru - seja um destes povos. Assim, valendo-nos deste pressuposto, bem como de uma vivência em campo nos anos de 1997 a 2007 na região do alto Javari e de uma releitura de material já produzido e disponibilizado sobre seus costumes, destacamos aqui o papel social do velho na construção da identidade étnica matses.

Este artigo pretende assim ressaltar a contraposição entre o papel social dos velhos urbanos - valioso, mas negado, segundo Bosi (1994) - e o papel vital

dos velhos matses em sua sociedade, pois para os Matses, como veremos, os seus “velhos” - que em seu idioma chamam de *tsusiobo* (sendo este o coletivo de *tsusio*: ancião, homem velho¹) - têm seu valor acentuado especialmente nas narrativas míticas e bélicas, na transmissão oral de sua tradição, valores, normas e interditos aos jovens e nas decisões comunitárias. Mais do que recordadores do passado ou sonhadores de uma época mítica, os *tsusiobo* exercem uma influência política e social no presente e são imprescindíveis à conformação identitária da etnia em tempos atuais de grande aproximação interétnica e da população nacional.

Para tanto, iniciamos com uma revisão do tema da identidade matses a partir de Dias (2012) revendo alguns critérios e discursos notados em campo acerca de como os Matses definem quem é e quem não é Matses. Esta distinção é parte da própria construção do ser Matses diante da alteridade. Em seguida abordamos o modo como esta identidade étnica é orientada pela memória social dos velhos, atributo que traz consigo a recordação do passado vivido, a lembrança construída coletivamente de como viviam os Matses das gerações anteriores. Neste ponto o foco é o saber do velho como sendo absolutamente necessário para a continuidade da tradição da etnia. Feito isto, voltamo-nos para o próprio velho que, enquanto pessoa, é sujeito de um papel social imprescindível uma vez que faz a articulação entre as noções de passado e de presente, norteando valores e expectativas da sociedade. Os velhos são os narradores que fazem o passa-

do (reconstruído) ter importância para o presente e, assim, tornam-se agentes centrais da identidade matses. Por fim, fazemos ilações sobre a localidade e a memória, o modo como o ambiente também contribui para a memória social dos Matses. Portanto, neste aprofundamento teórico sobre identidade e memória social destacamos o velho como um sujeito de sua sociedade por sua função de ressignificador do passado e como aquele que protagoniza a constante reconstrução da identidade étnica sendo assim fundamental para a própria sobrevivência do grupo social.

Há uma observação necessária a ser feita em relação à utilização do termo “velho” neste trabalho. Não o entendemos como um termo pejorativo. Ao contrário, nós o utilizamos como o fazem os Matses. Além disso, aqui nos reportamos especificamente ao velho masculino em razão dos exemplos citados, porque o termo matses usado só abrange o masculino (*tsusio* é o homem velho), e porque são estes os atores predominantes em narrativas mitológicas e bélicas. No entanto, queremos ressaltar que as anciãs matses - as *macho* (pronuncia-se *matxô*), como diriam em seu idioma -, são, do mesmo modo, fontes de transmissão cultural e importantes sujeitos na construção da memória e da identidade na história Matses.

SER MATSES (UM HUMANO) E SER MATSES (PESSOA DA ETNIA MATSES): QUESTÃO DE IDENTIDADE

Em Dias (2012), a identidade étnica matses foi abordada como um distin-

tivo fundamentado sobretudo na sua tradição mítica repassada a cada geração em família e percebida nitidamente por seus próprios critérios do que implica ser um Matses, como a consanguinidade (o parentesco), o idioma, a cultura (ou comportamento) e a territorialidade. Dias (2012) aponta estes critérios identitários que se destacam no dia a dia das relações dos Matses com os outros grupos étnicos, mas também os encontra nas narrativas colhidas e publicadas por antropólogos, linguístas e missionários (Romanoff 2004; SIL 2006; Fleck et al. 2012; Matos 2009; Dias 2011).

No trabalho de Dias (2012) os autores referenciados com maior frequência foram Barth (2000) e Cardoso de Oliveira (2000). Respectivamente, os conceitos de etnicidade², fronteiras e variação cultural (Barth 2000) e as noções de fricção interétnica e de identidade contrastiva³ (Cardoso de Oliveira 2000) foram norteadoras para pensar a identidade matses. Para Barth (2000), os grupos étnicos eram mais do que grupos portadores de culturas distintas, diferenciadas por “sinais e emblemas” como vestes típicas, língua própria preservada e outros “conteúdos culturais” (Barth 2000: 32). Entendia grupo étnico como uma “forma de organização social” (Barth 2000: 31), sendo determinante para o pertencimento a tal grupo apenas a *atribuição étnica* que implicaria na autoatribuição - quando a pessoa se reconhece e se define como pertencente ao grupo -, e na atribuição dos outros como um reconhecimento deste pertencimento (Barth 2000:34). Neste sentido, Car-

do de Oliveira (2005) aponta uma “evidente autonomia” da identidade em relação à cultura tradicional (Cardoso de Oliveira 2005:17). Assim, ambos os autores sugeriram que a cultura não fosse necessariamente vista como parâmetro definitivo ou determinante para a afirmação da identidade étnica. Isso, aliás, percebe-se também na negação da indianidade forjada em cocares de “índios-modelos” nos moldes do índio hiper-real (Ramos 1995), e na discriminação dos índios do nordeste que, tidos como “aculturados”, passam por “índios misturados”, “índios aculturados”, “ex-índios” e até por “falsos índios” (Pacheco de Oliveira 1999:117-118). Foi por meio dos conceitos e discussões desses autores que Dias (2012) buscou entender a identidade matses, dialogando com as narrativas míticas e histórias de encontros interétnicos no passado.

Ainda naquela análise de Dias (2012), viu-se que o próprio etnônimo *Matses* carrega consigo tanto um sentido étnico-identitário como também reflete a condição de “humano”. No primeiro caso, *Matses* refere-se ao grupo indígena específico, também conhecido na região do Vale do Javari como *Mayoruna*, termo este que, segundo Melatti (1981:61), é de origem quéchua, significando “homem do rio”, e que abrangia não apenas os Matses, mas vários povos distintos que habitavam a região do Javari nos séculos XVI-XVIII (Huanan et al. 2014). No segundo caso, *matses* refere-se à condição de “humano” quando, a partir do perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro (2002) e da noção de *societureza*⁴ de Gasché

& Mendonza (2012), Dias (2012) discute o modo matses de identificar os “outros-humanos” com quem teriam interagido em suas narrativas sobre encontros com outros seres que afirmam uma humanidade ou *matsesidade* não obstante sua aparição em forma exótica ou animal.

Apontamos aqui alguns exemplos desses encontros míticos como (1) a captura do jovem *Tapudatasbquid* (lit. “aquele que lambia o jirau de moquear”), personagem que fez surgirem os macacos; (2) os encontros com alguns animais-gente como o Mutum⁵, um híbrido de gente e de ave que ensinou o povo a plantar e a comer certo (porque é dito que naquela altura os Matses comiam barro); e o pica-pau, que se identificou como gente e ajudou pessoas que haviam se perdido na selva a retornarem para aldeia; (3) a aparição de *Ieba*, personificação da lua que também se identificou como gente e socorreu a um homem que havia ficado sem ter como descer de uma árvore muito alta depois de os Matses retirarem a escada pela qual ele havia subido para pegar filhotes de Japó⁶ em um ninho; e (4) os encontros com *Mayan*, seres espirituais da selva ou do rio. Também nestes relatos de encontros a questão da identificação frequentemente retornava por conta da necessidade de pontuar se o ser a sua frente era um espírito ou um humano/gente, ainda que visivelmente se apresentasse como um mutum, um pica-pau ou a lua. Aliás, estes três, em suas narrativas, se identificaram prontamente como gente, dizendo *matses nebi* “sou gente/ pessoa”.

Quanto à identificação étnica, quando

os Matses diferenciam o seu povo dos demais o fazem a partir de seus próprios critérios do que entendem ser um *Matses*. Dias (2012) privilegiou o discurso nativo do modo de identificar um *Matses*, apontando alguns critérios práticos com que eles próprios definiam quem é e quem não é *Matses*. Estes critérios são:

(1) A **Consanguinidade** explicada pelo parentesco: os *Matses* observam a regra de casamento entre primos cruzados, conferindo a *matsesidade* preferencialmente aos descendentes de pai e mãe *Matses*, embora não excluam a descendência unilateral, como é o caso de Raimundo, um líder matses atuante, mas que descende de avó peruana e de mãe de outra etnia indígena (povo Kulina); Para todos os efeitos, Raimundo é um *Matses*, mas ele próprio se diferencia de um *Matses* “puro”, em referência aos filhos de pai e mãe *Matses*.

(2) O **Idioma**: ainda que não seja critério absoluto, falar a língua matses é um identificador imediato. Até mesmo um não-índio que passe a se comunicar no idioma pode ser chamado de *Matses* numa pronta demonstração de simpatia por parte do grupo. O nativo que não fala o idioma por ter sido criado fora da aldeia não deixa de ser considerado *Matses*, mas se espera que ele fale/entenda o idioma com o tempo;

(3) A **Conduta**: diz-se assim das práticas que caracterizam uma boa pessoa *Matses*, como a de não ser mesquinho com as pessoas. Dias (2012) relata que ao perguntar a um velho matses o que seria possível fazer para ser visto como um *Matses* ouviu dele: *cho, mibiquesbo...* Que

equivale a “quando convidar as pessoas a virem à sua casa”, numa alusão a ser bom anfitrião, recebendo as pessoas em casa, oferecendo-lhes comida, enfim: tratando aos outros Matses com a generosidade esperada;

(4) A **Territorialidade**: Mesmo que ultimamente muitos jovens tenham saído das comunidades indígenas para estudar em escolas brasileiras nas cidades vizinhas, morar ou ser de uma comunidade é um importante fator identitário. Por alguns anos os moradores da comunidade Cruzeirinho, comunidade matses localizada fora da área demarcada⁷, foram veementemente pressionados pelas lideranças indígenas a se mudarem para a área matses sob pena de ficarem sem acesso aos benefícios conquistados como remédios, documentação, vacinação, visita de médicos, envio de professores e doações de motores ou ferramentas agrícolas. Mais do que a noção de terra como propriedade, referimo-nos aqui ao modo de viver naquele lugar, na aldeia, *na selva* e *da selva* que, por vezes, é falado como motivo de orgulho e de distinção dos não-índios.

Assim sendo, o identificar “as pessoas” (ou não-pessoas) com quem se encontram é algo bem peculiar aos Matses. *Tsutsi mibi ne?* (“quem é você?”) é a pergunta mais ouvida nas viagens às comunidades ou em encontros casuais com qualquer Matses. Esta e outras perguntas que se seguem refletem a necessidade de identificar e posicionar conceitualmente o lugar do outro, o que implica na própria autodefinição, afinal a alteridade é necessária à iden-

tidade. É neste sentido que o antropólogo francês Denys Cuche (1999:177) nos diz que “a identidade permite que o indivíduo se localize em um sistema social e seja localizado socialmente”, entendendo por localização os espaços sociais repartidos entre *nós* e *eles*. Além disso, afirma que “não há identidade em si, nem mesmo unicamente para si. A identidade existe sempre em relação a uma outra. Ou seja, identidade e alteridade são ligadas e estão em uma relação dialética. A identificação acompanha a diferenciação” (Cuche 1999:183).

Esta diferenciação é, na leitura de Cuche (1999) sobre a obra de Fredrik Barth, uma questão de fronteiras, pois entende que “para Barth [1969], no processo de identificação o principal é a vontade de marcar os limites entre ‘eles’ e ‘nós’ e logo, de estabelecer e manter o que chamamos de ‘fronteira’” (Cuche 1999:200). Estas são, evidentemente, fronteiras sociais, fronteiras simbólicas que são criadas não necessariamente por intolerância às diferenças culturais, mas pela “vontade de se diferenciar”, usando “certos traços culturais como marcadores de sua identidade específica” (Cuche 1999:200). Daí que estes critérios elencados por Dias (2012) são, portanto, o exercício desta relação com o outro, identificando-o, localizando-o, e estabelecendo meios de interação com ele, o que Cuche apontou ainda como uma relação de “trocas sociais” (Cuche 1999:183).

Neste processo há ainda um recurso gramatical que favorece a etnia em questão aqui, pois os Matses marcam conceitualmente as pessoas segundo o

enquadramento nos termos (1) **Matses** (gente), usado para si e seu povo; (2) **Matses utsi** (outra gente/ outro matses), usado para referir-se a outros povos igualmente reconhecidos por eles como indígenas; e (3) **Chotac** (estrangeiro/ “branco”), usado para os não-índios (Kneeland 2008; Fleck et al.2012; Matos 2009; Dias 2011).

Como dissemos, estes são critérios observados em Dias (2012) e os resgatamos aqui como indicativos imediatos do modo próprio Matses de identificar e reconhecer aqueles com quem se relacionam. Por certo que estes critérios não são soltos de um discurso que os favoreça. O identificar o diferente e o igual tem bases nas narrativas mitológicas e fundantes da identidade matses. Este discurso identitário é construído a partir das narrativas tradicionais, e estas, por sua vez, procedem do que chamaremos de memória tradicional, o que nos faz dirigir a atenção ao papel específico do velho entre os Matses, pois enquanto recordador da memória coletiva do grupo para a continuidade da tradição, ele torna-se o narrador, o possuidor do saber histórico que os jovens não dominam, mas que tanto precisam.

OS MATSES E OS SABERES DOS TSUSIOBO: A MEMÓRIA DOS VELHOS

Se na sociedade capitalista vemos as pessoas perderem espaço nas atividades econômica e profissional em razão do avanço da sua idade, sendo, então, consideradas “inúteis” e um “fardo” para familiares e para o Estado (Bosi 1994), percebemos que entre os Matses

- mesmo caçando e pescando menos; transferindo para os jovens estes e outros serviços que exigem maior empenho físico como a derrubada das árvores mais espessas quando vão abrir um roçado novo -, os velhos matses ainda atuam decisivamente na estrutura da sua sociedade. Com o envelhecimento, os papéis sociais vão se reajustando na comunidade Matses, persistindo a importância do velho entre eles. Assim, a sociedade não os exclui por causa do envelhecimento, tampouco os velhos furtam-se da participação até mesmo em serviços duros. Observamos que os velhos matses estavam presentes nas construções de casas/malocas, aberturas de roçados, plantações, pescas coletivas e que quando o cacique Matses da comunidade Cruzeirinho marcava um mutirão de limpeza na comunidade, nenhum velho se omitia de trabalhar, inclusive, esse envolvimento dos velhos lhes rendia elogios dos jovens que os admiravam por sua firmeza e resistência enquanto os viam brocar o mato de modo lento, mas incessantemente.

Entre os Matses, percebe-se nitidamente a transmissão de atividades específicas aos jovens por aqueles que envelhecem. Os filhos homens, jovens, agora caçadores e agricultores, vão assumindo a responsabilidade pela manutenção da casa, pela família, o provisãoamento, os bens e o controle social das irmãs, que são, às vezes, envolvidas em acordos com outros rapazes num sistema de troca de esposas. Mesmo assim, tanto em reuniões políticas, planejamentos sociais, e mais marcadamente em questões que tangiam ao saber tradicional, os velhos ainda se

sobressaíam aos jovens. Um exemplo claro desta condição e atuação política percebe-se nos discursos proferidos na IV Reunião Binacional Matsés Brasil-Peru, encontro étnico-político ocorrido na aldeia Lobo, na Terra Indígena do Vale do Javari/AM, quando lideranças Matses deliberaram acerca do risco da concessão do Governo Peruano a uma petroleira canadense para exploração na região fronteira tradicionalmente ocupada pelos Matses e outros povos ainda dados como “isolados” ou “*enaislamiento voluntario*” (Fronteira 2016). A “fala” dos velhos Matses - a *tsusiobon chiaid* no sentido estrito ali registrada - reflete, entre discurso, emoção, onomatopéias e convocação à reação étnica, a relação entre o presente e o passado, buscando neste o modo certo de enfrentamento da crise vivenciada no presente. A memória é a base dos discursos tanto dos velhos quanto dos demais líderes que recorrem também às memórias de seus pais.

Havia também saberes como o conhecimento das plantas medicinais e do canto/choro fúnebre tradicional que eram quase que completamente domínios dos velhos, pouco conhecidos pelos jovens. Estes e outros saberes não eram intencionalmente escondidos ou negados aos jovens, mas, para aprendê-los, um jovem precisaria recebê-lo pacientemente de sua fonte: um velho. É nesse sentido que Mayuruna recorre aos velhos para obtenção dos dados de sua pesquisa, não deixando de apontar uma de suas fontes, José Tumi, como “uma pessoa mais velha dos Matses que guarda muitas histórias” (Mayuruna 2014:10).

Com a relativamente recente escolarização dos jovens matses nas comunidades brasileiras e os avanços na escrita e produção didática, tem-se buscado uma perpetuação da memória social via a escrita, o que só evidencia a importância do papel dos *tsusiobo* no cenário da continuidade do saber e do ser Matses. Como exemplos, relacionamos aqui três obras produzidas entre os Matses com essa finalidade. As duas primeiras foram organizadas por estrangeiros, mas produzidas a partir de narrativas dos velhos, e são as seguintes: (1) uma descrição de vários aspectos da vida tradicional dos Matses organizada pelo antropólogo Steven Romanoff (Romanoff 2004), e (2) a coletânea de histórias transcrita e traduzida pelo linguísta estadunidense David Fleck (Huanán et al. 2014); (3) A terceira obra é fruto do Projeto PIRAWARA – um programa desenvolvido pela Secretaria de Estado de Educação do Amazonas (SEDUC-AM) para a formação de professores indígenas. Trata-se do trabalho que resultou da pesquisa do jovem professor matses Raimundo Mayuruna sobre uma antiga festa para a qual os espíritos cantores vinham às aldeias matses (Mayuruna 2014).

O que estes trabalhos têm em comum é o fato de que foram produzidos a partir do saber dos velhos e são basicamente narrativas deles, transcritas e traduzidas, ou seja, registros históricos da “fala dos velhos” e a recorrência a estes velhos (e aqui se aplica o mesmo às velhas em suas atividades próprias) como fontes primárias do saber matses. Pontuamos aqui rapidamente seus conteúdos porque são significati-

vos para o pressuposto deste trabalho acerca da importância do velho entre os Matses, seja no que se refere à transmissão de elementos culturais tradicionais, seja na construção da identidade étnica.

A coleção organizada por Romano-ff (2004) diz respeito a um conjunto de narrativas históricas sobre como viviam os Matses até os dias de seu trabalho de campo na década de 1970, poucos anos após a chegada das missionárias do *Summer Institute of Linguistics* (SIL). Os autores destas narrativas são alguns velhos matses do lado peruano da fronteira. Há um apelo aos jovens para que leiam o livro e aprendam com os velhos tanto o modo de vida tradicional quanto as técnicas de confecção de arco, flecha, lança, pulseira, cesto, panelas de barro, armadilhas de caça e construção de casas. Assim, a obra adverte que somente por meio do aprendizado com os velhos, enquanto ainda vivem, é que tais saberes serão efetivamente conservados entre eles.

A coletânea de Huanán et al. (2014) reflete a preocupação de esclarecer aos jovens matses que, ao contrário do que dizem os não-índios (seringueiros, madeireiros e ribeirinhos da região), os antigos Matses que guerrearam, raptaram mulheres e crianças e mataram índios de outras etnias e não-índios (peruanos e brasileiros) não o fizeram por serem maus e sanguinários, e nem teriam sido eles quem começou tais conflitos no passado, mas apenas haviam reagido às agressões inicialmente sofridas por parte de peruanos e brasileiros. Assim, pretende deixar claro que os Matses apenas visavam à defesa do seu povo

e do seu território que na ocasião estava sendo progressivamente invadido e ocupado.

Na obra produzida por Mayuruna (2014), o jovem matses investigou uma festa tradicional não mais realizada. Ele próprio, pela pouca idade, jamais a presenciou. Para descrevê-la, o jovem professor recorreu a dois anciãos e a seu pai. A partir dessas narrativas, Mayuruna realiza uma descrição minuciosa, ilustrada e voltada ao ensino de elementos culturais matses na escola. Mayuruna pretendeu, assim, informar os jovens acerca de uma fase histórica em que os Matses teriam mantido contato com espíritos cantores e com eles celebravam uma festa em que trocavam simultaneamente de mundos. As narrativas sobre estes encontros são comuns e os jovens já as ouviram em algum momento, mas nunca viram os personagens e tampouco participaram da festa por haver sido extinta há algumas décadas. Esta interrupção, segundo Mayuruna apurou, teria sido decorrente da quebra de uma proibição, quando uma mulher teria ido ver os espíritos na selva antes de eles virem à maloca vestidos de cascas de uma árvore específica. Desde então os espíritos não mais retornaram e, como um destes jovens que nunca viram estes seres e suas festas, Raimundo Mayuruna viu a necessidade de “registrar” a memória dos velhos, porque:

“Os jovens de hoje não estão interessando em aprender as histórias, e vi que era importante investigar para registrar através da escrita para

facilitar na aprendizagem dos jovens. Essa pesquisa foi feita com a intenção de colaborar com as escolas *Matses* no estudo da história, assim incentivar os jovens para que no futuro eles sejam novos autores da nossa história e valorizar os mais velhos” (Mayuruna 2014:6).

Neste sentido, ainda acrescentamos aqui o que Nogués et al. (2006) identificam como “fortalezas socio-culturales de la comunidad nativa Matsés”, ou seja, os motivos que explicam a continuidade cultural dos *Matses* apesar das guerras, invasões, epidemias e influências externas pós-contato. Estas fortalezas seriam: a organização política, o baixo impacto sobre recursos naturais pelo padrão de dispersão e método de uso, a forte manutenção das relações de parentesco, o conhecimento e uso da selva; e o desejo de manter a identidade *matses* e uma visão de futuro. Assim sendo, embora seja fato que os *Matses* não excluam tecnologias e o aprendizado de técnicas novas, Nogués et al. (2006) apontaram a existência de uma forte valoração interna do grupo no tocante à preservação do seu modo de vida tradicional. Fica evidente que esta valoração não é uma característica dada, mas, sobretudo, uma construção histórica centrada na influência dos *tsusiobo* como orientadores políticos e históricos.

Vejamos, então, a memória do velho como construtora da memória coletiva de que fala Halbwachs (2003). De imediato frisamos que para este autor a memória é sempre coletiva, mesmo que se pense como sendo individual: “nossas lembranças permanecem cole-

tivas [...] ainda que se trate de eventos em que somente nós estivemos envolvidos e objetos que somente nós vimos” (Halbwachs 2003:30) e isso ocorre por que “jamais estamos sós”, ou “somente na aparência” é que ficamos sozinhos. Nunca estamos sós porque trazemos lembranças de contos, imagens, mapas e experiências de outros, compartilhadas conosco desde cedo. Portanto, “cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva” (Halbwachs 2003:69).

Acerca de como opera a memória coletiva nos indivíduos, Halbwachs (2003) conta-nos que Rousseau, ao entrar na capela numa noite muito escura para pegar uma bíblia deixada por alguém, ouve sons assustadores e fica aterrizado entre os bancos. Não que ali houvesse inimigos físicos, mas apenas imaginários, resultantes das ideias sociais produzidas desde a infância para ambientes e situações como essa, e que agora surgiam como causadoras de tais sons. Como Rousseau (e nós), Mayuruna (2014), que jamais viu uma festa nem os espíritos-cantores que descreveu em sua própria pesquisa, compartilhou a experiência social acerca destes seres e festas apenas pelo que ouviu na sua infância e, assim, desenvolveu curiosidade e respeito/medo por eles.

Halbwachs (2003) chamou esse tipo de fenômeno de “memória tomada de empréstimo” e Pollak (1992) o definiu como uma memória de acontecimentos “vividos por tabela”. Assim, após investigar com os velhos os detalhes destas festas e descrições dos espíritos, Mayuruna (2014:42) encerra seu trabalho afirmando: “tudo que eu contei pa-

rece um mito ou uma lenda, mas não, é tudo realidade, realmente os nossos velhos tiveram essa experiência de chamar os espíritos cantadores, para ajudar nas caçadas”. Ao contar sobre a realização de seu “sonho” de pesquisar este passado, conclui: “... desde a minha infância, quando ouvia essa história sempre pensei em escrever a história. Com essa história aprendi muita coisa que eu não acreditava que os velhos contavam, foi uma aprendizagem inesquecível da minha vida”. Não foi, portanto, apenas uma lembrança ou um conjunto de lembranças individuais. O passado foi refeito e revivido pelos velhos entrevistados a partir de suas experiências vividas no grupo da época, mas registrado com seus sentidos e significados para o público jovem. Vejamos o que aponta Michael Pollak (1992) acerca da memória como uma construção social e uma lembrança compartilhada pelo grupo:

“*A priori*, a memória parece ser um fenômeno individual, algo relativamente íntimo, próprio da pessoa. Mas Maurice Halbwachs, nos anos 20-30, já havia sublinhado que a memória deve ser entendida também, ou sobretudo, como um fenômeno coletivo e social, ou seja, como um fenômeno construído coletivamente e submetido a flutuações, transformações, mudanças constantes.” (Pollak 1992:1).

É também Pollak (1992) quem afirma que a memória coletiva é “herdada”, o que nos coloca novamente no cenário social e, portanto, relacional e interdependente. Esse pressuposto pode ser observado perfeitamente entre os Matses. Ouvir os posicionamentos dos velhos numa reunião faz-nos ver

esta herança sendo repassada na prática. O apelo à preservação da sua viva tradição, do idioma e de seus modos próprios é o seu legado social, mas é importante frisar que esta herança não aponta para um apego ou um desejo utópico de voltar a viver o passado, e sim o ponto de partida para se pensar como lidar com os novos momentos vividos presentemente pela coletividade em uma teia de relações externas.

Ainda em Pollak destacamos a aproximação da memória à identidade, ou seja, há uma alimentação mútua entre ambas. Nesse sentido, “a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, [...] um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si” (Pollak 1992: 5). A própria ideia dos Matses de usarem a nova escrita para registrar a memória dos seus velhos – como destacamos em Romanoff (2004), em Huanán et al. (2014) e na pesquisa de Mayuruna (2014) – estampa muito bem a preocupação com a continuidade de aspectos “essenciais” da tradição, pensada pelos Matses como algo resgatável dos seus distanciamentos promovidos pela influência da sociedade nacional desde o contato em 1969. Aliás, esse encontro da oralidade com a escrita documental - que tem sido bem processada entre os Matses - tem como seu principal mérito a reaproximação dos jovens, alfabetizados, aos velhos, tidos como a fonte da tradição étnica.

Ainda sobre a relação entre memória e identidade, notemos que para Can-

dau (2011) a memória não é apenas um elemento constitutivo da identidade ou de seu sentimento, mas é a própria identidade se autoelaborando: “A memória é a identidade em ação” (Candau 2011:18). Um exemplo dado para ilustrar essa noção é o povo judeu que, na busca de reconstrução de sua identidade, “exuma” tudo o que compõe a memória judaica, reativando a memória social com o fim de lembrar a identidade étnica:

“De fato, memória e identidade se entrecruzam indissociáveis, se reforçam mutuamente desde o momento de sua emergência até sua inevitável dissolução. Não há busca identitária sem memória e, inversamente, a busca memorial é sempre acompanhada de um sentimento de identidade, pelo menos individualmente.” (Candau 2011:19).

Candau (2011) ainda aproxima a noção de comunidades imaginadas de Anderson (1993) ao discurso identitário considerando a identidade uma “representação”, uma ideia de pertencimento dos indivíduos ao grupo que concebem como unidade original e histórica. O autor também aponta a importância da alteridade como contrastiva e necessária na construção da identidade étnica/grupal: “a memória coletiva, como a identidade da qual ela é o combustível, não existe se não diferencialmente, em uma relação sempre mutável mantida com o outro” (Candau 2011:50).

Por tudo isso, podemos pensar que os jovens matses dependem dos seus velhos no que concerne à transmissão e à continuidade destes saberes e histórias

tradicionais. Deixá-los de lado representaria uma imensa perda histórica e discursiva dos fundamentos de sua etnicidade. Resta-nos agora verificar se a produção de livros de registros das memórias dos velhos, segundo os três textos já apontados, pode mesmo resultar na continuidade e na construção identitária do grupo. A julgar pelo que disse Bosi, “a arte da narração não está confinada nos livros, seu veio épico é oral” (Bosi 1994:85), e, portanto, os livros – ainda que reproduzindo narrativas tradicionais –, não estariam à altura do papel social exercido pelos velhos atualmente. Ora, se na própria sociedade urbana, onde a leitura se faz mais necessária, “uma história de vida não é feita para ser arquivada ou guardada numa gaveta como coisa, mas existe para transformar a cidade onde ela floresceu” (Bosi 2003:199) (o que, de certa forma, põe em dúvida a eficácia do registro literário ou midiático das memórias na dinâmica das novas gerações porque, afinal, tal registro fica condicionado a ser atrativo para, então, ser buscado, e, mesmo assim, muitas vezes o é apenas em consultas pontuais que em nada se relaciona ao dia a dia da sua comunidade), inclusive o mais otimista dos escritores nativos pode imaginar o quanto a sociedade indígena, ainda habituada à dinâmica da narração dramatizada e contextualizada dos seus velhos, privilegiará sua forma tradicional de recordar e aprender. Por isso, cabe agora voltarmos a atenção para a própria pessoa do velho, afinal seu papel social o coloca como personagem necessário e diretamente envolvido na conformação de sua sociedade.

OS TSUSIOBO COMO AGENTES CENTRAIS DA IDENTIDADE MATSES

Até o momento apontamos que o papel social do velho está relacionado à memória tradicional que ele possui e os desdobramentos do seu discurso na configuração da identidade matses como os critérios de etnicidade (Dias 2012) e das fortalezas socioculturais (Nogués et al. 2006). Porém, neste ponto destacamos a própria “pessoa” do velho matses como importante não apenas por conter a memória histórico-tradicional, mas por que ele é um agente histórico que a ressignifica. É certo que o velho detém lembranças e experiências do passado, mas, mais do que isso, Ecléa Bosi afirma que ele as “lapida”, e é nisso que consiste o seu valor/função social enquanto pessoa, pois seu espírito e seu sentimento são suas ferramentas pessoais ao tratar as lembranças.

Uma lembrança é diamante bruto que precisa ser lapidado pelo espírito. Sem o trabalho da reflexão e da localização, seria uma imagem fugidia. O sentimento também precisa acompanhá-la para que ela não seja uma repetição do estado antigo, mas uma reaparição (Bosi 1994:81).

Portanto, o velho não é um mero recordador ou um livro vivo de memórias. Memória é uma propriedade que ele construiu durante toda a sua existência, mas que, mais do que lembrar ou contar histórias antigas apenas como eventos passados, ele as atualiza, contextualiza, e as aplica de modo relevante e pessoal no presente. Assim, entendemos como Bosi (1994) que “o ancião não sonha quando rememora:

desempenha uma função para a qual está maduro, a religiosa função de unir o começo ao fim, de tranquilizar as águas revoltas do presente alargando suas margens” (Bosi 1994:82).

O caminho conceitual percorrido por Ecléa Bosi (1994) para chegar a esta proposição do valor do velho inicia-se com a teoria da memória do filósofo francês Henri Bergson (1859-1941) e da sua noção de memória como lembrança do passado, avançando daí aos desenvolvimentos do sociólogo francês Maurice Halbwachs (1877-1945). Abordamos aqui esta trajetória porque é esclarecedora e conclusiva para sustentação da relevância do papel social do velho matses como propomos desde o início.

Refletindo acerca do pensamento de Bergson, Ecléa Bosi explica o verbo “lembrar-se” a partir da etimologia do termo em francês *se souvenir*, “vir de baixo” (*sous-venir*), ou seja, “vir à tona o que estava submerso” (Bosi 1994:46). Assim, a memória passada deslocaria as percepções do presente atribuindo-lhes sentido a partir do passado. De certa forma significaria dizer que o presente ao se encontrar com o passado o traz de volta. Dois tipos de memórias são diferenciados por Bergson: a “memória-hábito” (as lembranças que nos ordenam o comportamento social, fruto do nosso “adestramento cultural”), e a “memória-sonho” (as lembranças independentes, inconscientes, individuais e que expressão a liberdade do espírito, seja no sonho ou na poesia, por exemplo). Na abordagem do pensamento de Bergson, Ecléa Bosi centra-se, sobretudo, em “reter o

seu princípio central da memória como ‘conservação do passado’; este sobrevive, quer chamado pelo presente sob as formas da lembrança, quer em si mesmo, em estado inconsciente” (Bosi 1994: 53).

Em seguida, Ecléa Bosi parte para uma abordagem da memória segundo Maurice Halbwachs, ex-aluno de Bergson que, diferentemente deste, pensa a memória não apenas como individual e sim como “quadros sociais” da memória, ressaltando o saber social na construção e compartilhamento de uma memória coletiva entre os indivíduos de um grupo. Isso se deve pela influência da escola francesa, sobretudo à influência da teoria durkheimiana como central, da qual herda a ideia de uma predominância do social ao individual. Assim, o autor argumenta que não se vê fotos, mapas e livros sem um pré-conhecimento compartilhado socialmente. As experiências do grupo, enquanto alimento básico da memória coletiva, ouvidas desde a infância, confundem-se com as nossas próprias lembranças (memórias individuais) ao ponto de pensarmos que são nossas. Portanto, trazemos conosco a leitura do grupo a que pertencemos. Isso nos identifica com uns e nos distancia, *a priori*, de outros.

Fazemos aqui uma breve pausa na abordagem de Bosi (1994) para a aplicarmos ao modo de transmissão do saber tradicional dos Matses, pois percebe-se em seus discursos que há uma relação de retorno ao passado do grupo, lembrando os modos antigos e as qualidades dos seus *mëdimbo* (os ancestrais matses). Estes são a referência

de vida ideal e qualificativa dos Matses. É em ambiente assim que as crianças matses são socializadas, aprendendo a fazer roça com os pais, a caçar, a pescar, a confeccionar instrumentos e utensílios, e a construir casas imitando os mais habilidosos em cada uma destas artes. Enfim, é essa conformação social que faz a vida dos novos uma extensão da vida dos velhos matses, e o saber destes como uma bússola identitária para os jovens.

Com a tarefa de transmitir o modo passado de viver como ideal para o modo de viver no presente, o velho se coloca, de certa forma, como o baluarte de um discurso de resistência às ameaças da desfiguração da identidade matses, como se fosse fixa e imutável, sobre a qual Nogués et al. (2006) aponta as “fortalezas socio-culturales de la comunidad nativa Matsés” que abordamos há pouco. Mas os velhos também entendem as demandas dos novos tempos como a necessidade de os jovens estudarem fora da aldeia buscando conhecimentos para melhoramentos locais via educação escolar, avanços na saúde e nas tecnologias possíveis. Este fato é aparentemente uma ameaça à noção de identidade matses, por um lado. Por outro, demonstra a ideia de que é possível mudar sem abandonar as bases da etnia.

Se lembrarmos que Hall (2005) fala-nos de um processo de ruptura com identidades atemporais e determinantes dos sujeitos ao analisar a descentralização das identidades na contemporaneidade, destacando-as como deslocadas de conceitos e estruturas construídas e atreladas ao passado; e,

do mesmo modo, Ciampa (1989) que aborda a identidade como um “projeto político”, tendo como característica ser a identidade um “movimento” e, portanto, uma “metamorfose” rompendo com qualquer noção de uma identidade fixa e atemporal, então o que os velhos matses estariam fazendo seria a leitura da necessidade de uma nova *matsesidade* que contemple o engajamento político, profissional e nacional, sem, no entanto, prescindir de uma memória étnico-mitológica como fundante, a qual recorrem quando necessário, como visto nos discursos em Fronteira (2016) que mostram que quando sob uma clara ameaça territorial os Matses, pintados e armados, fazem deliberações de enfrentamento como se fosse um conselho de guerra.

Ainda em Cruzeiroirinho, vimos que os velhos desta comunidade faziam questão de matricular seus filhos na escola brasileira para que também aprendessem português e matemática para melhor negociarem com os não-índios sem que fossem enganados. E, mesmo conhecendo os remédios do mato – dos quais confiam nos seus efeitos e nunca abandonaram o uso –, os velhos desta comunidade nunca se opuseram às campanhas de vacinação, aos medicamentos, às instruções dos médicos e dentistas, mas sempre foram atentos a este saber “dos brancos”.

Neste contexto, é de se notar que havia a preocupação expressa de algumas instituições indigenistas locais com o que entendiam caracterizar-se como uma abertura ao que chamavam de aculturação. Foi, inclusive, tal concepção que levou essas instituições a sugerirem

que a comunidade do Cruzeiroirinho fosse vista com reservas, posto que a proximidade com a população nacional parecia irremediavelmente conduzi-la a uma “assimilação”, como convinha ao pensamento enviesado pela escola germânica da aculturação e que tanto foi ouvida no Brasil nas políticas relacionadas aos índios (Gow 2003).

Não obstante, Gow (2003) desconstrói este pensamento, vendo entre os chamados “ex-Cocama” não um caso de aculturação e abandono da identidade étnica Cocama ao se afirmarem “peruanos” ou “mestizos”, mas um recurso, “uma variante transformacional de outros sistemas de parentesco amazônicos, [...] nessa medida, ele não consiste em uma evidência do colapso da lógica social indígena, mas sim de sua contínua transformação” (Gow 2003:58). Partindo das ideias de Lévi-Strauss (1976: 338), que define que “está, aliás, fora de dúvida [...] que processos de assimilação e dissimilação sociais não são incompatíveis com o funcionamento das sociedades centro e sul-americanas”, Peter Gow considera que “o fenômeno ex-Cocama é bastante antigo”, ou seja, haveria a possibilidade da incorporação do outro na construção identitária dessa etnia via parentesco, sem necessariamente implicar em um mero *passing* de uma identidade estabelecida (a Cocama tradicional) para outra (a do estrangeiro), pois “em lugar disso, a desespecificação dos Cocama estaria ocorrendo precisamente no mesmo contexto em que emerge uma nova especificação – a de camponeses ribeirinhos de sangue misturado” (Gow 2003:62).

Dessa maneira, dialogando também com outro autor que aborda a indianidade, Viveiros de Castro (1993), Peter Gow vê a afinidade no sistema de parentesco como uma abertura à alteridade e como, por ela, é possível transitar em direção ao outro, apropriando-se de seus conhecimentos, saberes, nomes etc. No caso Matses, poderíamos dizer, apropriando-se das escolas, medicamentos, e até de elementos da cosmologia do outro, como aborda Dias (2015) acerca do enquadramento mítico da pessoa e da mensagem de uma missionária cristã entre os Matses.

Gow (2003), então, define sua tese da apropriação do Outro no Eu como um traço peculiar e presumivelmente repetido em outros momentos históricos:

O fenômeno ‘ex-Cocama, e a asunção dessa nova identidade de ‘apenas peruanos’, corresponde a um processo contínuo e uniforme de transformação do Outro no Eu que data, na Amazônia peruana, de pelo menos quinhentos anos, e é muito provavelmente bem mais antigo (Gow 2003:75).

Peter Gow fez sua pesquisa nas décadas de 1960 e 1980. Desde então há novas reconfigurações dos Cocama em processo. Vieira (2016) registra que os Cocama que se fixaram na região de Atalaia do Norte/Amazonas (precisamente a comunidade de São Pedro do Norte no rio Javari) fazem agora o caminho inverso, isto é, transformam-se “de peruanos à indígenas”, pois, “na tentativa de superar o estigma de peruano, os Kokama não procuram agora renunciar à sua identidade indígena, mas assumi-la como um novo tipo de

cidadania que aspira aos direitos assegurados pela legislação brasileira aos povos indígenas” (Vieira 2016: 285). Deste modo, em sua tese, o “resgate” da identidade Cocama enquanto categoria indígena, agora mais prestigiada pelo Estado do antes, implica em um retorno à reafirmação do parentesco, aos sinais diacríticos do corpo como determinantes, à recuperação do idioma a partir dos velhos Cocama, sendo destacada, porém, a recusa deles a desconversão à religiosidade abraçada na década de 1970, fruto da evangelização do irmão José da Cruz, quando tornaram-se majoritariamente adeptos da Irmandade da Santa Cruz (Oro 1989; Dias 2017).

A identidade tradicional Cocama (ou Kokama) estaria, portanto, em processo de reafirmação, atendendo parcialmente aos critérios do Estado brasileiro para o reconhecimento étnico e a concessão dos direitos já adquiridos aos povos indígenas no/do Brasil. Como já vimos entre os autores citados neste trabalho, a identidade é móvel, metamorfoseia-se, pois é processual, é projeto político e, sobretudo, é um jogo de estratégias em distintos contextos. Por isso, em vez de pensar a aproximação da alteridade pela comunidade Matses sob o viés da aculturação, parece-nos mais adequado pensá-la como um processo transformacional do qual os velhos também participam, inclusive quando não se opõem à saída dos jovens para estudar nas cidades.

Voltando à questão da memória coletiva, que está correlacionada à construção da identidade, lembramos aqui que outra rica contribuição de Halbwachs

(2003) a esse respeito é que ele não aborda a memória como uma conservação do passado “tal e qual”, mas como uma “reconstrução” do passado no presente, ou seja, como uma dinâmica que redefine a lembrança passada e a aplica oportunamente no presente. É por isso que não se pode reler no presente o mesmo livro lido na infância e ter a mesma emoção e compreensão. Os tempos mudaram, as experiências se diversificaram e isso muda opiniões e perspectivas. “A experiência da releitura é apenas um exemplo, entre muitos, da dificuldade, se não da impossibilidade, de reviver o passado tal e qual” (Bosi 1994: 59). Assim, tal qual um historiador que para “reconstruir” o passado não vivido por ele tenta descrevê-lo no presente a partir das fontes que dispõem num dado momento, mas que, depois, diante de novas evidências encontradas, reescreve o passado que pensou e descreveu antes; ou tal qual um adulto que ao ler uma história para uma criança precisa colocá-la de modo adequado a sua capacidade de compreensão, o velho é este personagem sensível que reconstrói o passado ou o adequa ao presente. É nesse sentido que Ecléa Bosi questiona: “a memória do velho é uma evocação pura, ‘onírica’, do passado (a memória por excelência de Bergson) ou um trabalho de refacção deste?” (Bosi 1994:60).

Pensando assim, entre os Matses os velhos não estariam apenas revivendo o passado no presente, mas, de fato, refazendo-o, reforçando assim o discurso mítico e reconstruindo sua tradição e identidade étnica. Na prática, isso se dá, por exemplo, em momentos

da vida cotidiana na comunidade quando os velhos orientam a construção de malocas tradicionais ou quando recuperam as canções cerimoniais antigas, como exposto em Fronteira (2016), tanto cantadas por homens quanto por mulheres. É por isso que, retornando aqui à questão da produção de livros a partir das narrativas dos velhos como forma de conservar a memória tradicional, a literatura produzida entre os Matses não pode pretender conservar apenas o “conteúdo” tradicional do velho. O conteúdo, sem o velho para lapidá-lo e aplicá-lo, não faria sentido. Ficaria definitivamente sepultado no passado, restando apenas saudades.

Em outra observação acerca do processo de afastamento do velho na sociedade industrial Ecléa Bosi aponta o fato de a narração ser nesta preterida, valorizando-se a informação de imprensa por ser mais rápida, impessoal, seletiva, trazendo sempre uma novidade e afirmando-se como verdade apesar de ser “tão inverificável quanto a lenda” (Bosi 1994: 86). Ao contrário da informação, a narração (entenda-se aqui a oralidade) é mais dinâmica e entusiástica. Requer mais tempo, mais atenção do que a informação. De fato, ler uma história matses ou uma notícia escrita, nem de longe se assemelha ao ouvi-la no grupo, na comunidade, em que os ouvintes estão sentados em troncos-bancos no interior da maloca. Ali podem ser percebidas as reações às narrativas, a interação com o falante, os risos, as perguntas, os gestos. É que a tonalidade na fala, as onomatopéias, os gritos dos personagens, os gestos que imitam os animais, tudo isso faz parte

de um ritual que alimenta a coesão grupal e propicia o processo de (re)construção da memória e da identidade.

LOCALIDADE E MEMÓRIA

Outro elemento relativo à construção da memória pontuado por Ecléa Bosi é o da **localidade**. Segundo Bosi (2003), a memória do velho não dispensa a localidade em que foi desenvolvida: “as lembranças se apóiam nas pedras da cidade. Se o espaço, para Merleau-Ponty, é capaz de exprimir a condição do ser no mundo, a memória escolhe lugares privilegiados de onde retira sua seiva” (Bosi 2003:200). Assim, o ambiente compõe a memória. Rever certos lugares faz lembrar experiências vividas ali. Deste modo, a velocidade com que a sociedade urbana reconfigura sua cidade acaba por distanciar ainda mais os jovens das lembranças dos velhos. Não estão mais aí os marcos históricos que poderiam ser vistos e revividos diante dos discursos dos velhos.

Entre os Matses essa noção de localidade é igualmente importante para a memória. Já dissemos como a territorialidade pode ser vista como um fator identitário, mas aqui destacamos como a aldeia e a selva compõem e integram-se à comunidade matses. De imediato, pensar assim pode explicar o fato de os Matses defenderem não apenas a sua família, mas também seu território diante de invasões (Huanán et al. 2014; Fronteira 2016), pois a terra, para eles, é mais do que uma propriedade, mais do que uma área geográfica. Eles vivem mais de perto o que Barth (2000) apontou ao dizer que “a sociedade

não pode ser abstraída de seu contexto material [...] não faz sentido separar ‘sociedade’ e ‘meio-ambiente’” (Barth 2000:171). E, retornando aqui à noção de “sociedade” de Gasché & Mendonza (2012), destacamos que a natureza que envolve os Matses também é parte da própria sociedade indígena porque eles se relacionam com ela e com os seres que nela coexistem.

A selva e o rio são, para eles, povoados por seres de diversas naturezas (Dias 2015), sendo alguns bem conhecidos e outros ainda bem misteriosos. Falamos aqui não apenas dos animais, mas também dos seres não-humanos que a cosmologia deles contempla. Esta convivência e interação socioambiental percebe-se nas atitudes dos Matses diante de certas árvores e rios, ao observarem o vento, ao explicarem a chuva; diante dos cuidados com o abate e consumo de certos animais, e até em relação às próprias malocas, as tradicionais habitações dos Matses onde alojavam-se famílias extensas que frequentemente somavam cerca cem pessoas (Kneeland 2008:4) e que estão sendo reconstruídas na atualidade.

Se na sociedade industrial/urbana cada vez mais tende-se à impessoalidade, à desumanização/coisificação das pessoas, nas sociedades indígenas como a dos Matses, ao contrário, há a tendência a “personificar” tudo ao seu redor (Viveiros de Castro 2002). Essa noção pode ser vista na própria arquitetura da maloca matses descrita em Matos (2014) por um cacique, pensando-a a semelhança de um corpo humano com braços e pernas (os esteios principais fincados ao chão, como uma pessoa de

quatro), coluna e as costelas (a armação do telhado). O mesmo é relacionado em Dias & Mayuruna (2017) no que concerne a nomeação de árvores, objetos e direções a partir de prefixos corporais, dando assim a entender o seu entorno em semelhança a pessoas com seus corpos próprios. É assim que os Matses se relacionam com o todo que os cerca: gentificando-o.

E se como disse Boaventura de Sousa Santos (1988) “o saber é local”, isto é, é construído para responder às necessidades locais, podemos pensar que sendo o local modificado constantemente pela ação humana, o saber também o será. A cidade muda, a selva também. O velho urbano viu as mudanças históricas e pode descrevê-las; o velho matses viu um passado anterior ao contato com a sociedade nacional e pode descrevê-lo. Suas narrativas normalmente começam com um *ëndenquimbo* (“no passado, há muito tempo”), o como era antes é o ponto inicial para pensar o como é hoje e como se fará amanhã.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que se buscou neste trabalho foi analisar a função social dos velhos matses não apenas como um recordador da memória étnica por ter vivido experiências alheias aos jovens, mas como agente - que é, de fato - de sua sociedade, ativo na história de seu grupo social. É, sobretudo, na sua capacidade de refazer o passado e contextualizá-lo no presente que percebemos a importância do velho matses na alimentação da tradição e na configuração da identidade étnica.

A abordagem de Ecléa Bosi acerca da memória, tendo o velho como um reelaborador do passado no presente, serviu-nos de ponto de partida teórico para pensar o velho matses. A voz do velho matses ainda é ouvida e reconhecida socialmente. Procuramos mostrar neste texto a importância do seu carisma, sua firmeza, suas respostas, seu conhecimento de plantas medicinais, suas histórias de vida e de suas lembranças para todo o grupo social. Assim, fica evidente que se na vida urbana o velho torna-se um resignado, por ser ele primeiramente rejeitado, “desarmado” e “banido” (nas palavras de Ecléa Bosi), a quem é atribuída a imagem, às vezes unívoca, da finitude humana, não é isso que ocorre entre os Matses. É que o velho nas sociedades tradicionais, de modo geral, ainda tem espaço para lapidar a memória pelo burilamento do seu espírito (de novo, segundo as palavras de Ecléa Bosi) e, assim, contribuir para a continuidade da tradição de seu povo e ser por isso reconhecido.

Envelhecer na selva sem a necessária atenção médica, sem medicamentos específicos e sem acesso às tecnologias facilitadoras como as “próteses, lentes, aparelhos acústicos, cânulas” (Bosi 1994:79) que atenuam o peso da idade entre os velhos urbanos exige muito dos velhos matses. Porém, o que eles têm a seu favor é que na aldeia, mesmo velhos – ou por isso mesmo -, são ativos e integrantes importantes. É na aldeia que eles têm uma função social que os centraliza, um “trabalho de velho” a fazer – a função de “lembrar” de que falou Ecléa Bosi -, e eles o fazem. Talvez isso nos ajude a entender

o porquê de alguns velhos, mesmo sob riscos, rejeitarem ficar na cidade para algum tratamento médico demorado, preferindo voltar à aldeia e ficar com os seus, dizendo: *Padi! Ambo unësebi* (Não! Eu vou morrer é lá mesmo).

NOTAS

¹ Os dicionários de Fleck et al.(2012) e da MNTB (Dias 2011) pouco variam em suas definições da palavra *Tsusio*. Nestes, em relação às pessoas, *Tsusio* é o homem velho, ancião. Como um exemplo, o dicionário do SIL (Fields s.d.) aponta que *Tsusio shuebudt-sash cuenquid*: “um ancião é alguém que anda encurvado”, fazendo assim menção do declínio físico que o caracterizaria em termos Matses. Um detalhe é que alguns jovens Matses que me contatam pela internet ultimamente se referem a mim, homem, 46 anos, como *Tsusio*. Jaime Mayuruna me explica que isso “é porque são *caniabo* [jovens]. Para os *tsusiobo* [velhos] você é *cania* [jovem]”, o que relativizaria a noção de velhice a uma perspectiva condicionada a relação com os outros, se mais novos ou mais velhos que a pessoa da referência. Além do tom jocoso, quando jovens assim se referem em brincadeiras em alusão à força, velocidade e vigor, os mesmos jovens podem usar o termo em reverência ao saber e à autoridade de um velho.

² Como *Etnicidade* Barth refere-se à noção identitária do grupo diante da alteridade. Suas *fronteiras* não são enrijecidas nem necessariamente são demarcadas por símbolos culturais como o idioma, vestes e ritos. Sendo um grupo étnico uma organização social, o pertencimento é auto-atribuído e reconhecido pelos grupos (Barth 2000).

³ Sucintamente, *fricção interétnica* diz respeito ao modo como se processam as relações interétnicas, ou seja, por fricção; e *identida-*

de contrastiva diz da construção identitária a partir da percepção do outro, em contraste a ele.

⁴ Gasché & Mendonza (2012:92-93) propõem o termo “socie-tureza” ao falarem da *continuidade* na relação sociedade e natureza (o ambiente em que a sociedade está inserida) na perspectiva das “sociedades bosquesinas” (não só populações indígenas, mas também as ribeirinhas). Para estes autores, não haveria uma clara distinção entre sociedade e natureza na cosmovisão das sociedades da selva (bosquesinas).

⁵ Os Matses chamam de *Uesnid* a esta ave que os locais chamam de Mutum (*Pauxi tuberosa*). É uma ave selvagem, de penas negras e bico vermelho, muito apreciada e consumida na região.

⁶ Pássaro preto e amarelo chamado em matses de *Iscu*, reconhecido como o *Cacicus Cela*.

⁷ A Terra Indígena Vale do Javari (8.544.480 hectares), na região do Alto Solimões, no sudoeste do Estado do Amazonas. Esta área foi reconhecida como Terra Indígena pelo Governo brasileiro em 1999, demarcada fisicamente em 2000 e homologada pela presidência da República em maio de 2001. Disponível em: <https://trabalhoindigenista.org.br/programa/javari/> Acesso em 09 abr. 2018.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Anderson, B. 1993. *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre El origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Barth, F. 2000. *O gurnu, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

Bosi, E. 1994. *Memória e sociedade: lembranças de velhos* (3ª edição). São Paulo: Companhia das Letras.

- Bosi, E. 2003. Memória da cidade: lembranças paulistanas. *Revista Estudos Avançados* 17:198-211.
- Candau, J. 2011. *Memória e identidade*. São Paulo: Contexto.
- Cardoso de Oliveira, R. 2000. Os (des)caminhos da identidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais (RBCS)* 15:07-21.
- Cardoso de Oliveira, R. 2005. Identidade étnica, reconhecimento e o mundo moral. *Anthropologicas* 16:9-40.
- Chauí, M. S. 1994. Os trabalhos da memória (1979), in *Memória e sociedade: lembranças de velhos* (3ª edição). Organizado por E. Bosi, pp. 17-34. São Paulo: Companhia das Letras.
- Ciampa, A. C. 1989. Identidade, in *Psicologia Social: o homem em movimento* (8ª edição). Organizado por S. T. M. Lane, W. Codo, pp. 58-75. São Paulo: Ed. Brasiliense.
- Cuche, D. 1999. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru: EDUSC.
- Dias, R. L. 2011. *Idioma mayoruna*. Missão Novas Tribos do Brasil – MNTB. Banco de Dados de Campo do período de 1997 a 2007. Manaus: Consultoria.
- Dias, R. L. 2012. Matses nebi(sou Matses/ sou gente!): um estudo da identidade matses como auto-designação étnica e autoafirmação de sua humanidade na natureza. Monografia (Bacharelado em Antropologia), Instituto de Natureza e Cultura - Universidade Federal do Amazonas, Benjamin Constant/AM.
- Dias, R. L. 2015. Siyude (Senhorita): as “traduções” Matses do contato histórico com missionárias do Summer Institute of Linguistics – SIL. Dissertação de Mestrado, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos/SP.
- Dias, R. L. 2017. O céu não tem fronteiras: religiosidade na fronteira do Alto Solimões. *41º Encontro Anual da Anpocs*. SPG 29 – religiões e fronteiras. Caxambu/MG.
- Dias, R. L. e J. S. Mayuruna. S. 2017. Corpo como referência: pensando o corpo no mundo e o mundo a partir do corpo. *Anais da VI Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia -ST 19: Praxiografias do corpo*, 3:2-24.
- Fields, H. s.d. *Diccionario del idioma Matses*. Mimeo.
- Fleck (Zuazo), D. W., F. S. U. Bëso, e D. M. Huanán. 2012. *Diccionario Matsés-Castellano*. Iquitos: Tierra Nueva.
- Fronteira invisível, A. 2016. Produção: H. Ladeira e G. Azanha. Direção: Lucas Bonolo. Aldeia Lobo/Brasil: Grão Fino Filmes/ CTI / OGM. 22m39s. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=ajN2Q_9j9Jg. Acesso em: 27 mar. 2017.
- Gasché, J. S., e N. V. Mendonza. 2012. *Sociedad Bosquesina: Ensayo de antropología rural amazónica, acompañado de una crítica y propuesta alternativa de proyectos de desarrollo*. Tomo I. IIAP. Lima-PE: Educativa.
- Gow, P. 2003. “Ex-Cocama”: identidades em transformação na Amazônia peruana. *Mana* 9(1):57-79.
- Hall, S. *A identidade cultura na pós-modernidade* (10ª edição). Rio de Janeiro: DP&A.
- Halbwachs, M. 1925. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Félix Alcan.
- Halbwachs, M. 2003. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Centauro.
- Huanán, D. M. J., A. J. Èshco, e D. W. Fleck. 2014. *Matses Icampid: La historia de los Matsés - Primera parte 1860-1947: Èndenquio icampid Manuel Tumin Chuibanaid – Historia antigua según Manuel Tumi*. Iquitos/Perú: Tierra Nueva.

- Kneeland, H. 2008. *Lecciones para el aprendizaje del idioma mayoruna*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano – ILV.
- Lévi-Strauss, C. 1976. Guerra e Comércio entre os Índios da América do Sul, in *Leituras de Etnologia Brasileira*. Editado por E. Schaden, pp. 325-339. São Paulo: Nacional.
- Matos, B. A. 2009. Os Matses e os Outros: elementos para a etnografia de um povo indígena do Javari. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro/RJ.
- Matos, B. A. 2014. A visita dos espíritos: ritual, história e transformação entre os Matses da Amazônia brasileira. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro/RJ.
- Mayuruna, R. M. 2014. A festa dos Matses com espíritos cantores (Cuédênquido). Trabalho de Conclusão de Curso do Projeto PIRAYAWARA, Programa de formação de Professores do Magistério Indígena no Estado do Amazonas. Aldeia Soles/Atalaia do Norte.
- Melatti, J. C. 1981. *Povos Indígenas no Brasil - Vol. 5 - Javari*. São Paulo: CEDI.
- Nogués, A., L. C. Méndez, P. F. Rimachi, M. V. Collantes, A. Wali, e P. Zanabria. 2006. Fortalezas socio-culturales de la comunidad nativa Matsés, in *Rapid Biological Inventories Report 16 – Perú*. Editado por C. Vriesendorp, N. Pitman, J. I. Rojas M., B. A. Pawlak, L. Rivera C., L. M. Méndez, M.V. Collantes, P. F. Rimachi, pp.111-19. Chicago/Illinois: The Field Museum.
- Oro, A. P. 1989. *Na Amazônia um messias de índios e brancos*. Petrópolis/RJ: Vozes; Porto Alegre/RS: EDIPUCRS.
- Pacheco de Oliveira, J. 1999. *Ensaio em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- Pollak, M. 1992. Memória e identidade social. *Estudos Históricos* 5:200-212 (1-15).
- Ramos, A. R. 1995. O índio hiper-real. *Revista Brasileira de Ciências Sociais (RBCS)* 28:05-14.
- Romanoff, S., D. M. J. Huanán, F. S. U. Bëso, e D. W. Fleck. 2004. *Matsesën Nampid Chuibanaid: La Vida Tradicional de los Matsés*. Lima: CAAAP.
- Santos, B. S. 1988. Um discurso sobre as ciências na transição para uma ciência pós-moderna. *Estudos Avançados* 2:46-71.
- SIL (Summer Institute of Linguistics). 2006. *Matsesën Nampid: leyendas de los Matsés*. Iquitos-PE: Inversiones Tavares.
- Viveiros de Castro, E. 1993. Alguns Aspectos da Afinidade no Dravidiano Amazônico, in *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. Editado por E. Viveiros de Castro e M. Carneiro da Cunha, pp. 149-210. São Paulo: FAPESP.
- Vieira, J. M.. T. 2016. A luta pelo reconhecimento étnico dos Kokama na triplíce fronteira Brasil/Colômbia/Peru. Tese de Doutorado, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas/SP.
- Viveiros de Castro, E. 2002. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.