

## **Corpo como referência: pensando o corpo no mundo e o mundo a partir do corpo**

**Ricardo Lopes Dias<sup>1</sup> & Jaime da Silva Mayuruna<sup>2</sup>**

**RESUMO:** Reza uma antiga narrativa do povo Matses que houve uma época em que eles não sabiam plantar e, por consequência, alimentavam-se mal, comendo uma mistura de argila e casca de árvore. Nesse cenário surge o *Uesnid* – ave conhecida na região como mutum - que vem parcialmente metamorfoseado em humano e ensina os Matses a plantar e comer os alimentos que hoje conhecem. O mito termina com a partida do *Uesnid* indignado ao saber que as mulheres caçoavam de sua aparência meio-humana, meio-ave, e é a partir deste episódio que se começa a pensar a relevância do corpo humano como a referência primeira de ordenamento das coisas, neste caso, um fator de aceitação social, pois o mutum falava e agia como humano, mas lhe faltava um corpo totalmente humano. Daí em diante, consoante à noção de humanidade em Tim Ingold, o perspectivismo de Viveiros de Castro e a conversão em Aparecida Vilaça, e explorando a tese de Beatriz A. Matos acerca da construção sociocultural do corpo Matses, analisa-se a importância conferida ao corpo humano como diferencial entre os demais seres da sua cosmologia. Em seguida, destaca-se a noção de corpo humano como um modelo estrutural para se pensar o mundo ao seu redor, sendo esta proposição sustentada pelo uso de termos e prefixos corporais para posicionar e descrever o rio, os animais, as árvores e novos objetos como carro e avião, e pela disposição da maloca tradicional - pensada e construída à semelhança de um corpo. Isso implica a visão de que corpos habitam em outros corpos à semelhança de círculos concêntricos, apontando as relações imbricadas nesta realidade múltipla segundo a leitura de Annemarie Mol.

**Palavras-chave:** Corpo, maloca-corpo, metamorfose, perspectiva, referência.

---

1 Teólogo (FTSA), antropólogo (UFAM), mestre em Ciências Sociais (UNIFESP) e doutorando do Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal do ABC (UFABC). E-mail: ricardoearte@hotmail.com

2 Cientista político pela Universidade Federal de São Carlos – SP. Atua junto à FUNAI em questões relacionadas ao movimento indígena da sua etnia, o povo Matses/Mayoruna, no Amazonas.

## Introdução

Uma interessante narrativa Matses<sup>3</sup> conta-nos que houve uma época em que eles não sabiam plantar os alimentos que hoje conhecem e, então, alimentavam-se de uma mistura de argila e casca de árvore. Nesse cenário surge o *Uesnid*, uma ave de penas negras e bico vermelho, hoje conhecida na região como *mutum* e é frequentemente abatida e consumida por indígenas e regionais. Na forma de ave, o mutum teria ouvido o pedido de ajuda de uma viúva por seus filhos e, então, metamorfoseado em humano, vai à casa da viúva e passa a ensinar-lhe o que efetivamente comer ao invés de comer argila. Tempos depois, o mutum humanizado é ridicularizado pelas mulheres da comunidade por conta de sua aparência, afinal ainda mantinha o nariz vermelho e as pernas compridas e também avermelhadas como a ave. Indignado, o mutum abandona os Matses levando consigo a família que o acolhera selva adentro, privando novamente o povo de sua companhia e de seus conhecimentos. Esta é uma história muito popular entre os Matses e seu enredo reforça a possibilidade de encontrar humanidade em outras formas de vida na selva, sendo comum atribuir a encontros como este a origem dos saberes e técnicas que atualmente conhecem.

Como já se constatou em estudos etnográficos de povos indígenas na América, também na cosmologia matses a humanidade não é exclusividade dos humanos. Animais e outros seres não-humanos podem muito bem se identificar como “gente”, valendo-se do atributo da fala e de certos modos culturais como o parentesco, a habitação em casas, a plantação em roçados e o conhecimento de culinária. A metamorfose é recorrente nas narrativas tradicionais matses, mas refere-se normalmente à passagem de humanos às formas de animais - o que torna a narrativa do mutum ainda mais atraente, porque aqui a metamorfose é invertida, de animal a homem. Assim, as várias narrativas acerca de seres que se apresentaram aos Matses como “gente” não incluem a metamorfose, antes permanecem na aparência animal ou a-humana em todo o desenrolar da história. Botos e alguns espíritos da selva surgem na aparência humana, mas apenas na aparência mesmo, sem materialidade. O que torna a narrativa do Mutum uma narrativa tão especial aqui é que nela o mutum foi muito além

---

3 Povo indígena que habita a fronteira Brasil/Peru, região do Vale do Javari. Os Matses são também conhecidos no Brasil como Mayoruna (“povo do rio”), nome que remete ao século XVII. A população é de cerca de três mil pessoas, dividida em 27 comunidades nos rios Javari/ Jaquirana e Gálvez (na fronteira Brasil/Peru), Pardo e Curuçá (Brasil).



## VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

da identificação ou da aparição como humano: ele se metamorfoseou em humano. E é como homem que se casa com a jovem filha da viúva matses e vive com sua família. Um humano, certamente, mas ainda assim um *quase* homem, pois ainda conservava traços de ave.

Diante disso, propomos inicialmente que apesar de a humanidade ser entendida extracorporalmente - sendo possível à lua e aos animais que assim se identificaram diante dos Matses -, ela não prescinde da necessidade do corpo humano para efetivamente possibilitar a coexistência e a aceitação social. O mutum falava e agia como humano, mas lhe faltava um corpo totalmente humano. E, a partir desta proposta, elencamos outros exemplos que apontam para a leitura do corpo humano como referência para pensar idealmente o outro humano, os outros seres e o próprio mundo ao seu redor. Para tanto, abordaremos inicialmente (1) a possibilidade de ser *Matses*, ou seja, ser “gente” ainda que em outras formas não humanas, segundo algumas narrativas tradicionais e em consonância com a possibilidade de outras humanidades de Ingold (1995), o perspectivismo<sup>4</sup> ameríndio de Viveiros de Castro (2013) e a conversão/predação de Vilaça (2008); em seguida, (2) a noção de corpo Matses descrita por Matos (2014), corpo formado a partir de “praticidades” segundo Mol (2002); e, por fim, (3) a referência espacial assinalada pelo uso de termos e prefixos corporais ao descrever o rio, as árvores e os objetos; e a própria disposição da maloca tradicional construída de modo a lembrar um corpo (MATOS, 2014), ressaltando assim, o pensar o mundo a partir do corpo.

---

4 Tema desenvolvido em Lima (1996) e em Viveiros de Castro (2013). Como define o próprio Viveiros de Castro, “trata-se da concepção, comum a muitos povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não humanas, que o apreendem segundo pontos de vistas distintos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 347). Há ainda de se destacar que o perspectivismo não é um relativismo e sim um multinaturalismo, concepção que reflete a tese de que no pensamento indígena há “uma só ‘cultura’, múltiplas ‘naturezas’; epistemologia constante, ontologia variável” (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 379), ou seja, que cada tipo de ser percebe, a partir de seu corpo, um mundo distinto dos outros seres, uma perspectiva própria de sua espécie acerca do mundo e dos outros seres deste mundo.

### Outros matses em outras formas

Dēmash, um importante líder matses, é o autor de uma narrativa trabalhada em Dias (2015) acerca dos tipos de seres que povoam o universo matses. Nela, a humanidade assim como nas pessoas, está presente também em diversas formas de vida.

Meu povo (Matses) pensa assim: que tudo - folhas de plantas, animais, espíritos, nossas almas/ fantasmas -, tudo isso no passado se dizia que falava: a árvore, a folha da árvore, a banana, a macaxeira, o talo da macaxeira, e os animais, - todos esses, diziam os velhos, *eram gente mesmo*. Mas agora, depois que eu cresci, eu nunca vi macaxeira falar, os animais não falam, a banana não fala. Tudo isso que é coisa *que nós comemos nós chamamos de animal/ bicho*.

Também os velhos disseram que no passado as pessoas que morriam *viravam onça*. Eles não viravam macaco nem Paca, viravam onça, diziam eles. Somente virar onça foi que eles viram. *E isso ainda acontece hoje*.

Já os espíritos da selva se sabe que são seres sem corpo/ carne, e também são assim sem carne as almas (fantasmas). São assustadores, são da selva. O “Mayan”, o espírito/ alma da gente, depois que a gente morre fica por aqui mesmo. Os Matses acreditam que nós vamos lá para cima, mas o espírito (mayan) fica por aqui, chorando. E também nosso sangue também sai. É esse nosso sangue que nós chamamos de espírito. Quando a pessoa morre o sangue não vai com ele. A pessoa morta fica branca/ pálida. Por isso é que nós chamamos o sangue de “Mayan, espírito”. Foi disso que falei.

Já as árvores, no passado se dizia que a árvore Chiuish Dapa (Samaúma) falava. Ela tem um *Dono*. Os Matses chamam essa árvore de “Chiuish Dapa” e/ou de “Shumi Dapa”. Também a árvore chamada “Comoc” (Envira), ela também tem um *Dono*. Os Matses conhecem as árvores que não têm *Dono*, mas as árvores que têm *Dono* são assustadoras, dizem os velhos. Assim mesmo que se diz!



## VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

Agora, também a Lua, os Matses que se perderam no passado, a viram, e ela lhes disse que não a chamassem de Lua, mas de “Iba”, e os antigos chamavam assim mesmo, de Iba, mas agora eu chamo de Lua mesmo. Os demais como o Sol, as estrelas, isso não sabemos. Os antigos não viram nada desses. Talvez, não sei, eles chamavam a tudo isso de “Nosso Dono”. Não sei. É só (DIAS, 2015, p. 80-82).

Já no primeiro parágrafo da narrativa fica evidente que houve uma mudança significativa no conceito de gente/ humanidade entre as gerações dos Matses. Seres que no passado mítico eram tidos por gente foram ressignificados, sendo especialmente alguns animais e plantas transformados agora em *alimento*. Aqui cabe uma associação à noção de predação de Vilaça (2008) que sugeriu que os Wari teriam invertido a sua perspectiva, saindo da condição de presa à de predador ao se “converterem” ao cristianismo que lhes reordenava o universo, colocando os humanos acima dos animais na criação. Ora, os Matses também foram colocados em contato com o cristianismo desde o contato em 1969 e, do mesmo modo que os Wari, evidentemente, tiveram reordenamentos na sua cosmologia, o que poderia explicar a mudança de gente a animal/ alimento na narrativa de Dēmash.

Em todo caso, o que é imprescindível neste trabalho é perceber que as narrativas mitológicas recorrem a um passado predominantemente humano, quando os animais de hoje eram humanos como os Matses. Nestas narrativas, alguns humanos foram transformados em animais mediante processos e contextos específicos, mas necessariamente não perderem a humanidade. Assim, o universo Matses, ainda que transformado e ressignificado, revela manifestações de humanidade camuflada em animais, plantas e outros seres. Por exemplo, há narrativas de pessoas que se perderam na selva e que se encontraram com animais falantes e outras narrativas de pessoas capturadas pelo boto ou pela sucuri que teriam sido conduzidas ao fundo do rio e que relataram a existência de um mundo paralelo ali, semelhante ao mundo humano. Os próprios *cuëdênquido* – espíritos cantores descritos e analisados por Romanoff (2004), Matos (2014) e Mayuruna (2014) também possuíam um mundo paralelo subterrâneo, e durante a festa que realizavam na aldeia matses, espíritos e homens trocavam de mundos temporariamente.

Pensando nestes termos, temos um mundo original e intrinsecamente humano, mas que se diversificou alterando as naturezas e as perspectivas dos seres, o que condiz com Viveiros de Castro

(2013) ao dizer que a realidade indígena não é caracterizada por um multiculturalismo, mas por um multinaturalismo que permite a distinção da natureza dos corpos de homens, espíritos e animais, mas os mantém coexistindo numa mesma cultura socioambiental.

### **Humanidade ancestral, condição humana Vs. animalidade e a noção de “corpo-roupa”**

O pensamento ocidental optou pela diferenciação entre a animalidade e a humanidade, elegendo assim a humanidade como produto cultural, imensuravelmente superior à natureza, isto é, à animalidade. Ingold (1995) destaca como, desde então, “a cada geração somos lembrados, como se fosse uma grande descoberta, de que os seres humanos também são animais e que a comparação com os outros animais nos proporciona uma compreensão melhor de nós mesmos” (INGOLD, 1995, p. 1). Assim, a construção da “diferença” do homem, seja em modos físicos (como quando Ingold descreve os homens de cauda na baía de Bengala, segundo a narrativa de Koping; ou os orangotangos de Monbodo vistos como “tipos de homens”, embora sem a mesma condição humana alcançada na Europa) ou filosófica (buscando “na cabeça” a essência da humanidade, isto é, a cultura e a racionalidade como a causa da elevação do homem a um nível existencial muito superior ao de um “mero animal”) resulta em que “a palavra humanidade, em suma, deixa de significar o somatório dos seres humanos, membros da espécie animal homo sapiens, e torna-se o estado ou condição humana do ser, radicalmente oposta à condição da animalidade” (INGOLD, 1995, p. 5). Deste modo, o homem prestigia sobremaneira o cultural, o racional em detrimento do animal, entendendo por condição humana o distanciamento da animalidade natural.

Não é assim o pensamento indígena. Viveiros de Castro (2013) sugere que, neste, a humanidade é dada como o que é essencialmente comum às pessoas e aos animais. Humano é o homem, sem dúvida, mas não apenas ele. A condição humana não é o resultado da evolução, pois é dela que os animais evoluíram. Assim, enquanto o evolucionismo biológico ocidental vê a animalidade como a condição primeira e básica do animal e do homem e, só a partir daí a pessoa humana surge como uma evolução distintiva diante dos demais animais, o pensamento ameríndio, também “evolucionista”, mas a partir da essencial ancestralidade humana, sugere que os animais é que “evoluíram” de um passado monomórfico humano. Isso é sustentado pela constatação de que no passado mitológico todos eram humanos, como pontuou Lévi-Strauss (1986):



## VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

Essas teorias, que poderíamos chamar de evolucionistas, não são raras na América do Sul. Porém, como observou Tastevin em relação aos Kashinawá, índios do alto Juruá de quem falarei várias vezes, "ao contrário de Spencer, acham que são os animais que descendem dos homens e não os homens dos animais" (LÉVI-STRAUSS, 1986, p. 14).

Deste modo, sendo os animais essencialmente humanos como os homens estariam apenas diferenciados destes no tipo de corpo que possuem. Portanto, dentro da perspectiva multinaturalista onde seres podem mudar de uma natureza a outra, mudando de corpo e de perspectiva (VILAÇA, 2008), o corpo é muito bem descrito como uma “roupa” que envolve os seres. Os animais seriam diferentes apenas no que “vestem seus corpos”, mas também podem deles se desvestirem.

A questão é pensarmos agora essas possibilidades de “troca de roupas”, ou seja, as metamorfoses. Se estas são possíveis no pensamento no ocidental, no pensamento indígena são ainda mais recorrentes, e explica a existência de todos os seres que povoam o seu mundo.

Podemos pensar em algumas narrativas matses que corroborariam com esta noção. Nelas, as metamorfoses de humanos em animais recriaram seus corpos, falas/sons e particularidades que acompanham cada espécie à semelhança de uma assunção de novas identidades. Por exemplo, no mito em que os Matses de certa maloca se transformam nas várias espécies de macacos da região (ILV, 2006; DIAS, 2011a) fica clara a intenção de ser diferente dos demais. Os Matses se subdividem em grupos e encenam “performances” – pensando aqui em Mol (2002) na analogia das relações como um teatro – distintas diante dos demais. Pinturas, ornamentos, gritos, posturas e gestos com que se caracterizaram foram previamente planejados por cada grupo e em seguida, cada grupo apresentou-se diante dos demais estabelecendo assim as diferenças em comum acordo. A pintura, o mimetismo e a ornamentação seriam, neste episódio, os meios para uma metamorfose espontânea.

Em outra narrativa, um grupo Matses que estava caçando e defumando os animais abatidos na selva foi atacado por macacos humanoides que viviam numa grande árvore ali. Estes seres chamados de *Dicun* desceram enquanto os Matses dormiam e arrancaram os seus olhos. Ao amanhecer, os Matses vitimados saíram se arrastando e chegaram até um igarapé onde baixando às águas se transformaram em enguias, peixes, jacarés e sucuri. Algumas mulheres se transformaram também em caracóis (ILV, 2006). No entanto, mesmo metamorfoseados o vínculo humano ainda seria mantido



## VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

porque na hora da conversão nestes animais os próprios Matses davam os nomes de suas novas espécies e orientavam que podiam ser comidos quando capturados pelos humanos. Isso remete ao costume da “endocanibalização” que Méndez (1985) esclarece, diferenciando tal costume matses da temida antropofagia que portugueses e espanhóis atribuíam aos Matses (Mayuruna) com o intuito de assim justificar massacres e a exploração da selva do alto Javari. Méndez (1985) afirma que o costume consistia em “comer el cuerpo de un individuo que en vida formó parte de la misma sociedad, lo que constituiría una acción en favor del fallecido” (MÉNDEZ, 1985, p.7) e o faziam “sea cocida, frita o ahumada, bebían las cenizas de los huesos de sus fallecidos” (MÉNDEZ, 1985, p.8). Ouvimos narrativas desta antiga prática também entre os Matses no lado brasileiro da fronteira, e nestas, a explicação ao fato de as mulheres se transformarem em caracóis se dava pela associação ao costume de o marido comer a genitália da esposa falecida, o que tornaria os caracóis igualmente comestíveis.

Vale destacar que os Matses desta narrativa só se transformaram em animais após a perda de seus olhos. Isso é significativo para, novamente, reforçamos o quanto “ser humano” implica em ter um corpo completo, perfeito. Não há espaço para homem com pernas compridas e nariz vermelho – como o mutum – nem pessoas sem olhos ou qualquer outra parte do corpo humano.

Além da metamorfose voluntária das narrativas acima, haveria ainda outros modos de um humano tornar-se um animal, como o feitiço ensinado pela Lua a um Matses para que se vingasse de seus inimigos, transformando-os em animais que em seguida abatia (ILV, 2006) e, mais recentemente, o poder atribuído à *Siyude*, a personagem construída em torno da missionária da SIL, reinterpretada por alguns Matses como uma poderosa xamã capaz de converter humanos em animais pelo uso de remédios-venenos (DIAS, 2015).

### **O mutum como um homem incompleto**

Ainda segundo Viveiros de Castro (2013), um argumento importante quanto a anterioridade da humanidade à animalidade no pensamento indígena é que é o homem que se veste de “plumas, cores, grafismos, máscaras e outras próteses animais”, ou seja, o homem se transforma ou se veste de animal, nunca o contrário. A partir dessa observação, afirma que “não há praticamente nenhum exemplo, na etnologia e na mitologia amazônica, de animais ‘vestindo-se’ de humanos, isto é, assumindo um corpo humano como se fosse uma roupa”, o que em outros termos, implica em dizer





## VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

que a forma humana, o corpo nu humano é, na verdade a “alma’ do corpo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 389). Se é assim, resta-nos entender que o que até este ponto chamamos de “metamorfose” do mutum em Matses, seria melhor entendida como um desses raros momentos em que um animal se despe de seu corpo-roupa, reassumindo a forma básica de sua essência: o corpo humano. Voltemos, então, ao mito do mutum segundo a transcrição e tradução do Instituto Linguístico de Verão (2006).

A narrativa do mutum inicia-se com a frase *Uesnidi matses icpac cadennec*, “Dizia-se que o mutum era mesmo gente” (ILV, 2006, p. 111). Assim, logo é dado que o mutum já era um humano. Um jovem órfão de pai avista este mutum em forma de ave e tenta acertá-lo com a zarabatana, ao que de imediato o mutum reclama no idioma matses, dizendo: “não acerte meu ‘traseiro’!”. O jovem, surpreso, corre para casa e avisa a sua mãe que sai ao encontro do mutum e diz-lhe uma frase característica dos mitos matses que envolvem animais-gente: *mibëshě matses uashun!* “Ah! Se você fosse gente!”, e em seguida lhe diz que, neste caso, lhe daria a sua filha em casamento. No dia seguinte o mutum aparece em sua casa, em forma humana, trazendo consigo um mutum-ave morto – era a sua própria esposa-mutum que ele teria matado para oferecer à sua nova sogra (o que é hoje, de certa forma, uma prática honrosa dos genros Matses para com seus sogros).

A narrativa segue contando que os Matses não sabiam o que era macaxeira, milho, banana, batata-doce e outros produtos da roça. A mulher serve ao mutum argila misturada com casca de árvore embrulhada em folha como sendo comida – um caso de geofagia que, segundo Lévi-Strauss (1986), é uma prática conhecida na antiguidade. Surpreso com o modo como os Matses se alimentavam mal, o mutum passa a ensina-los a plantar, a pescar represando o igarapé, a cozinhar os alimentos da roça – ensina até mesmo a descascar as frutas e a separar os caroços porque a viúva teria comido apressadamente a banana com a casca e o mamão sem antes separar as sementes.

Depois de um tempo os demais Matses vão em busca da família da viúva e assim também passam a se beneficiar dos novos conhecimentos agrícolas, até que um dia o mutum os deixa e foge com sua família adotada. É que mulheres haviam caçado dele para a sua nova esposa, dizendo que ele era um homem muito estranho com aquele nariz vermelho e pernas compridas avermelhadas. Enraivecido, o mutum toma sua nova família e parte para a selva, criando entre sua nova casa e a

aldeia Matses um buritizal intransponível. Do lado de cá os Matses podiam ouvir sons e vozes vindo do outro lado do buritizal, mas jamais avistaram novamente aquela família e o mutum.

É interessante notar neste mito que o conflito surge da percepção da diferença, pois o mutum, mesmo falando, comendo, vivendo com as pessoas, ainda era diferente delas pelo menos nesses itens: nariz e pernas. O suficiente para merecer o deboche, a desaprovação, a distinção. Isso nos faz pensar que há um padrão de corpo humano para os Matses. Se um Matses não tem nariz vermelho nem pernas finas e vermelhas - e o mutum tinha -, logo não era um Matses perfeito. É aqui que notamos que para ser homem/mulher e viver entre os Matses não basta a fala, o raciocínio, o conhecimento, o casamento. Um corpo igual é imprescindível à segurança do grupo<sup>5</sup>

Vilaça (2008) nos diz que “a ideia de transformação na Amazônia”, mais do que adotar uma perspectiva, implica em mudar a própria natureza, ou seja, mudar de corpo:

Ao considerar que adquirir uma outra perspectiva implica adotar novos hábitos corporais, conclui-se que a ideia de transformação na Amazônia relaciona-se mais à metamorfose corporal do que à mudança cultural [...]. Ao se consubstancializarem com os missionários, e através deles com Deus (que se faz pai), os Wari’ vivem uma metamorfose corporal, e passam a experimentar um mundo completamente novo, ou seja, uma nova natureza, embora não uma nova cultura (VILAÇA, 2008, p. 196).

Assim, sendo a mudança caracterizada pela transformação da natureza do corpo faltava ao mutum um corpo de homem completo para viver entre os Matses.

---

5 No mito em que os macacos humanóides arrancam os olhos do Matses, outro grupo Matses vem, derruba sua árvore e mata a todos, exceto uma jovem que é tomada por um Matses como esposa. Ela passa a viver com eles, mesmo com unhas grandes, mas quando é descoberto que ela não tinha ânus, e defecava vomitando, então é morta pelo marido (ILV, 2006). Viver com os Matses requer ter um corpo Matses, não apenas parecer um. Essa diferença ameaçava a saúde do marido, por isso a matou.

## O corpo matses

Conforme constataram e descreveram em seus trabalhos autores<sup>6</sup> que nos antecederam nas descrições linguística e antropológica dos Matses, o termo *Matses* é categoricamente polissêmico, podendo se referir (1) ao grupo étnico em si, funcionando como etnônimo e marcador da identidade do povo Matses/ Mayoruna; (2) podendo significar também “parente/ família”, “pessoa” ou “índio” - quando em contraste à palavra *chotac* “estrangeiro/ não índio”; e, por fim, (3) “humano/ gente” – quando em contraste aos seres não-humanos de sua cosmologia. Neste estudo, é precisamente esta última conotação que pretendemos explorar por ser do nosso interesse entender o que representa a humanidade para os Matses.

Descrevendo a composição do ser matses, Matos (2014) nos diz que a pessoa matses é composta de “aspectos que podem ser vistos e são palpáveis na vida cotidiana, e outros que se apresentam apenas através de índices”, neste caso, fala do corpo biológico e do espírito, também chamado de “duplo” ou “múltiplo”. Em termos matses, se refere ao *dada* (corpo) e ao *mayan* (espírito), respectivamente. Na verdade, como Matos (2014) constatou, e como também descreveu Mayoruna (2014), há quatro múltiplos no corpo de um Matses (e haveria um fora do corpo também, como no caso dos espíritos cantores, os *Cuëdênquido*, que, segundo descrito, haveria um equivalente destes, no seu mundo espiritual, para cada Matses no mundo físico):

Na crença dos *Matses* existem quatro tipos de espíritos, do sangue, do olho, do corpo e do coração [...] Para nós *Matses* existem quatro tipos de espíritos, espíritos dos olhos, do sangue, do coração e do corpo. Esse espírito de verdade é do corpo, ele é o espírito que vai embora e os outros três podem ficar na terra depois da morte da pessoa. Elas são espíritos do espírito do corpo (MAYORUNA, 2014, p.12).

Assim, os Matses entendem que essa composição múltipla de sua pessoa envolve o biológico e o espiritual, o visível e o invisível, e o anormal ocorre quando destas partes são dissociadas, como

---

6 Refiro-me aos autores e obras produzidas acerca dos Matses: Fields (2008), Kneeland (2008), Romanoff (1976; 2004), Méndez (1985), Melatti (1981), Coutinho Jr (1993), Erikson (1994), Fleck (2003), Fleck, Bëso & Huanán (2012) e, mais recentemente, Matos (2009 e 2014) e Reis (2013).



## VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

ocorre em transe decorrentes de feitiços e encantamentos, ou na morte (MATOS, 2014; MAYURUNA, 2014; DIAS, 2015). Um exemplo dessa dissociação é o relato de *Canë*, uma senhora Matses, que contou-nos que desmaiou e achou-se fora do corpo, vendo e ouvindo a sua mãe, o esposo e a outros Matses chorando próximo ao seu corpo. *Canë* usa a palavra morte (na verdade *unësuidobi*, “morri incompletamente”) para descrever este estado e, subsequentemente, a palavra *chouaic* “vir de novo” (em outras narrativas ouvimos também *uincuenec* “ressuscitar”) para o seu retorno à consciência. O corpo sem o espírito não está completo, não é normal, sadio, nem vivo. Nesse sentido achamos oportuna a colocação de Matos (2014) acerca da diferença entre *dada* (o “corpo” enquanto completo, vivo) e *nami* (apenas “carne”) porque, de fato, a *Canë* assim empregou a palavra *nami* para se referir ao seu corpo sem o espírito. Curiosamente usou também *bitsi* “pele/casca” – faltava ali um conteúdo!

Apesar da menção a estes componentes da pessoa Matses é necessário evitar dicotomizar e isolar as partes. Como lembra Viveiros de Castro (2013), a pessoa é múltipla apenas no sentido analítico-metodológico - assim como o fez Lévi-Strauss (2009) ao discorrer sobre a natureza e a cultura. É que a noção de pessoa segundo o perspectivismo ameríndio compreende o todo e abrange a pessoa construída em suas relações com o seu universo cosmológico. Assim, invertendo a ordem do pensamento ocidental que dicotomiza natureza e cultura, corpo e alma, humanidade e animalidade, e que sob a influência cristã prioriza a alma/ invisível/ espírito em detrimento do corpo, os indígenas nem sentem a necessidade destas dicotomizações, nem priorizam o espírito e sim o corpo. É o corpo que concentra e expressa todo o relacionamento entre suas partes e destas, unidas, com o todo ao entorno. Assim, esta análise prima por pensar o corpo não como uma parte isolável – a parte biológico dissociada de seu ambiente natural e cultural -, mas como o todo humano que o relaciona interna e externamente. Não se trata aqui de cadáveres, carnes, mas de seres vivos ativos e conectados com um todo, tanto natural quanto espiritualmente.

É nos corpos que são marcadas as diferenças entre as humanidades. Os processos identitários, os gêneros, a natureza e as perspectivas sobre o cenário socioambiental. Esta primazia do corpo na perspectiva indígena é desenvolvida desde Lévi-Strauss (1993), na conhecida anedota em que destacou que enquanto os espanhóis cientes de que os índios tinham corpo queriam saber se também tinham “alma”, ao passo que os índios buscavam saber se os estrangeiros (que seriam seres



## VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

espirituais) tinham também “corpos” semelhantes aos seus, sujeitos à morte e à putrefação. Mas vale lembrar que o corpo indígena não se limita ao biológico ocidental, sendo construído, mantido ou purificado por práticas socioculturais:

O que estou chamando de *corpo*, portanto, não é sinônimo de fisiologia distintiva ou de anatomia característica; é o conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um *habitus*. Entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos, há esse plano central que é o corpo como feixe de afecções e capacidades, e que é a origem das perspectivas. Longe do essencialismo espiritual do relativismo, o perspectivismo é um *maneirismo* corporal (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 380).

Com isso, o que pretendemos foi mostrar como o corpo Matses é sujeito a transformações, construções, perdas ou ganhos por toda vida. Resulta de processos históricos e culturais que o lapidaram, tornando a pessoa matses um ser apto a viver intensamente a sua realidade.

Assim, retornamos à Matos (2014) porque a mesma conduziu uma ampla abordagem do corpo Matses nesta perspectiva, recolocando diversos aspectos da vida social dos Matses em torno da construção do corpo. A partir de autores como Lévi-Strauss, Descola, Gow, Viveiros de Castro, Vilaça e Erikson, Matos descreve os modos como o corpo Matses é constante construído. Desde a gravidez a cultura matses passa a configurar o novo ser, apontando-lhe paternidade, parentesco (que inclui o clã; metade [*tēbu*] e, conseqüentemente, suas habilidades designativas como a bravura e liderança da metade *bēdibo* ou a capacidade da metade *macubo* de eliminar larvas nas plantações de milho) e regras de alimentação com a interdição de uns e indicação de outros alimentos para a constituição do corpo do bebê no ventre. A anormalidade física é classificada pelos Matses como decorrente da não observação destas regras.

Mas a construção do corpo, segundo Matos (2014), continua após o parto, agregando potências a partir da administração de banhos com folhas de plantas específicas com propriedades xamânicas, e, portanto, associadas à manipulação espiritual dos vegetais. É o caso de determinados *neste* (as plantas usadas em banhos medicinais para desfazer males e doenças causadas por espíritos de animais abatidos e consumidos erradamente pelos pais) ou *dauë* (remédios para dores e



## VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

reordenamentos da saúde) definidos como “educativos” por Matos (2014, p. 74) por se tratar de plantas que determinarão o comportamento da criança, tomando por exemplos, o *cuidiquete* ou *shuinte* que tornam a criança bagunceira/agitada ou quieta, respectivamente (*cuididiqueuid* é alguém bagunceiro; *shuinte* é o bicho-preguiça); o *dada cuesa* ou o *uidên* que tornam o menino valente ou forte; e o *tsise* ou *pëbush* que tornam as meninas sexualmente provocativas, namoradeiras (*tsise* é o quati; *pëbush* é uma ave preta). E isso é determinante na educação que se segue, pois, o pai de um menininho que batia na própria mãe nos dizia que não adiantaria corrigi-lo quando se comportava assim porque ele mesmo havia administrado o banho para torná-lo agressivo (DIAS, 2011a, reg. 662).

Mas o comportamento ensinado a cada gênero também é dado em Matos (2014) como constitutivo do corpo – ou seja, o corpo-*habitus* de Viveiros de Castro (2013). O conhecimento das técnicas de caça, pesca, plantação, cozimento e tecelagem; a confecção de panelas, ornamentos, armas e canoas; e a construção de casas - enfim, o “conhecimento que tem seu lócus no corpo” (MATOS, 2014, p. 85) - é repassado conforme o sexo biológico das crianças.

No mesmo sentido de construção do corpo há ainda o uso ocasional de substâncias que mantém e regulam as potências no corpo, como o *daucaid* (a secreção do Campô) e o *shëdë* (as picadas de formigas Tucandeiras) como meios de expurgar a preguiça, a *panema* (estado de quem erra a pontaria ou não acha os animais durante a caçada) e outros entraves à perícia nas técnicas necessárias à vida na selva. Matos (2014) fala também da conservação do *sinan* (potência) pessoal, via constante contrabalanceamento das substâncias amargas (*muca*) e fortes (*paë*) com as doces (*bata*), sobretudo, pela aspiração do tabaco em rapé.

Todas estas práticas que compõe a pessoa e o corpo Matses evidenciam uma dinâmica interação do ser com o todo ao seu entorno. Os espíritos das plantas e dos animais, essencialidades hereditárias e particularidades de gênero, os conhecimentos, técnicas e regras observadas durante a vida, o consumo de substâncias que potencializam e equilibram o ser, enfim, toda essa *practicalidade* que envolve a ação do corpo se construindo, se desenvolvendo ao se relacionar com outros corpos, enfrentamento de doenças e adversidades numa realidade múltipla, interativa, que torna o ser humano o sujeito de sua própria mudança corporal.



## VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

### Corpo e mundo: a referência espacial

Para os Matses o corpo é também uma referência espacial. Notamos sua relevância na orientação espacial e na descrição do seu mundo e, para analisarmos esta particularidade Matses recorreremos inicialmente a um recurso gramatical que possibilita localizar onde ocorrem as ações ou a área do corpo a que uma qualidade se refere. Trata-se de um riquíssimo esquema de prefixação de verbos, substantivos e adjetivos que agiliza a fala e especifica ou descreve localidades. Por exemplo, permite modificar um verbo como *cues* “bater”, um substantivo como *bu* “pelo” e um adjetivo como *piu* “vermelho” acrescentando o prefixo /ta\_ / “pé”, formando assim *tacuesec* “bater ou cortar o pé”, *tabu* “pelo ou cabelo do pé” e *tapiu* “pé avermelhado”, um cognome de uma pessoa com esta característica.

Vejamos uma relação destes prefixos corporais segundo as contribuições de Fields (s.d.), Dias (2011b) e Fleck, Bëso & Huanán (2012).

PREFIXO	REFERENTE A	EXEMPLOS
An_ /Am_	Boca, língua ( interior, dentro)	<i>Ampanec</i> – lavar o interior
Bë_	Face, olho (frente, olho)	<i>Bëisec</i> – encarar, olhar no olho
Ca_	Costa (parte de trás)	<i>Cadëdec</i> – cortar árvore por trás
Chi_ / Tsi_	Genitália, ânus (parte traseira)	<i>Tsitonquec</i> – vestir-se (com saia)
Cui_	Queixo (borda, margem)	<i>Cuishonquec</i> – sorrir
Da_	Corpo ( tronco)	<i>Datanec</i> – amarrar o corpo
Dan_	Joelho	<i>Dantushquec</i> – torcer o joelho
Dë_	Nariz (ponta; extremo)	<i>Dëbushcaic</i> – soprar no nariz
Ëc_	Lábios, bigode	<i>Ëcchec</i> - beijar (na boca)
In_	Rabo, cauda	<i>Indoec</i> – levantar
Ma_	Cabeça (parte superior de algo)	<i>Macuesec</i> - bater na cabeça
Më_	Mão, antebraço, dedos	<i>Mënichicaic</i> – segurar pela mão
Nac_	Abdômen (o meio de algo)	<i>Nactec</i> – cortar ao meio
Nic_	Umbigo	<i>Nicmishec</i> – empurrar o umbigo

## VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

Pa_	Orelha; ouvido (borda)	<i>Pamumēdec</i> – tapar os ouvidos
Pan_	Têmporas	<i>Pambu</i> – costeleta
Pë_	Braço	<i>Pëndud</i> – pessoa sem braço
Po_ / Pu_	Barriga, estômago	<i>Potec</i> – atravessar
Sha_	Região do púbis	<i>Shaësh</i> – gânglio linfático pélvico
Shēc_	Dente (ponta)	<i>Shēcmaucudec</i> – ficar banguela
Shic_	Peito, seio, costelas	<i>Shictoncaic</i> – vestir (camisa)
Ta_	Pé (base, raiz)	<i>Tasiadec</i> – furar o pé em algo
Tan_	Bochecha	<i>Tanchoccaic</i> – beijar a bochecha
Të_	Pescoço	<i>Tëtaniadec</i> – enforcar-se
Ui_	Canela; panturrilha	<i>Uipasquec</i> – a canela doendo

Assim os Matses marcam a área onde ocorre a ação ou a que se refere a qualidade não só no corpo humano, mas também em árvores, animais, objetos e lugares. *Cadēdec* é cortar a árvore com machado pelas suas “costas”, *mani tētec* é cortar o cacho da banana no seu “pescoço” - o talo que o sustenta na bananeira; e *dēquiadec* é atravessar o rio na sua nascente – ou seja, no seu “nariz”; *tied naquiadec* é “atravessar a roça”, passando pelo meio dela, ou por sua “barriga”, aliás, sobre a roça há *tied dada* - a área da roça, o seu “corpo”; *tied tsitsuno* - o local “atrás da roça”, suas “nádegas”; e *tied matanec* é passar por cima da roça, ou seja, sobre a “cabeça” dela.

Outros locativos são também iniciados com prefixos de corpo como *dayun* “ao lado” (o corpo), *Cachoc* “atrás de” (costas), *tayun* “ao pé/ base de” (pé); *bëyuc* é “antes, o primeiro” (face, olhos), *tsiban* é “ir atrás de alguém” e *tsiuec* é “depois, último” (nádegas).

Além disso, a prefixação como recurso gramatical os permite também expressar a visão do corpo como um *corpo-que-aprende*. Em matses *\_quiad* é o verbo “aprender”. Não aparece solto porque o aprender é localizado no corpo. Assim, temos:





## VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

FORMAÇÃO	PALAVRA	SIGNIFICADO
An_ quiad_ ec	<b>Anquiadec</b>	Aprender uma atividade oral como falar/ cantar
Da_ quiad_ ec	<b>Daquiadec</b>	Aprender a fazer algo com o corpo (movimentos)
Dë_ quiad_ ec	<b>Dëquiadec</b>	Aprender a usar o nariz (como cães aprendendo a farejar)
Ma_ quiad_ ec	<b>Maquiadec</b>	Aprender a usar a cabeça em algum movimento
Më_ quiad_ ec	<b>Mëquiadec</b>	Aprender a usar as mãos (tecendo uma rede)
Pa_ quiad_ ec	<b>Paquiadec</b>	Aprender a usar o ouvido (escutando)

O corpo Matses é, portanto, um dispositivo que precisa ser adestrado parte por parte, desenvolvendo habilidades e técnicas, potencializando-se (ou não) no convívio socioambiental.

Para além dos prefixos e locativos há uma vasta lista de vocábulos que poderiam evidenciar que é pela lógica do corpo que o ambiente é entendido pelos Matses. Os animais são, obviamente, definidos pelos termos do corpo humano: cabeça, mão e pé (para patas), nariz (para tromba), pele (para couro, escama), etc. E como já vimos, possuem espíritos e “donos” como os humanos. Em seus mundos eles falam, pensam, plantam e constroem casas.

As plantas também podem possuir “dono” e servir de lares para os espíritos. Possuem também propriedades e potências espirituais, especialmente as que são empregadas na medicina Matses para desfazer os efeitos dos espíritos dos animais caçados. Elas também são expressas com os mesmos termos corporais dos humanos, como cabeça (*mapi*) – a copa das árvores; pele (*bitsi*) – a casca; pé (*taë*) – a base da árvore; braço (*podo*) – as folhas e (*cuidi*) - os galhos; e as frutas são seus filhos (*cuëte bacuë*). No passado mítico, as folhas falavam (DIAS, 2011b, reg. 18, 19) e as macaxeiras vinham sozinhas da roça para a casa dos Matses (DIAS, 2011b, reg. 108).

Os espaços de habitação dos seres são: a terra e a selva (pessoas, animais, alguns seres espíritos), o céu (espíritos dos ancestrais, os astros) e o rio (ambiente dos peixes, dos jacarés e de outros animais, mas, sobretudo, lar dos botos e das sucuris que se encontraram mitologicamente com os Matses. É para lá que são carregados os encantados por eles). Destes, o rio, ele próprio, tem nariz (*dëbiate*) – a nascente do rio, e pé (*taë*) – a foz, sendo muito empregado na orientação espacial do



## VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

caçador em suas andanças pelos termos *dēbiatemi* “para o lado do nariz; rio acima/ montante” e *taëmi* “para o lado do pé; rio abaixo/ jusante”. O rio central é o *acte amē* “água pai/ maior água”, o igarapé é *acte dada* “o corpo da água”, e os riachos e córregos são *acte cuidi* “braços/ galhos da água”; ele enche (*acte cubudec*) – sendo o verbo *cubud* “encher” o mesmo empregado para a ação humana de saciar-se ao comer bastante, quando a pessoa finalmente diz *cubudobi!* “estou cheio/ farto”, agradecendo ao anfitrião; mas também seca (*acte uesadec*) – sendo o verbo *uesad* usado também para desinchar; e espuma/ baba (*acte bacushec*) nas enchentes – como os doentes quando babam/espumam.

Por fim, há ainda o emprego de termos corporais para descrição de novos objetos conhecidos após o contato com a cidade e a população nacional. Pneu é *taë*, o “pé” do carro; o cano da hélice das canoas é *incuenta*, “rabo”; helicóptero é *mabidiequid* “aquele que gira a cabeça”; as asas do avião são *podo* os “braços”. A entrada é *shëcuë* “boca/buraco” e *ana* “língua” é a porta; Uma palavra relativamente nova, mas muito expressiva é *dadauaic* “escrever ou desenhar”. Significa literalmente “fazer corpos”.

### **A maloca-corpo: corpos que habitam em outros corpos**

Mais do que uma “propriedade” como no paradigma ocidental/ capitalista, a terra, a selva e os rios são elementos de sociedade Matses. Barth nos disse que “não faz sentido separar ‘sociedade’ e ‘meio-ambiente’” (BARTH, 2000, p.171) e assim, entre os Matses, a noção de localidade, além de contribuir para a identidade e memória coletiva, faz parte do todo. A aldeia e a selva compõem a comunidade matses, como também entenderam Gasché & Mendonza (2012) a partir da análise de sociedades bosquesinas, classificando como “socie-tureza” a percepção sem fronteiras entre social e ambiental nestes povos. É essa compreensão que motiva os Matses a lutarem pela demarcação de suas terras, e mais recentemente, pela preservação da mesma diante de investidas de uma petroleira canadense (FRONTEIRA, 2016). Mas enquanto a selva e o rio abrigam os demais tipos de “gentes” e ali se encontram suas *shubu* “casas/ ninhos”, a aldeia é o local predominantemente humano e a maloca é o lugar dos Matses.



## VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

Matos (2014) descreveu uma interessante analogia da maloca matses ao corpo humano feita por um cacique. A maloca seria, então, um corpo abrigador, a “maloca-corpo”, construída à semelhança de uma pessoa na posição em que os quatro membros tocam simultaneamente o chão:

A estrutura da maloca matses, como me explicou o cacique de Nova Esperança, é a de um corpo de uma pessoa (de quatro, apoiada sobre suas mãos e pés). Os quatro pilares principais, que ficam dois na parte anterior, dois na parte posterior, os chamados *buintad*, são os braços (*podo*) e pernas (*nidte*) da maloca. Sobre esses pilares estão sustentados os caibros laterais chamados *shitodo* (“costelas”). A cumeeira, *macano*, é sua espinha dorsal (*cacho*), a abertura frontal (*shëcuë*) é a boca, a abertura posterior é o ânus. As esquadrias frontais (acima da abertura) são os ombros (MATOS, 2014, p.143)

Além dessa explicação há também a de que a maloca poderia ser o corpo de uma sucurei mitológica, morta por alguns homens que teriam entrado num artefato semelhante a uma caixa, do qual, depois de engolidos pela sucurei, saíram e furaram os órgãos vitais da mesma, matando-a por dentro. Suas costelas teriam servido de caibros para a maloca dos Matses no passado (DIAS, 2011b) e o formato alongado da maloca representaria seu corpo sem membros. Mas de qualquer forma, seja o corpo humano ou da sucurei, a maloca é um “corpo” que abriga outros corpos-pessoas. A maloca, portanto, abriga pessoas, seja como a barriga da sucurei mitológica onde estavam todas as pessoas que ela havia engolido, seja como um corpo humano que abriga os espíritos das pessoas (Mayuruna, 2014). Como observou Matos, “a forma-corpo da maloca replica seus habitantes, assim como os corpos matses tem em seu interior habitantes que podem assumir a forma-corpo-matses: os *mayan*” (MATOS, 2014, p.144).

Fora da maloca e da aldeia estão os mortos, os seres espirituais da natureza e, como nos mostra a narrativa do mutum, os que mesmo sendo intrinsecamente Matses, são corporalmente diferentes.

### Considerações finais

No intuito de pensar o corpo a partir da perspectiva Matses precisamos recorrer à leitura de análises antropológicas, históricas e linguísticas que nos antecederam e que instigaram a curiosidade



## VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

para buscarmos uma melhor articulação das ideias, das abordagens e dos resultados encontrados. Os Matses de ontem e de hoje, em narrativas míticas, em falas e ações permitiram que avançássemos rumo a percepção de que para eles o corpo é, por si só, inacabado, precisando sempre buscar o viver em harmonia com o todo ao seu redor. É inacabado porque se forma desde o ventre por processos biológicos e socioculturais, e assim permanece necessitando de expurgações pelo uso de toxinas de origem animal e potencializações pelo uso de plantas, alimentos doces e amargos por toda a existência.

É também um *corpo-que-aprende* técnicas e conteúdos como a fala e a tradição. Traz consigo essencialidades clônicas herdadas, mas continua aprendendo a viver no seu ambiente. Um corpo que precisa se relacionar, se adequar às exigências da socialização com humanos e com não-humanos, dirigindo-se por regras e conhecimentos tradicionais por toda a vida. Por isso, é também um corpo social, todo gerado por seu grupo étnico, modelado por ele, protegido, desenvolvido, e por ocasião da morte, deveria voltar aos seus, como antes se fazia, simbolicamente, ao praticar a endocanibalização mencionada por Mendez (1985).

O espírito (ou melhor, “espíritos” no plural, já que entendem quatro tipos), fora do corpo, não é mais aceito na maloca, não é mais social neste plano, restando-lhe uma outra maloca, onde estão os seus ancestrais. Ainda existem relações no pós-morte, mas não mais uma interação – é marcada por choros fúnebres como demonstração de afeto dos que ficam, e, eventualmente, um espírito pode identificar e ajudar um parente vivo numa caçada. A morte não é o fim do ser, mas é o fim deste corpo, o fim das relações constitutivas da humanidade viva e aldeada.

Tudo faz sentido a partir do corpo. Corpo e alma todos têm, pessoas, animais, plantas e outros mais. O valor do corpo reside em possibilitar a socialização. Permite ver, ouvir, pensar, sentir, amar, odiar... sentimentos e ações práticas que são mais do que imagens. São a produção da realidade do ser humano, uma realidade que não esconde os erros, que não encobre as falhas e limitações, mas também não suplanta a utopia.

Narrativas como a do mutum e a dos frutos que andavam sozinhos para as casas das pessoas apontam para a mesma direção: a de que os Matses estão sempre aprendendo com os seus erros. O mutum foi embora, os frutos não vêm mais sozinhos para casa, os espíritos cantores não são mais



## VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

vistos nas comunidades, os animais não são mais as mesmas pessoas que eram antes. O mundo muda, os Matses também precisam mudar.

Ingold (1995) nos advertiu que nossa antropologia precisava ser reformulada de modo a não esquartejar o homem, subdividindo-o entre o animal e o humano, mas antes, buscar entender as relações existentes entre o biológico e as condições sociais e culturais que compõe a humanidade. Só assim se perceberá que a humanidade é mais do que o homem e o corpo que ele está vestindo no momento.

### Referências bibliográficas

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

COUTINHO JR., Walter. **Branco e barbudo da Amazônia: os Mayoruna na história**. 1993. 315f. Dissertação de Mestrado do PPG Antropologia, Universidade de Brasília. 1993.

DIAS, Ricardo Lopes. **Siyude (Senhorita): as “traduções” Matses do contato histórico com missionárias do Summer Institute of Linguistics – SIL**. 207 f. Dissertação (mestrado). Universidade Federal de São Paulo, EFLCH, Guarulhos/SP, 2015.

\_\_\_\_\_. et al. Missão Novas Tribos do Brasil - MNTB. **Cultura Mayoruna: Banco de Dados de Campo do período de 1997 a 2007**. Manaus: Consultoria, 2011a. Mimeo.

\_\_\_\_\_. et al. Missão Novas Tribos do Brasil - MNTB. **Idioma Mayoruna: Banco de Dados de Campo do período de 1997 a 2007**. Manaus: Consultoria, 2011b. Mimeo.

ERIKSON, Philippe. Los Mayoruna. In: SANTOS GRANERO, Fernando (dir.); BARCLAY, Frederica (dir.). **Guía etnográfica de la Alta Amazonía**. Volumen II: Mayoruna, Uni, Yaminahua. Nueva edición [en línea]. Lima: Institut français d'études andines, 1994 (generado el 20 enero 2015).

FIELDS, Harriet. **Diccionario del idioma Matses**, s.d. Mimeo.



## VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

\_\_\_\_\_. **Notas culturales sobre los Mayoruna**. 1979. Datos Etno-Lingüístico nº 47. Instituto Lingüístico de Verano – ILV: Lima-Peru, 2008.

FLECK, David William. **A Grammar of Matses**. 2003. 1279 f. Tese (Doutorado) - Rice University, Huston, 2003.

\_\_\_\_\_, David William (ZUAZO); BËSO, Fernando Shoque Uaquí; HUANÁN, Daniel

Manquid Jiménez. **Diccionario Matsés-Castellano**. Iquitos: Tierra Nueva, 2012.

**FRONTEIRA** invisível, A. Produção: H. Ladeira e G. Azanha. Direção: Lucas Bonolo. Aldeia Lobo/Brasil: Grão Fino Filmes/ CTI / OGM, 2016. 22m39s. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=ajN2Q\\_9j9Jg](https://www.youtube.com/watch?v=ajN2Q_9j9Jg). Acesso em: 27 mar. 2017.

ILV – Instituto Lingüístico de Verano. **Matsesën Chiampid**: leyendas de los Matsés. Livro de lectura. Iquitos/Perú: Inversiones Tavares, 2006.

INGOLD, Tim. **Humanidade e animalidade**. RBCS. 1995.

KNEELAND, Harriet. **Lecciones para el aprendizaje del idioma mayoruna**. Instituto Lingüístico de Verano - ILV. Colección de los archivos del ILV. Lima: ILV, 2008.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **A oleira ciumenta**. 1985. São Paulo: Brasiliense, 1986.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural Dois**. 4.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

LEVI-STRAUSS, Claude. **Natureza e Cultura**. Disponível em: Revista Antropos – Volume 3, Ano 2, Dezembro de 2009.

LIMA, Tânia Stolze. **O dois e seu múltiplo**: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. Revista Mana, Rio de Janeiro, vol. 2, nº 2, p. 21-47, 1996.

MATOS, Beatriz de Almeida. **Os Matses e os Outros**: Elementos para a etnografia de um povo indígena do Javari. 2009. 112 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. UFRJ – Museu Nacional. Rio de Janeiro, 2009.



**VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia**  
Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

\_\_\_\_\_. **A Visita dos Espíritos:** ritual, história e transformação entre os Matses da Amazônia brasileira. 2014. 278f. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2014.

MAYURUNA, Raimundo Mean. **A Festa dos Matses com Espíritos Cantores (Cuëdênquido).** Projeto PIRAYAWARA. Programa de formação de Professores do Magistério Indígena no Estado do Amazonas. Aldeia Soles – Atalaia do Norte, 2014.

MELATTI, Julio C (Org.). **Povos Indígenas no Brasil - Vol. 5 - Javari.** São Paulo: CEDI, 1981.

MÉNDEZ, Luis G. Calixto. **Aspectos socio-culturales del uso de la tierra en el grupo étnico Matses** (sub-projeto). **Las practicas de subsistencia, regimen alimenticio y técnicas de transformacion culinária** (informe final). IIAP: Julio, 1985. Mimeo.

MOL, Annemarie. **The Body Multiple:** ontology in medical practice. Durham and London: Duke University Press. 2002.

REIS, Rodrigo Oliveira Braga. **Os Matsés e as fronteiras: conflitos, territorialização e a construção de uma identidade transfronteiriça.** Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Recife, 2013.

ROMANOFF, Steven. Informe sobre el uso de la tierra por los Matses en la selva baja peruana. In: Revista semestral do CAAAP - Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica. **Amazonia: Demografía.** Vol. I. n. 1. Lima, 1976, p. 97-130.

\_\_\_\_\_. **Matsesên Nampid Chuibanaid.** La Vida tradicional de los Matsés. Lima: CAAAP, 2004.

VILAÇA, Aparecida. **Conversão, Predação e Perspectiva.** Revista Mana, Rio de Janeiro, vol. 14, nº 1, p. 173-294, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia.** 2002. 5.ed. São Paulo: Cosac Naify, 2013.