

Redes Arawa

Ensaio de etnologia do Médio Purus

**Gilton Mendes dos Santos
e Miguel Aparicio (Orgs.)**



Conselho Editorial

Presidente: Henrique dos Santos Pereira

Membros:

Antônio Carlos Witkoski
Domingos Sávio Nunes de Lima
Edleno Silva de Moura
Elizabeth Ferreira Cartaxo
Spartaco Astolfi Filho
Valeria Augusta Cerqueira Medeiros Weigel

Comitê Editorial da Edua

Louis Marmoz (Université de Versailles)
Antônio Cattani (UFRGS)
Alfredo Bosi (USP)
Arminda Rachel Botelho Mourão (Ufam)
Spartaco Astolfi Filho (Ufam)
Boaventura Sousa Santos (Universidade de Coimbra)
Bernard Emery (Université Stendhal-Grenoble 3)
Cesar Barreira (UFC)
Conceição Almeida (UFRN)
Edgard de Assis Carvalho (PUC/SP)
Gabriel Cohn (USP)
Gerusa Ferreira (PUC/SP)
José Vicente Tavares (UFRGS)
José Paulo Netto (UFRJ)
Paulo Emílio (FGV/RJ)
Élide Rugai Bastos (Unicamp)
Renan Freitas Pinto (Ufam)
Renato Ortiz (Unicamp)
Rosa Ester Rossini (USP)
Renato Tribuzy (Ufam)

**Gilton Mendes dos Santos
e Miguel Aparicio (Orgs.)**

Redes Arawa

Ensaio de etnologia do Médio Purus



Copyright © 2016 Universidade Federal do Amazonas

Reitora

Márcia Perales Mendes Silva

Editora

Suely Oliveira Moraes Marquez

Revisão Português

Cátia Siqueira Taboada

Raabe Emy Souza Lima

Revisão Técnica

Rita Cintia Pinto Vieira

Suely Oliveira Moraes Marquez

Diagramação - Internas e Capa:

Márcia R. Coimbra

Imagem de capa: Trançado da cestaria dos Paumari do Rio Tapauá.

Ficha Catalográfica elaborada por Suely O. Moraes - CRB 11/365

R314 Redes Arawa: ensaios de etnologia do médio Purus. / Organização de
Gilton Mendes dos Santos e Miguel Aparicio. – Manaus: EDUA, 2016.
346 p.; 23cm

ISBN 978-85-7401-829-4

1. Etnografia – Médio Purus. 2. Etnologia – Médio Purus. I. Mendes
dos Santos, Gilton. II. Aparicio, Miguel.

CDU 316.324:39(811.3Rio Purus)



Editora da Universidade Federal do Amazonas
Av. Gal. Rodrigo Otávio Jordão Ramos, nº 6200 – Coroado I, Manaus/AM
Campus Universitário Senador Arthur Virgílio Filho, Bloco L, Setor Sul
Fone: (92) 3305 1181 - Ramal 4290 - <http://edua.ufam.edu.br/>
E-mail: ufam.editora@gmail.com

Sumário

Etnografia das Redes Indígenas no Médio Purus Miguel Aparício Gilton Mendes dos Santos	7
Plantas e Parentelas Notas sobre a história da agricultura no Médio Purus Gilton Mendes dos Santos	19
Redes terrestres na região do Rio Purus que conectam e desconectam os povos Aruak Pirjo Kristiina Virtanen	41
Etnografia de uma pesca paumari Angélica Maia Vieira	63
Tessitura, vida e arte: a cestaria paumari Larissa Menendez	85
O ritual kulina do Aje: movimentando os coletivos <i>Madija</i> Genoveva Santos Amorim	111
O cheiro do amor: o casamento entre os Deni do Cuniuá Marcelo Pedro Florido	133
Vozes alheias - a poética dos cantos suruwaha Adriana Maria Huber Azevedo	155
Gente da mata: considerações sobre a história, alteridade e transformação entre os <i>Jamamadi</i> do Médio Purus Ingrid D. Pedrosa de Souza	189
O que significa ser “manso”? A selvageria e a civilização sob diferentes perspectivas Aline Alcarde Balestra	223
Empréstimos linguísticos e seu papel na compreensão do passado dos Apurinã (Aruak) Sidney Facundes Bruna Fernanda S. Lima-Padovani Marília Fernanda P. Freitas	245

Evidências linguísticas para as migrações dos Madiha Stefan Dienst	259
Arqueologia no Rio Purus: apontamentos iniciais Elaine Cristina Guedes Wanderley	269
Notas sobre Manoel Urbano da Encarnação e a devassa do Rio Purus no século XIX Antonio Alexandre Isídio Cardoso	297
Mata adentro. Ermanno Stradelli no Rio Purus Livia Raponi	317
Sobre os autores	341



Introdução

Etnografia das redes indígenas no Médio Purus

Miguel Aparicio
Gilton Mendes dos Santos

Nas páginas de *Canção Purus*, Gow (2006) apresenta uma perspicaz reflexão sobre a distância que há entre as concepções indígenas e o pensamento nacionalista que Euclides da Cunha projeta sobre o Purus, pouco ou nada correspondendo ao *mundo vivido* pelas populações locais, e que ele fabrica a partir de documentos escritos e dos gabinetes do Rio de Janeiro. No paradoxal jogo de encontros e desencontros entre os povos indígenas e o avanço da empresa extrativista, e para além de processos de assimilação ou desgaste das culturas nativas, Gow (2006, p. 451) observa que “foram os Piro que introduziram os padrões da borracha em sua rede de trocas”. A visão exótica e nostálgica de Euclides, chefe da Comissão Mista Brasileiro-Peruana de Reconhecimento do Alto Purus para estabelecimento das fronteiras entre ambos os países, percebeu que nesse rio – que “parece inteiramente estranho à nossa história” (CUNHA, [1906] 2011, p. 173) – havia um fluxo intenso de grupos indígenas, conectados por uma vasta rede de igarapés e varadouros, a ponto de considerar que ele “foi talvez a maior estrada por onde passavam e repassavam, há muitos séculos, as tribos mais remotas dos extremos do continente” (CUNHA, [1906] 2011, p. 192). Tendo lido os relatórios das expedições que singraram as águas do Purus alguns anos antes de sua viagem, lembrou que *muras*, *pamaris*, *juberis*, *pamanás*, *jamamadis*, *hipurinãs*, *ubaias*, *canamaris*, *maneteneris* e *campas* “fervilhavam nas duas orlas do Purus” (CUNHA, [1906] 2011, p. 192), e testemunhou as transformações que começaram a surgir na paisagem desta região da Amazônia Ocidental.

Esta coletânea que ora inauguramos agrupa o resultado de pesquisas recentes sobre os coletivos indígenas que habitam o curso médio do rio Purus, e dá prosseguimento a um percurso recente, jovem, interessado na compreensão das sociocosmologias nativas como um conjunto de “explorações promissoras de uma etnografia que apenas começa a ser adensada”¹. Ao pensarmos

1 - Palavras de Manuela Carneiro da Cunha na contracapa de *Paisagens Ameríndias. Lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia* (AMOROSO; MENDES DOS SANTOS, 2013).

as *Redes Arawa*, não pretendemos delimitar uma nova província etnográfica, tampouco permanecer dentro de uma fronteira rígida, definida por critérios estritamente hidrográficos – a Bacia do rio Purus – ou linguísticos – a família Arawa –, mas antes alargá-la e ramificá-la, tal são seus incontáveis rios e igarapés, caminhos e varadouros que conectam seus habitantes.

Se, num momento inicial, o Médio Purus revela-se como mais uma região da Amazônia ocupada por “sociedades minimalistas”, semelhantes àquelas descritas por Rivière ([1984] 2001) para as Guianas, por outro, com mais fundamento, nos aparece como um entrelaçamento de “sistemas multicomunitários e multilocais” (GALLOIS, 2005, p. 10) que conectam aldeias, lugares e os *humanos-verdadeiros* vinculados estreitamente aos seus territórios.

Na mitologia arawa, a condição excelente de humanidade é descrita a partir de dois atributos principais, a pele e a fala bonitas.² Essa “fala bonita, verdadeira”, marca a oposição com a “fala confusa e estrangeira” dos inimigos. Quais são os grupos falantes dessas línguas verdadeiras, que classificamos como família Arawa? Fazem parte deste conjunto os Kulina, os Kamadeni, os Jamamadi Ocidentais, os Deni, os Jamamadi Orientais, os Banawa, os Jarawara, os Suruwaha, os Paumari e os isolados Hi Merimã do rio Piranhas³. Todos esses coletivos estão estabelecidos no interflúvio Purus-Juruá, com exceção dos Kulina, que tiveram uma ampla dispersão que se estende do Ucayali à foz do rio Juruá.

Um olhar atento às socialidades indígenas do Purus nos leva a desconfiar das fronteiras étnicas e conceber esse emaranhado de coletivos como uma espécie de *dégradée* (APARICIO, 2013), uma malha social vinculada por rios, igarapés, caminhos e varadouros, e que conecta os “subgrupos” *madiha* dos Kulina, os *deni* dos Jamamadi Ocidentais e Deni, os *dawa* dos Suruwaha, os *madi* dos Jamamadi Orientais, Banawa e Jarawara e os grupos locais paumari dentro de um panorama ilimitado de atualizações da condição de humanidade – a condição *madiha* para os Kulina, *kapamoarihi* para os Paumari, *jadawa* para os Suruwaha, etc. Esta “antissociologia” dos Arawa, segundo a qual a estrutura não é outra que a rede de relações, desmente a consistência de qualquer unidade sociológica de tipo étnico ou segmentar. A etnografia dos coletivos falantes de Arawa no Médio Purus nos conduz naquela direção já apontada sagazmente por Lévi-Strauss:

2 - Sobre esse tema, ver Huber (2012) e Aparicio (2015) para os Suruwaha; e Bonilla (2007) no âmbito dos Paumari.

3 - Chandless (1869), após sua viagem ao rio Juruá, colecionou uma lista de 52 palavras de um grupo denominado Arawa, já extinto – e que deu nome à família linguística. Os Arawa, segundo Rivet e Tastevin (1938) foram dizimados por causa de um surto de sarampo em 1877, e os poucos sobreviventes foram mortos pelos Kulina. Sobre a classificação das línguas Arawa, ver Dienst (2010).

Já está mais do que na hora de a etnologia se livrar da ilusão inteiramente inventada pelos funcionalistas, que tomam os limites práticos em que são confinados pelo tipo de estudo que preconizam por propriedades absolutas dos objetos aos quais os aplicam. Se um etnólogo fica acantonado um ou dois anos numa pequena unidade social, bando ou aldeia, e se esforça por apreendê-la como totalidade, isso não é razão para crer que em níveis diferentes daqueles em que a necessidade ou a oportunidade o colocariam, tal unidade não se dissolva em graus diversos em conjuntos de que ele em geral nem desconfia. (LÉVI-STRAUSS, [1971] 2011, p. 587).

Não nos encontramos, portanto, diante de um sistema grupal, nem tampouco de um “repertório” cosmológico. Os coletivos do interflúvio Purus-Juruá se desenvolvem como sociocosmologias transformacionais, como variantes combinatórias de uma estrutura⁴ que é a rede de relações arawa. A própria condição humana no mundo vivido dos Arawa se configura num grupo de transformações: não há maneira de compreender, por exemplo, o xamanismo jarawara sem adentrar nas concepções dos *dzopinehe* kulina; para acessar o significado do ritual de iniciação feminina nos Banawa torna-se imprescindível compreender as implicações do *amamajo* paumari. As concepções cosmológicas jamamadi, suruwaha ou kamadeni são necessárias para aprofundar as chaves do pensamento deni ou hi merimã. Assim como na mitologia, um cromatismo generalizado perpassa a sociologia e a constituição desses coletivos. Podemos, ainda, lembrar de outro elemento transversal da rede extensa arawa, a prática de uso do tabaco, substância obtida pela partilha de conhecimentos sobre plantas, tecnologia de fabricação e o sentido xamânico para os grupos da região (Cf. MENDES DOS SANTOS; SOARES, 2015).

A extensão dessa rede também alcança os coletivos de outras famílias linguísticas, de grupos cuja interação com os Arawa se torna constitutiva – como ocorre em toda a Amazônia, a exterioridade sustenta qualquer formação identitária. Assim, a etnografia das redes arawa precisa estar atenta aos modos de vida e ao pensamento dos Apurinã e Manchineri (Aruak),⁵ dos Katukina e Kanamari⁶ ou dos povos de língua Pano.

Esses circuitos arawa vivem atualmente um momento de vitalidade nos seus fluxos de comunicação e intercâmbio. A impressão que dá é que a época

4 - Sobre a noção lévi-straussiana de estrutura que inspira este texto, cf. Almeida (1999).

5 - Por isso foram incluídas nesta coletânea as contribuições de Virtanen (sobre os Apurinã e Manchineri) e de Wanderley e Facundes et al sobre os Apurinã.

6 - Estudados, respectivamente, nas etnografias de Costa (2007) e Deturche (2009).

mais abrupta do extrativismo significou uma espécie de interrupção temporária do dinamismo dessa rede – tudo se passa como se os Arawa contemporâneos retomassem com todo vigor a intensidade desse universo precedente de troca e reciprocidade entre seus diversos coletivos. As alternativas diante da explosão seringalista foram heterogêneas: os Hi Merimã e os Suruwaha optaram pelo isolamento em zonas de refúgio; os Banawa reagiram com veemência contra a invasão colonial das suas terras; os Deni, Jarawara e Jamamadi entraram num movimento de pacificação perpetrado pelos comerciantes e missionários; os Paumari, por sua vez, construíram uma estratégia de “parasitismo e sujeição” no enfrentamento da economia regional do aviamento (BONILLA, 2016). Os Arawa manifestam, hoje, um movimento de intenso intercâmbio social, ritual e político, como se observa, por exemplo, nas inúmeras assembleias que convocam “parentes” de todas as aldeias ou no processo crescente de indigenização das cidades de Tapauá, Canutama, Lábrea e Pauini.

Olhando para trás, um cotejamento dos primeiros relatos de viajantes e expedicionários que navegaram pelo Purus já nos surpreende com a presença e a interação entre os muitos grupos indígenas ao longo de suas margens e de seus tributários, sendo possível montar um catálogo que ultrapassa duas dezenas de povos, entre os quais, além dos já citados aqui, os *Caripuna*, *Catauixi*, *Caxarari*, *Cipó*, *Curuhaty*, *Jubery*, *Juma*, *Mamory*, *Pamanan*, *Paru*, *Quaruná*, *Tará*, *Uaipuçá*, *Uatanary*, dentre outros. Esses e outros grupos são historicamente apresentados a partir de uma intensa rede de conexões, dinamizada por roubos, perseguições e guerras, mas também por trocas, alianças e visitas.

Em Coutinho (1862), podemos identificar conexões diversas dos grupos Arawa se estendendo por todos os lados: por caminhos e “furos” de rios em direção ao rio Madeira, especialmente com os grupos Mura; em sentido oposto, por trilhas e varadouros no interflúvio Purus-Juruá; rio acima, com os (Aruak) Apurinã e Manchineri (denominados de Maneteners), e rio abaixo entre os Paumari e índios Mura, além dos grupos extrativistas que alcançaram a região a partir de meados do século XIX. O etnólogo alemão Ehreinreich (1891) comenta sobre a procura dos Jamamadi do Médio Purus por panelas de barro fabricadas pelos Apurinã, e o americano Steere (1901), que esteve pela primeira vez no Purus no ano de 1873, fala sobre a exploração dos Jamamadi por grupos Apurinã na microbacia do rio Mamoriá. Em viagens pelo Purus nos anos 1950 e 1951, o casal de etnógrafos Schultz e Chiara (1955) chama a atenção para a grande mobilidade dos índios pelos Altos Purus e Juruá, através dos tributários Envira e Tarauacá.

O novelo das redes arawa se esticou até as terras altas do continente sulamericano, especialmente por intermédio dos Manchineri em estreita ligação com o Ucayali, como mostram Coutinho (1862), Chandless (1864) e também Schultz e Chiara (1955), para quem, por intermédio dessas bacias hidrográfi-

cas havia um intenso “intercâmbio cultural”. Certamente os Arawa guardam algumas chaves ainda não suficientemente conhecidas para a compreensão dos circuitos humanos entre as terras baixas e os Andes.

Se, na percepção de Euclides da Cunha, o Purus foi um rio “vitimado pelos cronistas” ([1906] 2011, p. 173), nas últimas décadas a etnologia dos Arawa tem oferecido um acúmulo expressivo de pesquisas e publicações. As primeiras contribuições antropológicas neste universo arawa procedem de Viveiros de Castro (1978) – um relatório de pesquisa elaborado após uma viagem às aldeias kulina Maronaua e Santo Amaro, no Alto Purus – e de Donald Pollock – que produziu em 1985 a sua tese de doutorado *Personhood and illness among the Culina of Western Amazon*, após pesquisa de campo feita também em Maronaua. No Médio Purus, o trabalho etnográfico pioneiro foi realizado por Gunter Kroemer, missionário que liderou, de 1978 até 2009, a atuação do Conselho Indigenista Missionário na região. Seu ensaio histórico sobre as populações indígenas do Médio rio Purus, publicado no livro *Cuxiuara – o Purus dos Indígenas* (1985), oferece apontamentos etnográficos preliminares, resultado do trabalho de campo realizado entre os Jamamadi, Paumari, Suruwaha e Apurinã. Após participar da expedição de “contato” e de atuar como indigenista por vários anos na região do Purus, Kroemer escreveu a primeira etnografia sobre os Suruwaha: *Kunahã Made, o Povo do Veneno. Sociedade e Cultura do Povo Zuruahá* (1994).

Antropólogos engajados no indigenismo militante produziram novos estudos no fim do século XX, como revelam os trabalhos de Rangel (1994) sobre os Jamamadi do Capana; Altmann (2000) sobre os Kulina de Maronaua e Dal Poz (2000) sobre os Suruwaha – autores respectivamente vinculados às organizações CIMI, COMIN e OPAN⁷. Na mesma época, surgem as pesquisas de Lorrain (1994) sobre as políticas de gênero entre os Kulina, e de Silva (1997) sobre Antropologia da música, também entre os Kulina.

Mas, é nos últimos dez anos que irrompe, de maneira mais expressiva, o interesse pelos Arawa, marcado por uma profusão de pesquisas antropológicas, a maior parte delas de matriz estruturalista, no marco do perspectivismo ameríndio, centradas na compreensão das economias simbólicas da alteridade e nos princípios nativos de subjetivação. Destacam, nesse sentido, as seguintes etnografias – teses e dissertações – produzidas desde 2006 até o momento:

- Nos Paumari, as pesquisas de Oiara Bonilla (2007), Larissa Mendez (2012) e Angélica Vieira (2013);
- Nos Kulina, as pesquisas de Flávio Gordon (2006), Genoveva

7 - Conselho Indigenista Missionário (<http://www.cimi.org.br>); Conselho da Missão entre Índios (<http://comin.org.br>); e Operação Anchieta, que deu lugar à Operação Amazônia Nativa (<http://www.amazonianativa.org.br>).

- Amorim (2014) e Felipe Cerqueira (2015);
- Nos Jarawara, a etnografia de Fabiana Maizza (2012);
 - Nos Jamamadi orientais, o trabalho de Ingrid Pedrosa de Souza (2015);
 - Nos Suruwaha, as pesquisas de César Jardim (2009), Adriana Huber (2012) e Miguel Aparicio (2015);
 - Nos Deni, a etnografia de Marcelo Florido (2013);
 - Analisando o conjunto Arawa, devem ser apontadas as contribuições de Florido (2008) sobre parentesco; de Aparicio (2013) sobre a socialidade e os processos de formação de coletivos; e de Balestra (2013) sobre as concepções de tempo e história;
 - O estudo das línguas Arawa tem sido majoritariamente conduzido por missionários do Summer Institute of Linguistics, mas atualmente devem ser destacadas as pesquisas linguísticas de Dienst (2010 e 2014).

O interesse pelas redes indígenas arawa tem estimulado também a construção de uma rede de etnólogos, que em 2010 se encontraram em Manaus durante o Seminário *Purus Indígena: Natureza, Cultura, História e Etnologia*, organizado pelo Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI), da Universidade Federal do Amazonas. Como resultado desse primeiro encontro, em 2011 foi publicada a coletânea *Álbum Purus*, sob organização de Gilton Mendes dos Santos. Tanto o evento quanto a obra objetivaram reunir pesquisadores (poucos até então) das mais variadas áreas do conhecimento para apresentar e debater problemas cruciais em prospecção inicial na região. Assim, a coletânea resultou em quase duas dezenas de artigos nas áreas de Antropologia, Sociologia, História, Ecologia e outras ciências da natureza. Além de dar visibilidade a uma região pouco estudada e debatida no âmbito das instituições acadêmicas e políticas da Amazônia, o *Álbum* cumpriu com outro objetivo: estimular novas pesquisas na região. Dois anos depois, e como resultado de um programa de colaboração e intercâmbio entre a Universidade de São Paulo e a Universidade Federal do Amazonas, Marta Amoroso e Gilton Mendes dos Santos organizaram o livro *Paisagens Ameríndias: lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia* (2013), coletânea dividida em três partes, sendo uma delas dedicada às cosmologias Arawa. Avançando neste percurso, em diálogo e continuidade com as etapas que o precederam, o livro *Redes Arawa: ensaios de etnologia do Médio Purus* ora apresentado, é nada mais nada menos, que o resultado das pesquisas antropológicas conduzidas nos últimos anos entre os grupos indígenas habitantes dessa importante região da Amazônia Ocidental. Os textos aqui produzidos por pesquisadores de diferentes instituições e especialidades revelam o aprofundamento e a descoberta de temas

cruciais para a etnologia.

Esta coletânea, formada por catorze textos⁸, é aberta com um capítulo de autoria de Gilton Mendes, que nos apresenta uma chave interpretativa da relação vivida pelos “coletivos” (subgrupos e parentelas) com as plantas manejadas na Bacia do Purus, apontando para uma “prática elementar” da agricultura na Amazônia. Em seguida temos o texto de Pirjo Virtanen, que aborda a rede de trocas nos espaços de fronteira entre a Amazônia e os Andes, tecida pelos Aruak Manchineri e Apurinã a partir do Alto Purus. Resultado de pesquisas etnográficas entre os Paumari, os textos de Angélica Vieira e Larissa Menendez mostram, respectivamente, a dimensão mitológica e estética da produção de cestaria e a técnica, percepção e aprendizado articulados na pesca do peixe-boi pelo grupo na Bacia do rio Tapauá. O capítulo de Genoveva Amorim, elaborado a partir de sua dissertação de mestrado em Antropologia na UFAM, explora as práticas de acusação, feitiçaria e guerra engendradas no ritual do *Ajie* dos índios Kulina, e o texto de Marcelo Florido, resultado de suas pesquisas de doutorado, apresenta pela primeira vez, o sentido e a operação das regras de casamento construídas pelos Deni. O texto de Adriana Huber, fruto de intenso trabalho de campo – e também resultado de suas pesquisas de doutorado – entre os Suruwaha, fala do processo de comunicação cosmológica revelada na transmissão e criação dos cantos executados pelo grupo. O capítulo de Ingrid Souza, elaborado no contexto de suas pesquisas de mestrado na UFAM, discorre sobre a trajetória dos pequenos grupos que se constituíram o que hoje se conhece como Jamamadi Orientais, habitantes do Médio Purus. O texto de Aline Balestra explora os significados dos termos “bravo” e “manso”, forjados historicamente no contexto da exploração seringueira do Purus. Dois importantes trabalhos de linguística aparecem nesta coletânea, o de Sidney Facundes, em parceria com suas orientandas do mestrado e doutorado (FACUNDES et al), sobre empréstimos de termos arawa feitos pelos Apurinã, e o de Stefan Dienst sobre migrações e dinâmica linguística dos grupos *Madiha* (Kulina, Deni e Jamamadi Ocidentais) ao longo das Bacias do Purus e do Juruá. Notificações de primeira mão sobre arqueologia do Purus, tomando a participação dos índios Apurinã – a partir de pesquisas de campo no mestrado –, são feitas aqui por Elaine Wanderley. O texto de Antonio Alexandre Cardoso persegue a trajetória de um intrigante personagem da “história civilizatória” do Purus do século XIX, Manoel Urbano da Encarnação. Para fechar esta coletânea, Livia Raponi nos surpreende com o anúncio da presença do jurista e etnógrafo italiano Ermanno Stradelli no Purus, expondo algumas de suas fotografias de índios e seringueiros, feitas ao longo de suas incursões pela região durante os anos vividos na cidade de Lábrea.

8 - Agradecemos à Marta Amoroso e Fabiana Maizza pela leitura e comentários feitos a alguns dos textos desta Coletânea.

Para além de uma visibilidade da produção acadêmica sobre os grupos da região do Médio Purus, a presente coletânea é a própria expressão de um adensamento das pesquisas antropológicas, trazendo à tona um material que aponta para novas abordagens teórico-metodológicas em etnologia e mostrando, de uma vez por todas, o novo lugar que a região passa a ocupar nos estudos da Amazônia indígena, ao lado das Guianas, do Noroeste Amazônico e do Alto Xingu.

Referências

ALMEIDA, Mauro W. B. “Simetria e entropia: sobre a noção de estrutura em Lévi-Strauss”. *Revista de Antropologia*, Universidade de São Paulo, São Paulo, v. 42, n. 1-2, p. 1-16, 1999.

ALTMANN, Lori. *Maittaccadsama: categorias de espaço e tempo como referenciais para a construção da identidade kulina (madija)*. 2000. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)– Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2000.

AMORIM, Genoveva. *Os coletivos madija e o ritual do ajje: relações de alteridade entre os Kulina no baixo Juruá*. 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)–Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2014.

AMOROSO, Marta; MENDES DOS SANTOS, Gilton (Orgs.). *Paisagens Ameríndias: lugares, circuitos e modos de vida na amazônia*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2013.

APARICIO, Miguel. “Os Suruwaha e sua rede de relações. Uma hipótese sobre localidades e coletivos Arawá”. In: AMOROSO, Marta; MENDES DOS SANTOS, Gilton (Orgs.). *Paisagens Ameríndias: lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2013. p. 247-273.

_____. *Presas del Veneno. Cosmopolítica y transformaciones Suruwaha*. Quito: Abya Yala, 2015.

BALESTRA, Aline A. *Tempos mansos: história, socialidade e transformação no Juruá -Purus indígena*. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)–Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

BONILLA, L. Oiara. *Des proies si désirables: soumission et prédation pour les Paumari d’Amazonie brésilienne*. 2007. Tese (Doutorado em Antropologia Social)– École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2007.

_____. “Parasitism and Subjection: modes of paumari predation”. In: BRIGHTMAN, Marc; FAUSTO, Carlos; GROTTI, Vanessa. *Ownership and nurture: studies in native Amazonian property relations*. New York, Oxford: Berghahn, 2016.

CERQUEIRA, Felipe A. *Os mundos, os corpos e os objetos: o xamanismo como troca entre madihãs e outros*. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social)– Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

CHANDLESS, W. Notas sobre o rio Purus, lidas perante a Real Sociedade Geográfica de Londres, em 26 de novembro de 1868. *Separatas dos Arquivos da Associação do Comércio do Amazonas*, v. 9, n. 3, p. 21-29, [1949] 1864.

_____. “Notes of a Journey up the River Juruá”. In: *Journal of the Royal Geographical Society of London*, v. 39, p. 296-311, 1869. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1798554>>. Acesso em: 13 jul. 2009.

COSTA, Luiz A. *As faces do Jaguar: parentesco, história e mitologia entre os Kanamari da Amazônia Ocidental*. 2007. Tese (Doutorado em Antropologia Social)– Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2007.

COUTINHO, João Martins da Silva. *Relatório da exploração do rio Purús*, Rio de Janeiro, Typographia de João Ignacio da Silva, 1862. 96 p.

CUNHA, Euclides da. “Observações sobre História da Geografia do Purus: o povoamento: navegabilidade do Purus”. In: _____. *Amazônia: um paraíso perdido*. Manaus: Valer, [1906] 2011. p. 173-210.

DAL POZ, João. “Crônica de uma morte anunciada: do suicídio entre os Sorowaha”. *Revista de Antropologia*, v. 43, n. 1, p. 89-144, 2000.

DETURCHE, J. *Les Katukina du Rio Biá (Etat d'Amazonas, Brésil): histoire, organisation sociale et cosmologie*. 2009. Tese (Doutorado)– Université de Paris Ouest, Nanterre, Paris, 2009..

DIENST, Stefan. *A grammar of Kulina*. [S.l.]: Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2014.

_____. “The internal classification of the Arawan languages”. *Liames - Línguas Indígenas Americanas*, v. 8, 2010.

EHRENREICH, Paul. “Contribuições para a etnologia do Brasil, Parte 2: Sobre alguns povos do Purus”. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, v. 2, p. 17-135, 1891 (1948).

FACUNDES, Sidney. *The language of the Apurinã people of Brazil (Maipure/Arawak)*. 2000. Tese (Doutorado)– State University of New York, Buffalo, 2000.

FLORIDO, Marcelo. *As parentológicas Arawá e Arawak: um estudo sobre parentesco e aliança*. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)– Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

_____. “*Os Deni do Cuniuá: um estudo do parentesco*”. 2013. Tese (Doutorado em Antropologia Social)– Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

GALLOIS, Dominique T. 2005. “Introdução. Percursos de uma pesquisa temática”. In: GALLOIS, Dominique T. (Org.). *Redes de relações nas Guianas*, São Paulo: Humanitas, p. 7-22.

GORDON, Flávio. *Os Kulina do Sudoeste Amazônico: história e socialidade*. 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)– Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2006.

GOW, Peter. “Canção Purús: nacionalização e tribalização no sudoeste da Amazônia”. *Revista de Antropologia*, v. 49, n. 1, p. 431-464, 2006.

HUBER, Adriana A. *Pessoas falantes, espíritos cantores, almas-trovões: história, sociedade, xamanismo e rituais de auto-envenenamento entre os Suruwaha da Amazônia ocidental*. 2012. Tese (Doutorado)– Universität Bern, Bern, 2012.

JARDIM, César S. *Os Zuruahã: Socialidade e escatologia*. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)– Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 2009.

KROEMER, Gunter. *Cuxiuara: o Purus dos indígenas*. São Paulo: Edições Loyola, 1985.

_____. *Kunahã Made, o povo do veneno, sociedade e cultura do povo Zuruahá*. Belém: Edições Mensageiro, 1994.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O homem nu*. São Paulo: Cosac Naify, [1971] 2011.

LORRAIN, C. *Making Ancestors: the symbolism, economics and politics of gender among the Kulina of Southwest Amazonia (Brazil)*. 1994. Tese (Doutorado em Antropologia Social)– University of Cambridge, Cambridge, 1994.

MAIZZA, Fabiana. *Cosmografia de um mundo perigoso: espaço e relações de afinidade entre os Jarawara da Amazônia*. São Paulo: Nankin Editorial/Edusp, 2012.

MENDES DOS SANTOS, Gilton. (Org.) *Álbum Purus*. Manaus: Edua, 2011.

_____; SOARES, G. H. “Rapé e xamanismo entre grupos indígenas no médio Purus, Amazônia”. *Amazônica*, Revista de Antropologia (Online), v. 7, n. 1, p. 10-27, 2015.

MENENDEZ, Larissa. *A alma vestida: estudo sobre a cestaria paumari*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais)– Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2011.

POLLOCK, D. *Personhood and Illness among the Culina of Western Brazil*. 1985. Tese (Doutorado)– The University of Rochester, New York, 1985.

RANGEL, L. H. *Os Jamamadi e as armadilhas do tempo histórico*. 1994. Tese (Doutorado em Antropologia Social)– Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 1994.

RIVET, P ; TASTEVIN, C. “Les langues arawak du Purus et du Juruá (groupe arauá)”. *Journal de la Société des Américanistes*, v. 30, n. 1, p. 71-115, 1938.

RIVIÈRE, P. *O indivíduo e a sociedade na Guiana: um estudo comparativo da organização social ameríndia*. São Paulo: EDUSP, [1984] 2001.

SAUNALUOMA, S; VIRTANEN, P. K. “Variable Models for Organization of Earthworking Communities in Upper Purus, Southwestern Amazonia: archaeological and ethnographic perspectives”. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v. 13, n. 1, p. 23-43, 2015.

SHULTZ, H.; CHIARA, V. “Informações sobre os índios do Alto Rio Purus”. *Revista do Museu Paulista*, Nova Séria, v. IX, p. 181-200, 1955.

SILVA, Domingos A. B. 1997. *Música e personalidade: por uma Antropologia da música entre os Kulina do Alto Purus*. 1997. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)– Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1997.

SOUZA, Ingrid D. Pedrosa de. *Gentes da Mata: histórias, alteridades e socialidades entre os Jamamadi do Médio Purus*. 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)– Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2015.

STEERE, Joseph Beal. “Tribos do Purus. Sociologia”. *Revista didática e científica*, São Paulo, v. XI, ano 1, [1901] 1947.

VIEIRA, Angélica M. *Os Paumari e o peixe-boi: da concepção histórica à prática da pesca*. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)– Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2013.

VIRTANEN, Pirjo K. “New Interethnic Relations and Native Perceptions of Human-to-Human Relations in Brazilian Amazonia”. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, v. 14, n. 2, p. 332-354, 2009.

VIRTANEN, Pirjo K. “Amazonian Native youths and notions of indigeneity in urban areas”. *Identities: Global Studies in Culture and Power*, v. 17, n. 2-3, p. 154-175, 2010.

_____. “Fatal Substances: Apurinã’s Dangers, Movement and Kinship”. *Indiana*, n. 32, p. 85-103, 2016.

_____. “Forest-Urban Communities”. In: INDIGENOUS Youth in Brazilian Amazonia. Palgrave: Macmillan US, 2012. p. 109-124.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Os Kulina do Alto Purus, Acre*. Relatório de viagem realizada em janeiro-fevereiro de 1978. Rio de Janeiro: FUNAI, 1978.



Plantas e parentelas

Notas sobre a história da agricultura no Médio Purus¹

Gilton Mendes dos Santos

As parentelas e o manejo da paisagem

O acúmulo de pesquisas etnográficas conduzidas nos últimos anos no Médio Purus nos permite afirmar que os povos dessa região são na verdade cristalizações de pequenos e diferentes grupos. Os atuais etnônimos indicam formações mais abrangentes ou heterogêneas de pequenas e diferentes unidades (que a Antropologia clássica classifica como *parentelas* ou *subgrupos*) que se aglutinaram em função das mais diversas razões histórico-culturais e geográficas. Pesquisas recentes (MAIZZA, 2012; APARICIO, 2013; VIEIRA, 2013; FLORIDO, 2013; SOUZA, 2015) mostram que muitos desses pequenos grupos constituem variações de um complexo maior, dos quais são descendentes, componentes ou dissidentes.

Em sua quase totalidade, essas parentelas foram, no passado, unidades nomeadas e espacialmente localizadas², e, espalhadas pela extensa Bacia do rio Purus, protagonizaram um complexo sistema de relações, marcado por disputas territoriais e por uma ampla rede de trocas, de casamentos, rituais, pilhagens, feitiçarias, guerras, de plantas e objetos, de conhecimentos e tecnologias.

Entre os Apurinã, como nos mostram Schiel (2004) e Virtanen (nesta coletânea), muitos eram suas parentelas, que habitavam e circulavam pelos varadouros, caminhos de terra firme e igarapés numa grande área entre os rios Acre e Ituxi, entrecortada pelos rios Sepatini, Acimã, Tumiã, Mapuã, Seruini, Tacaquiri e Peneri. As mais mencionadas são: *Ximakywakuru* (povo do peixe), *Kaikiriwakuru* (povo do jacaré), *Hãkitiwakuru* (povo da onça) e *Wawatuwakuru* (povo do papagaio) – cada uma delas dominando um território específico.

1 - Projeto *Rios e Redes na Amazônia Indígena*. Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI-UFAM), Natura-Campus e FAPEAM. Este texto é uma versão resumida do artigo *Povos, Plantas e Roçados*, submetido em abril e aprovado em agosto de 2016 pelo Boletim do Museu Emilio Goeldi. Projeto *Atividades produtivas no Médio Purus indígena* (Instituto Brasil Plural/FAPEAM). Agradeço a leitura interessada e as críticas a este texto feitas por Marta Amoroso, Miguel Aparicio e Juliana Lins. Agradeço ainda à Daniel Cangussu pelas tantas e interessadas conversas sobre o tema.

2 - Para um balanço crítico sobre os subgrupos Arawa, ver Aparicio (2013).

As abundantes parentelas reconhecidas pelo sufixo *deni* – amalgamadas no que hoje conhecemos como o povo Deni – portavam nomes e domínios territoriais próprios (Florido, 2013). Segundo nos informou Mureci Deni³, os grupos mais importantes (e seus respectivos territórios no interflúvio Purus-Juruá) foram os *Abadeni* (gente peixe), *Varassadeni* (gente árvore), *Bukuredeni* (cerne de madeira), *Kamadani* (gente do buraco) e *Macovideni* (gente vermelha), que viviam na foz do rio Aruá; na foz do rio Caramuru, afluente do baixo Xeruã, na Bacia do rio Juruá, habitavam os *Havadeni* (gente do patauá) e os *Minudeni* (gente boa, que planta roça); nas cabeceiras do rio Cuniuá moravam os *Kunivadeni* (gente do rio Cuniuá) e os *Meivesedeni* (gente da formiga amarela).

Os índios Banawa, por sua vez, identificam sua ocupação ao longo das microbacias dos igarapés Aputuã e Banawa, este último, afluente do rio Piranhas – um tributário do rio Cuniuá, que deságua no Tapauá, que, por fim, cai no Purus.

Os Jamamadi Orientais são um *mélange* de vários subgrupos, dentre os quais são identificados os Kanamati, Nacani-Yafi, Banawa-Yafi, Jarawara e Hi Merimã. Um ou mais deles, fugindo de ataques e perseguições no Alto Purus, se juntaram aos outros no médio curso do rio (KROEMER, 1985 e SOUZA, nesta coletânea), formando, bem depois, o que hoje conhecemos como os povos Jarawara, Jamamadi, Banawa (e quiçá, Hi-Merimã).

Já os Suruwaha são um composto de diferentes grupos *dawa* (KROEMER, 1994; HUBER, 2012; APARICIO, 2013), entre os quais se destacam os *Masanidawa*, “gente do leste”, que habitavam o baixo curso do igarapé Hahabiri (Riozinho, afluente do Cuniuá, que deságua no Purus); os *Jokihidawa*, do igarapé Pretão, que empresta seu nome a este *dawa*, “gente do Pretão”; os *Sarokwadawa*, que moravam no igarapé Wahani, próximo ao rio Canaçã; os *Adamidawa* (gente do morro), no igarapé Pretinho; os *Tabusurudawa*, nas nascentes do igarapé Wantanaha; os *Kurubidawa*, na margem esquerda do rio Cuniuá; os *Idiahindawa*, que se estabeleceram entre os igarapés Hurama e Muzahaha, e os *Aijanima Madi*, que ocupavam as terras situadas entre os igarapés Coxodoá e São Luiz.

Diferentemente dos demais Arawa, os Paumari não concebem sua formação como uma reunião de subgrupos (BONILLA, 2007), mas sabe-se que este etnônimo abriga pelo menos dois outros coletivos, que no passado mantinham autonomia social, linguística e territorial, os Mamori e os Juberi (VIEIRA, 2013).

Atuais habitantes do Juruá e Alto Purus, os Kulina, também falantes da

3 - Durante o curso *Agricultura indígena no Purus: mitologia e história*, ocorrido na cidade de Lábrea/AM entre os dias 07 e 10 de setembro de 2015 (Projeto de Extensão NEAI/Proext/UFAM).

língua Arawa, se organizam a partir das parentelas *Madiha*, todas localmente nomeadas e situadas (dentre outros, AMORIM, 2014 e nesta coletânea)⁴.

Disseminados por toda a vasta Bacia do Purus, essas parentelas mantinham seus espaços de domínio por meio do manejo e da exploração dos mais variados ambientes da floresta, de várzea, igapó e de terra firme. Diferentemente do modelo de corte e queima para a implantação de roças, o que se praticava era predominantemente a “coleta”, forma por excelência de usufruto da biodiversidade disponível na floresta. Não apenas de frutos sazonais maduros, mas a busca de espécies vegetais para a elaboração de subprodutos que acompanhariam os alimentos de origem animal (animais de caça, peixes e quelônios), reconhecidamente abundantes nos rios, várzeas e florestas da Bacia do Purus.

Assim, além de escaparem da atenção exigida pelas plantas cultivadas, esses pequenos grupos garantiam maior mobilidade no espaço e no tempo, alcançando melhores resultados na exploração combinada dos recursos vegetais pela prática da coleta. A preferência por essa modalidade de manejo e uso das espécies levou ao desenvolvimento de biotecnologias específicas, destacando aquela empregada na extração da fécula, genericamente conhecida na Amazônia como “goma”, subproduto da massa vegetal espremida e deixada em repouso. Para isso, foram fabricados instrumentos apropriados, como os raladores, espremedores (tipiti), peneiras, decantadores, cestos e panelas.

A massa ou a goma era obtida a partir de grandes vagens, como a faveira (*Parkia* sp), de amêndoas, a exemplo da castanha-do-brasil (*Bertholletia excelsa* Bonpl) e da castanha-de-cutia (*Acioa edulis* Prance), do piquiá (*Caryocar villosum* (Aubl.) Pers), e de polpas de frutos, como o mari (*Poraqueiba sericea* Tul), o uchi (*Endopleura uchi* (Huber) Cuatrec) e a uchirana (*Parinari excelsa*).

Nesse contexto de manejo da floresta, as palmeiras ocuparam um lugar privilegiado, com destaque para o babaçu (*Attalea speciosa* Mart. ex Spreng), a pupunha (*Bactris gasipaes* Kunth), o açaí (*Euterpe precatoria*), o buriti (*Mauritia flexuosa* L.f.), o tucumã (*Astrocaryum aculeatum* G.Mey.), o urucuri (*Attalea excelsa* Mart.), o pataú (*Oenocarpus bataua* Mart.) e a bacaba (*Oenocarpus bacaba* Mart.). Delas eram explorados, para fins alimentares, tanto o fruto quanto o palmito, dos quais eram obtidas a polpa (massa) e a goma.

A goma era produzida com o uso de ralos feitos de troncos ou raízes de palmeiras espinhosas, como o marajá (*Bactris* spp), a paxiúba (*Socratea exorrhiza* (Mart.) H.Wendl.) e a paxiubinha (*Iriartella setigera* (Mart.) H.Wendl.). Da goma eram preparadas massas escaldadas (“grolados”), pães, beijus, fari-

4 - O mesmo modelo seguirá os atuais Kanamari do rio Juruá (de língua Katukina), que se organizavam em torno dos subgrupos *djapa*, cada um deles habitando uma microbacia do rio Juruá (COSTA, 2010).

nhas e bebidas. Uma vez extraída, a fécula ou a massa podia ser armazenada em cestos e transportada nas viagens pela floresta e pelas águas, em expedições de caça, pesca ou visitas.

Outra técnica de armazenamento era o “pão de índio”, uma bola de massa vegetal, enterrada no solo limpo e sombreado da floresta. Esse pão poderia ser feito tanto da massa ou fécula de uma única planta como da combinação de diferentes espécies (citadas acima). Depois de enterrado, ele era identificado por uma vara ou por uma cisão no tronco da árvore que lhe servia de abrigo. O pão de índio era comumente armazenado em ambiente de terra firme, em local sombreado e arejado, sob uma copa frondosa, de uma castanheira ou de uma sumaúma (*Ceiba pentandra* (L.) Gaertn). Uma vez encontrado, bastava ser partido, e a refeição estava garantida. Ele poderia ser comido puro ou acompanhado por carne de caça, quelônio ou peixe. Ainda hoje, em toda a região do Purus, se encontra o pão de índio, algumas vezes enterrados aos montes – uma verdadeira “padaria subterrânea”.

Além dos frutos, também raízes e tubérculos eram explorados para a produção da goma. Nesse contexto tem destaque a batata-mairá (*Casimirella rupestris* (Ducke) R.A.Howard.), conhecida amplamente em língua Arawa como *biha* (ou *bija*)⁵. De ocorrência em ambientes de terra firme, essa planta é produtora de uma grande tuberosa – chegando a alcançar mais de duas centenas de quilos –, da qual os índios extraíam a goma para a produção do grolado e do beiju.

A batata-mairá foi coletada e identificada pelo naturalista britânico Richard Spruce em sua viagem pela Amazônia no ano de 1849, que a encontrou entre os *Tapuyas*, moradores do rio Janauari, no baixo rio Negro. Segundo Spruce (1851), estes a conheciam pelo nome *maniaca-açu* (“grande mandioca”) e a utilizavam da mesma maneira que a mandioca, dela obtendo farinha e tapioca. Observa ainda o botânico, que a planta parece ter sido primeiramente utilizada pelos índios *Purupuru* habitantes do “Rio dos Purus” (SPRUCE, 1851). Adiante, veremos quão importante foi essa planta para os povos indígenas no período anterior à chegada das frentes de exploração.

Essa forma de uso da biodiversidade, baseada na “coleta”, não excluía a priori o cultivo, feito em pequenas clareiras abertas na floresta ou em áreas próximas às residências. Menos empregada na dieta alimentar, o uso e a importância de algumas plantas estavam diretamente associados a práticas sociais, ao canibalismo e ao xamanismo. Dentre elas se destacam o jenipapo (*Genipa americana* L.) e o urucum (*Bixa orellana* L.), utilizados principalmente na pintura corporal, o tabaco (*Nicotiana tabacum* L.) para a produção de rapé⁶, a

5 - Também conhecida na Amazônia como surucuína, cará do mato, mandioca do mato ou batata de índio.

6 - O rapé é um produto tradicional amplamente utilizado pelos grupos do Médio Purus, tendo

coca ou ipadu (*Erythroxylum coca* Lam.), para a elaboração de bebidas e pastas de mascar⁷, a taquara (*Guadua* spp) para fabricação de flechas⁸ e a pimenta (*Capsicum* spp)⁹, empregada como condimento – curioso notar que a maioria dessas plantas, quando em algum nível de domesticação, tem seu centro de origem uma região que compreende a Bacia do rio Purus (CLEMENT, 1999; CLEMENT et al, 2010).

A chegada dos exploradores das “drogas do sertão” e das frentes de ocupação, a partir do século XVIII, dá início a um acelerado processo de transformações da relação entre grupos e paisagens nessa região amazônica. As primeiras notícias do interior do Purus vêm com a presença da intrigante figura de Manoel Urbano da Encarnação, que aí já se encontrava em plena atividade econômica e política no ano de 1845 (Cf. CARDOSO, nesta coletânea). Tido como descendente de Mura e profundo conhecedor da região, Urbano exercia forte influência sobre os índios¹⁰, tendo acompanhado, no papel de informante, as primeiras expedições oficiais que singraram as águas do Purus.

Como nos informa Cardoso, o movimento de viajantes e expedicionários pelo Purus ao longo do século XIX esteve intimamente associado ao programa político e econômico da recém-criada unidade provincial do Amazonas. Conforme nos mostra Raponi (nesta coletânea), o etnógrafo italiano Ermano Stradelli, em curta viagem pelo Purus no ano de 1889, revela em suas fotografias a vida dos Apurinã nos seringais do rio Sepatini e a pujante presença do aparato extrativista estabelecido na região amazônica.

No início do século XX, o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) se instala no Purus, onde ergueu dois Postos Indígenas, o Marienê e o Manuacá. O primeiro, criado no ano de 1913, no rio Seruini, objetivou o atendimento aos índios Apurinã; o segundo, Manuacá, criado em substituição do Posto Inahuiny, em 1914, foi instalado às margens do rio Tuhiny, afluente do Purus,

seu papel primeiro e significativo no contexto do xamanismo (Cf. MENDES DOS SANTOS; SOARES, 2015). O geógrafo francês Élisée Reclus (citado por Raponi nesta coletânea) registra que “[...] Muito fiéis aos seus mortos, os Ipurinãs levam-lhe alimentos, fumo e urucú”.

7 - Entre os Apurinã, o ipadu é combinado com outras espécies silvestres para se fabricar o *katsupary*, consumido tanto nos momentos de cura xamânica quanto no cotidiano, sobretudo pelos homens. Conhecida também por *katsupay*, a planta é tradicionalmente cultivada na terra firme (SCHIEL, 2004).

8 - Conhecida pelos Suruwaha como *tyby*, a taquara é cultivada nos roçados pelos homens. Sem necessidade de cuidados, a planta vai soltando seus rebentos e se reproduzindo espontaneamente (FANK; PORTA, 1996).

9 - Segundo Marcelo Florido (comunicação pessoal, 2015), etnógrafo dos Deni, existiu entre o grupo *uma variedade de pimenta, cujo cultivo se perdeu, e que teria uma posição central em rituais ligados a morte*. Segundo o linguista Sidney Facundes (comunicação pessoal, 2016), os Apurinã do passado utilizavam a pimenta no consumo de carne humana.

10 - No ano de 1854, Manoel Urbano figura como Diretor de Índios no Purus (Cf. VIEIRA, 2013).

para atrair e dar assistência aos grupos genericamente chamados de Jamamadi (hoje, reconhecidamente, subgrupos Deni). Um terceiro Posto (P.I. Rio Gregório), erguido no ano de 1925 na bacia do Juruá, também atraiu e atendeu índios do Médio Purus¹¹.

A proclamada “proteção e assistência aos índios” almejada pelo SPI, que justificava a criação dos *postos*, se concretizava a partir da implantação de infraestrutura e do emprego da mão de obra indígena em atividades produtivas direcionadas. Desse modo, além de apaziguar os conflitos por terras e recursos naturais, concentrando os índios em determinados lugares, os postos indígenas compunham a principal engrenagem do sistema de aviamento, contribuindo para abastecer os seringais com produtos da coleta e da agricultura.

Os postos indígenas ainda incentivaram o cultivo de diversas espécies, com visível investimento sobre a produção em larga escala de alguns itens, como a mandioca, o milho, o arroz, a cana, o feijão e a banana. Somaram-se a estes, outras plantas exóticas como o café, o melão, a laranja e hortaliças.

Ao incremento da produção agrícola somou-se a introdução de máquinas e equipamentos, insumos e processos de manufatura em escala nunca antes conhecidos pelos índios, a exemplo da fabricação de farinha, do açúcar, do melado e da rapadura – eis a razão do aumento de cultivo, ano a ano, das principais espécies agrícolas, a mandioca e a cana de açúcar, e da instalação de engenhos e casas de farinha equipadas com trituradores, prensas e grandes tachos.

Assim, absorvidos por uma intensa demanda do mercado do aviamento e incentivados pela política do órgão oficial, os sistemas tradicionais indígenas do Purus sofreram uma transformação sem precedente na sua história. Com a derrocada dos postos e seus grandes roçados abandonados no final da primeira metade do século XX, os índios que aí habitavam retornaram para suas aldeias ou se esparramaram pelos seringais da região. Muitas famílias retomaram suas roças, agora caracterizadas pela introdução de novas espécies e variedades, novos estilos de cultivo, demandas e técnicas.

Os povos e as plantas cultivadas

As páginas a seguir se dedicam a evidenciar alguns aspectos da história e das transformações das práticas de cultivo entre os grupos do Médio Purus. Longe da pretensão de abarcar todos eles, e mesmo a extensão da experiência e do material disponível sobre cada um, selecionaremos apenas alguns deles, tomando como base a segmentação linguística da família Arawa proposta

11 - Para uma história do SPI na Amazônia, ver Melo (2007) e Freire (2007); detalhada pesquisa sobre a ação do Posto Indígena Marienê foi realizada por Schiel (1999); informações sobre a atuação dos Postos Indígenas no Purus foram levantadas por Vieira et al (2011) e Freitas (2014).

por Dienst (nesta coletânea): falaremos dos Paumari, dos Jamamadi Orientais (membros do segmento linguístico *Madi*), dos Suruwaha e, por fim, dos Aruak Apurinã.

Os Paumari

Um dos grupos mais bem documentados da Bacia do Purus, os Paumari aparecem em todos os relatos produzidos pelos viajantes e etnógrafos, tendo sido encontrados desde a foz até o alto rio Purus. Eles aparecem na literatura como índios dóceis, serviçais, colaboradores e comerciantes, utilizados como guias, canoeiros, informantes e fornecedores de alimentos – “sempre mansos”, como classifica Balestra (nesta coletânea).

De cientistas a missionários, os mais diferentes autores, no entanto, são unânimes quando os descrevem como íntimos do mundo das águas, salientando suas técnicas de navegação, seu sistema de moradias flutuantes, seus hábitos alimentares e suas habilidades com a pesca e a coleta de quelônios.

Tais características, por outro lado, são contrapostas por todos eles à prática do cultivo, pouco acentuada entre o grupo. Nessa direção, um dos primeiros registros vem do naturalista britânico Alfred Wallace, que diz: “[...] estes índios não cultivam cereais, vivendo exclusivamente de peixes, tartarugas e peixe-boi, que apanham nos rios [...]” (WALLACE, [1853], 2004, p. 228-229). Antonio Labre, depois de destacar o hábito aquático dos Paumari, aponta: “[...] fazem algum trabalho na extracção dos produtos naturaes, que trocam por mercadorias, e bebidas... não plantam [...]” (LABRE, 1872, p. 27). Não diferente dessa realidade é também o que diz o depoimento colhido em trabalho de campo por Ingrid Souza entre os Jamamadi habitantes do Médio Purus:

Bada conta que a muitos anos os Paumari vinham até os Jamamadi atrás de farinha. O cacique explica que é porque eles não tinham roça: ‘moravam na praia, água bate e leva tudo’. (SOUZA, 2015, p. 123).

Em seu relatório de viagem, Coutinho (1862) anotou o uso de uma fava de nome *cammanduassú*, da qual os Paumari extraíam um tipo de farinha. Tempos depois, foi a vez do etnólogo Paul Ehrenreich (1948 [1888]) notar que esses índios exploravam um grande tubérculo nativo – que agora sabemos tratar-se da batata-mairá (*Casimirella rupestris*) – do qual extraíam a goma para a produção de farinha.

Os Paumari de hoje confirmam que, antigamente, não se abria roça para plantar, e que o acompanhamento de suas refeições à base de carnes, gorduras e ovos (de quelônios, peixe e outros animais) era garantido pelas massas, bolos e farinhas fabricados a partir de plantas nativas, como a faveira,

o babaçu, o uxi e, sobretudo, a batata-mairá.

Conhecida como *marirohã* (que dizem tratar-se do tipo “macho”, por possuir um tubérculo de maior porte) e *mahirahã* (tipo “fêmea”), a batata-mairá era um dos principais itens de sua dieta. Durante uma conversa com a velha Gisi, na cidade de Lábrea, ela foi enfática ao dizer que *antigamente, índio Paumari não conhecia mandioca, só marirohã*, e que o beiju da batata dessa planta era feito da mesma maneira que se faz atualmente com a mandioca, ralando a raiz e espremendo sua massa no tipiti. O líquido obtido era deixado em repouso para a extração da goma, a parte sólida decantada, e antes de ser processada e consumida ela era lavada em água por repetidas vezes para a completa retirada do seu veneno. Depois de extraída, a goma era acondicionada num paneiro, bem vedado com folhas de banana-brava (*Phenakospermum guyanense*), onde era depositada em camadas intercaladas com a própria massa da batata. Esta deveria ser a primeira e a última no recipiente, de modo a ficar protegida. Depois de cheio, o cesto era acondicionado nas margens de um igarapé, onde permanecia por vários meses, conservando o alimento em bom estado.

Com a chegada dos exploradores de drogas do sertão, seguidos pelas frentes extrativistas, os Paumari logo ingressaram na dinâmica do aviação, participando ativamente do mercado de mão de obra e da troca de produtos da floresta por bens industrializados em circulação por todo o Purus.

Como sabemos (CARDOSO, nesta coletânea), Manoel Urbano exerceu extraordinária influência sobre esses índios – “a quem todos obedecem cegamente”, como diria Silva Coutinho. Dentre suas principais iniciativas no final do século XIX destaca-se aquela de agrupá-los e de incentivá-los à prática da agricultura. O esforço empreendido por Manoel Urbano e os missionários, seguido pela política ostensiva do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), interferiu sobremaneira na vida desses índios, cujo estilo se mantinha pelo constante movimento entre os igapós, lagos e praias.

Esse investimento sistemático, voltado especialmente para as práticas agrícolas, marcou profundamente a vida dos Paumari, alterando significativamente seu modo de manejo da floresta, seu cardápio e sua mitologia. Aqui, encontramos presentes a mandioca, a farinha, os bens industrializados e a figura do patrão (Cf. PAMOARI ATHINI HIDA, 1993).

Um levantamento etnobotânico (PRANCE et al, 1977) realizado em duas curtas visitas nos anos 1974 e 1975 entre os Paumari do Lago Marahã identificou o cultivo de cará, mandioca, macaxeira, taioba, pupunha, batata doce, abacaxi, banana, milho, cana-de-açúcar e cubiu, e listou catorze variedades de mandioca brava presentes em suas roças de terra firme¹².

12 - Estudos recentes, empreendidos para a demarcação de Terras Indígenas no Purus, revelaram o cultivo da mandioca amarga com mais de trinta tipos diferentes (FUNAI/PPTAL/GTZ,

Assim, praticantes de uma agricultura tanto de várzea quanto de terra firme, os Paumari se revelam atualmente como dedicados cultivadores da mandioca. Seu plantio é basicamente para a produção da farinha e do beiju, os quais, além do consumo cotidiano, abastecem as cerimônias rituais.

Os Jamamadi Orientais

O nome Jamamadi foi empregado historicamente para falar, de maneira genérica, daqueles índios que habitavam a terra firme, longe das margens dos grandes rios. Assim, o termo, na literatura, pode se referir a distintos grupos ou povos, moradores de diferentes lugares. Na Bacia do Purus, dois deles são atualmente identificados como Jamamadi, um habitante do alto curso do rio, na Terra Indígena Capanã, no município de Boca do Acre, e outro no Médio Purus, na Terra Indígena Jamamadi/Jarawara/Kanamanti, atual município de Lábrea. Ambos são falantes do Arawa, mas mantém discreta diferença em termos linguísticos e históricos – doravante referidos aqui como Jamamadi Orientais e Jamamadi Ocidentais (Cf. DIENST e também SOUZA, nesta coletânea). Esse texto refere-se majoritariamente aos Jamamadi Orientais.

Os Jamamadi Orientais, habitantes do Médio Purus, estão significativamente presentes nas fragmentadas seções etnológicas da literatura dos viajantes, em que aparecem como moradores do interior das florestas, distantes dos rios, hábeis caçadores e dedicados agricultores (Cf. SOUZA, nesta coletânea).

O etnólogo alemão Paul Ehrenreich dá notícia dos Jamamadi dessa região como sendo uma tribo pouco conhecida no Purus e por isso apenas mencionada pelos antigos viajantes. Ele os encontrou nas proximidades de Hyutanaham, para onde haviam se mudado recentemente e aí preparavam novas roças:

Os Yamamadi habitam exclusivamente nas matas altas e densas de terra firme, evitando as margens dos rios. [...] A caça e a lavoura são as suas ocupações principais. (EHRENREICH, 1948 [1888], p. 101).

O etnógrafo americano Joseph Steere fez duas viagens ao Purus, a primeira em 1873 e a segunda em 1901. Durante esta última, ele encontrou os Jamamadi concentrados no rio Mamoriá, um pequeno afluente do Purus, depois de sofrerem forte queda populacional causada pelo sarampo, e registra que eles já estavam em contato com as frentes extrativistas no início da segunda metade do século XIX. Na descrição dessa viagem, o autor nos informa sobre o cultivo entre os Jamamadi, tendo se deparado com grandes aberturas

na floresta (dez a doze acres), com plantação de milho, mandioca, cana-de-açúcar, banana, abacaxi e pupunha (STEERE, 1947, p. 72-74).

Também no final do século XIX, o etnólogo alemão Paul Ehrenreich visitou o grupo nas proximidades de Hyutanaham, às margens do Purus para onde haviam sido atraídos, já completamente envolvidos na política econômica dos seringais, e comenta:

[...] a sua lavoura modesta, mas eficiente, habilita-os a fornecerem às feitorias de seringueiros mais próximas diferentes produtos agrícolas, sobretudo bananas, ananazes e frutos de pupunha em troca de fumo e de utensílios de ferro. (EHRENREICH, [1891] 1948, p. 103).

A partir de 1914, os grupos Jamamadi da margem esquerda do Purus já estavam submetidos à política do SPI no rio Inauhiny, desenvolvendo com sucesso as atividades agrícolas no Posto Manuacá, que se tornou um “grande centro agrícola” na região. Além das espécies perenes (pupunha, manga, caju, laranja), cultivavam a mandioca, a cana-de-açúcar, o arroz, o milho, a banana e o abacaxi (VIEIRA et al, 2011). Levantamento realizado por Souza (2012) entre os moradores da aldeia São Francisco revela o cultivo de três variedades de macaxeira (conhecida na língua como *kuyu*) – Peruana, Pão e Mutum – e dez de mandioca (*fowa*): Socó, Jaboti, Camarão, Samaúma, Mineve, Joaquim Grande, Cobiçada, Janauacá, Flecha amarela, Marrecão.

Conhecedores do processamento da macaxeira para a produção do *grolado*, os Jamamadi assimilaram com sucesso a introdução da mandioca amarga e conheceram a farinha, tornando-se especialistas na sua fabricação, como bem explica o informante jamamadi:

Há muito tempo Jamamadi faz farinha, começou com o branco [...]. Meu tio comprar forno, meu avô já fazia. Quando não tinha forno fazia massa e comia grolado [...]. Só relar mesmo [sobre preparação do grolado]. Índio primeiro [se referindo aos antepassados] rela na paxiubim [‘paxiubinha’] [...]. Paxiubim raiz que tem espinho, raiz partida... amarrava e relava, relava [...]. Enxuga no tipiti, mesmo prensa. Português tem não, índio bravo tem. Fazia fogo, panela de barro esquentava. Relava bem juntinho, muidinho, miudinho, enxugava tipiti, ficava que nem farinha e levava no fogo. (SOUZA, 2015, p. 122)

Os Suruwaha

Os diferentes subgrupos (*dawa*) suruwaha estavam quase todos concentrados numa área não muito extensa do território de ocupação histórica arawa, na margem esquerda do Purus, e até o começo do século XX sustentaram uma rede de relações entre si e com demais grupos étnicos, dinamizada por trocas matrimoniais, encontros cerimoniais e permutas, mas também de conflitos, raptos, feitiçaria, guerras, roubos e pilhagens.

A novidade introduzida pela chegada dos seringueiros atraiu a atenção desses coletivos para a aquisição de ferramentas e outros itens, conquistados por saques aos seringais, “colocações” e acampamentos de seringueiros. Cada um deles, no entanto, manteve uma experiência particular de interação com os extrativistas e outros habitantes que se instalaram na região.

Quando rememoram o estilo de vida que cada antigo *dawa* levava, os Suruwaha chamam atenção para os seus roçados. Ao tratar os relatos da história oral e a saga dos subgrupos, Huber (2012) e Aparicio (2013) comentam que os *Ajanima* não possuíam instrumento de aço ou de pedra, e faziam seus pequenos roçados quebrando a vegetação com as mãos – ou instrumentos feitos com dentes de anta – e acendendo fogo junto ao pé das grandes árvores¹³. O plantio, por sua vez, se limitava ao cultivo da batata doce (*awabija*)¹⁴. Segundo registrou Adriana Huber, foram os *Jukihidawa* que convenceram os *Ajanima* a se juntarem a eles em sua aldeia e abandonarem seu estilo antigo de vida:

[...] Se você for morar conosco, lhe daremos mudas de banana e de mandioca, e você não passará fome. Ajanima então se mudou para a maloca dos Jukihidawa... derrubou seu roçado junto aos Jukihidawa tomando emprestado suas ferramentas, e eles lhe deram mudas de banana, mandioca, macaxeira, cana-de-açúcar, abacaxi e cará para plantar. (HUBER, 2012, p. 118).

O acesso aos instrumentos de aço pelos *Jukihidawa* se deu por intermédio de outro subgrupo, os *Masanidawa*. É o que mostra a autora, chamando a atenção para as “desigualdades de natureza econômica” existentes entre os

13 - Inserido na planície aluvial, de águas barrentas e várzeas, a Bacia do Purus não apresenta material lítico, impossibilitando assim a fabricação de instrumentos de pedra pelos seus habitantes.

14 - O termo *bija* é um genérico da língua Arawa empregado para designar as plantas tuberosas, raízes e tubérculos, tendo sido frequentemente associado ao cará ou à batata doce. Aparicio (2013, p. 50) traduziu o termo *bija* por “tubérculo silvestre de terra firme” e, segundo ele, as informações fornecidas pelo botânico Richard Spruce sobre a *Casimirella rupestris* (batata-mairá) são “compatíveis com aquelas sobre o *bija* dos Suruwaha”.

subgrupos:

Como os Masanidawa mantinham contatos comerciais com outros povos moradores do Rio Cuniuá e possuíam muitas ferramentas de aço, tornaram-se logo os jara [termo nheengatu para ‘senhores’ = fornecedores de mercadorias] dos Jukihidawa, fornecendo-lhes machados, terçados e facas em troca de zarabatanas, arcos e flechas. (HUBER, 2012, p. 113).

A intensificação da ocupação e domínio do Purus pela empresa extrativista alterou significativamente a rede de relações sociais aí existente, levando os últimos sobreviventes dos subgrupos suruwaha a se juntarem e se refugiarem no interior da floresta, longe das águas navegáveis. As descrições sobre o contato e dos enfrentamentos com as frentes extrativistas são carregadas de uma memória de embates, perseguições, doenças e muitas mortes.

Sob o efeito da depopulação e ameaças de seus territórios, os dispersos *dawa* foram sistematicamente se juntando, formando assim um único povo, doravante conhecido como Suruwaha. Cada subgrupo trouxe consigo os bens e valores de sua própria experiência, e dentre estes, as diversas espécies de plantas cultivadas.

Principal membro da equipe que protagonizou o encontro pacífico com esses índios, ocorrido no ano de 1980, o missionário Gunter Kroemer não deixou de registrar em seu diário a riqueza de plantas encontradas nos roçados suruwaha (KROEMER, 1994). Mas, como vimos, essas plantas já haviam sido conquistadas pelos subgrupos antes mesmo de sua congregação, e passaram a existir também em sua mitologia.

Essa rica agrobiodiversidade é ainda resultado de uma insistente demanda dos Suruwaha às equipes indigenistas que aí passaram a atuar desde os primeiros anos do contato (FANK; PORTA, 1996; APARICIO, 2013). Nos seus roçados são encontrados mandioca, macaxeira, cará (*Dioscorea* spp.), inhame (*Colocasia esculenta* (L.) Schott), batata-doce (*Ipomoea batatas* (L.) Lam.), araruta (*Maranta arundinacea* L.), banana (*Musa paradisiaca* L.), milho (*Zea mays* L.), cana-de-açúcar (*Saccharum officinarum* L.), tabaco (*Nicotiana tabacum* L.), timbó (*Deguelia utilis* (A.C.Sm.)), caju (*Anacardium occidentale* L.), pupunha, abacaxi (*Ananas comosus* (L.) Merr.), urucu (*Bixa orellana* L.), algodão (*Gossypium barbadense* L.), “flecha” (*Gynerium sagittatum* (Aubl.) P.Beauv.) e gengibre (*Zingiber officinale* Roscoe).

Eles cultivam cerca de cinco variedades de mandioca amarga (*mama*) e cinco de mandioca doce (*kojo*). Essa última é consumida nas formas *in natura* ou cozida, e também dela se prepara um consistente mingau, feito com o caldo da carne de caça após fervura. Diferentemente dos demais grupos da

Bacia do Purus, os Suruwaha ainda hoje não produzem farinha, seja da mandioca amarga ou da mandioca doce, e utilizam a mandioca amarga para fazer o grolado¹⁵.

Os Apurinã

Além das metades (*Xuapuryneri* e *Metymaney*), os Apurinã se segmentam em grupos menores (parentelas), historicamente associados a um território. Essas parentelas circulavam intensamente por uma vasta rede de caminhos e varadouros, vivendo distante dos rios e da várzea, preferindo as cabeceiras dos igarapés (Cf. FACUNDES et al e VIRTANEN, nesta coletânea).

A relação entre as parentelas apurinã é vivamente recordada e contada como engendrada pelo conflito, pela feitiçaria e por disputas e guerras por territorialidades. Nesse contexto, o ritual do *xingané* se apresentava como um momento privilegiado das aproximações, trocas e administração das diferenças e dos conflitos, não apenas entre os Apurinã, mas entre estes e outros grupos étnicos da região (SCHIEL, 2004).

Além da caça e da pesca com uso do tingui nos igarapés, o manejo da floresta se dava, especialmente, pela coleta de dezenas de espécies de frutos e raízes para a alimentação direta ou a extração da massa e da fécula (goma). Algumas das parentelas produziam o pão de índio, utilizando-se de uma combinação de massa de babaçu e umari com a fécula da batata-mairá¹⁶. Pelo que tudo indica, sua agricultura, por outro lado, se limitava ao cultivo de algumas espécies em clareiras no interior da floresta ou nos quintais, onde plantavam a coca (*katsupari*) e o tabaco (*auiri*) ou plantas (para uso) similares¹⁷.

Assim comentou Tato Júnior Apurinã, durante o curso em Lábrea¹⁸:

Apurinã viajava muito, era nômade... não era grupo grande, vivia bastante dividido, separado. Havia conflitos entre os pequenos grupos, internos aos Apurinã, brigavam muito por território [...] nas viagens que faziam, os Apurinã topavam em plantas, roçados que outros faziam, e assim foram aprendendo. (Relatório do curso, 2015, p. 30-31).

15 - Para fazer o grolado, esfalelam a massa da mandioca (espremida) no *tarawa* e vão assando aos poucos em fogo brando, mexendo com a espátula ou com uma faca ou terçado sem ponta. No final fica uma farinha úmida. Esse grolado é consumido diariamente e várias vezes ao dia (FANK; PORTA, op. cit., p. 92).

16 - A elaboração do pão de índio não era uma prática de todos os grupos apurinã: em conversa com Marcelino Apurinã, morador na Terra Indígena Caititu, no município de Lábrea, esse me apresentou um pão de índio encontrado em sua roça, informando que não conhecia tal técnica, e nada lembrando de que seus parentes o fabricavam.

17 - Comunicação pessoal de Admilton Freitas (2016).

18 - *Agricultura indígena no Purus: mitologia e história*, op. cit.

As parentelas apurinã vivenciaram diferentes graus de interação com as frentes extrativistas. Desse modo, o encontro com os atores da ocupação e com os grupos arawa possibilitou o contato com outras plantas e outros modos de cultivo, permitindo o incremento de suas áreas cultivadas e a incorporação de novas espécies, destacando-se entre elas a mandioca e o milho¹⁹.

Presentes em todas as narrativas dos viajantes que navegaram pelas águas do Purus, os Apurinã (ou muitas de suas parentelas) aparecem, por um lado, capturados pelas ações civilizatórias – de agentes do governo, missionários ou comerciantes – e, por outro, como estratégias do próprio grupo.

Conhecidos como *Hypurinás*, eles são mencionados na literatura do século XIX como *agricultores*. Embora não conhecessem nem fabricassem a farinha de mandioca, cultivavam a macaxeira, a batata-doce, a banana e o milho. Segundo o etnólogo prussiano Enhrenreich (1948 [1891], p. 114), entre o grupo,

[...] o milho simplesmente se torra ao fogo ou é utilizado para a preparação de bebidas fermentadas; também aqui se mastiga o sedimento sólido da bebida para provocar a fermentação.

Os Apurinã fabricavam duas importantes bebidas, uma obtida do milho e a outra da macaxeira, fermentada a partir da mastigação ou do armazenamento da massa dentro d'água. Essa massa, após enxuta no tipiti, servia também para o preparo do beiju.

Alvo estratégico da política do SPI, várias parentelas apurinã foram recrutadas no Posto Marienê, que contava com um barracão, moradia e extensos roçados, tendo desenvolvido técnicas de produção agrícola em larga escala. As principais espécies cultivadas foram a mandioca, o arroz, o milho, o feijão, a banana e a cana-de-açúcar. Os investimentos no cultivo da mandioca objetivavam a produção de farinha, que era comercializada ou trocada por bens industrializados no contexto do aviamento.

Atualmente, os Apurinã cultivam tanto em ambientes de terra firme quanto nas várzeas e praias do rio Purus. Na terra firme, plantam ariá, batata-doce, inhame, cará, abacaxi, certos tipos de banana, tabaco e coca, e nas praias cultivam o feijão, a melancia e algumas variedades de jerimum (SCHIEL,

19 - Tudo indica que, a exemplo dos povos arawa, também os Apurinã (Aruak) tiveram uma agricultura muito incipiente até meados do século XIX, quando passaram a incorporar ferramentas de aço e conhecer novas espécies agrícolas. Neste sentido Facundes et al (2016, nesta coletânea) mostram que milho (*kimi*) é um termo apurinã emprestado dos Arawa, o que significa que sua introdução é recente entre o grupo, já que também estes últimos não cultivavam a espécie antes do contato com as frentes de ocupação. Segundo os autores ainda, o mesmo acontece com a palavra “terçado” (*sarasara/saasara*).

2004).

Como consequência do longo processo de mudança nos regimes de produção indígena no Purus (e em toda a Amazônia), o principal item de um roçado apurinã, a exemplo dos demais grupos, é a mandioca brava (conhecida na língua nativa como *kumyry*), representada por muitas variedades. Atenta à importância dessa espécie agrícola e ao papel proeminente da farinha como um elemento civilizatório entre os Apurinã, Juliana Schiel sublinha:

Enquanto a farinha é item identificado como ‘de cariú’ (Branco), o beiju é considerado ‘comida de índio’ e, no começo de minhas visitas, em alguns locais, era difícil que me fosse servido. Depois, era motivo de alegria eu pedir, comer ou dizer que gostava mais de beiju do que de farinha. A relação ambígua com o ‘beiju’, recorrente em vários alimentos, traduz um sentimento mais amplo: um misto de orgulho e vergonha. Não ter farinha é sinal de pobreza, de carência, mas o ‘beiju’, como outros alimentos, nunca deixaram de ser consumidos, mesmo que longe da vista dos ‘cariú’. Uma das marcas de uma identidade meio secreta, meio orgulhosa. (SCHIEL, 2004, p. 62).

A autora lembra ainda que certos artigos provenientes do contato são arrolados por esses índios para assinalar também uma diferença interna, entre parentelas. Nesse rol, a farinha é um poderoso recurso do argumento quando eles querem se afastar da condição de “índios brabos” ou do seu passado²⁰.

Por outro lado, a caiçuma, outrora bastante consumida, é uma bebida fermentada a partir da mastigação da massa de macaxeira. Mas, para além da diferença dos tipos de prato, vale sublinhar que a farinha é um produto do beneficiamento da mandioca amarga, enquanto o beiju e a caiçuma são obtidos – entre os Apurinã e outros grupos do Purus – da mandioca doce (macaxeira). Essa oposição, marcadora do contraste entre o mundo indígena e aquele dos Brancos (cariú), é também a nítida diferença entre um tipo e outro da planta: a macaxeira é dos Apurinã, conhecida pela tradição indígena, e a mandioca veio de fora, chegou com os seringueiros. De outra maneira, é também o que conta o mito de origem das plantas cultivadas pelo grupo, em que a macaxeira (e não a mandioca) aparece como o resultado do sepultamento dos ossos (fortes) das pessoas vítimas da poderosa mulher *Mayuruparu*.

20 - Segundo Facundes et al (2016, nesta coletânea) o termo *pariia* é um empréstimo português dos Apurinã para designar farinha.

De volta ao ponto

De maneira simplificada, podemos dizer que, tradicionalmente, o Médio Purus era habitado pelos numerosos e diferentes grupos (parentelas), que mantinham uma prática de exploração da biodiversidade florestal para fins alimentares baseada na coleta, dispensando a abertura de roçados. Com a chegada dos exploradores e das frentes extrativistas, a partir do século XVIII, essa realidade foi significativamente transformada, levando, por um lado, à aglutinação dessas parentelas, formando os atuais grupos étnicos (Deni, Suruwaha, Jamamadi etc), e, por outro, à implantação de uma economia agrícola baseada no sistema de corte e queima. Como bem sintetizou dona Ildete Banawa:

Antes não tinha mandioca nem macaxeira, a farinha era de babaçu. Tiravam goma também do babaçu para fazer beiju e comer. Depois que começaram a andar pelas bandas do Purus, começaram a ver os não-indígenas e os roçados, e falaram com eles para pedir maniva, macaxeira e terçado para poder plantar na aldeia. (Relatório do curso Agricultura indígena no Purus: Mitologia e História, 2015, p. 18).

O modelo tradicional de uso das espécies silvestres no Médio Purus nos convida a enxergar um campo mais abrangente e complexo daquilo que consideramos genericamente como *coleta*. O uso sistemático e duradouro de determinadas plantas levam, por um lado, à modificação da paisagem e das espécies – na direção daquilo que Mazoyer e Roudart (2010) denominam de “plantas favorecidas”, ou que Smith (2012) chama de *construção de nicho*. Por outro, em sentido reverso, essas plantas engendram no ambiente cultural dos povos, processos de *savoir faire*, de biotecnologias que lhes permitem manejar e explorar os recursos da floresta com eficácia e conservação – além de propiciar mecanismos ontológicos e simbólicos que lhes possibilitam compreender e organizar o cosmos. Como bem disse Lévi-Strauss (1997, p.19), “[...] a utilização de plantas silvestres implica conhecimento de técnicas exploratórias refinadas que vão muito além da simples coleta de espécies.”

Portanto, a oposição reducionista, e muitas vezes evolucionista, entre povos coletores-caçadores *versus* povos agricultores, não faz o menor sentido. O complexo sistema de coleta – e tudo aquilo que dela resulta, em termos materiais, tecnológicos e culturais – observado entre os povos do Purus sugere mais apropriadamente um modelo de *continuum* agrícola ou de uma “domesticação extensiva”, uma vez que os recursos, longe da escassez, encontravam-se amplamente disponíveis na floresta. Em outras palavras: do ponto de vista

social, a coleta (sistemática e contínua) de certas espécies e a prática de cultivo são modos distintos de uma mesma natureza, que embala a relação entre pessoas e plantas, responsável tanto pela construção social do espaço quanto da produção de meios tecnológicos e hábitos alimentares.

Os registros históricos e a tradição oral dos grupos do Purus nos revelam uma realidade mais próxima daquela projetada pela arqueologia para o Holoceno Médio na Amazônia, de populações menos adensadas e numerosas, baseada no uso da floresta, sem agricultura (NEVES, 2012). Estaríamos, assim, diante da estratégia de *alternância* entre períodos de caça-coleta e agricultura, ou será que os povos do Purus sofreram a dramática depopulação perpetrada pela Colonização europeia no séc. XVI, a ponto de aniquilar qualquer prática agrícola na região (*regressão agrícola*)? Eis uma questão que conclama o diálogo entre a Etnologia e a Arqueologia – mas também a Linguística e a Ecologia Histórica – para melhor compreender a história dos grupos Arawa do Médio Purus.

Além de presentes nas narrativas míticas, muitas espécies vegetais propiciaram aos grupos da região o desenvolvimento de uma bioindústria de processos, como a extração de venenos vegetais e o emprego de instrumentos especializados, como os raladores, espremedores (tipiti), decantadores, cestos de palha e recipientes de barro, sem contar com a manufatura do pão de índio, uma técnica muito requintada e eficaz de armazenamento de alimento.

Dentre as plantas tuberosas da floresta, destaca-se a batata-mairá (*Casimirella rupestris*), simbolizando a passagem, digamos, de um estado de vida baseado no “manejo silvestre”, para aquele do advento da mandioca.

O surgimento de plantas agrícolas em substituição às espécies silvestres (seus frutos, palmitos e tubérculos), das quais se extraía a massa e a goma, marca um tempo e uma prática de manejo que passaram a exigir novos comportamentos e novas tecnologias. Por outro lado, o aparecimento das macaxeiras e mandiocas no Purus deparou com técnicas já existentes – aplicadas às espécies silvestres –, como a extração da fécula e de venenos vegetais, do preparo do grolado, de beijus e farinha, dentre outras.

Assim, a realidade do Médio Purus parece constituir uma prova concreta daquilo que o arqueólogo Eduardo Neves sugere, de modo desconfiado e discreto, sobre a presença da mandioca na Amazônia antiga:

[...] não quero dizer aqui que a mandioca não era cultivada antes da conquista europeia, mas talvez ela o fosse de maneira menos disseminada como é atualmente. (NEVES, 2012, p. 276).

Estudos realizados por Emperaire et al (2001) mostram a dominância das mandiocas do tipo doce na região do sopé andino em oposição às do tipo amargo, presentes no norte e no centro da Amazônia. No Purus, os grupos já conheciam e cultivavam a mandioca mansa (*macaxeira*) antes da chegada da mandioca amarga e, como a (planta) macaxeira é idêntica à mandioca (do tipo amargo), muitos foram os enganos entre um tipo e outro da espécie, o que levou, nos primeiros tempos, a vários acidentes, envenenamentos e mortes no consumo desta última, conforme o relato jamamadi:

Planta eu conheço, não conhece não come. Comer errado mesmo morre. Cará é bom, não mata não. Batata não mata. Mandioca mata [...]. Rapaz muito tempo atrás não sabia, morreu... Jamamadi primeiro... preparou carne de caça, moqueou e quando foi seis horas foi roçado procurar macaxeira. Macaxeira não, mandioca. Foi arrancar, assar, comer com carne. Comer, dormir... dormir pra sempre [...]. Outro vai morrer, outro vai, morrer, outro, outro... não sabia! (SOUZA, 2012, s.p.).

Por outro lado, a supremacia e a aceitação generalizada da mandioca de tipo amargo em todo o Médio Purus, além das vantagens agrícolas que ela oferece em relação às variedades do tipo doce – resultado do longo processo de melhoramento – se deu a partir de uma sistemática política econômica perpetrada na região pelo esquema do aviamento e do Serviço de Proteção ao Índio.

Referências

AMORIM, Genoveva. *Os coletivos Madija e o ritual do Ajie: relações de alteridade entre os Kulina no Baixo Juruá*. Dissertação (Mestrado)– PPGAS, UFAM, 2014.

APARICIO, M. *Cadernos do Pretão I (1995-1998)*. Manaus: Arquivo NEAI, 2003a.

_____. *Cadernos do Pretão II (1999-2001)*. Manaus: Arquivo NEAI, 2003b.

_____. *Cadernos do Pretão III. Os pretextos de um indigenista*. Manaus: Arquivo NEAI, 2003c.

_____. *Presas do Timbó: Cosmopolítica e Transformações Suruwaha*. Dissertação (Mestrado)– PPGAS, UFAM, 2014.

_____. Os Suruwaha e sua rede de relações: uma hipótese sobre localidades e coletivos Arawa. In: AMOROSO, M.; MENDES DOS SANTOS, G. (Orgs.). *Paisagens Ameríndias: lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2013. p. 247-273.

BONILLA, Oiara. *Des proies si desirables*. Soumission et prédation pour lês Paumari d'Amazonie brésilienne. Tese (Doutorado em Antropologia Social)– École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2007.

CARDOSO, Antonio. Nos meandros da história do rio Purus: problemática de alteridade e os mundos do trabalho no século XIX. In: AMOROSO, M.; MENDES DOS SANTOS, G. (Orgs.). *Paisagens Ameríndias: lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2013. p. 233-245.

CHANDLESS, William. Notas sobre o rio Purus, lidas perante a Real Sociedade Geográfica de Londres, em 26 de novembro de 1868. *Separatas dos Arquivos da Associação do Comércio do Amazonas*, v. 9, n. 3, p. 21-29, 1864 (1949).

CLEMENT, C. R. 1492 and the loss of Amazonian crop genetic resources. In. The relation between domestication and human population decline. *Economic Botany*, v. 53, n. 2, p. 188-202, 1999.

_____ et al. Origin and domestication of native Amazonian crops. *Diversity, Basel*, v. 2, n. 1, p. 72-106, 2010. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.3390/d2010072>>.

COSTA, Luiz. Agricultural Regression and Mobility. *Tipití*, v. 7, n. 1, 2010.

COUTINHO, João Martins da Silva. *Relatório da exploração do rio Purús*. Rio de Janeiro: Typographia de João Ignacio da Silva, 1862. 96 p.

CUNHA, Euclides. *O Rio Purus*. Rio de Janeiro: SPVEA, 1960. (Coleção Pedro Teixeira).

EHRENREICH, Paul. Contribuições para a etnologia do Brasil: sobre alguns povos do Purus. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, v.2, parte 2, p.17-135, 1891 (1948).

EMPERAIRE, L. et al. Elementos de discussão sobre a conservação da agrobiodiversidade: o exemplo da mandioca (*Manihot esculenta* Crantz) na Amazônia brasileira. In: *Biodiversidade na Amazônia Brasileira*, Instituto Socioambiental... Editora Estação Liberdade, 2001. p. 225-234.

FANK, J.; PORTA, E. *Mitos e histórias dos Sorowaha*. Cuiabá: OPAN/CIMI, 1996a.

_____. *A vida social e econômica dos Sorowaha*. Cuiabá: OPAN/CIMI, 1996b.

FLORIDO, Marcelo. *Os Deni do Cuniá: um estudo do parentesco*. Tese (Doutorado em Antropologia Social)– Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, 2013.

FREITAS, Admilton. *Sistema produtivo dos Postos indígenas Marienê e Manauacá: os roçados Apurinã no Purus entre os anos (1912-1946)*. Manaus: UFAM, 2014. Trabalho de conclusão de curso em Ciências Sociais.

_____. Comunicação pessoal. 2016.

HUBER, Adriana. *Pessoas falantes, espíritos cantores, almas e trovões: história, sociedade, xamanismo e rituais de autoenvenenamento entre os Suruwaha da Amazônia ocidental*. Tese (Doutorado em Antropologia)–Universität Bern, Bern, 2012.

KROEMER, G. *Cuxiuara: o Purus dos indígenas*. São Paulo: Edições Loyola, 1985.

_____. *Kunahã Made, o povo do veneno, sociedade e cultura do povo Zuruahá*. Belém: Edições Mensageiro, 1994.

LÉVI-STRAUSS, C. O uso das plantas silvestres da América do Sul Tropical. In: *SUMA Etnológica Brasileira*. Belém: Editora Universitária, 1997.

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

MAZOYER, M.; ROUDART, L. *História das agriculturas no mundo: do Neolítico à crise contemporânea*. [S.l.]: Editora UNESP, 2010.

MENDES DOS SANTOS, Gilton. *Álbum Purus*. Manaus: EDUA, 2011.

_____; SOARES, G.H. Rapé e xamanismo entre grupos indígenas no médio Purus, Amazônia. *Amazônica*, Revista de Antropologia (Online), v. 7, n. 1, p. 10-27, 2015.

NEVES, E. G. *Sob os tempos do equinócio: oito mil anos de história na Amazônia Central (6.500 AC – 1.500 DC)*. Tese (Livre Docência)-MAE/USP, 2012.

PRANCE, Ghilleen T.; CAMPBELL, David G.; NELSON, Bruce W. The Ethnobotany of the Paumarí Indians. *Economic Botany*, v. 31, n. 2, p. 129-139, 1977.

PAMOARI Athini Hida: histórias na língua paumarí. Porto Velho: SIL, 1993. 73 p. (Livro de Leitura, 3). Circulação restrita.

RANGEL, Lúcia Helena Vitall. *Os Jamamadi e as armadilhas do tempo histórico*. Tese (Doutorado)– PUC-SP, São Paulo, 1994.

RELATÓRIO do curso *Agricultura indígena no Purus*: Mitologia e História, Lábrea/AM, 07 a 10 de setembro de 2015.

SCHIEL, Juliana. *Entre padrões e civilizadores: os Apurinã e a política indigenista no médio rio Purus na primeira metade do século XX*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)–Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 1999.

_____. *Tronco velho: Histórias Apurinã*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais)– Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2004.

SMITH, Bruce D. A Cultural Niche Construction Theory of Initial Domestication. *Biol Theory*. 2012. DOI 10.1007/s13752-012-0028-4.

SOUZA, Ingrid. *Gentes da mata: histórias, alteridades e socialidades entre os Jamamadi do Médio Purus*. Dissertação (Mestrado)-PPGAS/UFAM, 2015.

_____. *Expedição Purus: relatório*. Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI/UFAM), 2012.

SERVIÇO DE PROTEÇÃO AO ÍNDIO (SPI). 1930.

SPRUCE, R. Journal of a Voyage up the Amazon and Rio Negro. In: HOOKER, W. Jackson (1853). *Hooker's Journal of Botany and Kew Garden Miscellany*. Londres: Lovell Reeve, John Edward Taylor Printer, v. 5, p. 210-212, 1851.

STEERE, Joseph Beal. Tribos do Purus. São Paulo. Sociologia. *Revista didática e científica*, ano 1, v. XI, p. 64-78; 212-222, 1949.

VIEIRA, A.M. *Os Paumari e o peixe-boi: da concepção histórica a prática da pesca*. Dissertação (Mestrado)– PPGAS/UFAM, 2013.

_____. et al. Um estudo a partir dos *postos indígenas* Marienê, Manauacá e Rio Gregório: os casos Jamamadi, Kulina e Paumari. In: MENDES DOS SANTOS, Gilton (Org.). *Álbum Purus*. Manaus: Edua, 2011.



Redes terrestres na região do rio Purus que conectam e desconectam os povos Aruak

Pirjo Kristiina Virtanen

Antes da chegada dos colonizadores à região do rio Purus, a movimentação dos povos indígenas era bem distinta do que é atualmente, pois agora lhes são garantidas terras coletivas para uso de seus recursos naturais e novas fronteiras invisíveis e visíveis de territórios, estados e países, que reconstróem suas determinações, que limitam, mas também favorecem a mobilidade. Algumas áreas indígenas correspondem a terras de antepassados dos atuais ocupantes, entretanto, em muitos casos, as terras ancestrais ficaram fora dos novos limites demarcados pelo Estado. Existem também os povos que se movimentaram de um lugar para outro, mas atualmente vivem por mais tempo em um só espaço, como por exemplo os Apurinã.

Os movimentos dos povos indígenas na Amazônia estão ligados a modos de subsistência, organização social, ocupação de território e deslocamentos forçados, e muitas vezes também associados a práticas políticas e à reterritorialização (ALEXIADES, 2009; VIRTANEN, 2012, 2015a, 2016; ALEXIADES; PELUSO, 2015). Os povos pré-coloniais já viviam em relações de interação cultural, social, de comércio e guerra entre si (ERICKSON, 2009; HORNBERG; HILL, 2011). A diversidade cultural e linguística desses povos que ocuparam a Amazônia era muito mais rica e os intercâmbios entre os grupos e regiões foram bem diferentes de hoje. Os Aruak pré-andinos, em especial, são considerados aqueles que estabeleceram a conexão entre a Amazônia e os Andes (HILL; SANTOS GRANERO, 2002; HORNBERG, 2005).

Nos relatos históricos, os Apurinã e Manchineri aparecem como alguns dos povos que dominavam o rio Purus (CHANDLESS, 1866a; 1866b; LABRE, 1872; MÉTRAUX, 1948; STEWARD, 1948; CASTELO BRANCO, 1947, 1950; TASTEVIN, s.d.). O geógrafo inglês William Chandless refere-se muito a esses povos nos seus relatos pelos rios Purus e Aquiri (1866a, 1866b). Ele também realizou o mapa da Bacia do rio Purus, baseado nas viagens de suas equipes, e nele os Apurinã e Manchineri ocupam uma grande área: os Manchineri se espalham do Alto rio Purus até a boca do rio Yaco, onde começa a área dos Apurinã (CHANDLESS, 1866a). Segundo relatos, esses dois povos viviam nas margens e no interior dos rios, embora tenham sido reportados principalmente aqueles encontrados nas margens dos principais rios e igarapés, pois esses

autores raramente se deslocaram mata adentro.

Os mapas mais recentes de Tastevin (s.d.) e Curt Nimuendaju [1981] mostram que os povos indígenas eram muito mais numerosos nessa área no início da colonização. Neles, os Aruak - os Apurinã e os Manchineri - dominavam o Alto e Médio Purus. Mas, como esses dois povos conseguiram ocupar uma área tão extensa ao longo do rio Purus no passado e até hoje? E como essa forma de habitar a região contribuiu com seus movimentos e modos de ser?

Durante os últimos anos tenho visitado várias terras Apurinã: Tumiã, Acimã, Itixi Mitari, KM 124 BR-317, Boca do Acre e Camicuã. Esse texto trata especialmente dos Apurinã no Médio Purus (Terra Indígena Tumiã), no rio Tumiã, e dos Manchineri do Alto Purus (Terra Indígena Mamoadate), no rio Yaco.¹ Esses dois grupos aruak tiveram contatos regionais bem diferentes, mas os seus movimentos merecem ser estudados mais profundamente. Através da bibliografia histórica e de meus trabalhos de campo, vivendo nas comunidades, chego à conclusão de que os movimentos desses povos e a sua organização social em subgrupos, chamados *neru* em Manchineri e *wakuru* em Apurinã, com suas redes intensivas de comunicação e de troca constituíram uma malha de influência e poder político e econômico em uma ampla área regional. Aqui apresentarei as translocações dos Apurinã e Manchineri pelos caminhos e também através de seus mitos e histórias orais sobre intercâmbios, segundo os dados etnográficos e os primeiros registros históricos para entender porque a mobilidade dos Manchineri e Apurinã contribui para o acesso a mais recursos e poder para suas comunidades. No final, veremos como os movimentos no espaço e aqueles do corpo estão relacionados às suas redes de saber, trocas, e ao seu modo de ser, até hoje.

Mobilidade dos Apurinã e Manchineri

A ideia para a produção desse texto surgiu das histórias de vida ouvidas na comunidade dos Apurinã no Tumiã. Eles relataram que antigamente, para transporte e comunicação, usavam principalmente os caminhos da floresta e que muito pouco viajavam pelos rios. Da região do rio Tumiã, partiam em direção a outros rios, sobretudo pelas matas. Atualmente, ainda há vários caminhos que saem das comunidades do rio Tumiã, por exemplo, para o rio Mapuã, onde mora uma família apurinã. Os membros dessa família se dirigem por um dos caminhos ao rio Tumiã para visitar os parentes na aldeia Kanakuri no rio Tumiã.

Do rio Tumiã, para alcançar outros rios afluentes do Purus, há vários

1 - Algumas partes desse texto foram publicadas nos meus artigos “Fatal Substances: Apurinã’s Dangers, Movement, and Kinship (2015) e “Relational Centers in the Amazonian Landscape of Movement” (2016).

caminhos que se conectam com outras trilhas, igarapés e rios. Da sua parte mais alta, acima da aldeia Kanakuri, partem vários caminhos para o rio Seruini, na direção do antigo posto Marienê². Do rio Seruini, duas vias principais levam um viajante, via o rio Mixiri, ao rio Tacaquiri, na aldeia chamada Cachoeira. Um caminho conecta o Tacaquiri ao rio Peneri por outra trilha que chega à aldeia Nova Floresta.

Do Tumiã também irradiam caminhos em direção à outra margem (rio baixo/ norte) do rio Tumiã, para a atual Terra Indígena Acimã, por exemplo. Da parte mais alta do rio Tumiã pode-se chegar também ao igarapé Alegria, que se liga ao rio Sepatini. Assim, os rios Sepatini, Acimã, Tumiã, Mapuã, Seruini, Tacaquiri e Peneri são conectados, simplesmente, por uma rede de caminhos relativamente distante da embocadura dos rios. Os moradores do Médio Purus podiam ter viajado facilmente pela mata do rio Seruini até a aldeia Kamikuã (Camicuã).

Dos locais onde os Apurinã moravam, no Alto Tumiã, eram necessários vários dias para se chegar ao rio Purus de canoa. Os rios e igarapés eram mais usados para pesca e visitas às aldeias dos mesmos rios ou igarapés. Hoje, de barcos a motor, os moradores viajam pelo rio Purus quando se deslocam para as cidades de Lábrea ou Pauini. Os caminhos terrestres entre os afluentes do rio Purus possibilitaram, muitas vezes, a comunicação mais rápida que as viagens longas pelos rios. O movimento dentro da floresta também contribuiu com a identificação de sítios para a realização de rituais, a abertura de novos roçados ou a construção de habitações, temporárias e permanentes. Na verdade, muitos Apurinã moravam no interior das matas, em lugares de difícil acesso, isso foi importante para eles, especialmente quando eram procurados e caçados para trabalhar como mão de obra para os primeiros colonizadores.

A informação que nos dão os Apurinã no Tumiã é interessante, pois mostra o uso de uma rede de caminhos terrestres muito extensa. Nela, os caminhos se estendem de Kamikuã até Tapauá. Esse é o território dos Apurinã, que antigamente mantiveram várias divisões sociais (*wakurus*) entre si.³ Se incluirmos os Apurinã de hoje que moram nas cidades, de Rio Branco (AC) até Manaus (AM), essa rede seria mais extensa do que se imagina.

Os caminhos possibilitaram intercâmbio entre parentes, trocas de produção, informações, plantas medicinais, sementes, entre outros. As viagens e visitas mais curtas acontecem não somente para encontrar os parentes, mas também para as suas festas, essas como a *kyynyry* (“xingané”) dos Apurinã, ou mesmo uma cerimônia para comemorar a formatura de uma jovem, são encontros rituais que estabelecem as relações políticas e definem os grupos so-

2 - Antigo posto do Serviço de Proteção ao Índio (SPI).

3 - Hoje, as variações na língua apurinã oferecem uma base de estudos de migrações passadas. Esse estudo está sendo realizado pelo linguista Sidney Facundes e seus alunos.

ciais. Ainda hoje as festas dos Apurinã e Manchineri têm visitantes de outras aldeias, como as *yikaklu* dos Manchineri. Nelas são frequentes os encontros entre famílias para negociar o casamento dos filhos.

Os subgrupos apurinã e manchineri eram muito mais fundamentais para identificação das comunidades. Seus nomes são bastante variados. Entre os Apurinã, que se auto-identificam como *Pupÿkary*, os mais mencionados são: *Ximakywakuru* (povo do peixe), *Kaikiriwakuru* (povo do jacaré), *Hãkitiwakuru* (povo da onça), *Wawatuwakuru* (povo do papagaio) e *Kamuwakuru* (povo do cipoatá) (ver também SCHIEL, 2004; FACUNDES, 2000). Cada grupo habitava um lugar próprio ou era identificado segundo um representante de destaque. Eles também eram identificados como grupos vinculados a *Xiwapurynergy* ou *Meetymanety*, dependendo do pertencimento da maioria de seus membros do sexo masculino. O pertencimento à metade segue a linha do pai (patrilinearidade) e a regra alimentar seguida por esse determinam também a prescrição nutricional das crianças. Para os Apurinã os casamentos exógamos acontecem ainda hoje entre as metades – *Meetymanety* e *Xiwapurynergy* – afetando e estabelecendo sua dieta e sua identidade (VIRTANEN, 2015a; ver também FACUNDES, 2000). Essas metades patrilineais determinam as regras de proibição alimentar: os *Xiwapurynergy* evitam comer, por exemplo, nambu-galinha (*iüku*), nambu-relógio (*syrÿky*), uru (*puturu*), e alguns peixes. Os *Meetymanety* abstêm-se de caititu (*miriti*), quati (*kapixi*) e alguns tipos de peixe. Ignorando essas dietas, poderia-se ficar vulnerável à doença chamada *mapitxiri*, que produz na pessoa dores fortes no corpo, ficando doida (*mapitxiri-ta*) ou até podendo morrer subitamente. Os membros da mesma metade são tratados com o mesmo termo que os “irmãos” (*itary/ itaru*), primos paralelos, e os da metade oposta como “cunhados” (*emenepary/ iikyynyru*), primos cruzados.⁴

Os Manchineri são um subgrupo dos *Yine*, que significa “humano” (em plural *Yinerune* – humanos). Vários subgrupos formam os *Yine*, e esse nome é hoje oficialmente usado no Peru (também conhecidos como os ‘Piro’). *Manxineru* significa ‘povo da inharé’ (árvore inharé/*manxi* na língua Manchineri, e *neru* se traduz como grupo). Os velhos mencionam os *Hahamluneru* (povo do rio baixo), *Hijwutatuneru* (povo da cabeceira do rio) e *Koshitsineru* (povo do pássaro pequeno) como os subgrupos com quem os Manchineri mais se relacionaram. Outros grupos *Yine* que eles conhecem, mas que não tiveram muito contato, foram, entre outros, os *Himnuneru* (povo da cobra), *Natshineru* (povo da fome), *Cocamoluneru* (povo do pica-pau), *Getuneru* (povo do sapo), *Poleneru* (povo do macaco) e *Wenejeneru* (povo da margem do rio)

4 - Nas terras atuais que se localizam mais no Alto Purus, como por exemplo na TI KM 124 BR-317, as pessoas falam que são os Kuarynergy, que tradicionalmente não comem tatu e se casaram com os Xiwapurynergy. Todavia, falarei aqui de metades e não de clãs.

(ver MATTESON, 1965, p. 153; GOW, 1991, p. 63; VIRTANEN, 2011a; 2012). Esses subgrupos realizavam seus casamentos somente entre membros do próprio grupo. Os Yine têm subgrupos, mas não “metades” ou clãs que, como entre os Apurinã, conformassem as práticas de casamento.⁵

Esses subgrupos interagiram e movimentaram-se em um território amplo. Curiosamente, nos mapas de Chandless, os Manchineri são marcados nos rios Yaco, Aracá e no ponto de partida para o caminho do comércio conectando o rio Purus com o rio Juruá. O Alto rio Purus é o único lugar onde os Manchineri são posicionados nos mapas de Tastevin e Nimuendajú (1981). Somente uma velha Manchineri relatou que alguns dos seus vieram do rio Purus, pois chegaram de um igarapé que sai dele e de lá tomaram o rumo do rio Yaco. Após o período de extração da borracha eles foram submetidos a trabalhar para os patrões, principalmente no rio Yaco. Depois, a parte alta do rio Purus se tornou principalmente moradia dos outros povos que talvez tenham se mudado para lá vindo do Peru. No lado peruano há várias pessoas que se identificam como Manchineri.

Os Manchineri falam que seus ancestrais nasceram nos igarapés Abismo, Paulo Ramos e Mutum, na parte mais alta do rio Yaco. Nesses locais indicados pelos velhos, os Manchineri ainda se encontram entre roçados e bananais de seus antepassados. Apesar de não relatarem que seus lugares originais estão situados no rio Purus, os Manchineri falam de várias conexões com esse rio, e têm nome para ele na sua língua: *Kukhu*. Uma moradora mais antiga, da terra indígena Mamoadate, falou que os Manchineri do rio Yaco iam ao Médio Purus por esse rio, principalmente para fazer troca de produtos. Talvez tenham sido algumas comunidades próximas aos Manchineri do rio Yaco que habitavam as áreas à beira do Alto Purus marcadas nos mapas antigos, já que os mais velhos não têm memória de seus antepassados, possivelmente habitantes desses lugares. Os *Cocamos*, que são mencionados nos registros históricos no rio Purus e na área do atual Estado do Amazonas, provavelmente foram um dos subgrupos dos Yine, que hoje são lembrados como *Cocamoluneru*.

Segundo documentos históricos, os Manchineri se deslocaram até outras bacias fluviais. Voltarei a esse tema e ao comércio entre os grupos mais adiante, pois primeiro veremos como o tema do movimento é central nos mitos de origem dos povos aruak no rio Purus.

5 - A prática de casamento manchineri é com os primos cruzados.

Um breve olhar sobre o movimento nos mitos

Na sua mitologia, o lugar de “origem” dos Apurinã é o *Kairiku*, a terra de pedra donde eles se espalharam. No Tumiã, os atuais moradores contam que o *Kairiku* está situado no limite do rio Ituxi, porém, o narrador da história da terra indígena Apurinã do igarapé Tauamirim descreveu *Kairiku* como uma “montanha”. Na memória e nos relatos pessoais de várias Apurinã idosas, as histórias sobre os movimentos de famílias e de indivíduos ao longo do rio e seus igarapés, abaixo ou acima, são mais fortes que a história de saída do lugar de “origem”. Os Apurinã se mudaram e ainda se movimentam muito, não apenas pelos conflitos com os brancos, mas também por causa dos falecimentos, casamentos e desentendimentos entre parentes. Como eles contam, as brigas aconteceram, muitas vezes, devido a vingança e feitiçaria, especialmente através de pedras invisíveis (*isuryky*, também conhecidas como *arapani*), e disputas entre pajés (*myyty*). Os trabalhos que analisam a violência e a feitiçaria nas comunidades amazônicas consideram que o fenômeno acontece devido às condições inseguras da vida em geral (BROWN, 2015, p. 219-20). Mas vale lembrar que cada vez mais epidemias ou dominação por alguém que vem do exterior são imanentes, e fazem diminuir a confiança dentro da comunidade. As pessoas falecidas são enterradas nos caminhos ou perto das casas abandonadas a fim de serem esquecidas e permanecerem longe das relações sociais.

O movimento em si é um tema central também de outro mito de “origem” dos Apurinã que pode ser chamado de “a história de *Tsura*”, o herói mais poderoso do povo. Devido às limitações de espaço, resumirei aqui o mito: o mundo foi queimado pela velha, *Maiuryparu*, mas duas mulheres conseguiram escapar e subiram em um pé de genipapo. Quando *Maiuryparu* estava juntando os ossos dos seres queimados para plantar, ela viu duas mulheres no galho da árvore. Elas tiveram que descer, mas escaparam de novo e começaram a procurar seus parentes em quem podiam confiar. Esses parentes aparecem na forma de vários animais como o mutum, a borboleta e a cutia, mas elas tinham que continuar a fugir, pois não eram parentes verdadeiros. Só uma das mulheres, *Iakuneru*, conseguiu continuar o caminho, e na casa da sogra ficou grávida de *Tsura*, pois o canudo de aspirar rapé (*mexikana*) que pertencia ao Sol (*atukatxi*) a tinha engravidado. Ela tinha que continuar a sua viagem, mas foi aconselhada a seguir o caminho com a pena de arara que indicava a direção de seus parentes. Durante a caminhada, *Tsura* chutava a barriga de sua mãe e lhe pedia coisas. Mas *Iakuneru* não prestou atenção na direção da pena, foi ferrada pela formiga tucandeira e tomou o caminho dos inimigos. No final, surge *Tsura*, pois os parentes inimigos matam *Iakuneru*. Da morte da mãe foi salvo *Tsura* e seus irmãos, os heróis dos Apurinã. A história narra como os

filhos vingam a morte de sua mãe.

Essa história tem semelhanças fascinantes com o mito dos Manchineri, que conta a de *Tslatu* e duas irmãs (uma delas também chamada *Yakoneru*), que andaram pelo mundo procurando parentes e encontrando seres diferentes. Nessas duas histórias, a mobilidade é bem presente. Na história contada pelos Manchineri, as sequências dos eventos começam quando uma esposa jovem tem relação com uma cobra sucuri (*maptshiri*) quando levava caixuma para o seu marido, desse ato nasce uma criança cobra, que, por susto, é queimada por seu avô. Esse causou um dilúvio, do qual só a mãe e sua irmã sobreviveram por ter trepado no pé de genipapo. Após o dilúvio, as irmãs desceram e começaram a andar pelo mundo, procurando os seus parentes e encontraram vários seres, principalmente animais. Alguns animais são parecidos com os da história apurinã, como o mutum (*hijeka*) e a cutia (*pejri*). Elas se negaram a ficar com eles, particularmente por suas diferenças físicas, hábitos alimentares e costumes estranhos. No entanto, se beneficiaram deles por terem adquirido alguns de seus conhecimentos. A maioria das versões dessa história contam que no último encontro delas com esses seres, *Yakoneru*, teve relação íntima com um deles, de quem engravidou. Elas continuaram a caminhada, e *Tslatu* já chutava a barriga, falava e pedia a sua mãe para lhe colher flores.

Durante a caminhada, *Yakoneru* foi ferida por uma formiga tucandeira, como na história apurinã, e por isso neta e avó seguiram o rumo errado até uma casa de onças, que as mataram.⁶ Na história manchineri, a pena de arara também marcava o caminho certo, mas essa ajuda não se realizou como desejado por causa da picada dolorida da formiga. Do ventre de *Yakoneru* vieram *Tslatu*, os irmãos heróis. A última parte da longa história narra como os irmãos *Tslatus* vingaram-se da morte de sua mãe e aprenderam coisas novas que foram, mais tarde, vitais para os Manchineri. Na história os encontros com outros seres propiciaram a aprendizagem de novas práticas, mas também diferenças que separam e definem “nós, os seres humanos reais” (*yine*), dos demais seres. A história dos Apurinã trata com mais ênfase sobre o próprio povo e os parentes confiáveis.

Interessante ver como alguns termos que se repetem nas histórias de *Tslatu* e *Tsura* são bem parecidos, como os nomes dos heróis principais, de suas mães e dos animais que aparecem durante as caminhadas. A história dos Manchineri também começa com a cobra sucuri (*maptshiri*) – termo que em apurinã significa uma doença letal chamada *mapitxiri*. Intercâmbios marcaram, assim, as línguas desses povos.

6 - Episódio similar encontra-se também na história do *Tsura*.

Intercâmbios entre povos e subgrupos aruak

Os mitos apurinã e manchineri raramente aludem a outros povos indígenas. Todavia, em algumas histórias orais os Apurinã mencionam os Kaxarari, Madiha e Jamamadi, e também falam do povo Utsameneru, mas esse aparece como uma sociedade mítica e que ainda hoje é chamado *Kyyynyry* para dar força, como na queimada de roçados. Geralmente os Apurinã e Manchineri falam de outros povos que moravam nas proximidades de suas terras.

Os Manchineri narram os contatos com os Kanamari e Katiana, dois grupos que desapareceram por causa da violência contra os indígenas na região (ver CASTELO BRANCO, 1950, p. 22).

Os Kanamari são muitas vezes mencionados nos registros históricos como vizinhos dos Manchineri, e também como viajantes (ver CHANDELSS, 1866a; LABRE, 1972, 1889; CASTELO BRANCO, 1950). Eles são o único grupo indígena, no mapa de Chandless, identificado como habitante de áreas próximas do rio Yaco, onde atualmente residem os Manchineri (e o povo Jaminawa). Do mesmo modo, nos mapas de Tastevin e Nimuendajú, há somente os Kanamari no rio Yaco (ver também CASTELO BRANCO, 1947, p. 145; 1950, p. 14). Os Manchineri de hoje raramente mencionam os Kanamari, ao contrário do que acontece com os Katiana. Há que notar que os Kanamari no rio Biá no Estado do Amazonas são um povo de língua katukina e não devem ser confundidos com os Kanamari, falantes de Aruak, aos quais se referem os registros de Paul Rivet (1920). Os Kanamari são, às vezes, mencionados como um grupo Tacana, mas os índios encontrados por Chandless e Labre eram, mais provavelmente, falantes do Aruak.

Segundo os Manchineri mais velhos, um povo importante para obtenção de novos objetos eram os Katiana. Pelas matas viajavam às aldeias katiana trocando tecelagens e flechas por machados. Esse povo não produzia tecelagem, e assim se tornou um parceiro importante do comércio dos Manchineri. Machados de pedra foram feitos por índios manchineri, quando eles achavam a matéria-prima, mas também por outros grupos, de outras áreas, que deles precisavam (ver CHANDLESS, 1866a; CASTELO BRANCO, 1950, p. 46), pois na região do Alto Purus o material lítico era pouco comum. Falam que dos Katiana também conseguiram terçados e objetos de ferro, que por sua vez tinham sido obtidos dos brancos peruanos. As alianças com eles foram tão importantes que chegaram a acontecer alguns casamentos entre membros dos dois povos. Chandless também encontrou um grupo de Katiana no Alto rio Purus (CHANDLESS, 1866a, p. 107; ver também LABRE, 1872; CASTELO BRANCO, 1950).

Os Manchineri, antigamente “viajavam atrás do terçado e trocavam pela capanga”, nessa troca com outros grupos, seus objetos feitos de tecidos de

algodão – como redes, *kushmas*, saias, cobertores – foram essenciais e, além desses produtos, suas flechas também eram objetos de troca. Eles contam que viajavam para cima e para baixo nos rios e andavam pelas matas, dessa forma usaram vários caminhos terrestres que os levavam para os territórios dos seus subgrupos e parceiros de intercâmbio. Rio abaixo, conheceram os Apurinã, mas presume-se que com esses não tiveram boas relações políticas e econômicas.

Nos primeiros relatos históricos, os Manchineri do Alto rio Purus são apresentados como um dos povos que tiveram maior interesse em obter instrumentos de aço, como machados, facas e tesouras, que eram adquiridos em troca de seus tecidos de algodão. Segundo Chandless (1866a), eles também tinham boas canoas⁷. Durante sua viagem pelo Alto rio Purus, muitas informações e observações lhe confirmaram que os Manchineri já conheciam o Ucayali e o Juruá. Castelo Branco (1950, p. 47-48) escreve que um furo ou caminho possibilitou aos Manchineri e Kanamari do Purus interagirem com os povos do Alto Juruá. Segundo o engenheiro João Martins da Silva Coutinho ([1862] 2009, p. 280), que escreve um relatório detalhado para o estado brasileiro sobre o Alto Purus, os Manchineri viajavam “[...] às cabeceiras dos afluentes do Beni para comprar miçangas”. Isso dá uma ideia muito mais ampla do comércio na região e as conexões com outros rios e sistemas fluviais. O Coronel Antônio Rodrigues Pereira Labre (1872, p. 22) menciona que os povos indígenas da região do Purus trocavam, entre outras coisas, a seringa, óleos vegetais e cacau por ferramentas, anzóis, miçangas e outras mercadorias.

Em geral, os Yine (Piro) são conhecidos nos registros históricos como navegadores de grandes canoas ao longo dos rios Urubamba, Tambó e Ucayali. Também é mencionado que os Piro (Yine) dos rios Tambó e Urubamba usavam continuamente as passagens do rio Ucayali para o rio Purus e Urubamba (CHURCH, 1904, p. 602). Esses rios foram identificados como lugares de suas ocupações antigas (STEWART; MÉTRAUX, 1948, p. 536; ver também GOW, 2002).

Como os Yine (Piro) eram comerciantes nessa área, os estudos mostram que os Incas também queriam cooperar com eles (SIIRIÄINEN; PÄRSINEN, 2001). No final do século XV, o império Inca fez algumas incursões na Amazônia, nos rios Ucayali, Tambo, Madre de Dios e Beni. Segundo Siiriäinen e Pärssinen (2001), em Las Piedras, onde há conexões com Madre de Dios e Beni, existem ainda as ruínas de um castelo construído pelos Incas em colaboração com os Yine (Piro). Esses controlavam o comércio no Alto e Médio Ucayali, e por isso os Incas necessitavam deles como seus aliados. Os Incas conseguiram ampliar suas atividades até a Amazônia. Isso, contudo, mudou

7 - E até hoje têm.

quando os espanhóis acabaram com o estado Inca, Tawantinsuyu.

Segundo várias fontes, o comércio entre os povos indígenas era bem intenso antes da chegada dos europeus na região amazônica (ver, por exemplo, PORRO, 1996). Os elementos e circuitos de troca entre os grupos do sopé andino e da Amazônia, via Purus e nas suas proximidades, foram importantes nos dois lados, para os povos andinos e amazônicos.

Os Manchineri contam que, além dos Katiana, praticavam também comércio com outros grupos Yine (Piro), no lado peruano. Contaram que trocavam suas capangas por alguns objetos, e que seus tecidos manchineri eram bem decorados. Hoje em dia, os Yine no Peru fabricam tecidos de algodão com pinturas geométricas finas, mas os Manchineri dizem que foram eles que lhes passaram seus desenhos, que eles usam nos tecidos, na cerâmica e no corpo. Os fluxos de influências mudam continuamente, pois hoje em dia os Manchineri querem reaprender seus desenhos com os Yine no Peru; dizem que perderam boa parte do seu conhecimento das pinturas no Brasil.

Esse argumento da apropriação de conhecimento apresentado pelos Manchineri mais idosos é interessante, pois nos sítios arqueológicos com estruturas geométricas no Estado do Acre, que estão situados mais próximos das terras atuais dos Manchineri que das terras dos Yine no Peru, existem as estruturas geométricas de terra formadas em valetas, que variam de um a quatro metros de profundidade. A maioria dessas estruturas, marcas significantes no solo, são quadrados e círculos, mas são também compostas de vários outros desenhos e formatos. Segundo meu trabalho, no âmbito das pesquisas nas equipes multidisciplinares, com a maioria de arqueólogos brasileiros e finlandeses⁸, e também junto aos membros de comunidades Apurinã e Manchineri, esses lugares são considerados *habitat* de não-humanos com grandes poderes.⁹ Até hoje, mais de 400 sítios arqueológicos com estruturas geométricas foram identificados no Brasil, nos estados do Acre, Amazonas e Rondônia, e também no norte da Bolívia (ver PÄRSSINEN et al, 2009; SCHAAN, 2012; SCHAAN et al, 2012; SAUNALUOMA, 2013). Esses sítios, conhecidos como geoglifos, são tipicamente estruturas geométricas e a cerâmica encontrada nos lugares, onde aconteceram escavações, mostra seu caráter cerimonial. Entre eles se destaca o sítio Tequinho (no município acriano de Senador Guiomard), conhecido como um dos mais elaborados na região. Essas culturas pré-coloniais existiam na área do rio Purus há mais de 3000 anos e os sítios estavam ainda em uso no século XIV. Alguns Manchineri, com quem trabalhei analisando artefatos encontrados em sítios, identificaram boa parte dos desenhos das cerâmicas que contavam sobre os rituais, como, por exemplo, ritos de passagem, quando esses desenhos foram usados nos vasos de bebidas e alimentos.

8 - Projetos coordenados por Denise Schaan e Martti Pärssinen.

9 - Ver também Virtanen (2011a; 2011b).

Segundo a maioria dos primeiros registros históricos, essas áreas com presença de geoglifos já estavam habitadas pelos Apurinã e Manchineri nos tempos do contato. Hoje em dia, onde os geoglifos foram descobertos se encontram algumas terras indígenas demarcadas (Kamikuã, Boca do Acre e Apurinã Km-124 BR-317). Todavia, centenas de anos passaram sem informações sobre os povoadores, pois os primeiros registros são do século XIX. Na parte sul dessas áreas viviam os Araona (Tacana), que segundo o Coronel Labre (1889), também tiveram templos com ídolos geográficos feitos de madeira.

Outro aspecto dessas estruturas geométricas de terra é aqui destacado: o sistema de estradas que interligam os geoglifos. O *design* de caminhos se revela como algo fascinante, pois as estruturas geométricas são conectadas por estradas estreitas indicando uma interação sistematizada e até ritualizada entre os povos que visitavam e usavam esses sítios.

Essa malha de caminhos possibilitou o movimento de pessoas, construindo assim a comunicação cultural, alianças políticas, troca de bens comerciáveis, acesso aos recursos naturais e rituais compartilhados – unindo as ideias filosóficas na região. Na verdade uma rede de caminhos dos Apurinã distante do rio principal, o Purus, é bem similar ao sistema de estradas dos geoglifos. O meu argumento está baseado nas histórias contadas no rio Tumiã sobre a importância dos caminhos terrestres e no mapeamento dos caminhos feito pelos Apurinã.

Também o relato de Labre (1889), que trata de sua viagem, do rio Madre do Dios ao Purus, conta que marcou vários bons caminhos que partiam das aldeias de povos que colaboraram e viajaram com ele. Nas proximidades do rio Aquiry ele notou também duas aldeias apurinã. Labre (1889) menciona que viajou com pessoas do povo Araona e do povo que chamou Guarayos, mas o nome do último grupo muitas vezes refere-se à índios em geral.¹⁰ Tenho a impressão que as pessoas desse povo eram falantes da língua aruak, pois chamavam suas aldeias ‘putshua’ que é muito parecido com ‘poktshi’, que significa ‘aldeia’ em Manchineri, e com ‘awapukutxi’, igualmente ‘aldeia’ em Apurinã (termos para sujeitos não-possuídos). Aldeia na língua Tacana é ‘epu’ (Antoine Guillaume, comunicação pessoal).

Tudo indica que a maioria desses sítios arqueológicos eram centros cerimoniais, apontando uma mobilidade de pessoas. E mais, suas estradas e caminhos levavam aos recursos necessários, mas foram provavelmente construídas pensando na defesa estratégica, sobretudo como rota de fuga (Cf. CASTELO BRANCO, 1950, p. 44-45 sobre os varadouros dos Kaxinawa como recurso estratégico de defesa). No Xingu e no norte da Bolívia, os arqueólogos também têm identificado os sistemas elaborados de estradas estreitas que li-

10 - Todavia, nunca podemos saber como esse povo se autoidentificou, como é também o caso dos Katiana e Kanamari.

gam as aldeias e vão dessas às fontes de recursos naturais (por exemplo HECKENBERGER et al, 2008; ERICKSON, 2009). O mapeamento dos caminhos entre os geoglifos no Acre e sul do Amazonas está sendo feito e descreve uma variabilidade de estradas e caminhos (ver SOUZA, 2014).

Para os Manchineri e outros subgrupos Yine, sua posição entre os povos nas proximidades das terras altas e no rio Purus foi fundamental. As relações sociais e políticas dos Manchineri foram diferentes das Apurinã. Nos tempos históricos, os Apurinã não foram mencionados como um povo muito interessado no comércio – ao contrário dos Manchineri (CHANDLESS, 1866a; ver também GOW, 2002). É provável, para eles, que os seus subgrupos, *wakurus*, e metades (Meetymanety e Xiwapurynery) tivessem um papel mais importante nos intercâmbios. Os membros de uma mesma metade, entre os Apurinã, se tratam como irmãos/irmãs ou como primos paralelos/primas paralelas, o que lhes confere condição de intimidade e segurança. Ao mesmo tempo, ainda nos registros históricos, os Apurinã são descritos como um povo belicoso. Tal imagem se deve, talvez, às relações rivais entre seus subgrupos. Mesmo que os Manchineri não se organizassem em sistema de metades, e que não tenham praticado muito comércio com outros povos, seus subgrupos, *neru*, também podem ter estabelecido uma rede de trocas específica.

Podemos supor que a interação dos Manchineri e Apurinã próximos aos rios, confirma um sistema de troca e intercâmbio entre eles. Suas redes, ligando os Andes e Amazônia, e também áreas de várzea e terras altas, trouxeram novas ideias e artefatos por meio das trocas. Um novo olhar sobre as interações entorno dos rios e igarapés nos permite antever como eram os movimentos dos povos indígenas na Bacia do Purus antes do contato com os não indígenas.

Notavelmente, na memória social desses povos, os Manchineri e Apurinã pouco se referem uns aos outros, todavia, na história oral apurinã aparece um povo de mesmo nome que os Manchineri mencionam como sendo dos tempos antigos – é o povo do Urubu (*Majuluneru* em Manchineri e *Maiurywakuru* em Apurinã). Os Apurinã contam que esse povo vivia mais acima no Purus, e essa área parece marcar a divisão dos territórios Apurinã e Manchineri.

Na seção seguinte, falarei sobre a concepção de lugares fora da comunidade e de como são as relações com as experiências e os poderes incorporados.

Construindo aprendizagens nas relações

Mesmo que as redes sociais, políticas, culturais e econômicas dos povos Aruak na região do rio Purus tenham sido diferentes, há uma semelhança quanto à percepção dos caminhos terrestres. Os mitos descrevem como os an-

tepassados encontraram os seres diferentes no caminho e certos saberes foram aprendidos com eles. Os caminhos estão associados ao aprendizado, em que há apropriação dos conhecimentos e dos poderes subjetivos dos outros. Outra semelhança é que muitas vezes os caminhos são tratados pelo mesmo termo (em Manchineri, *hatnu*, em Apurinã, *kimapury*) sem que se faça diferença entre a trilha, o varadouro, a rua ou estrada. Nesse sentido, não importa se a pessoa anda na floresta ou na cidade, pois da mesma maneira está se relacionando com outros seres. A floresta é habitada por uma variedade de não humanos, tais como espíritos de animais, árvores, ladeiras e plantas.

Quando os homens e as mulheres apurinã ou manchineri deixam o centro da comunidade para pescar, os homens para caçar ou trabalhar nos roçados, e as mulheres vão à colheita de mandioca ou macaxeira, eles seguem os caminhos terrestres da floresta ou da margem do rio para alcançar outros lugares no território. Os rios, seus afluentes e lagos formam também caminhos usados para acessar os recursos florestais ou visitar pessoas que estão a certa distância do centro da aldeia.

Em geral, os seres diferentes, encontrados no caminho e durante as viagens, têm uma grande importância para as pessoas: são evitados ou seus poderes podem ser incorporados. Os animais, as plantas e vários outros seres da floresta e dos rios têm capacidades similares de conhecimento e desejos dos seres humanos, mas seus processos de sociabilidade e de produção do corpo são diferentes. A alteridade entre os seres, especialmente os humanos ou não humanos, é, no entanto, a fonte de dinamismo da sociocosmologia amazônica (VIVEIROS DE CASTRO, 1996; LIMA, 1999 [1996]). Assim como os poderes e proteção de alguns não humanos contribuem para a força e saúde das pessoas, a relação íntima com certos seres pode até criar parentesco entre os envolvidos. Dessa forma, alguns desses seres podem ser considerados parentes. Por exemplo, para os Manchineri, certas palmeiras que estiveram relacionadas durante muito tempo com a alimentação, como matéria prima para construção de casas e objetos etc., são fortemente ligadas a seus antepassados. Os seus espíritos continuam a aparecer nas visões xamânicas e nos sonhos, guiando as pessoas (VIRTANEN, 2011a; 2012). Para os Apurinã, certos pássaros e alguns outros animais são indicadores da aproximação de animais de caça, chegada de pessoas na aldeia, de um temporal ou outros perigos de viagem, eles são pajés antepassados transformados em animais, e que continuam a guiar a comunidade. A comunicação com esses seres acontece geralmente por meio dos sons de animais, visões e sonhos causados pelo uso do rapé (*awiri* entre os Apurinã) ou outras substâncias xamânicas (ver VIRTANEN, 2015b, 2016). Além disso, por exemplo, a imitação dos animais e o respeito aos lugares de certos espíritos são fundamentais para saber como se movimentar. Na floresta existem árvores grandes tidas como seres poderosos e perigosos, que devem

ser evitadas pois seus “chefes” podem flechar as pessoas, causando doenças que só os pajés podem curar. Nos caminhos fluviais existem também seres subaquáticos que são típicos de determinados lugares. Ao contrário dos caminhos, as vias fluviais são geralmente chamadas por seus nomes particulares (por exemplo, os Manchineri chamam o rio Yaco de ‘Kajpaha’, os Apurinã chamam o rio Purus de ‘Weny’), mas existem também os termos genéricos referentes aos igarapés.

De suas viagens, mesmo que curtas, os indivíduos trazem para a aldeia onde moram tudo que adquirirem nelas; além de matérias primas diversas, conhecimentos, informações e poderes. O mesmo acontece nas viagens xamânicas de pajés, que procuram a força e a sabedoria de outros seres (Cf. CARNEIRO DE CUNHA, 1998).

Foi só no final de 1980 que o processo de democratização no Brasil garantiu os direitos coletivos e culturais aos povos indígenas e deu origem à demarcação de suas terras. Agora é importante a maneira diferente de criar redes sociais e de colaboração com outros grupos indígenas, e com os não indígenas. Portanto, as áreas urbanas, na perspectiva dos grupos indígenas, às vezes são consideradas como uma fonte de poder, e, por outro lado, as aldeias podem ser vistas como lugar de biodiversidade, em que os recursos são compartilhados (VIRTANEN, 2012; ver também GREEN, 2005, sobre a ambiguidade das margens; MASSEY, 2005, sobre a alteração geométrica de poder).

Antes do contato, os poderes e recursos foram obtidos de outros grupos indígenas a partir da mobilidade. Da mesma maneira, hoje acontecem visitas a áreas urbanas, e essas viagens estão muitas vezes relacionadas à aquisição de novos conhecimentos e práticas, quando se aprendem novos discursos e se assumem novas formas de fazer política, que significa comunicação escrita, administração, burocracia, assumindo leis destinadas aos indígenas. Em um ambiente urbano se aprende como se relacionar com as pessoas da cidade: oficiais do governo, trabalhadores não governamentais, frequentadores de igrejas e pessoas nas ruas. Novos encontros incluem também os povos anteriormente desconhecidos, como acontece no movimento indígena, nos cursos de educação organizados principalmente nas cidades. Ao mesmo tempo, o processo de aprendizagem dos Manchineri, por exemplo, que tenho acompanhado por mais tempo, não se limita apenas ao contato direto e final de suas visitas; novas informações e ideias já são apreendidas enquanto viajam para as áreas urbanas, por exemplo, pela troca de notícias com os não índios ao longo do caminho (ver VIRTANEN, 2016). Essa produção de conhecimento ligado à mobilidade é uma linha contínua que pode ser definida como *wayfaring*, em termos de Tim Ingold (2000; 2009). Segundo ele, os movimentos elaboram uma malha (*meshwork*) de vários outros movimentos, essa experiência se relaciona com o conhecimento de cada pessoa. Assim, lugares não têm locais,

como diz Ingold (2000, p. 29), mas histórias, é pela trajetória dos movimentos que entendemos todo o arsenal de experiências de determinados lugares. Além disso, o movimento dos Manchineri para locais específicos forma uma região em que as linhas podem ser vistas como de circulação, na qual a “concentração” de linhas de movimentos forma um tipo de nó (INGOLD, 2000, p. 29).

No contexto de mobilidade e apropriação de conhecimentos, é bom notar que os meios de comunicação e de transporte têm alterado a percepção do mundo, afetando a vivência com outros povos e conhecimentos valorizados. Hoje, indígenas de todas as idades e sexos frequentam as áreas urbanas, normalmente viajando em barcos a motor, para adquirir novos recursos, o conhecimento dos brancos e para se manterem dinâmicos. Por outro lado, centros urbanos modernos se tornaram moradias de pessoas indígenas (ver ANDRELLO, 2006; VIRTANEN, 2012). Muitas dessas áreas urbanas foram moradias da população indígena antes do contato com os brancos.

Movimentos e o modo de ser

Para muitos ameríndios, a pessoa se produz nas relações conviviais e corporais que incluem os seres não humanos (ver VILAÇA, 2005; TURNER, 2011). De fato, todo o sistema onto-epistemológico ameríndio é construído sobre a importância do corpo, e saberes são construídos a partir de corpos diferentes. Eduardo Viveiros de Castro (1996, p. 128) observa, no pensamento ameríndio, que “o ponto de vista está localizado no corpo”. Para os Manchineri, os seres humanos e não humanos (espíritos de animais, árvores, plantas etc.) são muitas vezes definidos segundo seus movimentos. Os poderes apropriados dos animais se definem geralmente de acordo com o seu tipo de movimento corporal. Igualmente os nomes de parentes são escolhidos de acordo com o estilo de se movimentar e pela forma do corpo. Por exemplo, se uma pessoa se movimenta rapidamente, ela pode ser chamada de “abelha” (*Wrolo*). Nomes manchineri são usados entre o povo e, muitas vezes, são os mais velhos que os escolhem, uma vez que são capazes de perceber o caráter essencial de uma criança a partir de seu corpo. Em contraste com os nomes em português – que provêm do pai e são utilizados em documentos oficiais, tais como cédulas de identidade –, os nomes manchineri podem mudar ao longo da vida de uma pessoa. Mais tarde na vida, um novo nome pode ser dado por qualquer membro da comunidade, se houver consenso entre os parentes. A nomeação manchineri demonstra que a forma como uma pessoa incorpora um lugar é fundamental para sua personalidade e características pessoais, e isso se reflete em seu nome.

Além dos movimentos a longas distâncias, aqueles da vida cotidiana

(indo para os roçados, caçadas, pescarias, coletas ou visitas a parentes), também são importantes tanto para os Apurinã quanto para os Manchineri, pois marcam as direções de retorno às moradias dos parentes. Nas comunidades, a sociabilidade está baseada na construção contínua de parentesco entre seus membros, bem como com a circulação de elementos específicos de seu meio ambiente (subjetividades não humanas, como animais, plantas e árvores). Nas aldeias estabelecidas, e nos retornos para elas, as pessoas continuam a compartilhar as mesmas substâncias nutritivas, elementos espirituais e atividades, reproduzindo, assim, relações de parentesco. O movimento de fora e para a comunidade – em que as pessoas se relacionam com parentes mais próximos por diversas práticas compartilhadas e incorporadas – estabelece sua produção social, econômica e cultural, bem como as diferenças em relação aos outros.

Os movimentos e o modo de ser estão relacionados à paisagem, pois somente certos caminhos terrestres e fluviais são compartilhados com os parentes. Os ancestrais os usavam, e os seres humanos que também os habitam são considerados como parentes. Nos caminhos passam a morar espíritos de ladeiras, águas, árvores e animais específicos, com quem os Manchineri, por exemplo, contam e têm afinidade durante muitas gerações. A paisagem altera e ativa a memória, devido a longas relações históricas de convívio com esses seres (ver também VIRTANEN, 2011a). Várias capoeiras nas florestas foram a moradias de parentes e ancestrais.

Na Bacia do rio Purus, os povos indígenas viveram num ambiente interétnico e multilinguístico, em que uns dominavam os outros. A presença de outros grupos, metades e nações, foi - e ainda é – uma situação de diversidade cultural, como a biodiversidade em que tem vivido. Essa diversidade ainda se manifesta na Amazônia.

Parentes na área extensiva e redes

Nesse texto busquei mostrar que, além das vias fluviais, as terrestres foram fundamentais para a conexão entre comunidades aruak, unindo, conectando e reconectando, mas também separando os habitantes em suas regiões específicas. As redes de comunicação e comércio terrestres, conectadas com as vias fluviais, contribuíram para o poder dos povos Aruak no Purus. Para os Manchineri, a sua posição na Bacia do Purus que conecta duas regiões – pré-Andina e Amazônica – foi e é importante para a formação da sua política, sua arte, e seus processos sociais, e têm afetado também outros povos na Amazônia. Suas redes sociais, econômicas e culturais ofereceram recursos, objetos, conhecimentos e novas ideias. Já para os Apurinã, parece que foi especialmente a rede terrestre entre os subgrupos que confirmou seu poder no Médio Purus.

Para os Manchineri e Apurinã, o contato com outros subgrupos e grupos mais próximos foi fundamental para sua organização social e política. Além dos seus caminhos e redes terrestres e fluviais, o fato de que os dois grupos são divididos em vários subgrupos e espelhados numa área extensa fez com que eles conseguissem criar um sistema de troca e aprendizagem amplo entre seus grupos parentes e com outros seres. Ainda mais, pela combinação de suas redes terrestres e fluviais, cada subgrupo praticou interações consideráveis, mas desiguais, com outros grupos.

Anteriormente, foi argumentado que na América do Sul, nos tempos pré-colombianos, foram os povos Aruak que tiveram seus caminhos criados para o comércio (HORNBERG, 2005). O caso dos Manchineri e Apurinã confirma esse argumento, mas também apresenta uma imagem mais detalhada de contatos e redes de caminhos em que aprendizagens com outros seres, não humanos e humanos, se formam. Esse texto apresentou, essencialmente, a ideia de que o movimento está ligado ao modo de ser e a conhecimentos apropriados dos outros, criando-se uma identidade própria.

Agradecimentos: Agradeço as comunidades e líderes de TI Tumiã, Assimã, Kamikuã, km-124 BR-317, Boca do Acre, Itixi Mitary, comunidade Manchineri do rio Yaco, FUNAI/Lábrea, FUNAI/Rio Branco, FUNAI/Brasília, FOCIMP, CIMI/Lábrea, Comissão Pró-Índio/Acre, Universidade Federal do Pará, Universidade Federal do Amazonas, Universidade de Helsinque, Centre EREA/Université Ouest Nanterre La Défense, Academia da Finlândia, Sidney Facundes, Gilton Mendes, Miguel Aparicio, e pela revisão de meu português, Clarice Cohn.

Referências

ALEXIADES, Miguel N. Mobility and migration in indigenous Amazonia: contemporary Ethnoecological perspectives – an Introduction. In: ALEXIADES, M. N. (Org.). *Mobility and Migration in Indigenous Amazonia. Contemporary Ethnoecological Perspectives*. London: Berghahn, 2009. p.1-47.

_____; PELUSO, Daniela M. Introduction: indigenous urbanization in Lowland South America. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, v. 20, n. 1, p.1-12, 2015.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. *Mana*, v. 4, n. 1, p. 7-22, 1998.

CASTELO BRANCO, J. M. Brandão. Caminhos do Acre. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, v. 196, p. 74-255, 1947.

_____. O gentio acreano. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, v. 207, p. 13-83, 1950.

CHANDLESS, William. Ascent of the River Purus. *Journal of the Royal Geographical Society*, v.36, p. 86-118, 1866a.

_____. Notes on the river Aquiry, the principal affluent of the river Purus. *Journal of the Royal Geographical Society of London*, v. 36, p. 119-128, 1866b.

CHURCH, G. E. The Acre Territory and the Caoutchouc Region of South-Western Amazonia. *The Geographical Journal*, v.23, n. 5, p. 596-613, 1904.

COUTINHO, João Martins da Silva. Relatório da exploração do rio Purus. In: *O tratado de limites Brasil-Perú*. Brasília: Edições do Senado Federal; Conselho Editorial do Senado Federal, [1862] 2009. v. 127.

ERICKSON, Clark L. Agency, Causeways, Canals, and the Landscapes of Everyday Life in the Bolivian Amazon. In: SNEAD, J. E.; ERICKSON, C. L.; DARLING, J. A. (Orgs.). *Landscapes of Movements: trails, paths, and roads in Anthropological perspective*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 2009. p. 204-231.

FACUNDES, Sidney. S. *The Language of the Apurinã People of Brazil (Maipure/Arawak)*. Dissertação (Doutorado)– University of New York, Buffalo, 2000.

FAUSTO, Carlos; HECKENBERGER, Michael (Orgs.). *Time and memory in indigenous Amazonia: anthropological perspectives*. Gainesville: University Press of Florida, 2007.

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

_____. Piro, Apurinã and Campa: social dissimilation and assimilation as historical processes in Southwestern Amazonia. In: HILL, J.; SANTOS-GRANERO, F. (Orgs.). *Comparative Arawakan Histories: rethinking language family and culture area in Amazonia*. Urbana/Chicago: University of Illinois Press, 2002. p. 147-170.

GREEN, Sarah F. *Notes from the Balkans: locating marginality and ambiguity on the greek-Albanian Border*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2005.

HECKENBERGER, Michael J. et al. Pre-Columbian Urbanism, Anthropogenic Landscapes, and the Future of the Amazon. *Science*, n. 321, p. 1214–1217, 2008.

HILL, Jonathan D.; SANTOS-GRANERO, Fernando (Orgs.). *Comparative Arawakan histories: rethinking language family and culture area in Amazonia*. Urbana: University of Illinois Press, 2002.

HORNBORG, Alf. Ethnogenesis, regional integration, and ecology in prehistoric Amazonia. Toward a system perspective. *Current Anthropology*, v.46, n.4, p.589-607, 2005.

INGOLD, Tim. Against space: place, movement, knowledge. In: KIRBY, P. W. (Org.). *Boundless worlds: an Anthropological approach to movement*. New York; Oxford: Berghahn Books, 2009. p. 29-44.

_____. *The perception of the environment: articles in livelihood, dwelling, and skill*. London; New York: Routledge, 2000.

LABRE, Antônio Rodrigues Pereira. Colonel Labre's explorations in the region between the Beni and Madre de Dios rivers and the Purus. *Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Recording of Geography*, v. 11, n.8, p. 496-502, 1889.

_____. *Rio Purús: notícia*. Maranhão: M. F. V. Pires, 1872.

LIMA, Tânia Stolze. The two and its many: reflections on perspectivism in a Tupi Cosmology. *Ethnos*, v. 64, n. 1, p. 107-131, 1999 [1996].

MASSEY, Doreen. *For Space*. London: Sage, 2005.

MÉTRAUX, Alfred. Tribes of the Juruá-Purus Basins. In: STEWARD, J. H. (Org.). *Handbook of South American Indians: the tropical forest tribes* Washington: Smithsonian Institution of American Ethnology, 1948. v. 3, p. 657-686.

NIMUENDAJU, Curt. *Mapa Etno-Historico*. Rio de Janeiro: IBGE, 1981.

PÄRSSINEN, Martti; SCHAAN, Denise; RANZI, Alceu. Pre-Columbian geometric earthworks in the upper Purus: a complex society in western Amazonia. *Antiquity*, v. 83, n. 322, p. 1084-1095, 2009.

PORRO, Antônio. *O povo das águas: ensaios de Etno-história Amazônica*. Pétopolis: Editora Vozes/ Edusp, 1996.

RIVET, Paul. Les Katukina, étude linguistique. *Journal de la Société des Américanistes*, v. 12, n. 1, p. 83-89, 1920.

SAUNALUOMA, Sanna. *Pre-Columbian earthworks sites in the frontier region between Brazil and Bolivia, Southwestern Amazon*. Dissertação (Doutorado)– Universidade de Helsinque, 2013.

_____; VIRTANEN, Pirjo Kristiina. Variable models for social organization of monumental earthworks in upper Purus, Southwestern Amazonia: Archaeological and Ethnographic Perspectives. *Tipiti*, v. 13, n. 1, p. 23-43, 2015.

SCHAAN, Denise P. *Sacred geographies of ancient Amazonia: historical ecology of social complexity*. Walnut Creek/CA: Left Coast Press, 2012.

_____. et al. New radiometric dates for pre-Columbian (2000-700 B.P.) earthworks in western Amazonia, Brazil. *Journal of Field Archaeology*, v.37, n.2, p.132-142, 2012.

SCHIEL, Juliana. *Tronco velho: Histórias Apurinã*. Dissertação (Doutorado)– Universidade Estadual de Campinas, 2004.

SIIRIÄINEN, Ari; PÄRSSINEN, Martti. The amazonian intrersts of the Inca state (Tawantinsuyu). *Baessler-Archiv*, Band 49, p. 45-78, 2001.

SOUZA, Rubens Barros. *As estradas e caminhos pré-colombianos dos sítios do tipo geoglifos no Estado do Acre: o complexo viário do sítio Tequinho*. Monografia (Especialista em Gestão e Estudo do Patrimônio Arqueológico)– Universidade Federal do Pará, 2014.

STEWART, Julian H.; MÉTRAUX, Alfred. Tribes of the Peruvian and Ecuadorian Montaña. In: STEWARD, J. H. (Ed.). *Handbook of South American Indians: the tropical forest tribes*, v. 3, p. 535-656, 1948.

VIRTANEN, Pirjo Kristiina. Constancy in continuity: native oral history, iconography and the earthworks of the upper Purus. In: HORNBORG, A.; HILL, J. D. (Orgs.). *Ethnicity in ancient Amazonia: reconstructing past identities from Archaeology, Linguistics and Ethnohistory*. Boulder: University Press of Colorado, 2011a. p. 279-298.

_____. Fatal substances: Apurinã's dangers, movement, and kinship. *Indiana*, v. 32, p. 85-103, 2015a.

_____. Guarding, feeding, and transforming. Palm trees in the Amazonian past and present. In: FORTIS, P.; PRAET, I. (Orgs.). *The Archaeological encounter: ethnographic perspectives*. Centre for Amerindian, Latin American and Caribbean Studies, University St Andrew, 2011b. Pub. n. 33. p. 125-173.

_____. *Indigenous youth in Brazilian Amazonia: changing lived worlds*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.

_____. I turn into a Pink Dolphin: Apurinã Youth, Awiri and encounters with the unseen. In: FELDMAN-BARRETT, C. J. (Org.). *Lost Histories of youth culture*. New York: Peter Lang Publishers, 2015b. p. 105-122.

_____. Relational centers in the Amazonian landscape of movement. In: BONN, Natasa. Gregorič; REPIČ, Jaka. (Orgs.). *Moving places: Relations, Return and Belonging*. New York: Berghahn, 2016. p. 126-174.

VILAÇA, Aparacida. Chronically Unstable Bodies: Reflections on Amazonian Corporealities. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 11, n. 3, p. 445–464, 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, v. 2, n. 2, p. 115–144, 1996.



Etnografia de uma pesca paumari¹

Angélica Maia Vieira

Introdução

Os Paumari habitam, tradicionalmente, extensas áreas de lagos e várzeas ao longo do médio curso do rio Purus, ao sul do estado do Amazonas². Segundo descrevem os viajantes, os Paumari viviam em pequenos conjuntos de habitações flutuantes, ancorados no meio dos lagos ou na beira dos rios. Tal estilo de vida lhes proporcionou inúmeras descrições particulares, tais como: *exímios pescadores e vorazes comedores de animais aquáticos; índios fluviais; povo das águas; habilíssimos fabricantes de ubás e flutuantes; remadores e pescadores que se contentavam em viver única e exclusivamente de peixes e quelônios.*

De acordo com um relatório técnico da Fundação Nacional do Índio - FUNAI (s.d.) a particularidade desse grupo é a sua afinidade com as águas, e sua origem é intrínseca à vida quase anfíbia que levavam. Assim, a pesca se configura como uma prática tradicional bastante conhecida e documentada pelos viajantes, exploradores e missionários que passaram pela região do Purus em meados do século XIX. Deste modo, pode-se dizer que a água inspira, fala, e conta as histórias do povo paumari, onde os elementos aquáticos (peixes, quelônios, jacarés, peixes-boi), não são apenas fonte de alimento, mas fazem parte de um *cosmos* que conduz e organiza a vida social deste povo.

Os relatos históricos apresentam, com certo rigor de detalhes, as técnicas de pesca e as habilidades dos índios Paumari nos leitos dos rios e lagos do Purus e seus afluentes. A habilidade desses índios chamou a atenção de alguns viajantes, uma vez que os Paumari ficavam a espreita do animal (quelônio, pirarucu ou peixe-boi), observando cada movimento na água, pois todo cuidado era necessário, já que não desejam espantar sua presa. Cada detalhe é observado e calculado a partir da riqueza de conhecimento sobre os hábitos desses animais e seus respectivos ambientes.

1 - Este texto é uma síntese da dissertação de mestrado no PPGAS/UFAM intitulada “A pesca de peixe-boi: da concepção histórica à prática da pesca entre os Paumari do Rio Tapauá”, que contou com financiamento do Projeto “Saúde e Condições de Vida de Povos Indígenas na Amazônia” (PRONEX/FAPEAM/CNPq) e do Projeto “Sistemas Produtivos no Médio Purus” do Instituto Brasil Plural (IBP), com financiamento da FAPEAM e do CNPq.

2 - Os Paumari ocupam duas áreas geográficas que compreendem uma diversidade de lagos e áreas de terra firme, são elas: as áreas do rio Ituxi e lago Marahã, localizados nas proximidades da cidade de Lábrea e as áreas dos lagos Manissuã, lago Paricá e rio Cuniuá, localizados pouco acima da foz do rio Tapauá, que correspondem a área de estudo desta pesquisa.

Nesse sentido, a pesca se configura como a principal atividade realizada pelos Paumari, praticada tanto nos rios quanto nos igarapés e lagos da Bacia do Purus e rio Tapauá, constituindo-se como atividade fundamental na economia de autossustento deste povo. Além do peixe, “[...] a preferência por quelônios - aos quais eles chamam ‘bichos de casco’ - tem especial destaque nos hábitos alimentares deste povo [...]” (SCHRÖDER, 2002, p. 2).

A pesca é realizada tanto no inverno quanto no verão, sendo que a primeira é praticada nas áreas de igapós, onde os peixes estão aglomerados e de passagem para áreas mais rasas. Já a pesca de verão, é considerada como a época de abundância, pois as águas estão baixas e os peixes concentrados nos canais dos lagos e nas margens dos rios, onde buscam pequenas frutas para se alimentar.

Além de estar relacionada ao autossustento paumari, a pesca é um dos principais motivos de mobilização do grupo, que sai em pequenas excursões com o intuito de realizar “uma boa pescaria”. Contam os Paumari, que antigamente as pescarias eram realizadas não apenas para sustentar as famílias, mas se tratava, especialmente, de uma das principais atividades que compunham a realização do ritual de passagem da menina moça - o *Amamajo*.

Outras atividades também são realizadas pelos Paumari, como por exemplo: a caça, a coleta de castanha, a extração de óleos e as práticas agrícolas. Porém, não se configuram como atividades principais, mas como atividades secundárias que estão relacionadas às trocas comerciais entre as famílias e seus padrões.

Diante, portanto, da importância que a pesca assume no contexto paumari, este texto visa apresentar uma experiência que vivi junto a este povo, na região do rio Tapauá, onde tive a oportunidade de acompanhar uma pesca de peixe-boi. Essa experiência me proporcionou perceber qual o sentido sociológico da pesca para os Paumari, além de compreender os mecanismos utilizados para a prática de uma boa pescaria, bem como a interação que se estabelece com a paisagem em que habita o animal. Além disso, trago alguns indicativos sobre a aprendizagem de um pescador paumari e de como essa construção se dá a partir do ponto de vista dos pescadores aos quais tive a oportunidade de acompanhar.

A pesca de peixe-boi: relatos de uma experiência junto aos Paumari

Inspeccionando essas vegetações, observou o pescador folhas e grelos delas roídos. Não lhe permite a sua experiência o engano sobre quem as andou remoendo. Está achada a comédia do peixe-boi. Para ali vai com a sua breve montaria, o seu arpão mais pesado, o seu comprido

cigarro. Vagarosamente, cautelosamente, a canoa ao capim ou, e melhor é, mete-a dentro dele passando-lhe por cima para evitar que a sombra sua e da canoa refletida n'água não ponha de sobreaviso o desconfiado cetáceo. [...] se ele tem a sagacidade, ele pescador tem a paciência da raça multiplicada pela que lhe deu a profissão. Acolá, em minúscula clareira, aberta por algumas franças, ou folhas mais afastadas, vem lentamente aparecendo através da camada líquida a linha esbranquiçada do focinho do cetáceo. [...] visto ou simplesmente adivinhando, lança-lhe o pescador arpão. Atingindo, mal se lhe cravou a arma no rijo couro, arranca em desapoderada carreira, de preferência fugindo para o meio do rio ou lago, buscando águas profundas, em que salvar-se. [...] tem o peixe-boi a vida dura, e se não o apanhou bem o arpão, resiste longamente e vai longe antes que o pescador o possa trazer exausto, semimorto, a beira da canoa onde o acaba. (VERÍSSIMO, 1970, p. 37).

São exatamente três da manhã; depois de uma noite cheia de preparativos, estou organizando meu material de campo – máquina fotográfica, caderno de campo, gravador e canetas – pois daqui a algumas horas irei acompanhar uma pescaria de peixe-boi com Germano Cassiano, Calebe Cassiano, seu filho mais velho e Eligelson, sobrinho de Germano [...].

Germano e Calebe ainda estão dormindo, estando acordado apenas Eligelson, que, do outro lado do lago está fazendo café na casa de Dona Laurinda, e Luís, que é a liderança da aldeia Manissuã. Depois de alguns minutos, Germano se levanta e vai fazer café e pergunta se estou preparada para ver uma pesca de peixe-boi. Respondo que estou preparada, mas que não saberia minha reação ao ver o animal ser “arpoado”. Enquanto isso Eligelson grita para acordar Calebe.

O café está pronto, diz Sara, esposa de Germano. Germano organiza o arpão, a corda e o facão na canoa. Nossa viagem está para começar, faltando apenas um detalhe: a gasolina para o motor. Depois de abastecido o motor e resolvidos os últimos detalhes, Germano me informa que vamos em uma canoa pequena e que Calebe irá nos rebocar até a entrada do lago, pois só ele e Eligelson irão de motor rabeta até o lago.

Germano tem todo um cuidado com os instrumentos de pesca – arpoeira, cordas e facão -, conferindo a eles uma atenção e cuidado, vendo se a corda está posicionada corretamente e se não está faltando nenhum utensílio. Depois de ter concluído os preparativos, posso então entrar na canoa e esperar que a viagem comece [...].

Já são quatro e meia da manhã; estamos seguindo viagem pelo lago Sete Bocas, rumo ao Chavascal do Entupido, lugar onde o peixe-boi se alimenta e descansa. No meio da viagem, começa a chover; estamos todos molhados, e eu tremendo de frio. Ainda um pouco longe do Chavascal, mal posso usar a capa de chuva, pois envolvi a câmera e os demais materiais que estou levando em seu interior, para que não molhassem e danificassem.

Aproximadamente quarenta minutos depois, chegamos ao Chavascal do Entupido; e assim que entramos no lago, Germano e Calebe começaram a entoar um som desconhecido³ que se assemelhava ao de um macaco guariba. Eu perguntei que som era este e Germano só me respondeu que o lago em que estávamos tinha muitos jacarés. Logo, eu pensei que ele estivesse espantando o animal ou coisa semelhante, mas acabei deixando a curiosidade de lado, pois não era hora de fazer perguntas, e fiquei quieta em meu lugar, observando apenas os passos dos pescadores.

Germano seguia entoando o mesmo som; mas Calebe e Eligelson já estavam um pouco distante de nós. Então observei que Germano remava com placidez e bastante concentração. Sempre observava o ambiente, o caminho que estávamos percorrendo e a superfície da água. Achei que já estivéssemos no lugar da pescaria, e que ele já observava a água para ver se topava com o animal. No entanto, enganei-me; estávamos percorrendo o caminho de acesso ao Chavascal. Não demoramos muito para chegar ao lugar, pois se trata de uma área encharcada que abriga muita vegetação aquática.

Lá estávamos nós, no Chavascal do Entupido. Observando cada detalhe do ambiente, notei que toda comunicação é precisa e delicada, tudo deve comunicar-se entre si. Germano remava lentamente, sempre nas proximidades da vegetação aquática; observando as plantas e o movimento das águas. Sua destreza me impressionava; e sucessivamente estava atento aos detalhes do lago. Sempre que passávamos por um conjunto de árvores e plantas aquáticas, onde pequenos ramos de folhas flutuavam, ele as recolhia com o objetivo de reconhecer a espécie da planta, pois assim saberia qual o animal a estava comendo debaixo d'água. Algumas vezes, ele parava de remar e observava as plantas; sempre em busca de um entendimento que a água lhe pudesse transmitir - o de um movimento feito por algum animal.

Rondamos o Chavascal várias vezes, penetrando sempre no mesmo lugar e por diversas vezes topamos com Calebe e Eligelson, ali parados, contidos em seu silêncio e atentos ao menor sinal de barulho na água e na vegetação.

3 - Em alguns momentos, esses sons eram fortes e bem altos, outras vezes eram lentos e suaves. No entanto, devido ao pouco tempo no campo, e por ter focado outras questões, não tive a oportunidade de trabalhar a questão dos sons para os Paumari. O leitor notará, ao longo de minha descrição, que o som tem um papel importante na pesca, ficando, portanto, como um aspecto que ainda merece ser estudado e melhor compreendido.

Em uma de nossas voltas, Eligelson nos fez um sinal e falou baixinho: “Até agora nada!”.

Germano, com toda tranquilidade, me olhou e disse: “Tá difícil hoje, patroa!” Eu ri silenciosamente, já que não podia emitir nenhum barulho. Mais à frente, nos deparamos com Calebe, que estava parado próximo ao tronco de uma árvore. Germano lhe faz um sinal e Calebe responde. Então Germano me diz que ele estava observando um peixe-boi que estava comendo debaixo d’água. Porém, não paramos; seguimos nossa ronda pelo lago.

Visto que não encontrávamos nada, Germano decidiu ir para outro lago, o Chavascal do Gavião, que fica nas proximidades do Chavascal do Entupido, necessitando apenas atravessar um extenso lago que os separa. Feita a travessia, repetimos o mesmo processo: observamos a pastagem, a água e ficamos atentos aos sons, pois cada animal (pirarucu, peixe-boi, jacarés etc..) emite um som diferente e os pescadores os reconhecem por isso e pelos movimentos que fazem na água.

Germano observava atentamente o lugar e sua paisagem, e sempre olhava no relógio. Continuamos a navegar pelo lago, mas sem nenhum sinal de peixe-boi, até que em um dado momento Germano percebeu uma movimentação na água, no entanto, eu não estava atenta, pois observava outras coisas. Ele fez uns sinais com as mãos, balançando-as sutilmente para baixo, indicando que eu deveria ficar quieta na popa da canoa. Logo percebi que ele chamava minha atenção; então tratei de me aquietar na popa da canoa. Então ficamos ali, parados no lago, próximos a uma árvore e uma pastagem. Germano observava aquele lugar, atento aos movimentos que via na água e lentamente foi colocando o arpão dentro d’água. Achei que íamos arpoar o animal, já que Germano estava pronto para arpoar, no entanto, o animal escafedeu-se, imergindo para as profundezas do lago.

Ficamos ali por alguns minutos, depois Germano tirou o arpão da água e disse “Já foi, vamos voltar, não vamos conseguir pegar mais nada!”

Voltamos para o Chavascal anterior e só encontramos Eligelson, que também não havia pescado nada. Não sabíamos onde estava Calebe, se ele ainda estava no mesmo lugar, observando o peixe-boi que comia debaixo d’água. Então decidimos ir embora, e talvez retornássemos no período da tarde, para acompanhar o segundo momento em que o animal sai para se alimentar, entre às 15h e 18h.

Decididos que íamos embora, Germano e Eligelson começaram a dizer que a “culpa” era minha, pois eu havia “empanemado”⁴ o Chavascal. O

4 - O termo *panema* (empanemado) é traduzido como “má sorte” e/ou “azar”, sendo uma condição que impede o indivíduo de realizar alguma atividade, pois ela não será bem sucedida. No contexto amazônico, este termo pode ser compreendido conforme as formulações de Galvão (1976) e Da Matta (1973), como a incapacidade de realizar atividades cotidianas, sobretudo, a

motivo da má sorte na pesca era associado as “ondas de azar que vivi até chegar à aldeia⁵”. Entretanto, lá no fundo a principal razão das acusações estava associada a questões de gênero, ou seja, eu era uma mulher adentrando no universo da pesca, que buscava compreender a relação que eles estabeleciam com os animais, sobretudo com o peixe-boi, e os ambientes que estes animais habitavam.

Tal situação foi motivo de risada durante toda a viagem, pois eles alegavam que eu deveria tomar banho de sal grosso e espantar a panema. Para melhorar minha situação, Eligelson ia nos rebocar até a casa de Germano, já que não levamos motor na canoa. Entretanto, logo que saímos do Chavascal, o motor de Eligelson ficou no “prego”, ou seja, a gasolina havia acabado! Por conta disso, a ideia de que eu havia empanemado tudo começou a virar algo “sério”, pois tanto a viagem quanto à pescaria não estavam dando certo.

Ficamos sem saber o que fazer; estávamos longe de casa e tínhamos apenas duas canoas, dois remos e um motor rabeta sem gasolina. Nossa única esperança era Calebe, mas não sabíamos se ele tinha ido embora ou se ainda estava no lago. Outra vez, para nossa sorte, Calebe vem vindo do outro lado da margem do lago, e assim que nos vê, vai ao nosso encontro. Depois de arumarmos as canoas, seguimos viagem de volta para casa.

O dia ainda não acabou, e daqui a pouco, por volta das três da tarde, vou acompanhar uma segunda pesca. Germano não quer que eu vá, pois disse que peguei muita chuva e que devo estar cansada e por isso devo ficar para descansar. Contudo, estou insistindo, mas desta vez só vão Germano e Calebe, já que Eligelson desistiu da pescaria, preferindo ir para o castanhal.

Por volta das três da tarde, Germano preparava a canoa para uma segunda pescaria. Sara, por outro lado, veio me perguntar se eu não tremeria de medo na hora da arpoada, no que respondi que ficaria tranquila, já que havia tomado banho com sal (risos).

Por mais uma vez, a chuva chega para nos receber no caminho da via-

caça e a pesca. No contexto paumari, quando uma mulher “empanema” os instrumentos de uma pesca – canoa, arpão, anzol, flecha, etc. - os homens chicoteiam as canoas com cipó de fogo e passam algumas “plantas” nesses instrumentos, com o intuito de neutralizar ou acabar com os efeitos da panema.

5 - Antes de chegar aos Paumari, em janeiro de 2013, para realizar meu segundo trabalho de campo, o barco que me levaria até meu destino tombou duas horas depois de sair do porto de Manaus. Já não bastasse este acidente, no ano anterior, em 2012, também sofri um pequeno “imprevisto” ao sair da T.I Paumari do Lago Manissuã, quando nos aventuramos, eu e um amigo, em uma viagem pelo furo do Curá-Curá, na tentativa de alcançar um barco de linha que ia para o município de Lábrea. Todo esse histórico contribuiu para a minha fama de “empanemada”.

gem. Dessa vez, ela está bem mais forte do que aquela que pegamos pela manhã. No caminho, começo a apavorar-me, pois a canoa de Germano era muito pequena e os banzeiros⁶ eram muito altos e fortes, muita água começou a entrar na canoa e foi aí que me desesperei, pois estávamos longe e no meio do rio. Germano pediu que eu passasse para a canoa de Calebe, que era maior e mais segura. Fiz o que ele me pediu e seguimos viagem.

Depois de alguns minutos, chegamos ao Chavascal do Entupido; entramos e seguimos para o mesmo lugar, onde estávamos de manhã. Mas, dessa vez eu acompanhei Calebe e não mais Germano, que seguiu sozinho para outra direção.

Calebe seguiu o caminho para o Chavascal, enquanto isso, eu observava a forma como remava, como observava o ambiente e como se relacionava com todo aquele conjunto de paisagens. Todo o processo que acompanhei pela parte da manhã, na companhia de Germano, foi também executado por Calebe. Ele observava atentamente a “pastagem”, verificava a planta que flutuava sobre a água, com o objetivo de verificar se era o mesmo capim que o peixe-boi comia debaixo d’água.

Calebe e eu ficamos por horas rondando pelo lago. Não encontramos nada, nenhum sinal do animal por ali. Perguntei a ele em que lado Germano estava, e ele me respondeu que seu pai estava no Chavascal do Gavião, mas que nós não iríamos para lá, pois o Chavascal onde estávamos era o lugar onde os peixes-boi comiam com mais frequência.

As horas se passaram e nada do animal. Encontramos apenas alguns rastros de vegetação taboquinha sobre a superfície, mas não havia movimentação na água e nem nos arredores. Perguntei a ele se, por ocasião, Germano havia arpoado algum, ao que logo me respondeu: “Não! Quando a gente arpoa o peixe-boi dá pra ouvir de longe, faz um barulhão, você ouve de longe e dá até medo”.

Enquanto procurávamos algum sinal do animal, comecei a fazer algumas perguntas para Calebe. Ele ia respondendo calmamente, mas sem deixar de observar a água e os movimentos que nela se faziam. Tirei as dúvidas que eu tinha sobre o animal e seus comportamentos, mas de repente Calebe parou; olhou para trás com uma cara de assustado e eu perguntei: “É o animal?” Ele respondeu: “Não! Papai arpoou um peixe-boi!”

Logo Calebe perguntou se eu não estava ouvindo, e eu não sabia do que se tratava, eu não conseguia ouvir nada. Eu lhe disse que não ouvia nada, não conseguia escutar o que ele estava ouvindo. Ele ficou ali; quieto e atento ao som que somente ele escutava, foi então que ele virou e disse: “Papai gritou três vezes, ele tá naquela direção!” Eu não ouvia nada, e, então, comecei a ficar

6 - Banzeiro é o agitar das águas, formando pequenas ou grandes ondas, que podem ser provocadas por uma embarcação em deslocamento.

nervosa. Calebe remava com muita rapidez e sempre repetia a mesma frase: “Tá ouvindo? Ele gritou de novo!”

Calebe escutava tudo, e a cada novo grito remava com mais intensidade. Até que em um dado momento ele parou e disse: “Não o escuto mais!” Foi então que ele entou o mesmo som que Germano fez ao entrarmos no lago pela parte da manhã. Calebe fez aquele barulho estranho por mais duas vezes e foi então que ouvi outro som semelhante, era Germano! Calebe então me explicou que este som estranho servia de comunicação entre ele e seu pai, o que lhes permitia saber a localização de cada um.

Ele seguia remando rápido, até que sua voz começou a falhar; já que havia entoadado por diversas vezes aquele som de macaco guariba. Nós estávamos no lago que dava acesso ao Chavascal do Gavião, faltando pouco para alcançar Germano e conferir o que estava acontecendo. Calebe achava que seu pai já havia matado o animal e que ele estava precisando apenas de ajuda para colocá-lo na canoa. Depois de alguns minutos, chegamos ao local em que Germano estava e para nossa surpresa o animal ainda estava vivo, com o arpão cravado em sua costa e completamente debaixo d’água.

Ali estava Germano, em pé sobre a canoa: ele puxava a corda de nylon que estava engatada nos paus submersos. Enquanto ele tirava a corda, que media em torno de quatro metros, Calebe perguntava onde estava o animal, ao que Germano apontava para um lugar mais a frente de nós. Calebe remou na direção que seu pai assinalou, indagando: “Ainda tá, pai?”

Ficamos ali, observando. Eu perguntava, ansiosa, onde estava o animal, ao que Calebe respondeu: “Ali!” Apontando na direção dos arbustos.

Germano fala alguma coisa e Calebe responde: “Ele tá aqui, nesse mato se balançando!”. Ainda de pé sobre a canoa, Germano se aproxima de nós; puxa a corda e faz força para trazer o animal à superfície.

Ele puxa a corda com bastante força; mas o animal está resistindo ao máximo. A força é tanta que o peixe-boi pode arrebentar a corda e fugir do pescador. Calebe conversa comigo, e fica observando seu pai puxar a corda, até que ele se levanta e vai ajudá-lo. A resistência do peixe-boi torna sua emergência um tanto difícil, exigindo assim, mais força do pescador. Para cansá-lo de uma vez, Calebe vai arpoá-lo novamente; e então Germano se senta na canoa, enquanto seu filho coloca o arpão dentro d’água e procura o animal para cravar-lhe mais uma vez.

Calebe não consegue encontrá-lo, então Germano puxa novamente a corda, o que lhe exige mais força. Então ele diz algo para seu filho, que logo lança uma segunda arpoada no peixe-boi. Calebe acertou o animal!

Ao arpoá-lo, eles começam a rir. De repente, o animal surge na superfície d’água, deixando a mostra seu focinho: logo começa o segundo tempo da batalha. O peixe-boi aparece por inúmeras vezes na superfície para buscar

fôlego e retornar para debaixo d'água, tentando se livrar do arpão. O animal resiste; e a canoa se enche d'água, pois o rebojo que seu rabo faz gerava um pequeno banzeiro na água.

Germano queria trazê-lo à superfície, agarrando-o pelo rabo. Mesmo diante de todo esse esforço, o peixe-boi resistiu. Por mais uma vez Germano se levantou, puxou a corda e mudou a estratégia e algo novo seria feito.

Ao lado da canoa, o peixe-boi submergia e emergia, sempre buscando fôlego, e vê-lo naquelas condições foi um tanto aterrorizador para mim. Enquanto isso, Calebe disse que o animal era teimoso, não se rendendo às duas arpoadas. Nesse momento, Germano já havia puxado toda a corda, e Calebe segurava-a bem próximo ao arpão cravado no animal, e foi aí que seu pai começou a remar para próximo de uma árvore perto de nós. Ele pega o terçado e começa a tirar um pequeno galho da árvore. Ele sentou sobre a canoa e começou a dar forma para aquele galho, então pensei: ele estava fazendo um “torno”!

Eu mal poderia ver a cena, estava nervosa e com muito frio. Calebe segurava a corda, e o peixe-boi continuava tentando fugir, submergindo até alcançar alguma profundidade, pois é assim que ele escapa do pescador.

Calebe puxa a corda e o peixe-boi emerge novamente, e mais uma vez Germano se aproxima: ele pega a corda e traz o animal para próximo de si, segurando-o pelo focinho, acrescenta um dos tornos na narina do bicho, que é empurrado por três batidas de terçado. A presa aparenta estar fraca e abatida, pois não reage com a mesma resistência de antes, seu cansaço é visível.

O animal se aproxima, e com o focinho fora d'água, Germano lhe põe um segundo torno, batendo-lhe muitas vezes, pois o animal dificultava a entrada da pequena rolha. A vítima ficava cada minuto mais quieta, sem nenhuma resistência, realizando apenas pequenos movimentos. Para acelerar a asfixia, Germano segura o focinho do animal, pressionando os tornos contra suas narinas.

Germano começa a remar com uma de suas mãos, enquanto a outra segura os tornos do peixe-boi. A cada minuto que passa o animal vai ficando fraco, diminuindo seus movimentos. Depois de alguns minutos, o animal silencia e Germano solta-o, ele submerge. De repente, ele emerge; Germano o pega novamente pelo focinho, pressionando sua mão contra suas narinas. Com as próprias mãos ele bate nos tornos, e o faz por três vezes consecutivas. O animal começa a rebater-se sobre a água, lançando sobre a canoa um pequeno volume dela. Dessa vez, Calebe passa a segurar o focinho do peixe-boi, que novamente começa a debater-se sobre a água e a canoa. Germano puxa a

7 - Em meu campo anterior (janeiro de 2012), aprendi com Germano que quando o peixe-boi não morre de cansaço pela arpoada, o pescador deve fazer dois tornos para as narinas do animal, o que acelera sua morte por asfixia.

corda, enrolado-a em sua mão. O animal continua se contorcendo e batendo-se dentro da canoa, até que ele morre.

Depois disso, Germano e Calebe saem remando em busca de um lugar seguro para encostar e alagar a canoa⁸. Calebe aponta para uma árvore, cujos troncos ainda estão para fora d'água. Seu pai encosta a canoa sobre o tronco, enquanto seu filho segura a corda que prende o animal. Ele começa enchendo a canoa, e só aí, ele puxa o peixe-boi para dentro dela. Depois de posto o animal, Germano retira a água da canoa com uma garrafa de plástico.

Assim que o peixe-boi foi posto na canoa, arrumamos nossas coisas e seguimos viagem. O cansaço tomava conta de todos, mas Germano estava feliz; seguíamos rindo e observando a noite, cujo céu estava povoado de estrelas, sob a cor de um azul fulgente.

O desenrolar de uma experiência

Depois de acompanhar a pesca de peixe-boi com os Paumari, perguntava-me sobre como investigar o pensamento paumari acerca da pesca, uma vez que buscava compreender todo o conjunto conceitual e prático que ela representava para os Paumari. No entanto, não tinha ideia de como abordar tal questão, já que a pesca é feita silenciosamente e de forma equilibrada. As inquietações surgiam durante todo o período em que descrevia a pesca no caderno de campo, mas nenhum *insight* surgia, já que minha pretensão era entender o contexto que eu havia presenciado, pois o que vi não era apenas uma simples pesca, mas como diria Ingold (2010) uma *manifestação de um conjunto de habilidades, de percepção e envolvimento com a paisagem*⁹ que cercava os Paumari – os lagos, a vegetação, a água, etc. - Era perceptível a íntima relação que os Paumari estabeleciam com aquele lugar.

Enquanto pensava sobre essas coisas, comecei a desenvolver uma atividade paralela: auxiliar a construção do projeto de pesquisa dos professores Paumari que participavam do curso de Formação Inicial para Magistério Indígena, do Projeto 'Pira Yawara'. E por estar na casa de Germano e Sara, ambos professores da aldeia Manissuã, decidimos organizar a estrutura de seus projetos, já que haviam recolhido todos os dados necessários para a construção

8 - Alagar a canoa consiste em afundá-la parcialmente, cujo intuito é permitir que o animal fosse colocado com facilidade no porão (chão) da canoa.

9 - Esses termos são empregados de acordo com a conceituação que Ingold faz em seu texto *Da transmissão de representações à educação da atenção* (2010). Ingold define este termo como um conceito cujas identidades e capacidades de seus habitantes humanos e não humanos, não são impostas sobre um substrato material, mas que emerge como condensações e cristalizações da atividade dentro de um campo relacional. Dessa maneira, as paisagens são tecidas dentro da vida e as vidas são tecidas dentro da paisagem, num processo contínuo de fluxo e contrafluxo de materiais que nunca tem fim (INGOLD, 2011, p. 47).

de suas respectivas pesquisas. No do decorrer da conversa, lembrei-me de um dos livros que levei para a aldeia: *A pesca na Amazônia*, de José Veríssimo, de 1970.

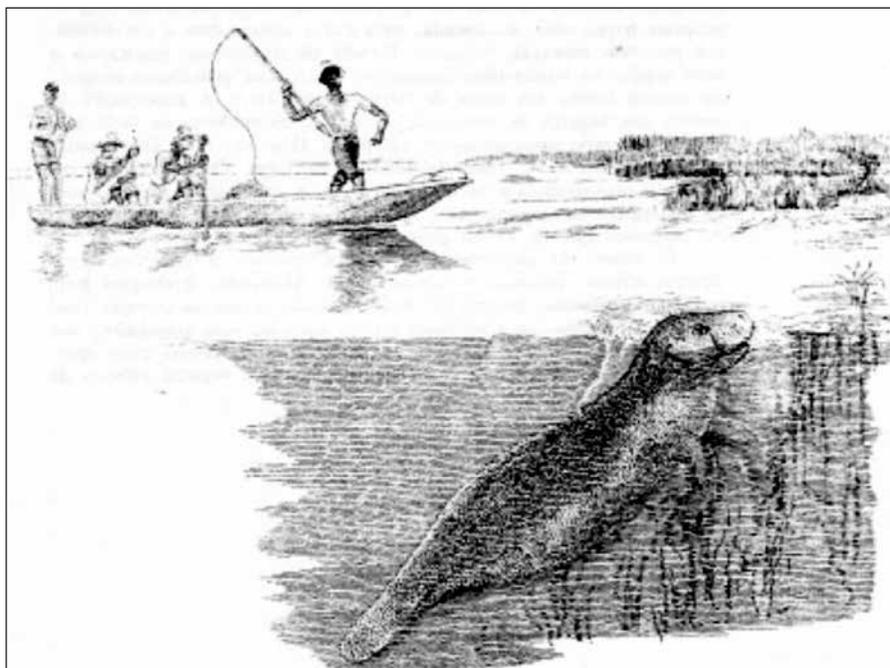
Mostrei o livro a Germano, que ficou muito interessado. Indiquei-lhe, sobretudo, a parte que relatava sobre a pesca de peixe-boi, pois minha intenção era suscitar alguma conversa sobre o tema, e para minha surpresa, ao começar a lê-lo, ele se pôs a fazer inúmeras correções, retificando, muita das vezes, o que o viajante relatava sobre o animal e sua pesca na Amazônia.

Além de corrigir a descrição do autor, Germano e sua família, que estavam próximos à mesa onde trabalhávamos, começaram a apontar os defeitos na ilustração que mostrava uma pesca de peixe-boi. Para eles, o animal desenhado parecia-se mais com uma foca do que com um peixe-boi. Eles corrigiam o formato do corpo, a posição dos pelos sobre o focinho, a cauda que estava pontiaguda que não se parecia em nada com a cauda oval do animal. Além disso, perguntavam se o viajante que descreveu e desenhou aquela cena havia acompanhado uma pesca de peixe-boi, visto que havia alguns erros na descrição do animal e sobre a pesca.

Mais adiante, eles começaram a falar dos pescadores que apareciam na ilustração, onde mostrava quatro pescadores dentro de uma mesma canoa, o que motivou inúmeras risadas entre eles, pois para os Paumari, a pesca deve ser realizada individualmente, tendo, às vezes, apenas a companhia de um menino na popa da canoa, cuja presença é necessária para que aprenda sobre a pesca, os lagos, a vegetação e o hábito do animal. Afinal, como concluiu Germano: “É impossível realizar uma pesca de peixe-boi com quatro pessoas na canoa!”

Por conta dos erros encontrados na ilustração, eles resolvem desenhar, por cima da própria imagem do livro, a maneira correta de como a pesca deveria ser retratada, corrigindo, especialmente, a maneira de como o pescador deve segurar a corda, que estava disposta de forma errada, visto que ela deve estar enrolada na mão esquerda do pescador, o que lhe permite ter controle sobre o arpão e a força do animal.

Figura 1 - Ilustração do livro *A pesca na Amazônia*.



Fonte: José Veríssimo (1870, p. 39).

Foi a partir dessa experiência que tive a oportunidade de conversar sobre a pesca de peixe-boi com os Paumari e entender os meios pelas quais eles se relacionavam com o animal, com o ambiente e de como esse aprendizado é passado para as futuras gerações. No entanto, antes da conversa se iniciar e de alguns contextos “serem revelados”, outra situação marcou profundamente minha pesquisa de campo: a tese de Carlos Emanuel Sautchuk - *O arpão e o anzol: técnica e pessoa no estuário do Amazonas (Vila Sucuriju, Amapá)*.

A tese de Sautchuk (2007) proporcionou vários exemplos comparativos entre os Paumari, o que ocasionou uma reflexão acerca das atividades por eles desenvolvidas e das habilidades exercidas no cotidiano. Eles comparavam-se entre si e com outros. A análise que Sautchuk faz em relação aos pescadores e laguistas do lago Sucuriju, suscitou uma reflexão a respeito do morar na aldeia e na cidade, de como esses dois conjuntos possuem um elo comum, mas que vistos e acompanhados individualmente, revelam inúmeras diferenças, percepções e modos distintos de se conceber as relações com as paisagens a sua volta.

A leitura que Germano fez desses trabalhos possibilitou-me de certa forma, acessar alguns princípios epistemológicos que norteiam a pesca en-

tre os Paumari. Sem essa inserção, acredito que eu ainda estaria mergulhada nas inúmeras inquietações e dilemas que surgiram no decorrer do trabalho de campo.

Conhecer os mecanismos e procedimentos de uma pesca não é tão simples, tal como eu imaginava, pois pescar peixe-boi requer destreza, silêncio absoluto, paciência e muita agilidade na hora de arpoar o animal. Não se pode conversar na hora da pesca, visto que o pescador deve estar atento ao conjunto de paisagem a que estamos sujeitos, atentando sempre para a vegetação aquática e os movimentos na água. Em razão disso, a pesca acaba sendo complexa, onde é difícil captar as ações, os termos que fazem parte desse conjunto e todo um contexto que pode revelar a sagacidade do pescador nessa atividade.

É, portanto, a partir da discussão suscitada pelos trabalhos etnográficos de Veríssimo (1970) e Sautchuk (2007) que pude compreender alguns conceitos utilizados pelos Paumari na pesca de peixe-boi como também das habilidades que são tecidas a partir dos ensinamentos que são passados as gerações futuras. Neste sentido, uma frase, muito utilizada por Germano, se torna a chave para a compreensão do universo da pesca Paumari; pois quando ele dizia “não sei te explicar, mas sei na prática”, tratava-se de condensar toda uma concepção paumari sobre o sentido da pesca, da construção de canoa, da produção de artesanato, fabricação de rapé, pesca de pirarucu e peixes menores, no cotidiano do grupo.

Sempre que desenvolvíamos alguma conversa e/ou atividade, esta frase era mencionada, contudo, não entendia seu propósito e seu alcance para os Paumari. E para entender o contexto da pesca, eu precisava compreendê-la em seu sentido pleno, observando atentamente o que eles queriam dizer quando repetiam: “Não sei como te explicar, mas sei te mostrar na prática!”

Nesse sentido, pode-se dizer que a prática pressupõe a observação e o treino; e quando os Paumari me diziam que não sabiam explicar algo, eles sempre me chamavam para perto daquilo que eles queriam me mostrar e ensinar, sempre me fazendo observar e treinar aquilo que eu havia observado. Era constante a prática da observação em que eu era submetida, para depois praticar, provavelmente, em algum momento da minha estadia na aldeia. Exemplo disso foi o acompanhamento que fiz sobre os diversos tipos de canoas que os Paumari fabricam, bem como sobre as diversas técnicas que eles usam.

Seu Luiz, liderança da aldeia Manissuã, sentou-se junto a Germano e começou a descrever os tipos de canoa paumari, desde os primeiros modelos (ubá) até as mais atuais (canoa e ubada). No decorrer da aprendizagem, chamavam-me para observar o que era uma *forquilha*, o que eles chamavam de *casco*, de *ponteiro*, e quais eram os processos de fabricação dessas canoas.

Depois que seu Luiz falou sobre as canoas, perguntei ao Germano com quem ele havia aprendido a pescar peixe-boi, que me respondeu que aprendeu

observando o pai na popa da canoa. A partir daí, passou a relatar que seu pai, Agostinho Cassiano, é um grande pescador de peixe-boi e que até hoje, com os seus 78 anos, ainda tem força para pescar o animal. Foi ele quem ensinou os filhos, levando-os para o Chavascal e colocando-os para observar a pesca. Contou também que seu irmão mais velho, André Cassiano, que conheci dias depois, era conhecido por todos como um excelente pescador de peixe-boi e quelônios, como também um ótimo caçador.

A habilidade que eles adquiriram é explicada, tendo como alicerce a observação, por meio do extensivo cumprimento das atividades cotidianas. Os filhos acompanham o pai e observam o que ele faz. Recebem instruções de como executar uma atividade, de como proceder diante de certos ofícios cotidianos, pois quando precisarem fazê-lo sozinho, os filhos saberão como proceder, uma vez que se colocarão em prática toda uma observação treinada e adquirida ao longo do tempo, cujo fim resulta num estrito conhecimento acerca da pesca e da produção de habilidades. Além disso, Germano descreve que seus irmãos, quando estão reunidos, promovem “competições” entre si, para saber quem é o mais habilidoso na pesca de peixe-boi, pirarucu e quelônios.

Lembro-me, pois, do relato de um dos pescadores com quem conversei em meu primeiro período de campo (janeiro de 2012), em que descrevia que na primeira vez que foi pescar peixe-boi, ficou com medo e temia errar o alvo no lançamento do arpão. Contou ainda que seu medo pudesse prejudicar a pesca, já que o animal tem uma sensibilidade aguçada.

Podemos então notar, nas palavras desse jovem, o desdobramento de uma atividade não tão bem realizada, cujas falhas podem acarretar em uma pescaria mal sucedida. Este mesmo jovem demonstra ter conhecimento da atenção, do cuidado e precisão que requer uma pesca de peixe-boi. Logo, cabe aos pescadores, por meio da prática, aperfeiçoar suas técnicas e seu mecanismo de comunicação com o ambiente que lhe cerca e/ou envolve.

Entre os Paumari, notamos inúmeras habilidades; alguns são considerados ilustres pescadores, outros caçadores, aqueles que usam com destreza o arco e flecha; as mulheres que tecem com beleza e refinada estética os balaios; aquelas que fabricam os melhores fogões de barro, panelas e bichos de barro. Todo esse conjunto nos chama a atenção para o modo como eles desenvolveram tais habilidades, que muitas vezes estão associadas à observação que se faz de outrem.

Lembro-me de mais uma frase: “Alguns Paumari não sabem fazer canoa, fazem tudo troncho, a madeira racha, fica toda feia!” Esta passagem, portanto, assinala que a habilidade tem um lugar de destaque e importância para os Paumari, pois eles chegam a distinguir, entre si, quais pessoas não demonstram habilidades em atividades que são consideradas fundamentais pra eles,

tais como: fabricação de canoa, balaio e, principalmente, a prática da pesca. Logo, a “não habilidade” se transforma, muitas vezes, como “zombaria” em relação ao outro que não realiza certas atividades com perfeição.

Tudo isso nos remete diretamente para aquilo que estamos chamando a atenção: a prática e o conhecimento como fruto da observação. Nesse sentido, Ingold (2010), assinala que a cultura pode ser vista como um mecanismo de habilidades que são geradas a partir de uma *educação pela atenção*, onde o conhecimento está sujeito, sobretudo, à participação dos indivíduos na tessitura dos fenômenos que compõem o seu mundo. Desse modo, Ingold, preocupado como o processo de transmissão de conhecimentos de uma geração a outra, reformula algumas questões sobre a transmissão de conhecimento e propõe que é por meio de um processo de habilitação e não de enculturação que cada geração se desenvolve dentro e além da sabedoria de seus predecessores. É importante assinalar que o conceito de habilidade (*skill*) é proposto como ferramenta analítica de processos cotidianos, tais como: a maneira de comer, caminhar, andar, bem como a maneira de falar e de se comportar em determinadas situações.

Além disso, o conceito de *habilidade* não deve ser entendido como uma noção que diz respeito somente ao uso e aplicação de instrumentos, sejam eles quaisquer que forem, ou de habilidades que competem às formas de uso do corpo, mas deve, sobretudo, ser compreendida como *um mecanismo de retorno às condições existente no entorno do indivíduo*, ou seja, é o modo pelo qual os indivíduos conseguem se relacionar com o meio que os envolve, considerando, sobretudo, as diferentes formas de socialização e convivência com outrem. Assim sendo, o autor afirma que o conhecimento consiste, especialmente, em:

[...] habilidades, que são adquiridas na prática e não em informações que são passadas de geração a geração. Assim, a contribuição de uma geração às suas sucessoras se dá fundamentalmente por meio da educação da atenção. (INGOLD, 2010, p. 18-19).

Desse modo, o autor menciona que a cognoscibilidade humana está baseada não em alguma combinação de capacidades inatas e competências adquiridas, mas em *habilidade (skill)*. Dessa forma, pode-se dizer que através de uma observação situada e localizada é que os Paumari aprendem e compreendem na prática as habilidades que lhes são conferidas no decorrer da realização de certas atividades. Assim, o saber é um saber incorporado, que é adquirido por meio do acompanhamento de “indivíduos mais experientes”, onde os processos de aprendizagem se dão na prática, logo, pode-se dizer,

principalmente, que para os Paumari todo o conhecimento adquirido é fruto de um processo intrínseco da relação que se estabelece com a paisagem. Estar atento ao ambiente, às coisas que competem ao campo dos sentidos, é estar conectado com tudo que os cerca, desenvolvendo e aperfeiçoando a audição, a visão e o tato.

Por conseguinte, significa dizer que conhecer os movimentos, os detalhes, os sons dos bichos, das rabetas, o boiar de cada animal na água etc. significa, sobretudo, reconhecer a capacidade de se desenvolver uma habilidade que os permite “comunicar-se” na floresta e nos rios. Assim, a relação estabelecida com esses ambientes, evidencia, de modo geral, um íntimo conhecimento que é adquirido, como bem diria Ingold (2010, p. 19) por meio de uma *educação pela atenção*, cujo saber não é tratado como uma ação que é executada “[...] dentro de um sacrário mental interior, protegido das múltiplas esferas da vida prática, mas em um mundo real de pessoas, objetos e relacionamentos [...]”. Desse modo, pode-se dizer que não é a partir da observação das reproduções mentais ou da crítica de planos conceituais e epistemológicos que apreendemos os processos de (re) produção do conhecimento, mas que é a partir da habilidade em desenvolver uma sensibilidade sobre os mecanismos perceptivos, é que temos a possibilidade de captar seus processos de produção e elaboração, bem como de seu aperfeiçoamento.

Para Clark (1997, p. 53 apud INGOLD):

[...] a mente é um ‘órgão incontinente’ que não admite ficar confinado dentro do crânio, mas que se mistura despuadoradamente com o corpo e o mundo no conduto de suas operações.

Logo, para Ingold, o “[...] ambiente, então, não é meramente uma fonte de problemas e de desafios adaptativos a serem resolvidos; ele se torna parte dos meios de lidar com isso [...]” (op. cit., loc. cit.).

Nessa perspectiva, a transmissão de conhecimento, as formas de sociabilidade com o ambiente, a participação dos membros da aldeia na atividade da pesca, como também nas demais atividades, traduz-se como mecanismos que operam na dinâmica social das populações ameríndias, onde o engajamento na prática requer um olhar atento e treinado nas atividades a serem ensinadas pelos membros da comunidade aldeã.

Educando pela observação

Ao partir da ideia de uma *educação* que acontece pela via da *atenção*, pode-se dizer, por conseguinte, que para os Paumari, a educação, referindo-se,

pois, à pesca de peixe-boi, acontece primeiramente quando o menino acompanha o pai nas pescarias cotidianas, e isso vale para toda e qualquer atividade – a caça, a pesca de pirarucu, fabricação de canoa etc. Deste modo, o menino, sentado na popa da canoa, passa a acompanhar seu pai, observando, principalmente, as indicações que este lhe faz.

Nesse sentido, poderíamos dizer que o contínuo exercício da observação aponta para a produção de percepções acerca dos elementos que compõem o universo da pesca paumari (peixe-boi, pirarucu, quelônios etc.). Assim, as informações que o pescador passa para seu filho, que desde cedo o acompanha nas pescarias e caçadas, são também o caminho pelo qual ele passa a praticar e descobrir suas próprias habilidades e competências. Além do pai, o jovem pescador pode acompanhar outros membros de sua família; é o que aconteceu com Calebe, que acompanhava seu pai nas pescarias, mas também seus tios André, Silas e Gilmar, irmãos de seu pai, que por sua vez, foram ensinados por Agostinho Cassiano, seu avó.

Assim, é a partir da experiência vivida pelo seu pai que o jovem pescador há de encontrar seu caminho no mundo das percepções e habilidades. E seguindo esta linha, Ingold assinala para uma construção bem interessante, apontando que existe uma diferença entre informação e produção de conhecimento, resguardando sempre que apesar de ambos serem distintos, são acima de tudo complementares; uma vez que a informação é o caminho para a produção de conhecimento, e o elo que os conecta está no caminho percorrido pelo aprendiz.

Assim, a informação no livro de receitas, em si mesma, não é conhecimento. Seria mais correto dizer que ela abre caminho para o conhecimento, por estar dentro de uma tarefa até certo ponto já familiar em virtude da experiência anterior. Apenas quando é colocada no contexto das habilidades adquiridas através desta experiência anterior, a informação específica uma rota compreensível, que pode ser seguida na prática, e apenas uma rota assim especificada pode levar ao conhecimento. É neste sentido que todo conhecimento está baseado em habilidade. (INGOLD, 2010, p. 19).

E acrescenta:

Não se trata de conhecimento que me foi comunicado; trata-se de conhecimento que eu mesmo construí seguindo os mesmos caminhos dos meus predecessores e orientado por eles. Em suma, o aumento do conhecimen-

to na história de vida de uma pessoa não é um resultado de transmissão de informação, mas sim de redescoberta orientada. (INGOLD, 2010, p. 19).

Ao analisar a pesca por *laguistas* de pirarucu e de pescadores que atuam na região costeira, pescando gurijuba, Sautchuk (2007) chega a propor que ela é o modo pela qual se constrói o corpo, revelando, sobretudo, as habilidades e modos de socialidade diferentes. Assim, para além de um potencial produtivo ou meramente econômico, a pesca configura-se como um engajamento em atividades que imprimem particularidades nos indivíduos que atuam nela. Desse modo, como bem assinala Ingold (2010, p. 37), “[...] trata-se antes de perceber ativamente o movimento de outros e alinhar essa atenção com a orientação prática própria a cada um em relação com o ambiente.”

É importante distinguir que o jovem será instruído em ações que são fundamentais para a realização da pesca de peixe-boi, aprendendo, sobretudo, acerca da vegetação que o animal se alimenta, seus hábitos diurnos e noturnos; o horário em que ele sai para comer e descansar; qual movimento que ele faz na água e como reconhecê-lo dentro da paisagem do lago, bem como discernir sua presença na vegetação aquática. Oferecida essas informações, o pescador, ao inspecionar a vegetação do Chavascal, terá sensibilidade para perceber as folhas corroídas, o focinho branco do animal que surge sobre a superfície da água, as bolhas que içam sobre a água, denunciando que o animal está comendo debaixo d’água, etc.

Outra percepção é aquela de reconhecer quando o animal está bravo ou manso, que acontece através do som da respiração do peixe-boi. De acordo com os pescadores paumari, quando o peixe-boi está manso, pode-se ouvir sua respiração de longe; ela faz um *barulhão*, assemelhando-se ao som da respiração dos botos, dizem, no entanto, que quando ele está bravo, seu comportamento é o oposto do primeiro, sendo impossível ouvir sua respiração, que fica lenta, imperceptível aos ouvidos do pescador, que se não estiver atento ao comportamento do animal pode perdê-lo de vista e espantá-lo para outro lugar.

Aqui, como em outros casos, nos deparamos com a exteriorização da informação (por parte do pescador) e o treinamento da observação, que proporcionará ao jovem pescador, um caminho que lhe possibilitará praticar a informação adquirida, transformando-a em conhecimento a partir da sua habilidade. Entretanto, não basta observar somente uma vez, é necessário que ela seja contínua, pois só assim o jovem pescador há de internalizar os ensinamentos (informações) necessários para a pesca, tais como: conhecer o lago, a vegetação, os animais; as técnicas que devem ser utilizadas etc.

Esses ensinamentos, por sua vez, não devem ser tratados como simples

instruções, mas de acordo com os Paumari, são fundamentais para a realização de uma “boa pesca”. Nesse sentido, é necessário que o pescador tenha desenvoltura sobre a canoa, uma vez que existe uma excepcional comunicação entre o pescador, a canoa e a água, pois todo e qualquer movimento impreciso pode levar a pescaria ao fracasso. É preciso, portanto, destreza, atenção e conhecimento sobre o lago e os hábitos do animal, para que a pesca seja bem sucedida e o pescador tenha “sorte” em sua concretização.

Cada ensinamento é muito preciso, requerendo de ambos, intensa concentração e comunicação com o ambiente do lago. É preciso, pois estar atento aos perigos que podem surgir no decorrer da pescaria, tais como: cobras na árvore, jacaré e raias na água. Além do mais, a comunicação fica limitada aos poucos sinais que se faz, uma vez que a fala pode também prejudicar a pesca.

Nesse sentido, Gatewood (apud INGOLD, 2010, p. 21), assinala que:

[...] O iniciante olha, sente ou ouve os movimentos do especialista e procura, através de tentativas repetidas, igualar seus próprios movimentos corporais àqueles de sua atenção, a fim de alcançar o tipo de ajuste rítmico de percepção e ação que está na essência do desempenho fluente.

Outro item se sobressai na formação do pescador de peixe-boi; constituindo-se como um mecanismo importante para os Paumari, mas que foi deixado de lado, sendo repassado apenas pelos mais antigos e atribuídos a poucas famílias. O contexto de que falamos, refere-se a um princípio que tem sua raiz ancorada nos ensinamentos dos antigos Paumari; que proibiam os futuros pescadores de *flecharem o rabo do calango*. Caso os pescadores não obedecessem a este ensinamento, teriam danos futuros e péssimas pescarias.

Nesse sentido, a proibição é um elemento constitutivo na formação do pescador enquanto um forte arpoador de peixe-boi, pois sua força vai depender da regra a qual é submetido. Desse modo, para os Paumari, se o pescador, que ainda pequeno, brincasse de flechar o rabo do calango e o acertasse, sucederia sobre ele um desfeito que nenhum pescador anseia: ter sua haste quebrada. Isso significa dizer para o arpoador do peixe-boi que sua haste ficaria mole e quebraria com muita facilidade, já que a invalidação da regra faz com que a força do calango seja transmitida para o peixe-boi.

Assim, notamos que o processo de aprendizagem de um pescador não diz respeito apenas ao engajamento nas atividades cotidianas, mas trata-se, também, de uma construção da pessoa, do indivíduo que pesca. Pensando desta maneira, podemos propor que a pesca de peixe-boi para os Paumari, bem como de seu aprendizado nesse ofício, configura-se como uma formação

do estilo do pescador, incluindo suas atitudes em relação a si mesmo e suas interpretações da experiência. Portanto, nota-se que a habilidade do pescador paumari se dá pelos modos de engajamento na realização das atividades, que são apreendidas a partir do conhecimento da observação e percepção da paisagem com que interagem.

Esse contexto nos remete à perspectiva apontada por Sautchuk (2007, p. 264), para quem:

[...] a compreensão das aprendizagens das técnicas não deve ser entendida de modo utilitário – simples meios para alcançar um fim –, mas como uma realidade que tem um sentido em si mesmo, que encerra características próprias a um dado sistema cultural. Isto é, a forma do aprendizado – o modo e o contexto de interação entre o neófito e os humanos, os objetos e o ambiente em geral – não é apenas uma maneira de dotá-lo de algum conhecimento ou capacidade, mas está ligado ao papel do desenvolvimento e das capacidades técnicas para uma sociedade particular.

A interação existente nesse contexto nos remete para o debate sobre os tipos de técnicas do corpo que Marcel Mauss (1934, p. 221) faz em seu artigo sobre *Técnicas Corporais*, uma vez que o autor propõe quatro tipos de técnicas do corpo, que dentre elas, destacamos a *transmissão das formas de técnicas*, que se traduz, especialmente, como a técnica é apreendida por meio da observação de coisas inobservadas, visto que a observação compõe a educação física dos indivíduos. Desse modo, o autor assinala que não basta apenas saber e/ou perguntar sobre o porquê daquele gesto e não de outro, porém, se faz necessário conhecer e perceber as *tradições que impuseram* aqueles atos aos indivíduos.

Desse modo, Mauss (1934, p. 218; 221) assinala que:

Antes das técnicas com instrumentos, há o conjunto de técnicas corporais. Não exagero a importância desse gênero de trabalho, trabalho de taxonomia psico-sociológica. Mas ele é alguma coisa: a ordem posta em certas ideias, onde não havia ordem alguma. Mesmo no interior desse agrupamento de fatos, o princípio permitia uma classificação precisa. Esta adaptação constante a um fim físico, mecânico e químico (por exemplo, quando bebemos) é perseguida em uma série de atos montados, e montados no indivíduo não simplesmente por ele mesmo, mas toda

a sua educação, por toda a sociedade da qual ele faz parte, no lugar que ele nela ocupa.

[...] Convém estudar todos os modos de treinamento, de imitação e, em particular, essas maneiras fundamentais que podemos chamar de modo de vida, o *modus*, o *tônus*, a ‘matéria’, as ‘maneiras’, o ‘jeito’.

Isso nos leva a crer que a técnica corporal, expressa no contexto da pesca de peixe-boi entre os Paumari, surge como um procedimento inspirador e de grande relevância para a formação do pescador de peixe-boi, uma vez que os próprios Paumari assinalam para a anatomia corpórea ao longo da pesca. Desse modo, o pescador paumari está sujeito a um conjunto de elementos que interagem entre si, prescrevendo-lhes todo um sistema de ações e percepções do animal que estão pescando, do momento em que devem lançar mão do arpão, bem como de sua posição na canoa para que a mesma possa lhe permitir uma comunicação entre o fundo e a superfície da água.

Referências

INGOLD, Tim. *Being alive: essays on movement, knowledge and description*. Londres: Routledge, 2011.

_____. Da transmissão de representações à educação da atenção. *Educação*, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, jan./abr. 2010.

SAUTCHUK, Emanuel Carlos. *O arpão e o anzol: técnica e pessoa no estuário do Amazonas (Vila Sucuriju, Amapá)*. 402f. Tese (Doutorado em Antropologia Social)– Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, Distrito Federal, 2007.

VERÍSSIMO, José. *A pesca na Amazônia*. Pará: Universidade Federal do Pará, 1970.



Tessitura, vida e arte: a cestaria paumari

Larissa Menendez

Os Paumari, cuja cestaria é o assunto deste texto, habitam o rio Purus e seus afluentes. Localizam-se em duas regiões distintas. A primeira situa-se na cidade de Lábrea e suas proximidades, e abriga as Áreas Indígenas do Lago Marahã e rio Ituxi. A outra região em que vivem os Paumari situa-se no município de Tapauá e suas proximidades, e abriga as Áreas Indígenas do Lago Manissuã, Lago Paricá (Abaquadi) e Cuniuá (Xila, Terra Baixa, Palhal e Açaí).

Os povos dessa região sofreram grandes transformações em decorrência dos eventos da colonização, principalmente no ciclo da borracha, época em que muitos indígenas foram escravizados e tomados como mão de obra para extração da seringa e para fornecimento de peixes, quelônios, castanha, entre outros (Cf. CARDOSO; BALESTRA neste volume).

As memórias sobre essa época são evocadas pelos Paumari, evidenciando que as crianças eram usadas como mão de obra, servindo como empregadas dos patrões da borracha. Nas palavras de um pajé da região, recordando daqueles tempos, relata-se o seguinte:

As almas moravam perto, mas os brancos fizeram maldades, elas foram embora. Havia muitas embaúbas. Os brancos levavam crianças para Manaus. Vinham e pegavam as crianças. Não tinham como prender, então prendiam com pregos na caixa. Quando chegavam, abriam a caixa, não tinha nada. Elas, as crianças, saíam como formigas, voavam como pássaros. As almas foram embora, como pássaros. (MENENDEZ, 2011, p.140).

Além desses conflitos com a sociedade envolvente, destacamos que os povos da região foram dizimados por epidemias de sarampo e outras doenças. Recentemente algumas comunidades se converteram à religião evangélica em decorrência da atuação do *Summer Institute of Linguists*, desde a década de setenta. Em entrevista realizada na aldeia Manissuã:

Paumari morava do outro lado. Gente, gente, muita gente mesmo. Só Paumari. Aí pegaram sarampo, acabaram. Só por dia, dois, três mortos. Remédio ninguém conhecia. *Arabani*, pajé, morreu também com sarampo, nem curou, nem nada. Quando chegaram os missionários, ti-

nha o finado velho Eurico, pajé, que curava, enfeitiçava, tirava. Aí missionário perguntou: ‘qual a doença que vocês têm?’ Eu não sei. ‘Vocês têm pajé?’ Taí esse magrinho. ‘Então taí, ele que tá judiando de vocês. (MENENDEZ, 2011 p. 137).

O presente texto resulta da necessidade de compreender a dinâmica cultural dos Paumari e como os eventos da colonização afetam sua visão de mundo e, principalmente, como são interpretados e reelaborados pelos indivíduos.

No contexto do processo colonial e até os dias atuais, a cestaria parece representar uma espécie de tradição muito antiga, imemorial, que configura uma característica profunda na identidade cultural deste povo. Representaria algo denominado por Braudel (2007) como história de longa duração. Pequenas sobrevivências que resistem por séculos e configuram estruturas mais profundas na história das sociedades.

Fannon apud Mignolo (2007, p.34) mostra como a colonialidade afeta subjetividades. A humanidade, o conhecimento, a ideia de democracia e liberdade não abarcou os indígenas e negros na história da colonização. Nesse sentido, a arte apresenta-se como um conhecimento fronteiriço, que revela uma perspectiva muito diferente daquela imposta pelos colonizadores.

O conceito de colonialidade se distingue do conceito de colonização. Colonialidade assinala que as relações de poder vão além do econômico, político, jurídico e administrativo, mas tem dimensão epistêmica e cultural. Reflete também a continuidade histórica entre o colonial e os chamados tempos pós-coloniais. A produção artística indígena não pode ser concebida separadamente desse contexto maior. A afirmação e valorização das produções estéticas tradicionais inserem-se no contexto político, histórico, de afirmação de valores diferentes dos eurocêntricos, considerando que os estados nações metropolitanos desenvolveram estratégias ideológicas e simbólicas em seu sistema educativo que impõe o discurso ocidentalista que privilegia a cultura ocidental sobre as demais (Cf. QUIJANO apud CASTRO-GÓMEZ e GROSFOGUEL, 2007, p.19).

Consideramos as produções artísticas indígenas, como “alteridades epistêmicas” (Cf. CASTRO-GÓMEZ e GROSFOGUEL, 2007, p. 20), pois exercem uma resistência semiótica que ressignifica formas hegemônicas de conhecimento. São epistemes de fronteira, constituem críticas implícitas à modernidade a partir de experiências geopolíticas e memórias da colonização.

Desse modo, a cestaria paumari insere-se nesse contexto, manifestando uma outra perspectiva de compreensão do mundo, opondo-se a uma perspectiva eurocêntrica.

Alguns antropólogos se dedicaram a estudar profundamente as produções artísticas indígenas. Tratando-se especificamente da cestaria, podemos destacar *Arte Primitiva*, de Franz Boas (1947), como uma das referências pioneiras. O autor não apenas coletou e registrou diversos tipos de grafismos presentes nas cestarias dos povos indígenas norte-americanos, como também elaborou uma profunda análise sobre elas.

Em sua obra *Arte Primitiva*, Boas (1947) parte do princípio de que o valor estético é inerente ao pensamento humano. Afirma que, embora o conhecimento tradicional influencie o comportamento, os impulsos emocionais são aspectos intrínsecos a qualquer cultura.

O domínio técnico é característica fundamental à elaboração da obra. A mente adapta-se a hábitos motores, associações entre impressões sensoriais e atividades definidas, resultando no estilo. A combinação de forma e conteúdo confere à arte um valor emocional, inteiramente distinto do efeito estético puramente formal. Afirma ainda que

[...] infelizmente, as observações feitas nesse domínio são pouco freqüentes e insatisfatórias, uma vez que é necessário um conhecimento profundo do povo para que se compreendam os pensamentos e sentimentos mais íntimos do artista. (BOAS, 1947, p. 147).

Gell (1998) busca uma teoria antropológica que englobe todas as possibilidades de arte, visando superar a separação entre artes “indígenas, étnicas, ocidentais”. A universalidade dessa teoria baseia-se nas teorias cognitivistas: nossa percepção dos objetos não se dá de forma objetiva. Enxergamos o “real” através de nossas mentes. Atribuímos características humanas aos objetos, sentimos afeto por eles. Para esse autor, a teoria estética é apenas um mito, que corrobora com o “culto à arte”. Padrões decorativos não são o desejo do belo, mas uma necessidade do aparelho cognitivo.

Para Gell, a Antropologia pode tratar dos trabalhos de arte em geral, tratar das questões da eficácia dos objetos, sem sucumbir à sua fascinação, à sua aura. A arte poderia ser concebida, em todas as sociedades, como forma especial de tecnologia, um processo de mediação que envolve indivíduos e efeitos. Os objetos de arte, em todas as sociedades, podem ser concebidos como entidades que motivam interferências, responsabilidades ou interpretações. Assim, o artista é um veículo, não atua pelo mimetismo, mas representa, presentifica entidades que serão codificadas pelos seus destinatários. A técnica e o virtuosismo afastam o objeto da realidade ordinária, e transportam o espectador para uma realidade extra cotidiana.

Assim, a Antropologia da arte não pode ser um estudo dos princípios

estéticos dessa ou daquela cultura, mas a mobilização de princípios estéticos (ou algo similar) no decorrer da interação social. As propriedades estéticas não podem ser dissociadas, antropológicamente, dos processos sociais que englobam o desenvolvimento dos objetos artísticos de alguns contextos sociais específicos. O objeto de arte é função do social, da relação onde está inserido. Não contém natureza intrínseca, independente de um contexto social.

Em relação à cestaria paumari, poderíamos afirmar que, como outras modalidades de arte de outras sociedades:

Os objetos de arte são caracteristicamente difíceis. Eles são difíceis de fazer, difíceis de pensar, difíceis de dispor[...] Sua peculiaridade, intransigência e excentricidade são o fator chave na sua eficácia como instrumento social. (GELL, 1998, p. 23, tradução nossa)¹.

Segundo Gell (1998), a Antropologia da arte não pode deter-se exclusivamente nos objetos feitos pelos artistas humanos, pois vários objetos, acredita-se, não foram feitos pelos humanos, mas por origem divina ou misteriosamente por si mesmos. Muitas vezes o autor foi esquecido. Um objeto indica o artista e também sua recepção pelo público.

A teoria de Gell possibilita a desconstrução de ideias muito difundidas na teoria estética, em que cânones da arte ocidental são relativizados de tal modo, que impossibilitam a aceitação, ou mesmo o reconhecimento e investigação de fenômenos artísticos que não estejam inseridos nos circuitos dos grandes centros urbanos. As artes indígenas não aparecem nos clássicos da estética e quando aparecem são interpretadas como testemunhos da pré-história da humanidade, revelando uma visão evolucionista e datada. O autor elenca características comuns às diferentes modalidades de arte, sejam indígenas, ou de cânones estéticos ocidentais.

A arte convida o espectador a sair de si mesmo e compartilhar um universo simbólico, usando sua sensibilidade. Nesse processo, a lógica operante a racionalidade funcional, não são suficientes.

Os cestos possuem textura, há ritmo na repetição dos grafismos que convidam o olhar a percorrer a superfície, sem encontrar o início ou o fim da trama. Os grafismos são geométricos. Aparentemente decorativos. Representam parte de corpos de animais.

A primeira característica que chama a atenção são os signos usados para representar os animais. Uma pessoa que não é paumari, ao olhar o cesto, verá

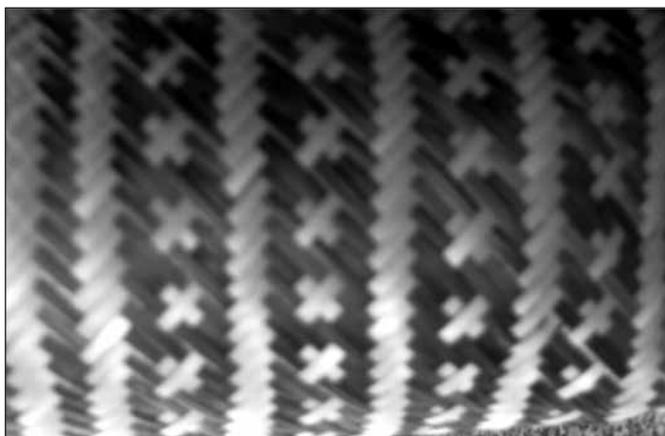
1 - Art objects are characteristically 'difficult'. They are difficult to make, difficult to 'think', difficult to transact. [...] Their peculiarity, intransigence, and oddness is a key factor in their efficacy as social instruments. (GELL, 1998, p.23)

apenas motivos geométricos. Porém, depois de tomar conhecimento sobre a relação entre o significante (grafismo) e o significado (o que ele representa) poderá estabelecer a correspondência entre o desenho e a parte do corpo do animal representado.

Reconhecer alguma coisa em uma imagem é identificar, pelo menos em parte, o que nela é visto como alguma coisa que se vê ou se pode ver no real. É pois, um processo, um trabalho, que emprega as propriedades do sistema visual [...] muitas características visuais do mundo real encontram-se tais quais nas imagens, e que até certo ponto, vê-se nestas últimas “a mesma coisa” que na realidade: bordas visuais, cores [...] pode-se dizer que a noção de constância perceptiva, que está na base de nossa apreensão do mundo visual, ao nos permitir atribuir qualidades constantes aos objetos e ao espaço, está também no fundamento de nossa percepção das imagens. Reconhecer o mundo visual em uma imagem pode ser útil, além de proporcionar um prazer específico. Está fora de dúvida que uma das razões essenciais do desenvolvimento da arte representativa, naturalista ou menos naturalista, resulta da satisfação psicológica pressuposta pelo fato de ‘reencontrar’ uma experiência visual em uma imagem, sob forma ao mesmo tempo repetitiva, condensada e dominável. (GOMBRICH apud AUMONT, 1993, p. 2-83).

Os grafismos parecem estar no limiar da abstração e da figuração: são quase abstratos porque são geométricos e incompreensíveis à primeira vista. Tornam-se figurativos quando percebemos que suas formas têm correspondência direta com a realidade.

Figura 1- Pegada de saracura.



Fonte: Autora (2008).

Na Figura 1 acima, por exemplo, temos um cesto paumari em que há a representação da pegada do pássaro saracura (*Aramidis Saracura*), das marcas que ele deixa na areia. Ao saber do significado do grafismo, conseguimos compreender a correspondência entre a representação e a realidade. Imaginamos este pequeno pássaro saltitando na areia da praia e deixando fileiras de marcas. A figuração, na imaginação humana, torna os seres presentes. Não enxergamos representações de marcas do pássaro, vemos suas pegadas.

Cestaria paumari: resistência e memória

Além de representar códigos compartilhados, a cestaria paumari é resultado de um primoroso conhecimento que abrange matemática, geometria e domínio técnico. Berta Ribeiro em *A civilização da palha* exaltou o primoroso repertório de cestaria de vários povos do Brasil. Porém, esse tipo de produção não é considerado pelos cânones estéticos eurocêtricos como arte.

Não é coincidência que a produção artística oriunda dos povos indígenas seja classificada em uma categoria de inferioridade, considerando a perspectiva colonial. Seria ingenuidade pensar que a arte se constituiria como um fenômeno à parte, puramente estético, mas, ao contrário, a arte produzida pelos povos indígenas é colocada e classificada em outro tipo de categoria, geralmente subalterna à arte produzida pelo mundo moderno/colonial. Desse modo, é importante considerar o contexto em que estão inseridas as artes indígenas. No caso da cestaria paumari, trata-se de arte de resistência, de fronteira, tradição que silenciosamente sobreviveu aos mais diversos eventos da colonização.

Existem diversas espécies vegetais usadas para confecção de objetos entre os Paumari, como a casqueira (*kavasi*), o urucuri (*kahami*), a palha branca, (*ko'di*), o olho de tucumã (*maravi simi*) e o tapi (*kahaso*).

A seguir, analisaremos o processo de fabricação dos cestos, feitos com arumã da terra firme, atividade exclusiva das mulheres paumari. A elaboração dos cestos começa com a coleta do arumã de terra firme², *dono nadaraha*, (dono-arumã/nadaraha –vermelho). O arumã é uma espécie de cana de caule fino e suas folhas são desprezadas na confecção dos cestos. O corte para retirar os caules (*aka boani*) é rente ao chão e aproveita o máximo de sua extensão. Deve-se tirar apenas caules maduros e longos.

Primeiramente, as mulheres caminham para os locais de extração do arumã, próximos aos roçados, dependendo da espécie. Os caules são cortados em tamanhos iguais. As mulheres os raspam com uma faca, retirando uma película verde e revelando o tom acastanhado típico da cestaria. Depois de raspados, os talos são amarrados em feixes e carregados até a aldeia.

Em seguida, marcas de faca são feitas nos diâmetros dos caules, para assegurar que, além do comprimento, as fibras dos trançados tenham também a mesma largura, por exemplo, um padrão de 60 cm de comprimento por 0,5 cm de largura.

Com a faca, as mulheres retiram pequenos talos do caule. A última operação consiste na retirada das fibras e exige habilidade da artesã, tanto para não parti-las antes de destacá-las, quanto para deixar sua largura uniforme (FIGURA 7). Nesse momento, pode-se usar a boca ou os pés para ajudar, pois a aderência da fibra ao talo é grande, e o sucesso da operação depende da agilidade de flexionar o talo e puxar a fibra, concomitantemente.

A largura das fibras pode indicar a maior ou menor habilidade da artista: quanto mais fina, maior a dificuldade. Além disso, o corpo do cesto de uma artesã experiente é reto e os talos são bem unidos uns aos outros (*kakhamisivini*). Um feixe com cinco caules, aproximadamente, serve para a elaboração de um cesto. Apenas a fibra é aproveitada, e o resto do caule descartado.

A elaboração do cesto começa pela base. Depois de tecida, a direção das fibras deve mudar, por isso são flexionadas, para constituírem as paredes do cesto (FIGURA 10; 11). As aprendizas são poupadas dessas etapas da confecção e tecem apenas a parede. O arremate final, a borda superior do cesto, também exige a mudança de direção das fibras, realizada pelas artesãs mais experientes (FIGURA 12).

O trançado do arumã, para resultar nos grafismos, depende da tessitura ordenada das fibras: em cima, embaixo, de duas em duas, três em três, uma em cima, duas embaixo, e assim por diante. As mulheres ordenam as fibras

2 - Família *Marantaceae*, gênero *ischnosiphon*, compreendendo cerca de 31 espécies (NAKAZONO; PIEDEDE, 2004).

mecanicamente e conhecem o momento certo de mudar a ordem, conforme a direção necessária para a elaboração do grafismo desejado. Trata-se de uma operação complexa, que exige memória e habilidade.

Ribeiro (1980, p. 29), afirma que:

Newton Horta, matemático... deu expressão matemática às regularidades do trançado entrecruzado em diagonal ou sarjado [...] o resultado do seu trabalho representa uma valiosa contribuição ao saber implícito na mecânica de trançar [...].

Para cada grafismo há combinações diferentes de trançado. Assim, no desenho de pegada de saracura (FIGURA 19), por exemplo, a artesã muda a combinação de fibras diversas vezes, durante a confecção da parede do cesto, para resultar no desenho. A fibra de bacaba é usada para gerar contraste e destacar o desenho, pois é escura em relação a do arumã.

Boas (1947) aponta para a incidência de motivos idênticos, em diferentes povos, e também para divergências de significados. Não se sabe se os grafismos originam-se da representatividade ou se dão origem ao significado. O autor descarta a hipótese de que os padrões tenham se originado de uma forma realista, pois não encontra as figuras de transição. Afirma que a maioria dos artistas são imitadores, reconhece a existência de criadores nessas sociedades. Na comunidade paumari, aparentemente todas as meninas têm acesso ao aprendizado da cestaria, que ocorre durante anos, da infância à puberdade. Porém, há artistas cujos cestos se destacam por sua beleza, refletindo o domínio técnico.

Arte paumari e seus padrões

Ribeiro (1980) elaborou um importante apontamento sobre a bibliografia dos estudos de trançados e suas respectivas classificações, em que define os trançados considerando sua técnica estrutural básica (categoria), sua técnica mais a rigidez ou disposição dos elementos (grupo) que definem o espaçamento dos elementos (tipos).

Os trançados podem ser classificados, segundo a técnica estrutural, em três categorias: cruzados, enlaçados e torcidos. Estas estariam incluídas na classe mais abrangente dos trançados entretécidos, diferenciados dos costurados, que formam um grupo à parte.

Adovasio (apud RIBEIRO, 1980) classificou três técnicas básicas de trançado: o cruzado, torcido e costurado. Esta classificação contém dados sobre a medida das malhas e ângulos, a textura e a urdidura, emenda, decoração.

Ribeiro resume os dados às categorias de forma (esteira, cesto com anel), centro (com ou sem) e tipo de tessitura (simples, sarjado).

Adotaremos, para definir o início do trançado, o termo “base”³. Na análise inicial, identificamos o que Ribeiro (1980) denominou “umbigo ampulheta”, em que se cruzam diversas talas, nos cestos de fundo quadrado. Este tipo de base é encontrada nos cestos paumari, denominada *kajo’oni* (FIGURA 13).

Elaborada a base, o artesão deve subir a parede, o corpo do cesto. Para isso, dobra as talas num ângulo de 90 graus. Esta ação é denominada *iana’bako jkosiki*, quebrando extremidades da envira para dentro, para enfiar embaixo da barra (FIGURA 10).

Na borda inferior e superior (FIGURA 14 e 15) a artesã desdobra talas da parede do cesto e adiciona outras fibras de arumã, que são sobrepostas as talas existentes, quase imperceptivelmente (RIBEIRO, 1980, p. 53). Forma-se uma borda dupla, denominada *kaihini ko’bamari bamiki*. O ato de tecer a borda superior é denominado *kha’kakaribanini ou kaihi’ianahi*.

O fundo é plano e não encosta no chão graças à “bainha” da base (FIGURA 14). Assemelha-se com a base tetraploide, que contém quatro protuberâncias, em que o cesto se assenta nos cantos em forma de pedestal (cf. RIBEIRO, 1980, p. 63).

O corpo do cesto é cilíndrico (arredondado) e de trançado entrecruzado em diagonal (sarjado, FIGURA 17). Ribeiro (1980, p. 36) denomina o trançado sarjado com desenhos de “marchetado”. Para explicar a técnica pela qual os Paumari conseguem diferentes grafismos na cestaria, transcreverei o parágrafo da autora:

Em sua forma mais corrente, o trançado cruzado diagonal ou sarjado produz um padrão ornamental chamado... espinha de peixe. É obtido pelo entrelaçamento das malhas, de duas em duas, ou de três em três, de uma vez só, formando ângulos obtusos. Ao entrançar sucessivamente números díspares de malhas, formam-se figuras geométricas (losangos, chevron, zigue-zague, gregas, meandros) realçadas pelo relevo do trançado, pelo reflexo da luz nos trançados monocromos e, naqueles feitos com lâminas de pecíolo de folha de palmeira ou filamentos de cana ou junco (marantáceas) adredemente pintados, pela alternância do colorido claro/ escuro. (RIBEIRO, 1980, p. 36).

Porém, no trançado paumari, a alternância das palhas não ocorre de duas em duas, três em três, mas sim de modo semelhante ao padrão coletado

3 - Adotado por Ribeiro (1980), que aponta também o uso do termo “umbigo” e “centro do cesto”.

por Ribeiro (1980), denominado “casa de abelhas”, em que a alternância é muito mais complexa.

Esse padrão que chamo ‘casa de abelhas’ é produzido pulando-se, alternada e sucessivamente, 4 malhas por cima, na primeira carreira, uma por cima, uma por baixo, 2 por cima na segunda carreira e 1 por cima, 1 por baixo e 4 por cima na terceira[...]. (RIBEIRO, 1980, p. 37).

A base do cesto forma um quadrado e a borda é extrovertida (FIGURA 16). Classificaremos como um cesto gameliforme de tamanho maior, mais alto (Cf. RIBEIRO, 1980, p. 69).

Há outro cesto semelhante ao que Ribeiro denominou vasiforme, de contorno composto (FIGURA 16). Nele, observamos o trançado quadricular e sarjado na mesma peça. A base e borda são idênticas aos demais: base de ampulheta, acabamento duplo.

Tessitura e mitologia

Na mitologia paumari há um espírito poderoso, Kahaso, conhecido como um dos heróis que formam a constelação das sete estrelas, ou Plêiades. Essa temática mítica é compartilhada por diversos povos da América, existe entre os Mataco, Macuxi, Wyandot, Akawai, Taulipang, Arekuna, região das Guianas e relaciona-se, entre outras coisas, à abundância de peixes (Cf. LÉVI-STRAUSS, 2004).

A narrativa mítica apresenta, de modo sinestésico, estético e afetivo, o legado cultural de um povo. Os Paumari são íntimos da floresta, dos ciclos naturais, do comportamento dos animais, e esse conhecimento empírico, constituído pela herança de inúmeras gerações, é o que o mito comunica.

Segundo Junqueira (1991), os mitos revelam o mundo invisível que influencia diretamente a vida dos humanos. Além de explicar o fenômeno da vida, os mitos mostram o modelo de comportamento para uma vida social tranquila. As narrativas não têm fecho moral, mas apresentam a recompensa e a punição para determinados tipos de comportamento.

Segundo os Paumari, antes da humanidade ser criada, existiam seres muito poderosos, no mundo espiritual, que originaram tudo o que existe. Na criação da primeira humanidade, Kahaso, o demiurgo criador dos pássaros, árvores e seres elabora um tipiti para transformar-se em cobra:

Kahaso juntou os ouriços, tirou da água e jogou para a terra, para não apodrecer. Depois de juntar, começou a tirar (arrebentar) cipó titica. Em vez de fazer paneiro

como os outros, teceu, envolvendo o pé dele e subindo até o corpo. Enquanto isso, dizia: - Me engoli! Me engoli! Quando os outros chamavam, ele respondia. Por várias vezes ele respondeu e os outros perguntavam o que é que ele estava fazendo. Ele respondia que estava tecendo um paneiro para colocar as castanhas. Mihi e outros estavam distantes da água e Kahaso estava na beira do igarapé. Enquanto eles não chamavam, ele tecia o cipó no corpo dele, o trançado era parecido de *so'oro* (paneiro). Quando chamaram novamente, ele respondeu e disse que já estava quase terminando de tecer. Chamaram novamente, ele não respondeu mais, porque já havia terminado de tecer até a cabeça. Como Kahaso não respondeu, seus irmãos foram olhá-lo. Ao chegar, viram uma sucuriyu grande. Pensaram que a cobra havia engolido Kahaso. Viram-na andando devagar, em direção ao rio. (MENENDEZ, 2011, p. 109).

No texto transcrito, o herói cultural Kahaso usa uma tessitura de paneiro para se metamorfosear em cobra. Depois cria os diversos povos do rio Purus e também os não indígenas.

No mito de *Paha'na bahai*, após o dilúvio, na criação da segunda humanidade, o pajé recria os rios para que seus filhos não morram de sede:

Quando os passarinhos cantavam é que iam beber água. Chamou a mulher e disse que ia embora. Os filhos estavam sofrendo, a mulher também, ele estava desgostoso. Então choveu, e não havia com o que se cobrir. Ele se arrependeu, pensou para que havia criado os filhos novamente. Começou a se cortar, se comer, não pescava mais. Onde o sangue caía, nascia a palha. Ele avisava para ninguém estragar, que aquele era o forro da esteira. Se alguém tivesse estragado não haveria palha, *bikarana*. Mas não havia água. Ele avisou de novo a mulher. Só quando dava vento é que bebiam água. Ele disse: 'Mulher, não tem água'. Mandou a mulher fazer tipiti grande para ficar dentro do *marawa*. Ele desceu. Onde a galega cantasse em cima dele era onde transformava em rio. Ele disse: 'Mulher, faz'. Ela começou a chorar: 'Para que você se transformou de novo? Vai ficar só eu e meus filhos.' Foi fazendo *marawa* e chorando. Ela bordou com letra de cobra. Quando foi meio dia, o tipiti começou a se mexer como se fosse cobra. A galeguinha começou a cantar: 'Tapuá, Cuniuá, Banuhá, *Hodokun* [o nome dos rios da

região]. Ele veio avisar para a mulher dele. Passou uma noite e então, ele arriou a terra, fazendo rio. Meio-dia ele fez o rio. A comida que havia era *viku, pitiu e sira ba*. Os outros peixes, cuiu, dodori, berreré, aí é que foram feitos. (MENENDEZ, 2011, p. 116).

No texto transcrito, o sangue origina a palha. A mulher tece um tipiti (objeto de palha usado para espremer o ácido cianídrico da mandioca). O tipiti é bordado com grafismo de cobra sucuriçu e o pajé, ao entrar nele, transforma-se em cobra criando os rios da região.

No mito de *Parajairo* coletado por Bonilla (2007) o que era visto como esteira era, na verdade, a pele de uma grande serpente, que permitia aos pajés transitarem entre o mundo material e espiritual:

Eles chegaram num lugar de água e viram uma casa de marimbondo gigante. À direita, havia uma serpente imensa, *ihokoripi*, surucucu (*lachesis muta*), do outro lado. Para poder continuar no caminho, deveriam rastejar sob o ninho de marimbondo. Parajairo passou, depois o cunhado dele. Na vez de Vararibori, quase ele foi picado. Sua cabeça quase tocou o ninho. Ele começou a se lamentar e a discutir. Parajairo fez ele se calar durante alguns minutos e chegaram na beira do rio de *Aja'di*. Parajairo chamou sua avó e pediu para ela buscá-los na outra margem. O barco das pessoas do *Aja'di* é uma cobra. A anaconda apontou sua goela para eles. Eles deveriam montar sobre sua cabeça para chegar ao outro lado do rio. Eles atravessaram sobre as costas da anaconda como se atravessassem uma ponte [as gentes de *Aja'di* são os mortos que vão para a outra margem do rio]Nesses tempos, a avó de Parajairo tecia as esteiras para que eles pudessem sentar nela, sem tocar o solo. Eles não podiam tocar o chão, pois não eram mortos. Chegaram ali porque eram pajés. O que eles viam como esteira era, na verdade, a pele da serpente. (BONILLA, 2007, p. 435, tradução nossa)⁴.

4 - Ils atteignent un point d'eau et se trouvent face à une gigantesque ruche de guêpes (*jinabo*) d'un côté du chemin (à gauche) et à un immense serpent (*ihokoripi*) de l'autre côté du chemin. Pour pouvoir poursuivre leur route ils doivent ramper sous la ruche. Parajairo passe, puis son beau-frère. Vient le tour de Vararibori qui a peur de se faire piquer. Il tremble tellement que sa tête frôle la ruche et qu'il se fait assaillir par les guêpes. Vararibori se met alors à se plaindre et à discuter. Parajairo le fait taire pendant quelques minutes jusqu'à ce qu'ils parviennent au bout du chemin, au bord du fleuve de l'*Ajãdi*. Parajairo appelle sa grand-mère et lui demande de venir les prendre sur l'autre rive. [La pirogue des gens de l'*Ajãdi* c'est un anaconda]. L'anaconda pointe sa gueule vers les trois nouveaux venus. Ils doivent alors monter sur sa tête pour la faire remonte-

Nas três narrativas há uma relação direta entre a pele da serpente, a tessitura e a passagem entre o mundo visível e invisível. Percebemos que o trançado auxilia os pajés e heróis culturais a se metamorfosearem em outros seres, ajudando a humanidade. Nos três mitos os pajés se metamorfoseiam em serpente e criam a humanidade, os rios, transitando entre o mundo visível e o invisível. Nos dois últimos mitos, são mulheres que tecem os objetos para que os deuses heróis possam realizar suas façanhas.

O significado da cestaria explicita-se nos mitos como um conhecimento herdado por heróis culturais e que deixa como legado ao povo paumari um grande poder de criação e transformação. Esse simbolismo profundo se revela, também, nas relações e na realidade vivenciada pelos paumari.

Grafismos e significado: o arumã

Percebemos que a cestaria aparece nos mitos como arte herdada dos demiurgos, originando artefatos cujo poder transcende o mundo material. Seu simbolismo, que expressa valores culturais profundos, é um legado deixado pelos deuses às mulheres paumari. Esse significado profundo expressa-se no cotidiano. A cestaria se constitui como elemento protetor das pessoas contra a ação de espíritos, evitando seu adoecimento.

De acordo com a cultura paumari, tudo o que existe tem espírito (*mao'nahai*). O arumã tem forma humana (*dono kapamoarihi*) que pode ser vista pelos pajés. Anteriormente, destacamos que as mulheres raspam o arumã com uma faca, para tirar sua parte verde e revelar a cor amarelada, típica da cestaria. Em paumari este gesto de raspagem é chamado *dono asafi* (arumã, pele) 'rasgando a roupa do arumã'. O termo *asafi* aplica-se ao ato de tirar a pele de animais ou peixes.

A bucha branca no interior de seu caule é a carne, *imana dono imani*. A folha é o seu cabelo. O talo e a fibra, usados para elaborar a cestaria, são sua pele e roupa, *asafi imana amaki*.

Depois da retirada dos caules, a tessitura deve ocorrer o mais breve possível, pois a demora em elaborar a cestaria pode acarretar dores no corpo e doenças, feitiços jogados pelo arumã. Ele é visível em sua forma humana pelos pajés. Seu espírito está presente na cestaria⁵.

rentièrement à la surface et pouvoir rejoindre l'autre rive. Ils traversent sur le dos de l'anaconda, comme s'ils traversaient un pont. [Les gens de l'*Ajadi* sont les morts qui s'envont de l'autre côté du fleuve]. Pendant ce temps, la grand-mère de Parajairo tissait des nattes pour qu'ils puissent s'asseoir ensuite auprès d'elle, sans toucher le sol. Ils ne peuvent pas toucher le sol, car ils ne sont pas morts comme les gens de l'*Ajadi*, ils n'y sont parvenus que parce qu'ils sont chamanes. Ce que l'on voit là-bas comme une natte est en fait de la peau de serpent (BONILLA, 2007, p. 435)

5 - Bonilla (2007) aponta o *perspectivismo* presente na relação com os demais seres. Assim, o que enxergamos como carne de pirarucu é, do ponto de vista do peixe, uma esteira com massa de

Os grafismos exercem função importante na mediação entre os Paumari e os outros seres. Como a relação entre pessoas, animais, vegetais nessa sociedade, passa por uma relação de troca, objetos como cestos são centrais na relação entre os humanos e tudo o que existe.

De acordo com os Paumari, existem três desenhos, feitos na cestaria de arumã, que agradam aos espíritos: o do rabo de onça, o do peixe-boi e do pescoço de socó.

Esses seres sobrenaturais, de vários tipos, quando veem os cestos gostam muito. Então, ao invés de fazerem mal as pessoas, causando-lhes doenças, passam a protegê-las. Os desenhos funcionam como proteção e neutralizam qualquer doença que o espírito possa trazer. Ficam nos cestos e acompanham as pessoas que os possuem. Nas palavras de uma artista paumari:

O espírito da onça vê os *barajá* (cestos de arumã). Se eles gostarem, eles escolhem a roupa, vestem como pintura, como roupa. *Jomahi anani* (onça fêmea), vê o desenho. No mundo espiritual têm roupas. Quando eles olham, procuram pano para vestir esta pintura. *Jomahi* gosta dos desenhos de onça, *siri* (tartaruga), *bomã* (peixe-boi), *ojoro* (caranguejo), *amovani* (banco). Tem nojo do desenho de saracura e arraia.. *Dono* (arumã) joga feitiço se tirar e não fizer balaio. O espírito fica sem roupa. Ele quer que seja uma troca, uma coisa bem feita. Os espíritos levam os desenhos. O espírito pega o desenho. Ele ajuda as pessoas, cura as pessoas. Eles curam as pessoas. Colocam roupa e costuram. (MENENDEZ, 2011, p. 63).

Percebemos que a cestaria revela uma visão completamente diferente daquela imposta pelo mundo moderno/colonial. Ela não engloba um fenômeno estético isolado de outras características sociais, muito pelo contrário, só conseguimos conceber o significado da cestaria se tomamos consciência de que ela materializa valores e verdades compartilhadas por esse povo. Os cestos são objetos de mediação nas relações de troca entre homens e tudo o que existe. Essa relação explicita uma concepção da condição humana que não pode ser desvinculada do meio.

O estudo da cestaria mostra também a concepção de saúde do povo Paumari. As doenças decorrem de ações espirituais, de interações entre pessoas e objetos que não respeitaram a rigorosa regra da dádiva. A interpretação da cestaria e de seu significado é um indício de que na sociedade Paumari, homens, deuses, animais, vegetais, estabelecem uma relação de troca. A con-

mandioca. O corpo preto do peixe-boi é seu paletó e o que vemos como sua carne é mercadoria. O que vemos como talos de arumã é, de seu ponto de vista, um feixe de flechas.

cepção de doença parece estar vinculada à ação dos espíritos diante de regras que não foram cumpridas. Assim, a cestaria também expressa um estado de saúde, fertilidade, pois é um dos recursos mais eficazes, legado pelos deuses, para afastar as doenças, apaziguar e alegrar os espíritos mais poderosos.

A concepção moderna/colonial imposta desde o início da colonização até os dias atuais não deixou espaço para que outras perspectivas da realidade se manifestassem. O negro e o indígena tiveram suas concepções de mundo relegadas a um lugar de inferioridade em relação ao conhecimento eurocêntrico.

Segundo Castro-Gómez e Grofoguiel (2007, p. 20, tradução nossa)⁶:

[...] eurocentrismo é uma *atitude colonial* frente ao conhecimento que se articula de forma simultânea com o processo de relações entre centro e periferia e hierarquias étnico-raciais. A superioridade assinada ao conhecimento europeu em muitas áreas da vida foi um aspecto importante da colonialidade do poder no sistema mundo. Os conhecimentos subalternos foram excluídos, omitidos, silenciados e ignorados. Desde a Ilustração no século XVIII, este silenciamento foi legitimado sobre a ideia de que tais conhecimentos representavam uma etapa mítica, inferior, pré-moderna, e pré-científica do conhecimento humano.

Estudos como o da cestaria paumari evidenciam que há outros modos de conceber a vida e o mundo que não estão a serviço das ideologias, instituições ou categorias forjadas pelo projeto colonial. A arte, nesse contexto, revela, também, uma “alteridade epistêmica” não cartesiana, não racionalista, não moderna, que se contrapõe a formas hegemônicas de conhecimento. A arte paumari não é uma manifestação estética isolada, mas memória viva, resistente à colonização. Evoca formas de sensibilidade, comunica além das ideias e das palavras.

Assim, as chamadas “artes indígenas” se constituem como reveladoras de outras visões sobre a vida e realidade e nos despertam para diferentes modos de percepção, revelando que além de nosso racismo epistemológico, nos-

6 - “[...]el eurocentrismo es una *actitud colonial* frente al conocimiento, que se articula de forma simultánea con el proceso de las relaciones centro-periferia y las jerarquias étnico/raciales. La superioridad asignada al conocimiento europeo en muchas áreas de la vida fue un aspecto importante de la colonialidad del poder en el sistema-mundo. Los conocimientos subalternos fueron excluidos, omitidos, silenciados e ignorados. Desde la Ilustración, en el siglo XVIII, este silenciamento fue legitimado sobre la idea de que tales conocimientos representaban una etapa mítica, inferior, premoderna y precientífica del conocimiento humano” Castro-Gómez e Grofoguiel (2007, p.20).

sas subjetividades também foram colonizadas para não compreendermos as produções culturais e os modos de vida de sociedades não europeias.

Figura 2
Mulheres tirando talos de arumã da várzea.



Figura 3
Corte de talos de arumã.



Figura 4
Arumã da terra firme.



Figura 5
Raspagem de arumã.



Figura 6
Corte dos talos.



Figura 7
Retirada das fibras.





Figura 8
Início do cesto.



Figura 9
Elaboração da base.



Figura 10
Elaboração da base para a parede.

Figura 11
Tessitura do
corpo do cesto.



Figura 12
Arremate final.



Figura 13
Base ampulheta,
bordas duplas.



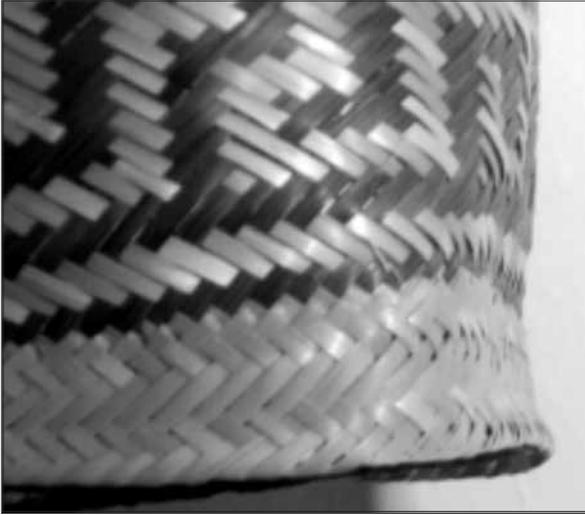


Figura 14
“Bainha” da base,
acabamento da bor-
da dupla.

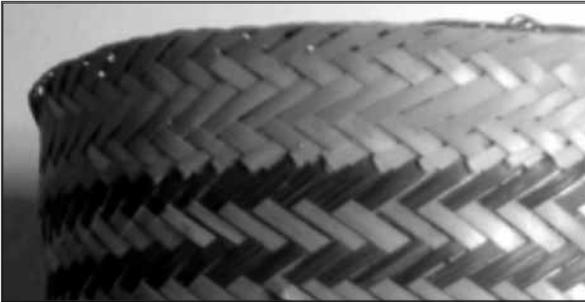


Figura 15
Acabamento
da boca em
borda dupla.

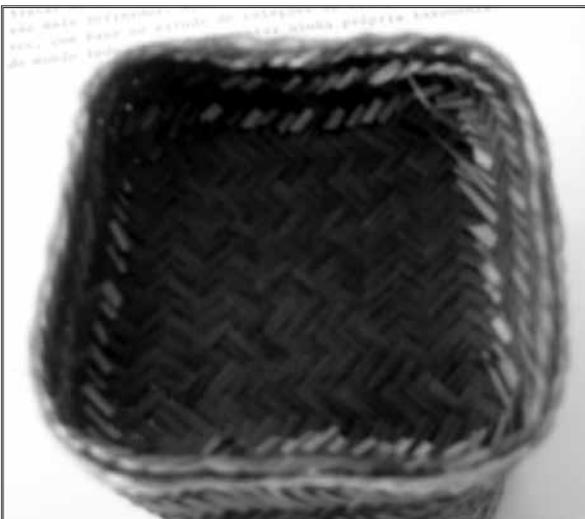


Figura 16
Fundo quadrado.

Figura 17
Borda arredondada.

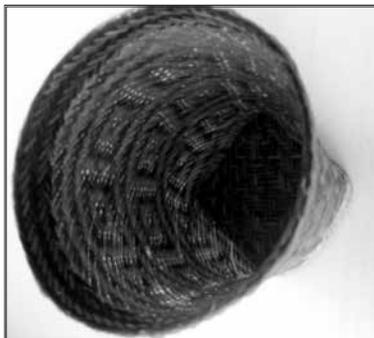


Figura 18
Vasiforme.

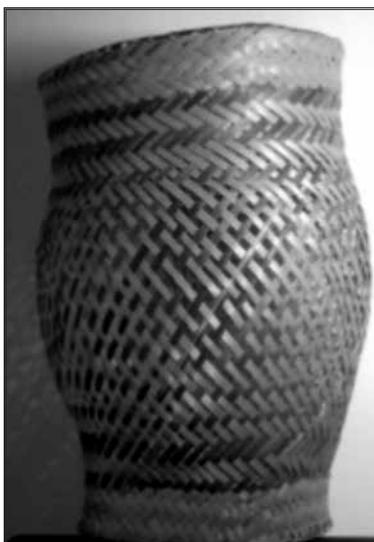


Figura 19
Cilíndrico.





Figura 20
Cachimbo.

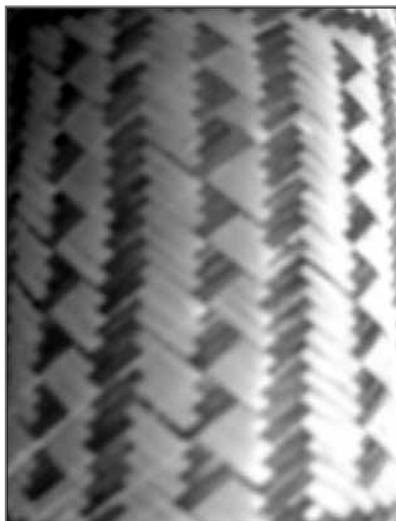


Figura 21
Malha de jibóia.



Figura 22
Pegada de saracura.



Figura 23
Pescoço de socó.



Figura 24 - Jacaré.



**Figura 25
Jiboia preta e branca.**



**Figura 26 - Espinhaço de
peixe-boi.**



**Figura 27 - Pássaro massarico,
pedrez.**

Fonte das Figuras de 02 a 27: Aldeia Manissuã. Autora, 2008

Referências

ADOVASIO, James. *The Textile and Basketry Impressions from Jarmo*. In: *Paléorient*, 1975, v. 3. p. 223-230.

BOAS, Franz. *El arte primitivo México*: Editora Fondo de Cultura, 1947.

BONILLA, Lydie Oiara. *Des proies si désirables, soumission et prédation pour les Pau-mari d'Amazonie brésilienne*. Tese (Doutorado em Antropologia Social e Etnologia)–Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2007.

BRAUDEL, Fernand. *Escritos sobre a história*. Tradução de J. Guinsburg e Tereza Silveira. [S.l.]: Editora Perspectiva, 2007. p. 41-78, Coleção Debates História.

CASTRO-GOMEZ, Santiago; GROSGOQUEL, Ramon. Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico (Coords.) In: *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

FANNON, Frantz. *Los condenados de la tierra*. Editora: Fondo de Cultura Económica, 1965.

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

GOMBRICH, A. E. *Arte e ilusão*. Tradução de Raul de Sá Barbosa. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ISA. Instituto socioambiental. Disponível em: www.sociambiental.org/pt/povo-paumari.

JUNQUEIRA, Carmen. *Antropologia Indígena: uma nova introdução*. Série trilhas. Editora EDUC. 1991.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O cru e o cozido*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. Cosac e Naify, 2004. Mitológicas 1.

_____. *Do mel às cinzas*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. Cosac e Naify, 2004. Mitológicas 2.

MENENDEZ, Larissa. *A alma vestida: estudo sobre a cestaria paumari*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais)–Programa de pós-graduação em Ciências Sociais, PUC-SP, 2011.

MIGNOLO, Walter. *Local histories/Global designs: essays on the coloniality of power, subaltern knowledges and border thinking*. Princenton: Princenton University-Press, 2000.

_____. *La idea de America Latina*, Gedisa Editorial, 2007.

NAKAZONO, Erica M.; PIEDEADE, Maria Tereza. Biologia e ecologia do arumã, *ischnosiphon polyphyllis* (marantaceae), no arquipélago de Anavilhanas, Rio Negro, Amazônia Central. *Revista Brasil Bot.*, v.27, n.3, p.421-428, jul.-set. 2004.

PRANCE, Ghilleen T. The poisons and narcotics of the Dení, Paumari, Jamamadí and Jarawara indians of the Purus river region. *Rev. Brasileira de Botânica*, v.1, p.71-82, 1978.

RIBEIRO, Berta. *A civilização da palha*. Tese (Doutorado)–Departamento de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1980.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. [S.l.]: Companhia das Letras, 1996.

STEERE, Joseph Beal. Tribos do Purus. In: *Sociologia, Revista didática e científica*, Publicação da Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo, v. XI, 1949.

THOMPSON, John, B. *Ideologia e Cultura moderna*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.



O ritual kulina do *Ajie*: movimentando os coletivos *Madija*

Genoveva Santos Amorim

Introdução

A primeira impressão que temos ao participar do ritual do *Ajie* Kulina é de fartura, de encontros e de brincadeiras. O ponto de partida para construir a pesquisa foi o fato intrigante de observar que as acusações de feitiço aumentavam após os *Ajie*, bem como a identificação dos coletivos *madija* como humanos diferentes. O *Ajie* coloca em ação o modelo de relação dos *madija*, fragmentando e criando humanidade, isto é, reestabelecendo as relações (sejam relações matrimoniais, ou de troca, de rapto ou de roubo) entre os vários tipos de humanos e não humanos. No cotidiano, os coletivos desaparecem. Ao perguntar a um Kulina qual é o seu *madija*, ele dirá que essa história de *madija* já não existe mais, que todos são misturados, são ‘*Madija-Kulina*’. Contudo, com o passar do tempo e participando do ritual do *Ajie*, pude ter acesso aos coletivos *madija* das pessoas que habitam o Baixo rio Juruá.

Os Kulina falam a língua própria, que pertence à família linguística arawa. Eles estão presentes no Peru e nos estados brasileiros do Amazonas e do Acre, no Alto, Médio e Baixo Juruá, e nos rios Jutai e Purus. O contingente demográfico no Brasil soma aproximadamente 5.558 pessoas (FUNASA, 2010) e no Peru vivem aproximadamente 417 pessoas (INEI, 2007)¹. A ocupação histórica dos Kulina no rio Juruá tornou-os muito próximos de grupos indígenas falantes da língua katukina: Kanamari e Katukina. Com os Kanamari e Katukina, os Kulina estabeleceram trocas históricas diversas e compartilham aspectos xamânicos e mitológicos. Diante dessa realidade, a pesquisa se expandiu para além do horizonte arawa².

O termo *madija* é usado como autodenominação de todos os Kulina. Quando perguntamos a um Kulina o que ele é, ele diz que é *madija*³. Porém, a exemplo do que fez Gordon, utilizarei o termo *madija* fazendo referência aos coletivos “nomeados a partir de alguma espécie animal ou vegetal” (GOR-

1 - Cf. RICARDO, B.; RICARDO, F. *Povos indígenas no Brasil: 2006/2010*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011.

2 - Para isso contamos com os estudos de Costa (2007; 2013) sobre os Kanamari e de Deturche (2007) sobre os Katukina do rio Biá.

3 - Nas conversas com não índios ele fazem questão de falar a frase: *Ohuape madija, tiape carihua* (“Eu sou *madija*, você é branco”).

DON, 2006, p. 86). Utilizarei o termo ‘kulina’ fazendo referência à etnia⁴. Atualmente, no Baixo Juruá, existem vários *madija*, conhecidos na literatura antropológica como “subgrupos” ou “tipos de gentes”. Ao utilizar a expressão kulina no Baixo Juruá, estarei fazendo referência de modo especial aos Kulina que habitam a Terra Indígena Kumaru do lago Ualá⁵.

Para um melhor desenvolvimento da pesquisa, fiz duas opções necessárias: primeiro, optei por não usar o termo “subgrupo” pela ambiguidade que o mesmo possui; segundo, optei pela não tradução da palavra *madija*, um termo polissêmico e de difícil tradução, sobre o qual faço duas observações:

- Conhecendo um pouco a língua *madija* – e recorrendo às contribuições de Frank Tiss–, chamo atenção para o fato de o termo *madija* ser uma palavra composta pelo verbo *medi* = morar, e *ja*, um verbo copulativo que possui função de morfema: função locativa e função classificativa. Quando *ja* é usado na função locativa o mesmo pode ser traduzido por estar; quando *ja* é usado na função classificativa, o mesmo pode ser traduzido por ser (TISS, 2004, p. 118-122). Assim se fizermos uma tradução aproximada do termo *madija* – usando a função classificatória do *ja* – teríamos: “sou morador”; da mesma forma, se usarmos o *ja* – na sua função locativa–, teríamos: “estou morando”⁶. Esta tradução contradiz a tradução comum, utilizada por vários pesquisadores do termo *madija*. Por exemplo: para Silva, o termo *madija* significa “os que são gente”⁷; para Gordon (2006, p. 33) o termo *madija* é sinônimo de

4 - Uso o termo etnia para fazer referência aos Kulina de modo geral, mesmo ciente dos limites do uso dessa palavra no contexto amazônico.

5 - Trata-se de uma Terra Indígena localizada nos municípios de Juruá e Uarini, estado do Amazonas. Atualmente, conforme dados oferecidos pela FUNAI/2011, há no território kulina do Baixo Juruá, uma população de aproximadamente 802 habitantes indígenas, cujo território foi regularizado e homologado pelo Governo Federal em 27 de outubro de 2004, tendo uma extensão de 80.036 hectares (Cf. FUNAI/Alto Solimões. “Kumaru do lago Ualá. Caracterização geral”. In: ENCICLOPÉDIA dos Povos Indígenas no Brasil. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/caracterizacao.php?id_arp=4021>. Acesso: 6 out. 2011.

6 - Ao tratarmos a questão dos coletivos *madija* e o *Ajie*, voltaremos à questão da tradução do termo *madija*. Na ocasião, dialogarei com descobertas de Bonilla (2005a) ao refletir sobre a tradução do termo paumari.

7 - Cf. SILVA, Domingos. “Kulina: nome e língua”. In: ENCICLOPÉDIA dos Povos Indígenas no Brasil. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/Kulina/print>>. Acesso: 2 jul. 2012.

- “povo”, “gente” ou “nação”;
- Evito traduzir o termo *madija* indicando pertença aos supostos “tipos de gente”, por exemplo, *dsohuiji madija* como “gente do macaco prego”. Na língua kulina existe a partícula *-cca*, que tem a função de formar os pronomes possessivos, designar coisas que estão relacionadas, ou funcionar como marcador semântico de origem, de referência, de distância ou de dimensão (TISS, 2004, p. 82-84); fato é que não observamos a presença dessa partícula na expressão *dsohuiji madija*. Logo essa tradução pede atenção; uma versão, mais razoável, seria algo como “sou morador macaco prego”⁸.

Os coletivos⁹ *madija* dos Kulina

A abordagem dos coletivos *madija* desenvolve-se a partir de uma dinâmica relacional, usando o termo “coletivo” no sentido utilizado por Descola (2012 [2005], p. 363):

O termo ‘colectivo’ se toma aquí en el sentido en que lo ha popularizado Bruno Latour, es decir, como un procedimiento de reunión, de ‘recoleccion’, de humanos y no-humanos en una red de interrelaciones específicas; en esta acepción, se distingue de la noción clásica de ‘sociedad’ en razón de que esta no se aplica de derecho sino al conjunto de los sujetos humanos, apartados debido a ello del tejido de relaciones que mantienen con el mundo no-humano.

Muitos estudiosos dos Arawa e Kulina tentaram identificar os coletivos *madija*, ora relacionado com parentesco (direito a território, descendência, regras de matrimônio), ora relacionado com “algo dado” na organização social kulina. Aproximar-me-ei da leitura feita por Viveiros de Castro (1978) quando ressalta que os nomes dos coletivos *madija* são tantos quanto são as possibilidades de existência de seres do universo kulina; ou seja, é impossível delimitar os nomes dos coletivos, porque é impossível delimitar as relações.

8 - Lorrain (1994, p.132, nota 10) apresenta a raiz *madi* significando “*alive*”, e *ja* significando “*being*”.

9 - “Autores como Gordon (2006) e Rangel (1994) denominam de coletivos as unidades sociais existentes nos grupos Arawa da região do Médio Purus/Juruá. São denominados coletivos por não corresponderem ao conceito de clãs, como em outros povos” (RODRIGUES, 2011, p. 233).

Aproximar-me-ei também de Kroemer (1994), quando ele ressalta os coletivos suruwaha como compondo conjuntos intercomunitários. E de Bonilla, quando apresenta o termo *pamoari* como condição social comum a todos os seres animados ou não, como condição de humanidade (BONILLA, 2005a, p. 51). A contribuição atual de Aparicio (2013) nos leva a dar mais importância ao papel histórico da rede de relações entre os vários coletivos arawa, mais do que nas etnias atualmente reconhecidas e “oficializadas”.

Nesse contexto, é importante considerar a sugestão de Gordon (2006, p. 41):

Uma etno-história dos grupos Arawa – e talvez dos demais grupos da Amazônia ocidental – seria, muito provavelmente, uma etno-história dos coletivos nomeados: os *maduha* dos Kulina, os *deni* dos Jamamadi e Deni, os *dawa* dos Zuruahá etc. A intensa proliferação destas formações sociais resulta em uma série de coletivos considerados mais ou menos próximos.

Na Terra Indígena Kumaru do lago Ualá encontrei referências a treze *madija*. A predominância na Terra Indígena Kumaru do lago Ualá é dos coletivos *dsohuiji madija* (“macaco-prego *madija*”) e *biro madija* (“tucano *madija*”). É importante salientar a concentração de determinado *madija* em uma aldeia: na aldeia Kumaru e na aldeia Mapiiranga predomina o *biro madija*; na aldeia Pau-Pixuna predomina o *dsohuiji madija*; e na aldeia Morada Nova o *nara madija* (“palmeira jaci *madija*”). Porém, encontramos no Baixo Juruá pessoas de outros *madija* como: *ette madija* (“cachorro *madija*”), *jarissi madija* (“batata doce *madija*”), *jomo madija* (“macaco-preto *madija*”), *dsomaji madija* (“onça *madija*”), *dsahuida madija* (“pupunha *madija*”), *anopi madija* (“garça *madija*”), *bare madija* (“banana comprida *madija*”), *jahua madija* (“palmeira pataua *madija*”), *capaidso madija* (“mamão *madija*”) e *mori madija* (“morcego *madija*”).

No Baixo Juruá, atualmente, uma aldeia tende a ser identificada a partir de um único *madija*. Os *madija* ganham visibilidade nas relações entre aldeias, nos momentos de casamento, nas festas (*Ajie*) ou nas fofocas por causa de feitiço. A identificação das pessoas, de acordo com os *madija*, pode trazer tensão e cisões de matrimônios e aldeias.

De acordo com Faulhaber (1994, p. 17), a tendência é que os irmãos e as irmãs morem perto, sendo que a aliança com o cunhado – que geralmente é de um *madija* diferente – provoca constantes movimentos de alianças e de cisões. A esse fator acrescento o xamanismo para explicar os constantes deslocamentos kulina.

Pollock (1985) defende a tendência endogâmica dos *madija*. Porém,

analisando dados matrimoniais dos Kulina no Baixo Juruá, observo uma tendência exogâmica dos *madija* e uma tendência endogâmica de aldeia. Assim, aproximando-me da ideia de Grupioni (2005)¹⁰ ao estudar a categoria *itüpü* dos Tiriyó, afirmo que um *madija* não pode ser compreendido como um coletivo autônomo: um *madija* só existe em relação a outro.

Os dados matrimoniais da aldeia Mapiiranga apontam para uma exogamia de *madija* e uma tendência a identificação de um *madija* como majoritário na composição do grupo de parentes (*huimecote*). Já os dados etno-históricos apontam para uma relação (diria uma mistura) antiga entre os coletivos *biro madija* e *dshuiji madija*, o que encontra um eco expressivo nas afirmações de Grupioni (2005) sobre os Tiriyó: a *itüpü* é uma categoria nativa que traz a ideia de continuação e *pata*, de lugar de moradia, categorias que situam os Tiriyó no tempo e no espaço. O equivalente dos *itüpü* nos Kulina seriam os coletivos *madija*, e *pata* corresponderiam às aldeias ou grupo de parentes (*huimecote*).

Durante a pesquisa, construí tabelas com a constituição das aldeias, por família e *madija*. Observei uma ambiguidade nas tabelas quanto à composição dos *madija*. Essa ambiguidade é explicada a partir da dinâmica sincrônica dos coletivos *madija*: como as pessoas tendem, em um determinado momento, a se identificar a partir de um *madija* e como isso pode ser uma tarefa complicada. Por isso, muitas vezes é mais fácil identificar o *madija* do avô, por exemplo. Nesse sentido, são válidas as contribuições de Grupioni (2005), ao afirmar que o foco de análise deve ser as histórias das relações que um indivíduo carrega consigo, como continuador de trajetórias iniciadas por seus antecessores, pois as relações anteriores, constituídas pelos seus ascendentes, são consideradas no presente e servem de pauta para favorecer ou dificultar novas alianças.

Lorrain (1994), ao estudar sobre os coletivos *madija* no Médio Juruá apontou para uma tendência ao desaparecimento progressivo dos *madija*. A pesquisadora chegou a essa conclusão ao constatar que muitos jovens ignoravam o *madija* de pelo menos um de seus pais. Constatou também que a maioria dos jovens pais manifestava incerteza em relação à pertença dos filhos aos *madija*. Porém, os jovens que ignoravam o *madija* a que pertenciam sabiam o *madija* de pelo menos um dos avós.

Quero chamar atenção para esses argumentos e análises da pesquisadora. Salientando que a mesma pesquisadora pode estar equivocada em sua afirmação, pois o que ela interpretou como uma ignorância que gera desaparecimento dos *madija*, eu interpreto como uma dinâmica própria dos coletivos *madija* na sua existência diacrônica. Cheguei a essa conclusão estabelecendo uma comparação entre a noção de *itüpü* e a noção de *madija*: o *itüpü*, assim

10 - Nas categorias *itüpü* e *pata* nas análises de Grupioni (2005), encontro um eco muito expressivo das categorias Kulina *madija* e *huimecote*.

como os *madija*, recorta o conjunto social no tempo (não no espaço). Por isso, se torna impossível ou infrutífero desenvolver uma análise sincrônica localizando as pessoas dentro de um *madija*.

O ritual do *Ajie* e os coletivos *madija*

*Ajie*¹¹ pode significar canto, música ou festa¹². O *Ajie*, foco da pesquisa, é uma grande mobilização coletiva que começa de dia e se estende por toda a noite. O mesmo acontece, necessariamente, com a presença de convidados de outras aldeias. Nessas grandes festas, podem acontecer casamentos, trocas diversas, roubos, acusações de feitiçarias, namoros, brincadeiras... Um bom *Ajie* possui bastante caçuma de macaxeira, comida, rapé e é animado por vários xamãs¹³.

Para Silva (1997), os Kulina não possuem um termo para designar música. Ele apresenta o termo *tajieri* como o “canto dele” ou apenas canto (chamando atenção para o radical *ajie* se apresentar pré e sufixado). O autor assinala para outras possíveis traduções do termo como “canções lendárias” e “canções de agouro” (ADAMS, 1962 apud SILVA, 1997, p. 31).

As aldeias kulina do Médio Juruá e do Alto Purus podem identificar o ritual de *Ajie* como ritual do *Ejete* (LORRAIN, 1994, p. 72). A descrição que Lorrain faz do *Ejete* se aproxima muito do *Ajie* tal como é realizado pelos Kulina no Baixo Juruá. Para a autora, *Ejete* (ou *ittome* - “brincadeira”) é uma noite para cantar, dançar e beber cerveja de mandioca. Tal evento pode acontecer a qualquer momento do ano e se desenvolve com a participação de convidados de outras aldeias que tendem a retribuir o convite (LORRAIN, 1994, p. 72). A noite é um tempo privilegiado para o *Ajie* e *Ejete*, bem como para a realização de rituais xamânicos, por pertencer aos espíritos. Quando acaba o *Ejete* e os participantes chegam a um alto nível de cansaço e embriaguez, a situação pode deteriorar-se e aparecer os ressentimentos pessoais e ameaças de assassinato – ou, de fato, acabar em assassinato (LORRAIN, 1994, p. 78).

Pollock (1985, p. 46) observou no Alto Purus o ritual do “*Ejete-Ajie*” como elemento importante na formalização dos casamentos, e constatou a realização do *Ejete* logo após o período de reclusão das meninas-moças: “dança para fazer (ou crescer) uma moça”. O *Ejete*, descrito por Pollock (1985), consiste na população adulta e adolescente da aldeia cantando e dançando, em círculo, uma série de músicas, a área do ritual sendo o centro da aldeia. O

11 - Grifarei o nome do ritual com letra maiúscula (*Ajie*) e do canto com letra minúscula (*ajie*). O ritual do *Ajie* é traduzido no português pelos Kulina como festa.

12 - O verbo kulina ‘dançar’ é *senede* e o verbo cantar é *jiride*.

13 - Na minha dissertação de mestrado, há uma etnografia do ritual do *Ajie* que presenciei na aldeia Pau-Pixuna em 24 de março 1999. (AMORIM, 2014).

ritual começa após o anoitecer e pode continuar até o amanhecer. Os cantos entoados compreendem uma série de “metáforas” de animais e plantas, para afirmar que tudo está bem no mundo (POLLOCK, 1985, p. 81).

Antes de continuarmos nossas reflexões sobre o ritual do *Ajie* e os coletivos *madija* é necessário explicitar duas categorias chaves do xamanismo kulina: o *tocorime* e o *dori*. A raiz do termo *tocorime* em uma tradução simplificada e geral pode ser equivocada. *Corime* é algo similar a “imagem” (reflexo, símbolo ou sombra) ou espírito (como observou VIVEIROS DE CASTRO, 1978, p. 82). Vale salientar que *corime*, bem como o termo *tabari*, não são pronunciados pelos Kulina separados do morfema *to-*. De acordo com Tiss, ele é usado quando o ser de referência de um nome dependente está sem relação com qualquer outro ser, ou quando o falante sabe a quem pertence, mas quer evitar citar o nome próprio da pessoa que entraria como complemento (TISS, 2004, p. 71)¹⁴.

Quero de antemão também chamar atenção para o significado genérico de *tocorime* como “seres não humanos”. Os *tocorime* entrarão nessa categoria vaga de não humanos por ser uma categoria usada na Antropologia e por faltar-me uma expressão que melhor defina esses seres que têm características humanas, que podem se apresentar na forma de seres extremamente violentos e canibais; humanos mortos transformados em queixada (ou não); seres que podem habitar o “patamar das águas”, o “mundo subterrâneo”, a floresta, ou podem passear pelo terreiro da aldeia à noite; ou podem ainda subir escadas e ter relações sexuais com homens e mulheres. O conceito que mais se aproxima da ideia kulina de *tocorime* está expresso na teoria do perspectivismo elaborada por Viveiros de Castro (2011, p. 355), segundo o qual dentro da teoria “todos os habitantes do cosmos são gente em seu próprio departamento, ocupantes potenciais da posição deíctica de ‘primeira pessoa’ ou ‘sujeito’ do discurso cosmológico”. As relações são marcadas por uma disputa perpétua em torno da posição pronominal de sujeito; sendo que a humanidade é uma posição e uma relação, marcada pela relatividade, pela incerteza e pela alteridade (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 356).

Lorrain (1994) afirma que para os Kulina os seres humanos têm três espíritos: a sombra da pessoa projetada sobre a terra, que vai para o submundo após a morte; a sombra ou reflexo da pessoa sobre a água, que vai para o mundo superior após a morte e é devorada por *maji* (sol); e um espírito que

14 - “Assim como os substantivos dependentes nas 1ª e 2ª pessoas, um substantivo dependente com a marca de falta de complemento *to-* tem o gênero gramatical feminino; ou seja, *to-* é mais um morfema cumulativo de pessoa e de gênero. [...] Uma exceção é a palavra *tokorime* /*to-korima/ ñ.compl-imagem*, que se refere à parte transcendente da pessoa *madiha*, que é considerada viva após a morte (geralmente traduzida por ‘espírito’ ou ‘alma’): *tokorime* tem o masculino como gênero inerente (independentemente do sexo da pessoa de origem).” (TISS, 2004, p. 71-72).

vagueia no mundo após a morte. Todos os três são chamados *tocorime*. Para Lorrain (1994) os Kulina traduzem *tocorime* por “alma” (“espírito”), mas na verdade nem “alma”, nem “espírito” são uma tradução adequada, pois um *tocorime* é uma entidade concreta e integral. Os Kulina chamam de *tocorime* os espíritos dos animais, bem como uma série de outros seres sobrenaturais (LORRAIN, 1994, p. 38,). Para o autor, o *dori* é uma substância vegetal com um cheiro que é considerada atrativo, como o cheiro de afrodisíacos vegetais (LORRAIN, 1994, p. 94).

Pollock (1985, p. 61) afirma que a “alma” do morto que é conduzida ao submundo *nami bodi* (patamar subterrâneo) é chamada de *tabari*, e a mesma somente passa a ser chamada *tocorime* depois de consumida pelos queixadas e transformada em queixada. O autor, em uma tentativa de conceituar *dori*, pondera que *dori* é um termo complexo, que pode ser entendido como uma substância que permeia a carne de xamãs, dando-lhes a capacidade para prejudicar e curar os outros (POLLOCK, 1985, p. 123)¹⁵.

Dando uma atenção para a gama de possibilidade de tradução do termo *dori*, utilizarei a definição desenvolvida por Costa ao estudar o *dyohko* dos Kanamari. Entendo que esse último termo é o que mais se aproxima da noção kulina de *dori*:

1. O *dyohko* é uma substância que existe dentro de alguns corpos. Os corpos dos xamãs são repletos de *dyohko*, bem como os corpos de algumas queixadas (os chefes das manadas) e também de algumas árvores, conhecidas como *dyohko-omam*. Qualquer ser vivo pode potencialmente manipular a substância *dyohko*, e ter seus corpos repletos dela. Essa substância existe em um estado viscoso quando é contida pelo corpo, mas parece uma pedra resinosa fora dele.
2. O *dyohko* verdadeiro pode ser usado pelos feiticeiros para fazer dardos xamânicos, também chamados de *dyohko*. A feitiçaria e o xamanismo são na verdade dois lados de uma mesma moeda, e uma questão de perspectiva: o xamã de uma pessoa é o feiticeiro de outra. O *dyohko* verdadeiro é misturado com partes de animais ou outros itens para criar os dardos que serão arremessados contra a vítima.
3. Enquanto alguns seres têm *dyohko* e manipulam-no, outros são espíritos *dyohko* que estão aqui desde os primórdios do mundo. Esses espíritos são potencialidades

15 - Altmann (2012) afirma que “[...] no *nami bodi huaji*, ‘interior do solo’, ele (xamã) tem contato com o *adsaba*, ‘espírito auxiliar na pajelança’ e recebe o *icorime*, ‘alma de um animal ou de uma planta’ e retorna para a superfície para o ritual da cura, camuflado pelo *ssajara*, ‘vestimenta ritual feita do broto da folha da jarina (*dsiqqui*)’.

canibais, provenientes de um tempo quando tudo era espírito e os corpos incipientes. Em sua capacidade de agentes, são conhecidos por sua habilidade de assumir uma gama de formas. Esses *dyohko* podem ser familiarizados por xamãs humanos, que os reduzem a uma pedra resinosa, maior que as pedras que um xamã extrai do seu corpo. (COSTA, 2007, p. 361-362).

Para Pollock (1985, p. 129), é o canto das mulheres que domestica o *dori* selvagem do corpo do doente. Silva (1997) concorda em parte com essa tese de Pollock: não apenas a letra, mas também a música é parte importante no processo de cura, de domesticação e de construção da pessoa. Silva (1997, p. 102) defende a tese segundo a qual

[...] dentro de um ciclo de transformações, que operam através da inserção metafórica de substâncias femininas no corpo masculino selvagem, transforma-o em um ser sociável.

Questiono essa tese de Silva devido à separação marcada entre homem e mulher, selvagem e doméstico, dentro e fora, e natureza e cultura. Parece-me que os Kulina propõem não o fim da dicotomia entre natureza e cultura, mas algo no sentido característico do pensamento ameríndio, no qual “[...] a cultura ou o sujeito seriam aqui a forma do universal; a natureza ou o objeto, a forma do particular [...]”, em que as categorias natureza e cultura são “[...] configurações relacionais, perspectivas móveis, em suma – pontos de vista [...]” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002c, p. 349).¹⁶

Assinalo também para as relações de continuidade entre várias categorias de humanos e não humanos. Para além da separação entre o *dori* masculino e selvagem, vejo a natureza feminina do *dori tabarini*. Explico-me. Na língua kulina, *ni* é o sufixo que marca o feminino¹⁷; assim podemos traduzir a expressão *dori tabarini* como “alma e/ou feitiço dela”. Quando os Kulina se referem às características masculinas desses seres, usam o termo *tabari*. Há outros pontos interessantes que podemos observar através do relato sobre os *tocorime* e seus *dori tabarini*: o *noma* é um feitiço (*dori*) que foi criado a partir do fígado de *Massosso* (uma mulher) que Quira (herói mitológico) esmagou com os pés e o transformou em pedra de feitiço¹⁸. *Codsahuario* e *Massosso*

16 - Relacionado ao ritual do *Tocorime* está o papel do xamã como caçador paradigmático e a relação entre a atividade xamânica e a possibilidade de haver caça na floresta (algo que também não é incomum na Amazônia indígena).

17 - E *hui* é o sufixo que marca o masculino.

18 - Segundo Lorrain (1994, p. 96), o fígado é o centro da vida, das emoções e do pensamento kulina.

são *tocorime* femininos, “donas” de *dori tabarini*. *Dsequere*, *Jamojamo*, *Jomohuara* e *Mappiri* são *tocorime* masculinos, mas que também possuem *dori tabarini*; isto é, o poder do conhecimento que possuem, de agressão e cura, é feminino.

Os *ajie* (cantos) e o *tajiede* (o cantor)

Os cantos do ritual do *Ajie* são entoados no cotidiano das aldeias por mulheres lavando roupas ou embalando crianças... Enquanto que os cantos do ritual do *Tocorime*¹⁹ não podem ser cantados no cotidiano, e quando xamã começa a cantá-los no ritual do *Ajie* as pessoas usam rapé. Os Kulina falaram-me que cantos do ritual *Tocorime* se transformam em cantos do ritual do *Ajie*.

Silva (1997) ao estudar a música kulina sugeriu que as mulheres possuem um estilo linguístico diferente do estilo masculino com oclusão de vogais e condensação de palavras inteiras o que torna difícil a tradução, assinalando inclusive a possibilidade de existência de um universo linguístico feminino particular. A técnica particular no canto feminino de pronunciar no final da frase a última sílaba inspirando ar, dá a impressão de que as mulheres cantam ciclicamente. Contudo, uma das principais características do canto feminino é cantar forte, alto e muito. De acordo com Silva (1997, p. 38), cantar é um ato que envolve toda a pessoa, suas potencialidades e significação no social. Sobre os cantos *ajie* concluiu ainda o autor:

Os cantos são basicamente estróficos, mais ou menos fixos, variando a depender dos versos subsequentes e precedentes, com os versos colocados segundo uma lógica improvisativa que é reconhecida por todos, definindo, para cada canção, aquilo que Menezes Bastos (1996) atribui ao conjunto das canções Kamayurá, ou seja, uma *estrutura sequencial*²⁰, de *suíte* (MENEZES BASTOS, 1996), a forma básica do *ajie* e do *mariri*. (SILVA, 1997, p. 37).

Lorrain (1994) ressalta também o canto poderoso, forte e modular das mulheres dominando expressivamente a voz dos homens. As mulheres sabem como cantar por causa de sua interação privilegiada com os *tocorime* masculinos, que inserem pedras xamânicas em seus corpos (durante o ritual do *tocorime*) para dar esse efeito (Cf. LORRAIN, 1994, p. 77 e 79).

19 - É no ritual do *tocorime* que os xamãs fazem cura; as mulheres adquirem a pedra xamânica que as permite cantar bem no ritual do *Ajie* ou adquirem o *ahuabono* (uma espécie de contraceptivo). É também no ritual do *tocorime* que os xamãs trazem os queixadas do *namí budi* (patamar subterrâneo) para serem caçados e consumidos.

20 - Grifo no original.

Os xamãs kulina têm muito orgulho da beleza de seus cantos, seja dos cantos dos rituais do *Tocorime*, do *Rami* ou do *Ajie*. Contudo, os cantos não são de sua autoria. A autoria é sempre dos *tocorime*. É possível identificar o *tocorime* criador de cada canto. O xamã (*dsoppineje* ou *marinahua*) kulina é, como bem percebeu Lagrou (2009, p. 22):

O artista é antes aquele que capta e transmite ao modo de um rádio transistor do que um criador. Preza-se mais sua capacidade de diálogo, percepção e interação com seres não humanos.

O xamã kulina é o artista, o tradutor do mundo dos seres invisíveis. Através do canto kulina os seres invisíveis ganham existência material. Através dos cantos kulina, a “forma” age sobre o mundo, do seu jeito e surtindo efeito, fabricando corpos e o mundo no qual as pessoas vivem (LAGROU, 2009, p. 31).

Quando o xamã começa a cantar os cantos de seus *tocorime*, os cantos trazem os *tocorime* para festa, ou melhor, os cantos são a fala do *tocorime* na festa²¹. Não podemos dizer quem possui quem, se o *tocorime* ao xamã ou o xamã ao *tocorime*. O certo é que dentro dessa relação o *tocorime* pode agir sem o consentimento do xamã e colocar *dori* nas pessoas, ou o *dori* pode ser colocado de modo proposital pelo xamã. Mas não é apenas esse fato que faz do *Ajie* um ritual cheio de alegrias, fartura, alianças, trocas, roubos, intrigas e fofocas. Parece-me que o canto e o rapé transformam não apenas o xamã, mas os corpos das pessoas que estão participando do ritual. É o *Ajie* esse ambiente vasto em que encontram seres diversos e indomáveis. Um bom *Ajie* é aquele em que os cantos são animados por vários xamãs; o *jojori* e a flauta tocam; e a pintura, as miçangas e outros adornos são usados, mas esse também é um *Ajie* perigoso.

O *Ajie* é perigoso porque dele participam diversos humanos e não humanos. No momento que começam a chegar os primeiros convidados uma mistura de alegria e receio se apodera da aldeia anfitriã. O *Ajie* canta um ato transformacional. As pessoas que estão no círculo da festa ou que estão no terceiro cantando e preparando caiçuma são chamadas pelos animais-*tocorime* aos quais o canto se refere.

Devido ao limite desse capítulo, selecionei apenas alguns cantos. Não pretendo realizar uma análise exaustiva dos mesmos, apenas apresentá-los. Por meio das letras podemos fazer considerações a respeito da relação de transformação que os cantos operam no momento do ritual. Os cantos são

21 - Assim, os cantos não são metáforas de animais e plantas, como afirma Pollock, mas são a fala desses seres sobre o mundo (POLLOCK, 1985, p. 81).

expressão das relações de alteridade entre os coletivos *madija*: como essas diferenças são compreendidas, construídas e atualizadas. Assim, olhando rapidamente os cantos a seguir, podemos observar a presença da onça como ser sobrenatural e/ou como “nome” de um coletivo kulina; observamos o tucano (nome de um coletivo *madija*) com fome sendo alimentado no ritual; e como observamos a garça (nome de um coletivo *madija*) “escrevendo no céu” à noite, como um *tabarini* feminino.

1	<i>Hi dsomaji, hi dsomaji</i> (bis) <i>Ahua qquedadsapa dsomaji</i> (bis)	<i>Hi</i> (barulho de onça) onça! <i>Hi</i> onça! Eu vou dar uma paulada na onça.
2	<i>Icca biro pemehue, pemehue</i> (bis) <i>Tipemi jaroque, tipemi jaroque</i> (bis)	Nosso tucano está com fome? ²² com fome. Tu tens fome, tu tens fome.
3	<i>Idi ponima tia odsosse</i> ²³ <i>jerani</i> (bis) <i>mamore tohui tia odsosse jaro</i> (bis) <i>Ini ponima tia odsosse jerani</i> (bis) <i>Poho tohui tia odsosse jaro</i> (bis) <i>Idi ponima tia odsosse jerani</i> (bis) <i>Maraca tohui tia odsosse jaro</i> (bis)	Vovô à toa você não obedeceu à ordem Vá pegar matrinxã no (para o) ritual. Vovô à toa você não obedeceu à ordem. Vá ao roçado pegar macaxeira no (para o) ritual. Vovô você não obedeceu à ordem Vá pegar açai no (para o) o ritual.
4	<i>Anopi anopi meme dodsode</i> (bis) <i>Meme dodsode, meme dodsode</i> (bis)	A garça, a garça, escreve no céu. No céu ela escreve, no céu ela escreve

O uso do *jojori* (instrumento de sopro) ²⁴

Durante o ritual do *Ajie*, observei os Kulina usando o *jojori*. O *jojori* é usado no dia do *Ajie*, o chefe (ou/e dono do *Ajie*) sopra-o de manhã cedo. O dono do *Ajie* toca o *jojori* durante os preparativos da caçuma e quando chegam os convidados. Estes, ao se aproximarem da aldeia anfitriã, tocam *jojori*. Para Lorrain (1994), o som do *jojori* parece simbolizar não só a voz dos mortos, mas também a voz dos estrangeiros, das pessoas de fora. O *jojori* estaria associado à guerra, pois *jojo* ou *jocojo* é a canção da coruja (*joco*) e *johuahua* o canto do urutau, ambos considerados presságios de guerra. Há também uma

22 - Ao cantar esse canto, a dona da festa coloca-se no centro do círculo da dança e oferece bebida, na cuia, aos convidados.

23 - De acordo com Lorrain (1994) o *odsosse* é uma maneira agradável e eficaz de produzir alimentos em abundância e pode ocorrer a qualquer momento quando as mulheres estão insatisfeitas com a caça ou a pesca dos homens. Porém, o *odsosse* está relacionado também a grandes festas como *Ajie* (ou *Ejete*) e *Coidsa*. Em sua grande maioria, os cantos do *odsosse* são uma ordem e uma forma de provocação sexual das mulheres para com os homens (pode ocorrer *odsosse* revertido; isto é, *odsosse* em que são os homens que ordenam que as mulheres providenciem alimentação).

24 - O *jojori* é um instrumento de sopro feito de uma cabaça de barro e com um maçarico pequeno de madeira ou bambu (a cabaça pode também ser substituída por um mamão verde).

possível relação entre *jo* com o rugido da onça-pintada, o grande caçador e “guerreiro”. Daí a relação do *jojori* com a caça, a guerra e o estranho (LORRAIN, 1994, p. 51). Porém, Lorrain foca sua análise na associação simbólica entre o *jojori* e fertilidade: as panelas de barro-úteros e vaginas (LORRAIN, 1994, p. 44; 49)²⁵.

Para Silva (1997), o *jojori* é uma buzina de barro que é utilizada nos rituais (especialmente no ritual *coidsa*). O termo *jojori* vem de *jojode* (vento) e de *jo jo jori* (gritos enquanto trabalham) (SILVA, 1997, p. 81).

Talvez a presença do *jojori* indique a gestação de outro ser (numa leitura aproximada da visão de Lorrain). No entanto, a linha interpretativa que utilizo aproxima o *jojori* do contexto de um ritual de predação e de guerra. Uma relação onde a perspectiva de predador é constantemente disputada, o que me leva a supor que o *Ajie* não é apenas um espaço de festa – no sentido de criar consenso, confraternização e alianças–, mas espaço de guerra e de confronto entre os vários humanos e não humanos.

Estabelecendo novamente uma comparação com os Kanamari, chamou minha atenção o fato desses possuírem um ritual com nome de *Hori*. Costa percebeu a relação entre o nome do ritual: *Hori* e o nome do pote de cerâmica usado como um instrumento de ressonância antes e durante o ritual *Hori* (COSTA, 2007, p. 79).

A caçuma do Ajie

Pollock (1985, p. 50) observou no ritual do *Ejete* e do *Coidsa* a distribuição dos alimentos masculinos (peixes e carnes) que as mulheres preparam numa refeição coletiva para os homens na casa do chefe, sendo que, às vezes, inclui o consumo de *koidza*,²⁶ bebida de mandioca preparada por mulheres. O consumo comum de alimentos é uma troca entre a carne fornecida pelos homens e a bebida de macaxeira *koidza* fornecida pelas mulheres (POLLOCK, 1985, p. 52). O autor afirma que a bebida de mandioca é produto alimentar

25 - A cuia de barro em forma de pera evoca o útero (*dsahani*), e o pequeno tubo de sopro é sugestivo de um falo penetrante (LORRAIN, 1994, p. 49). Analogia da autora.

26 - *Koidza*, *coidsa* ou *coia* são termos utilizados pelos Kulina do Alto Purus e Médio Juruá para se referir ao *poho ppejene*: a caçuma de macaxeira. No Baixo Juruá, não observei o consumo de *passini*, bebida fermentada de mandioca, embora o termo e a bebida não sejam estranhos aos Kulina. Os Kulina me falaram que eles não sabem fazer *passini* e que os “Kulina de cima” aprenderam a fazer *passini* de outros grupos indígenas. Sobre esse tema, vale citar Lorrain (1994, p. 78 nota 47): “Os Kulina tradicionalmente faziam apenas bebida não fermentada de mandioca (*poho ppejene*). Eles dizem que adotaram a prática de beber cerveja de mandioca em torno da década de 1960, sob a influência dos vizinhos Kanamari. Inicialmente, deram à bebida o termo *coia* (termo Kanamari), depois os Kulina nomearam a bebida de *coidsa* no Purus e *passini* no Juruá. Porém, *passini* é uma palavra também usada pelos Kanamari do Itacoáí, e, portanto, pode ser de qualquer origem Kulina ou Kanarnari” (tradução minha do inglês).

feminino por excelência, uma espécie de símbolo de feminilidade. A “bebida” de macaxeira *koidza* é cozida duas vezes: primeiro, o tubérculo é fervido para amolecê-lo, depois é mastigado-macerado na boca por mulheres (uma espécie de segundo cozimento). O significado desse duplo processo de cozimento reside no fato de que cozinhar produz “bom cheiro”, metaforicamente, alimentos “dóceis e mansos”²⁷. Pollock (1985) dá atenção também para o papel da troca de alimentos nos rituais do *Tocorime* e do *Ajie*, na criação e na exibição de sociabilidade e cordialidade. O comer juntos no ritual do *Ajie* ou oferecer comida ao *tocorime* (rapé) criam relações de parentesco por meio da comensalidade (POLLOCK, 1985, p. 127).

A bebida de macaxeira *coia* está fundamentalmente relacionada à fertilidade e reprodução, segundo Lorrain (1994, p. 36). A bebida de macaxeira é também o alimento considerado mais adequado quando a pessoa vai desenvolver um trabalho duro, como trabalhar no roçado: um ato produtivo que envolve fertilidade e reprodução. Para os Kulina, a bebida de macaxeira é o alimento que mais engorda, mais do que a própria macaxeira, a carne, o peixe e até mesmo a gordura (LORRAIN, 1994, p. 62). No ritual do *Coidsa*, os homens são porcos (queixadas) que chegam para beber a cerveja de macaxeira (LORRAIN, 1994, p. 56). Ou ainda homens e mulheres entram na aldeia “como queixadas”, personificados com adornos feitos de vegetação dos roçados, simulando cocares e saias. Essas queixadas seguram longos ramos frondosos ou árvores ainda pequenas cobrindo a frente deles, e bebem cerveja de macaxeira entre esses ramos e folhas: os porcos estão trazendo a floresta com eles, por assim dizer, para o terreiro da aldeia²⁸ (LORRAIN, 1994, p. 57).

No Baixo Juruá, homens e mulheres consomem *coia* não apenas no ambiente do ritual do *Ajie*, mas no cotidiano. Uma casa farta sempre tem caçuma em uma vasilha para que as pessoas possam comer quando quiserem e também possam oferecer aos visitantes. Quando os Kulina falam da caçuma de macaxeira, eles usam o verbo *jipade* (comer) e não *dsede* (beber). Assim, estaríamos cometendo mais um erro ao traduzirmos *poho ppejene* como bebida de macaxeira, pois a mesma não é bebida. Vale também atentarmos para o

27 - “Tem muitas coisas que a gente não gosta, uma delas é o cheiro ruim, assim quando a caça ou os alimentos da mata, tão cheirando muito forte, as nossas mulheres deixam tudinho com um cheiro gostoso, depois de passarem pelo fogo. Nas nossas comidas também têm coisas que são mais das mulheres e outras mais dos homens, a *coidsa*, que é uma das nossas bebidas mais gostosas, ela é das mulheres.” (PY-DANIEL, 2008, p. 84).

28 - No conhecido mito das ariranhas, as mulheres colocam pintura de corpo, vão tomar banho e pedem peixe para as ariranhas. Pedem peixe em troca de sexo. Como resultado, os homens (esposos das mulheres) estupram as mulheres coletivamente e sopram grandes quantidades de rapé de tabaco em suas narinas. Mulheres e homens são, então, transformados em queixadas. As mulheres velhas são transformadas em grandes tamanduás, as crianças em pombas e os xamãs em urubus. Surgem também macacos bugios, veados, antas e caititus (LORRAIN, 1994, p. 31).

fato de que a caiçuma de macaxeira, consumida no Baixo Juruá, não embriaga. O produto usado no ritual do *Ajie* para produzir efeito inebriante é o rapé.

O ritual do *Ajie* como evento que envolve captura e guerra

No ritual do *Ajie* podemos observar brincadeiras variadas que expressam confronto entre sexos. Não tenho interesse em partir para uma análise da relação de oposição entre homem e mulher. Meu interesse é analisar a relação com o Outro, com a alteridade, analisar como os coletivos *madija* aparecem no ritual do *Ajie* nas relações de guerra: as “brincadeiras” como guerra. No ritual do *Ajie* os Kulina costumam executar a “brincadeira do *ssiri*”. Ao apresentar os cantos do *Ajie*, relatei o canto *Odsosse*, que é executado no início da preparação da caiçuma de macaxeira e da comida do *Ajie*. No canto *odssosse*, mulheres e homens se revezam na “arte” de mandar.

Outra brincadeira que observei nos *Ajie* é a “brincadeira do *jidsama*” (queixada). A brincadeira consiste em homens e mulheres se enfrentarem em uma poça de lama. A poça de lama é preparada no terreiro ou às margens do igarapé. A mulher ou o homem tem que imobilizar seu parceiro (sua esposa ou seu marido), derrubando-o e sentando em cima dele(a). As outras mulheres (ou os outros homens) vêm em socorro da pessoa que foi imobilizada. As pessoas que estão brincando também saem pelas casas jogando lama nos que estão “assistindo”. Muitas pessoas ao serem atingidas também entram na brincadeira. A brincadeira acaba com um banho coletivo no igarapé. Lorrain (1994, p. 70) registrou a brincadeira na lama (*jidsamacca ittome*) e a disputa por frutas, ambas compondo o ritual do *Coidsa* e do *Ejete*. Da análise de Lorrain sobre essas brincadeiras, utilizarei suas observações sobre o caráter de caça, de guerra e de predação expresso nas mesmas. De acordo com Lorrain, *ssiri* é uma tartaruga que se alimenta de frutas. *Idi Ssiri* (vovô Tartaruga) é um “espírito” masculino do submundo que vive em um estado permanente de aprendizagem xamânica. Lorrain (1994, p. 46) observou como nessas brincadeiras os homens são retratados como pessoas de fora e, como tal, são cercados, espancados e “caçados” pelas mulheres que travam uma guerra contra eles. Essa também é uma posição relativa, em outra brincadeira as mulheres podem também ser caçadas e cercadas pelos homens. A forma graciosa em que as mulheres atacam os homens em *odssosse* também pode ser uma forma de pesca e de caça ritualizadas. Assim, o caráter ambíguo das relações entre afins aparece de forma ampla nos rituais por meio de ações que envolvem sexo, reprodução, comensalidade e agressão (LORRAIN, 1994, p. 59).

Participei de um *Ajie* na aldeia Pau-Pixuna, em que foi servida carne de porco doméstico. O *Ajie* era de Jodso; o porco foi criado com essa finalidade. O porco foi morto, cozido e servido no terreiro para moradores e convidados.

Gordon identificou a chave da relação entre os porcos-pecaris e a noção de pessoa kulina. De acordo com Gordon (2006, p. 119):

É porque os porcos são dotados de capacidade de agência humana – em particular, porque eles são predadores virtuais – que eles são metafisicamente importantes para os Kulina.

Lorrain (1994) informa que os bebês, ao contrário das outras pessoas, têm um funeral simples e possuem apenas duas almas. Eles não possuem a alma que é devorada pelos pecaris do submundo. Pollock, por sua vez, afirma que os bebês não possuem o *tabari*, justamente a parte da pessoa que é devorada pelos pecaris. Diante dessas informações, Gordon (2006, p. 115) concluiu:

Como argumentam Pollock e Lorrain, as ‘almas’ dos bebês não descem ao submundo; podemos imaginar, por outro lado, que elas nunca chegaram a sair de lá. Por isso, os bebês (ainda) não têm nome.

Podemos afirmar que os bebês ainda não são *huimecote*, pois o *tabari* é a parte da pessoa que é responsável pela capacidade de agência humana, a parte que confere a pessoa as habilidades de compreensão, de discernimento e de fala, características importantes na constituição do ser kulina. Para que os bebês sejam *huimecote* (tenham *tabari*), é necessário ingerir os mortos (na forma de queixadas) e serem chamados pelo nome que receberam de seus ‘avós’. Concordo com Gordon quando ele afirma que há uma disputa entre os pecaris e os Kulina, entre mortos e vivos, uma disputa predatória pelo *tabari*, que indica quem está na posição de predador e quem está na posição de presa. Por isso, o ritual do *Ajie* e o nascimento dos bebês são momentos frágeis, momentos de guerra na disputa por parentes. Os vivos disputam parentes por meio do casamento e da comensalidade. Vivos e mortos disputam parentes e a posição de predador através de roubos e de feitiço. Para os Kulina, uma simples brincadeira em uma poça de lama não traz nenhum dano a uma pessoa. Caso uma pessoa adoça logo após a brincadeira, não é por acaso, é *dori*, é guerra pela posição de predador e por mais parentes²⁹.

Ao acompanhar o nascimento de um bebê na aldeia Mapiiranga, os Ku-

29 - Nesse sentido, é positiva a contribuição de Pollock (1985) quando apresenta informações a respeito do ritual do *Ajie-Ejete*. De acordo com Pollock (1985), os queixadas do submundo cantam e dançam em um *Ajie* para a alma recém-chegada. Os queixadas dançam em círculo em torno da alma e ao final do ritual, os *tocorime*-queixadas saltam sobre a alma do morto e a consomem. Dessa forma, a transformam em um *tocorime*-queixada (POLLOCK, 1985, p. 95-96). Mais tarde, o xamã chama esses *tocorime* queixada que emergem na selva como queixadas, que são caçados e comidos pelos Kulina.

lina alertaram-me para a fragilidade daquele momento. De acordo com Hioda (esposa do professor Teneja), o pós-parto é muito perigoso “quando o sol fica vermelho”. Quando isso acontece, os *tocorime* que habitam o *nami bodi* (patamar subterrâneo) puxam o *tocorime* dos pais do recém-nascido para debaixo da terra. Embaixo da terra os *tocorime dsohuiji* (macaco prego), *mono* (macaco cairara) e do pássaro jaçanã transam com os pais do recém-nascido (*tocorime* masculinos e femininos). Somente os xamãs³⁰ veem os *tocorime*. A pessoa não sabe (o homem e a mulher de resguardo); o corpo dele fica aqui na terra é só os *tocorime* dele e dela que vão. Se o *tocorime* deles não conseguirem se livrar dos *tocorime* de debaixo da terra, o corpo da pessoa morre.

Nesse relato de Jeco, observei a presença dos coletivos *madija* como nominadores dos *tocorime*³¹. Para Gordon, isso acontece porque os sufixos Arawa do tipo *dawa* (e/ou *madija*) qualificam uma zona de *multiplicidade intensiva* (própria também dos espíritos amazônicos) e funcionam como um mecanismo ao modo de um fractal que estabelece “cortes” em uma socialidade de fluxo contínuo e universal. Assim, as “diferenças extraídas” são aproveitadas na forma de trocas e alianças (GORDON, 2006, p. 66)³².

As relações de amizade e as trocas matrimoniais criam o *huimecote*, que dissolve, no cotidiano das aldeias, os coletivos *madija*. O ritual do *Ajie* faz aparecer os coletivos nas tentativas de trocas matrimoniais, na forma como o Outro se comporta (no corpo como feixe de afecções) e nas acusações de má hospitalidade (pouca comida) e fofocas de feitiço³³. Participei de um *Ajie* no qual houve uma tentativa frustrada de casamento. Isso porque o modelo ideal de casamento está inserido dentro do sistema de *manaco*³⁴ por uma troca direta. Uma das moças envolvidas na troca matrimonial não aceitou o casamento e disse que o seu pretendente era um “bicho feio”. A expressão “bicho

30 - O xamanismo como a “capacidade manifestada por certos indivíduos (humanos e não humanos) de adotar a perspectiva de corporalidades alo-específicas. Sendo capazes de ver as outras espécies como estas se veem — como humanas —, os xamãs de cada espécie desempenham o papel de diplomatas cosmopolíticos, operando em uma arena onde se defrontam os diferentes ‘interesses’ sicionaturais” (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 96).

31 - Fato também observado por Kroemer entre os Suruwaha (GORDON, 2006, p. 60).

32 - A presença dos coletivos *madija* como nominadores dos *tocorime* também pode ser interpretada como indicador da “forma ou a qualidade humana”, “a habilidade de viver em sociedade”, no mesmo molde de interpretação desenvolvida por Bonilla (2005b) ao analisar o uso dos prefixos possessivo (*ka*) e a partícula (*hi*) – precedendo a autodenominação Pamoari.

33 - Rangel (1994, p.163), ao estudar os Jamamadi, aponta as festas, os encontros ocasionais e as visitas como ocasiões propícias para se enfeitizar alguém.

34 - Nesse sentido, Huaido (uma professora kulina) fez este texto sobre o casamento kulina: “Quando Kulina quer casar, fala com o tuxaua para fazer casamento. Moça e rapaz para se casar o tuxaua faz a troca. Vai um rapaz e vem uma moça, vai uma moça e vem um rapaz. Um rapaz de uma ‘família’ casa com a moça de outra ‘família’, em troca a irmã do rapaz casa com o irmão da moça”.

feito” é usada em português pelos Kulina e tem um caráter pejorativo. O uso do português, nesse caso, significa o máximo de desprezo pelo Outro: algo indicando o desconhecimento da fala (importante elemento na constituição da pessoa kulina) do Outro. Observei que os Kulina usam a expressão “bicho feio” para marcar diferença entre os coletivos *madija*, como forma de desconhecer a “humanidade” do Outro. Os Kulina usam também essa expressão para se referirem ao *Ajie* e à relação que se estabelece com o Outro: “Não vou para *Ajie*, para quê? Pra aqueles ‘bichos feios’ colocar feitiço na gente? *Ajie* não presta não. Aquele pessoal não sabe se vestir bem e nem andar direito. E ainda roubam as coisas da gente”.

Contudo, o ponto máximo de identificação do Outro (que implica o rompimento de relações) é a identificação de um xamã como responsável de feitiço mortal. O xamã identificado como um “bicho feio” (um estranho, um engano) é morto³⁵. É morto a pauladas: morte de onça, o ser solitário, o grande *tocorime*. Quando o xamã morre os *dori* saem do seu corpo. As pessoas não podem tocar no corpo do xamã, pois correm o risco de contrair feitiço mortal. Os *tocorime* dono dos *dori* aparecem próximos a aldeia, assim é possível ver o *tocorime* onça, o *tocorime* cobra (*macca*) e o *tocorime* boto (*jassica*). Por isso a situação de pânico e de medo toma conta da aldeia. A morte do xamã é um momento forte na identificação de toda a rede de pessoas que de modo direto estão relacionadas a determinado coletivo *madija*, o que traz como consequência a fragmentação da aldeia e a migração de pessoas. Dependendo da influência dos coletivos *madija* envolvidos, há dois procedimentos diferentes: migram as pessoas que se identificam com os coletivos do xamã assassinado (caso da morte do xamã Ssahuahue) ou migram aquelas que se identificam a partir do coletivo da pessoa responsável pelo assassinato (caso da morte do xamã Queri)³⁶.

Abrindo a realidade kulina para uma comparação mais ampla, utilizo as contribuições de Gallois, para quem a associação estreita entre guerra e xamanismo (entre predação e belicismo) faz parte de um universo presente nas Guianas (GALLOIS, 1988 apud SZTUTMAN, 2005). A dinâmica de vendetas impulsiona as migrações, e a lógica de fragmentação antecede a lógica de coesão. A partir das contribuições de Viveiros de Castro, Sztutman afirma:

O virtual coincide com o domínio do ritual, em que ocorre a contra-efetuação que consiste na reposição ou

35 - “De outro lado, os animais, plantas e outras categorias amazônicas de seres jamais deixam de ser inteiramente humanos; sua transformação pós-mítica em animais etc. contraefetua uma humanidade originária, fundamento da dialogia xamanística com os seus representantes atuais. Todo morto continua um pouco bicho; todo bicho continua um pouco gente.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 22).

36 - A descrição da morte dos xamãs encontra-se na minha dissertação (AMORIM, 2014).

mesmo multiplicação das diferenças subsumidas. Em termos gerais, o ritual que compreende tanto as suas manifestações coletivas/festeiras como as sessões xamânicas, pulverizam o que o parentesco construiu. (SZTUTMAN, 2005, p. 173).

O xamanismo kulina (fofocas de feitiço-feitiço-morte) aparece como a liga e a destruição das relações que conformam os coletivos *madija* (sejam eles *madija* humanos ou não humanos)³⁷. A relação entre os coletivos *madija* humanos ou entre coletivos *madija* humanos e coletivos *madija* não humanos (os *madija* dos *tocorime*) deve ser controlada. Nesse sentido o ritual do *Ajie* é perigoso, pois é difícil o controle em grandes rituais: o mundo sobrenatural dos coletivos *madija* dos *tocorime* pode “[...] irromper sobre os humanos provocando mortes e epidemias [...]” (SZTUTMAN, 2005, p. 181). Por outro lado, Sztutman (2005) deixa claro que o xamanismo amazônico se projeta para além das questões fisiológicas e em questões altamente políticas, uma cosmopolítica que se insere dentro de uma dimensão que envolve a comunicação com agentes sobrenaturais, “[...] sem a qual o mundo social permaneceria em total inércia [...]” (SZTUTMAN, 2005, p. 210).

Já vimos que o *Ajie* é um ritual que mistura festa e relações diversas entre os vários humanos e entre humanos e não humanos. Esses eventos põem em evidência as relações geradas pela articulação entre o parentesco e a esfera político-ritual. Assim, Viveiros de Castro (2002a, p.104-105) afirma que os *madija* dos Kulina são condensações transitórias de redes policêntricas baseadas em alianças mais do que estruturas fixas fundamentadas na descendência e no território. Assim podemos entender o fato de os coletivos, às vezes, “se confundirem” com a aldeia (relação territorial e aparentada) e podemos perceber a importância dos coletivos *madija*, que participam do *Ajie*, como “aliados políticos”.

Conclusão

Parece-me que o modelo kulina de relação com o Outro é o modelo dos coletivos *madija*: a fragmentação. Os coletivos *madija* existem não apenas para criar identidades, unidades, consensos e grupos, mas para fragmentar e criar relações de troca, de roubos, de enganos ou de predação. A partir do modelo de relação dos coletivos *madija*, os Kulina traçam a relação com outros grupos indígenas, sejam eles Katukina, Kanamari ou Kaxinawa, e traçam

37 - “Para Gallois, todo a *añã* tem por efeito não apenas a produção de uma aflição ou infortúnio, mas a promoção da espiral da vingança e, nesse sentido, todo diagnóstico implica um ato de acusação [...]” (SZTUTMAN, 2005, p. 185).

também a relação com os não índios. Nesse princípio se justifica a elasticidade de identificação *madija* (ora coletivo da mãe, ora do pai, ora do chefe), bem como a abertura para trocas diversas com Kanamari, com não índios e com não humanos.

O que tentei trazer neste capítulo foi um pouco da percepção kulina sobre temas que para eles são importantes, reconhecendo o desafio que os coletivos *madija* nos trazem. O desafio maior é realizarmos uma análise que integre xamanismo, organização social, parentesco, humanos, não humanos, dando a todos esses itens um espaço apropriado e reconhecido. Busquei desenvolver a análise dentro de uma postura que levasse a sério o pensamento kulina, quando, por exemplo, um Kulina fala que os *tocorime* passeiam a noite na aldeia ou raptam pessoas através de uma relação sexual. Contudo – por compreender o modelo *madija* como um modelo que implica relação – espero não ter contribuído para a substantivação dos mesmos, isto é, não é meu interesse reificar o termo *madija*. É bom sempre lembrarmos o que diz o velho no final do mito “Quando fizeram o jacu grasnar”: “são muitos os ‘nomes’”³⁸. E a conclusão de Viveiros de Castro (1978, p. 21-22), em seu contato com a realidade kulina em 1978, na qual há possibilidade de existência de tantos *madija* “[...] quantos fossem os objetos do universo kulina [...]”. Não dá para delimitar os *madija*: é impossível confinar as relações.

Referências

ALTMANN, Lori. *Maittaccadsama. Categorias de espaço e tempo como referenciais para a construção da identidade Kulina (madija)*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)–Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2000.

_____. Poho e jidsama: construções de gênero entre o povo indígena Kulina. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE Antropologia, 28., 2012, São Paulo. *Anais...* São Paulo, 2012.

AMORIM, Genoveva. Os coletivos *madija* e o ritual do *ajie*: relações de alteridade entre os Kulina do Baixo Juruá. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)– Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2014.

APARICIO, Miguel. Os Suruwaha e sua rede de relações: uma hipótese sobre localidades e coletivos Arawa. In: AMOROSO, M.; MENDES DOS SANTOS, G. (Orgs.). *Paisagens Ameríndias: lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2013. p. 247-273.

BONILLA, Oiara. O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na economia

38 - Referência ao mito compilado por Altmann (2000).

paumari. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, p. 41-46, 2005a.

_____. Cosmologia e organização social dos Paumari do médio Purus (Amazonas). *Revista de Estudos e Pesquisas*, Brasília, v. 2, n. 1, p. 7-60, 2005b.

COSTA, Luiz Antônio. *As faces do jaguar: parentesco, história e mitologia entre os Kanamari da Amazônia Ocidental*. Tese (Doutorado em Antropologia Social)– Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

DESCOLA, Philippe. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires, Madrid: Amor-ortu, [2005] 2012.

FAULHABER, Priscila. Relatório de identificação e delimitação da A. I. Cumaru (Kulina/Madija). Brasília: Fundação Nacional do Índio, 1994.

FUNAI. Alto Solimões. Kumaru do lago Ualá. Caracterização geral. In: *Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil*. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/caracterizacao.php?id_arp=4021>. Acesso em: 6 out. 2011.

GORDON, Flávio. *Os Kulina do Sudoeste Amazônico: história e socialidade*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)– Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 2006.

GRUPIONI, Denise Fajardo. Tempo e espaço na Guiana indígena. In: GALLOIS, Dominique Tilkin (Org.). *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo: Humanitas, 2005. p. 21-57.

KROEMER, Günter. *Kunahã Made: o povo do veneno, sociedade e cultura do povo Zuruahá*. Belém: Edições Mensageiro, 1994.

LAGROU, Els. *Arte indígena no Brasil: agência, alteridade e relação*. Belo Horizonte: Editora C/Arte, 2009.

LORRAIN, Claire. *Making Ancestors: the symbolism, economics and politics of gender among the Kulina of Southwest Amazonia (Brazil)*. Tese (Doutorado em Antropologia Social)– University of Cambridge, Cambridge, 1994.

POLLOCK, Donald. *Personhood and Illness among the Culina of Western Brazil*. Tese (Doutorado)– The University of Rochester, New York, 1985.

PY-DANIEL, Victor. *Um contraste de sentimento: a uni-diversidade nos nativos amazônicos*. Rio de Janeiro: Publit Soluções Editoriais, 2008.

RANGEL, Lúcia H. V. *Os Jamamadi e as armadilhas do tempo histórico*. Tese (Doutorado em Antropologia Social)– São Paulo: Pontifícia Universidade Católica, 1994.

RICARDO, B.; RICARDO, F. *Povos indígenas no Brasil: 2006/2010*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011.

RODRIGUES, Clayton de Souza. Organização social Jamamadi, Kulina e Deni no complexo Médio Purus/Juruá. In: MENDES DOS SANTOS, G. (Org.). *Álbum Purus*, Manaus: Edua, 2011. p.233-250.

SILVA, Domingos A. B. Kulina: música e cotidiano. In: ENCICLOPÉDIA dos Povos Indígenas no Brasil. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/Kulina/461>>. Acesso em: 6 out. 2011.

_____. *Música e personalidade: por uma Antropologia da música entre os Kulina do Alto Purus*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)– Universidade Federal de Santa Catarina, 1997.

SOARES, Rosiclei; MOCHIZAWA, Hidenori. *O povo Kulina*. Manaus: CIMI, 1997.

SZTUTMAN, Renato. Sobre a ação xamânica. In: GALLOIS, Dominique Tilkin (Org.). *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo: Humanitas, 2005. p. 151-226.

TISS, Frank. *Gramática da língua madiha (Kulina)*. Eirunepé: COMIN, 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Atualização e contra efetuação do virtual: o processo do parentesco. A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002b. p. 87-180.

_____. *Os Kulina do Alto Purus – Acre: relatório de viagem realizada em janeiro-fevereiro de 1978*. Brasília: Fundação Nacional do Índio, 1978.

_____. *Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002c. p. 345-399.

_____. Posfácio. In: CLASTRES, P. *Arqueologia da violência*. São Paulo: Cosac Naify, 2004. p. 295-361.

_____. *O problema da afinidade na Amazônia: a inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002a. p. 87-180.

_____. Xamanismo transversal. Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica. In: QUEIROZ, R. C.; NOBRE, R. F. *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008. p. 79-124



O cheiro do amor: O casamento entre os Deni do Cuniuá

Marcelo Pedro Florido

Este capítulo explora algumas características do casamento entre os Deni do rio Cuniuá, população falante de uma língua da família linguística arawa, localizada no sudoeste do estado do Amazonas, na região do município de Tapauá. Iremos descrever e analisar as dimensões sociais e cosmológicas das uniões matrimoniais, levando em conta seus múltiplos aspectos, que não se limitam as relações entre duas pessoas e seus parentes. O casamento entre os Deni é um evento cosmológico que tem repercussões mesmo após a morte dos cônjuges, sendo causa de transformações nas pessoas diretamente envolvidas.

Sobre o termo

O termo casamento é utilizado amplamente nas etnografias amazônicas, porém, raramente, os autores se preocupam em explorar o seu significado, seja do ponto de vista do próprio antropólogo, que o utiliza livremente, ou de seus interlocutores. No início do século XXI, o movimento político que tenta regularizar os casamentos entre pessoas de mesmo sexo, comumente adjetivados como “casamento gay” (forma de resistência contra a sua equivalência aos outros casamentos), mostra que a definição do vocábulo é motivo de disputas nos contextos etnográficos em que se formaram os próprios antropólogos. Nosso objetivo aqui não é encontrar uma definição geral do termo, ou mesmo utilizar o exemplo deni para ilustrar alguma característica do casamento em nossos mundos, mas, sim, tornar relevante um elemento que é frequentemente mencionado, mas raramente recebe a devida atenção.

Houve, na Antropologia, ao longo do século XX, diversos debates a respeito do casamento, ora questionava-se a sua universalidade, ora procurava-se uma definição geral do mesmo. Leach (2001[1961]) menciona que o casamento seria um “pacote de direitos”, sendo sua definição sem propósito, pois ele recobriria instituições muito diferentes, incluindo diferentes tipos de direitos (paternidade, monogamia, direto à propriedade, etc..) que podem ou não estar presentes em contextos particulares. Essa visão jurídica, embora tenha mais de meio século, ainda é, em grande parte, o que sustenta a utilização do termo, muitas vezes em associação com a procriação.

Dessa forma, os significados atribuídos ao casamento em muitos dos livros introdutórios aos estudos de parentesco centram-se na questão de direitos, mesmo que indiquem não se tratarem de características universais. Marc Augé (2003 [1975], p. 38) fala do casamento como “[...] um complexo de normas sociais que sancionam as relações sexuais entre um homem e uma mulher e que os liga por um sistema de obrigações e direitos mútuos [...]”, assegurando a legitimidade da paternidade, geralmente acompanhado de cerimônias e reconhecimento público da união. Parkin (1997) sinaliza a dificuldade de definir universalmente o casamento, mas defende que na maioria das sociedades ele envolve restrições nas relações sexuais humanas (que podem ser entre pessoas de mesmo sexo, mas nestes casos há geralmente um pater e mater) e, em muitos casos, está associado a prestações ou troca de riquezas. Stone (2000, p. 17) afirma que, de uma forma ou outra, o casamento está presente em todas as sociedades e é frequentemente, mas não sempre, associado com a legitimação e alocação de crianças.

Rivière (1971) já havia chamado a atenção para essa associação, amplamente difundida, por antropólogos e a população em geral, entre o termo casamento e a legitimação das crianças. Este é, no fundo, um argumento circular, pois, se o casamento serve para legitimar as crianças, a sua existência depende de existirem filhos legítimos que o atestem, sendo um definido em função do outro, não é possível atribuir a um deles a primazia. A própria noção de que as crianças precisam de algum modo ser legitimadas parece não ter essa naturalidade que parecem querer lhe atribuir. Claro que existem casos sul-americanos, como o dos Enawenê-Nawê, em que há a necessidade de estabelecer a legitimidade dos filhos, mas isto nem sempre é assim. No contexto Enawenê-Nawê, ela é obtida através do serviço da noiva, a entrega de peixe do marido para o sogro garante que a criança seja, “[...] como deve ser, incorporada ao clã do pai.” (SILVA, 2008, p. 306), e não pelo casamento em si. Nesses casos, parece que a legitimação das crianças tem relação com incorporação dos filhos às unidades sociocêntricas que nem existem em toda parte, nem precisam utilizar mecanismo de descendência para o recrutamento.

Para os Deni, não há qualquer preocupação dos pais em legitimar a paternidade ou maternidade das crianças¹, pois todos que nascem têm uma mãe e, pelo menos, um pai conhecido. Isto é válido, provavelmente, para grande parte das terras baixas sul-americanas, nos locais em que ocorre a paternidade partilhada (*partible* – BECKEMAN; VALENTINE, 2002), onde uma pessoa pode ter mais de um pai, ou seja, a criança pode ser associada com homens

1 - É possível, porém, que, antes do abandono do infanticídio, fosse necessário garantir a humanidade das crianças recém-nascidas, tal como ocorre entre os Piro (GOW, 1997). Não havia preocupação com a legitimidade da criança, apenas com a garantia de que o pai era humano. Veja Florido (2013b) para uma discussão mais elaborada sobre o tema.

que não são, necessariamente, maridos da mãe. Entre os Deni, que não consideram a múltipla paternidade um evento muito comum, pudemos observar um caso em que um genro, cuja esposa era filha de dois homens, mantinha residência e prestava serviço da noiva para seu sogro que nunca foi marido da sogra. A relação entre sogro e genro não dependia de ter ocorrido um casamento entre seus sogros (WF e WM²) para legitimar a ligação de paternidade em relação a sua esposa e, conseqüentemente, a prestação do serviço da noiva.

O casamento é uma relação entre pessoas e deve ser encarado dessa forma, seja sob uma abordagem ética ouêmica, mas pode ser, como é o caso Deni, que ele transforme os envolvidos em outra coisa, que eles podem, mesmo, deixar de existir enquanto elementos diferentes da relação. A partir do ponto de vista ético, podemos dizer que ele é sempre estabelecido entre pessoas que não mantinham determinadas ligações (embora possam ter outras) antes da sua efetivação e está relacionado com a criação de vínculos de afinidade entre diferentes conjuntos de consanguíneos. Como bem chamou a atenção Hérítier (1989), consanguinidade e afinidade correspondem, respectivamente, a possibilidade e impossibilidade do acesso sexual/matrimonial, sendo o casamento um dispositivo que impede o fechamento das unidades consanguíneas, que podem ser as famílias (LÉVI-STRAUSS, 1986), obrigando-as a estabelecer relações matrimoniais entre si. Tylor apontou que o casamento é um dispositivo para criar relação entre diferentes, quando cunhou a sua famosa expressão, meio intraduzível, de que os nativos têm uma “practical alternative between merrying-out and being killed out” (“alternativa entre casar com os outros ou ser mortos por eles”) (TYLOR, [1989] 1998).

Existe certa relação entre sexo e casamento, porém não há, necessariamente, uma equivalência direta entre aqueles que podem ter relações sexuais e aqueles que podem casar entre si³. A regulamentação da vida sexual, condição e fundamento da vida social (LÉVI-STRAUSS, 1982 [1967]), constitui um dos limites das possibilidades matrimoniais, mas, para além dela, existe toda uma gama de normas sociais que influenciam o matrimônio e que não abordam apenas o vínculo entre o marido e a esposa, incluindo, também, outros parentes dos cônjuges. Como veremos a seguir, essa visão ética do casamento encontra apoio entre os próprios Deni, que dimensionam o casamento em termos de restrições sexuais, bem como de formas apropriadas de conduta.

2 - Seguimos a notação comumente aplicada em que F=pai, M=mãe, B=irmão, Z=irmã, S=filho, D=filha, H=marido, W=esposa. Os termos com mais de uma letra devem ser lidos da direita para a esquerda, assim, MB=irmão da mãe.

3 - Por exemplo, no Brasil da época de *Casa Grande e Senzala*, as escravas eram parceiras sexuais (FREYRE, 1998 [1933]), mas não eram possíveis esposas.

Os processos de casamento Deni

Os Deni apresentam um sistema de parentesco⁴ que é uma variante do dravidiano concêntrico (VIVEIROS DE CASTRO, 1993; 2002a), caracterizado pela existência de uma terminologia de parentesco dravidiano, regra de casamento de primos cruzados, regime de troca multilateral (VIVEIROS DE CASTRO, 1990), no qual a distância genealógica/social é um parâmetro fundamental. O casamento entre os Deni, tal como em muitos outros contextos das terras baixas sul-americanas, é um processo (SHAPIRO, 1984), e não há um ato singular que efetiva a relação (como assinar um contrato no cartório), caracterizado pela presença de serviço da noiva. Não há uma transferência de valor ou de direitos entre os envolvidos, mas eles estabelecem certo tipo de interação que pode, como é o caso entre os Deni, ser anterior a efetivação do casamento.

O serviço da noiva, iniciado antes do casamento, envolve, pelo que dizem os Deni, peixes, paneiros de açaí e a construção de casas. O peixe é um elemento interessante, pois ele é, também, um dos presentes que um homem deve dar para uma mulher com quem deseja ter relações sexuais, mas não necessariamente casar. O homem que deseja conseguir uma esposa deve entregar parte dos peixes que pescar para seus sogros, bem como levar para eles o açaí que obtiver durante uma expedição de coleta. A entrega de peixe e de açaí faz com que o futuro sogro passe a considerar a possibilidade de entregar sua filha, sendo que, após ter sido reconhecida a união futura, o homem deve também construir casas para seus sogros. Após a efetivação do casamento (para alguns mesmo antes) o trabalho no roçado é também realizado para o sogro e, nos casos dos Deni que recebem salários (agentes de saúde e professores), mercadorias são incluídas entre os serviços prestados.

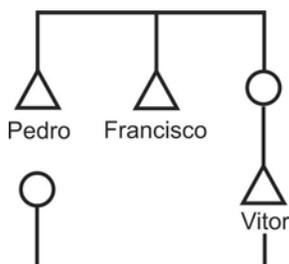
Em muitos casos, não é possível precisar quando se efetiva a relação matrimonial, pois entre o início da interação dos cônjuges e o reconhecimento do casamento há um lapso de tempo. O começo do processo pode ocorrer de três formas distintas: através de um pedido, ou sem a realização de um, ou os cônjuges são casados pela comunidade. Estes diferentes modos de efetivar as uniões trazem consigo pequenas diferenças na forma como elas se desenvolvem, mas todas possuem o mesmo estatuto final. Nos dias de hoje, os pedidos representam a maneira mais comum.

Quando deseja se casar, um rapaz pode dizer para um *kuku* (WF, MB - sogro⁵): *Tikhatu uvatikharu. Tikhatu uvaza data* (Eu quero/desejo/gosto da

4 - Para uma descrição detalhada do sistema de parentesco Deni ver Florido (2013b).

5 - Os Deni possuem uma terminologia de parentesco do tipo dravidiano, marcada por uma regra de cruzamento que torna os parentes cruzados em parentes afins. Ela apresenta algumas equações características como MB=WF=HW, FZ=WM=HM. Para uma análise da terminologia

sua filha. Dê sua filha para mim). Esse ato não marca, necessariamente, o início da relação entre o marido e a esposa, mas, sim, o começo do serviço da noiva, pois a esposa pode ser uma criança muito nova, ou, no limite, não ter nascido ainda. Quando o pedido ocorre durante a gravidez da sogra, caso nasça um menino, o trato é desfeito sem maiores desenvolvimentos.



O pedido pode ou não ser aceito, embora, em caso de rejeição, exista a possibilidade de outros parentes da mulher intervirem em favor do rapaz. O relato sobre o casamento de um homem, iniciado há mais de 20 anos, ilustra esse processo. Vitor, enquanto estava trabalhando no extrativismo com Pedro (*kuku* - MB), disse para ele que queria casar com sua filha. Seu pedido não foi aceito pelo pai da moça. Francisco, tio/sogro (*kuku* - MB) do rapaz e tio/pai da moça (FB – irmão gêmeo mais velho), argumentou com seu irmão de que esse seria um bom casamento e deu a sua sobrinha (BD) para seu sobrinho (ZS).

O pedido não é feito, necessariamente, pelo rapaz que pretende casar, podendo ser realizado por alguns de seus parentes: um pai, uma mãe ou mesmo um irmão mais velho. Devemos salientar, contudo, que nem sempre o pedido é feito pelo futuro marido, pois há casos em que uma mulher pede para um sogro (*kuku*) que ele forneça o seu filho como esposo para ela. Esse arranjo acontece, comumente, quando uma viúva, ainda em período fértil⁶, resolve transformar um de seus amantes em marido. Nos casos em que a mulher seja muito mais velha que o marido, é comum que ele receba, posteriormente, uma segunda esposa, mais jovem do que ele e que pode ser, inclusive, neta de sua primeira mulher⁷.

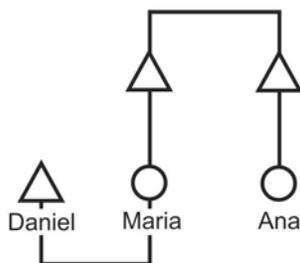
Não importa que a esposa não tenha nascido, ou que seja ainda uma de parentesco Deni ver Florido (2013b).

6 - Uma mulher muito velha, que já passou pela menopausa, pode pedir um marido para si, mas, até onde sabemos, o casamento não se concretiza.

7 - Há, entre os Deni, uma equivalência entre os parentes afins de gerações alternadas. Desta forma, tanto uma mulher que seja uma “prima cruzada” quanto sua avó ou neta podem ser cônjuges possíveis, isto é, também podem estar na categoria de “prima cruzada” para um homem (ver FLORIDO, 2013b).

criança (*eheve*), após a concordância dos sogros, o homem deve passar a realizar o serviço da noiva, mas ele ainda não é considerado casado com a menina. Quando a mulher ainda é muito nova, se o rapaz, ou (caso ele também seja uma criança), o pai dele inicia o serviço da noiva e fizer as prestações corretamente, com o passar do tempo, a sua união futura passará a ser reconhecida e a menina será referida, pelos outros moradores da aldeia, como *banaha* dele. Esse termo indica que a mulher está sendo criada para ser a esposa do homem, mas não que eles estejam já casados, o que ocorre após a moça ser considerada *zuvatu*. A transformação da criança (*eheve*) em *zuvatu* ocorre em momento incerto, quando ela apresenta seios e outras características femininas que antecedem a menarca que surge, segundo os Deni, com o início da atividade sexual.

Um pedido de casamento aceito gera uma espécie de dívida entre o marido e o irmão da esposa, que pode ou não ser ativada imediatamente. O pai da moça pode demandar o *manakuni*⁸ da filha, isto é, pode combinar que seu filho case com a irmã de seu futuro genro. Dessa maneira, um pedido de casamento possui o potencial para se tornar uma troca de irmãs, o que ocorre, comumente, quando a moça possui um irmão solteiro que pode reivindicar até mesmo uma mulher que ainda virá a nascer. Essa troca pode ser combinada diretamente pelos cunhados, principalmente nos casos em que os envolvidos são amantes e não são arranjos problemáticos, isto é, não envolvem pessoas já casadas e elas possuem relações apropriadas de parentesco.



Os casamentos em que há um pedido inicial envolvem, invariavelmente, os parentes dos cônjuges desde o seu princípio, pois as intenções são conhecidas e eles, comumente, já têm uma posição a respeito, antes mesmo de ter sido feito o pedido. Aqueles que ocorrem sem ter sido realizado um pedido inicial também envolvem os parentes dos cônjuges, mas não, necessariamente, desde o início da união. Nesses casos o serviço da noiva parece ser realizado de forma mais intensa do que quando há o pedido, o que pode ocorrer tanto por não ser estabelecida uma troca quanto por ser necessário que os sogros

8 - Para uma descrição elaborada sobre o *manakuni* ver Florido (2013a).

aceitem o genro após a união ter sido concretizada. Essa característica é visível no caso de Daniel, que casou sem realizar o pedido, e que trabalha muito mais para seu sogro (WF) do que o outro genro (WZH), que obteve uma esposa (WZ) em uma troca pela sua irmã.

O casamento de Daniel ocorreu da seguinte forma. Daniel namorava Ana e queria se casar com ela, mas nem seus pais, nem os pais de Ana apoiavam essa união. Os pais de Daniel diziam que ele deveria se casar com Maria, prima de Ana. Uma noite, sem falar com ninguém, nem mesmo Maria, ele levou sua rede para a casa dela, mas ela o rejeitou. No dia seguinte, ele saiu para pescar e dividiu o peixe obtido com a sua mãe e entregou o restante para Maria que, desta forma, concordou em ficar com ele. Desde então, eles estão casados e Daniel trabalha para seus sogros, com muito mais empenho do que o outro genro de seu sogro, embora não habite mais com ele.

A habitação pós-marital é uxorilocal, sendo comum que o homem mude-se para a casa da mulher após o casamento, vivendo com os sogros até ter filhos, quando pode estabelecer uma nova residência mais afastada, principalmente se presta serviço da noiva de forma apropriada. Apenas quando o casamento envolve uma *banaha*, uma mulher criada pelo futuro marido desde bem pequena, ou é um casamento com uma segunda esposa, a regra de residência uxorilocal tende a não ser seguida, sendo a mulher que se muda para a casa do marido. A poligamia não é rara, envolvendo, geralmente, homens velhos que obtêm uma segunda esposa mais nova, ou casos em que um homem casa-se com duas irmãs.

Nesse aspecto, os Deni são semelhantes aos Arara, entre os quais também há casamentos poligâmicos, e que, como aponta Teixeira Pinto, respeitam a uxorilocalidade apenas no primeiro casamento, mas não no segundo. Não parece haver, contudo, uma grande diferença entre a primeira e a segunda união, como parece ser o caso dos Arara, para quem o segundo casamento “[...] remete à geração de descendentes (filhos homens) [...]” (TEIXEIRA PINTO, 1995, p. 240). Embora um dos casos Deni de que temos notícias tenha sido motivado pela falta de filhos homens, isto não parece ser acionado frequentemente. Neste caso citado, segundo dizem, a primeira esposa deu a luz cinco meninas, o que motivou o homem a pedir uma das irmãs da esposa em casamento, mas a maior parte dos casamentos com duas irmãs parece ocorrer sem ter isto como motivação.

O estatuto de ambas as uniões é o mesmo, sendo empregados os mesmos termos, quando muito sendo marcada uma diferença entre a primeira esposa (*upanadi hurasha* – minha esposa velha) e a segunda (*upanadi zati* – nova), mas que tem antes uma característica temporal do que de *status*. Um homem, se ainda for jovem, geralmente contrai um segundo matrimônio com a irmã de sua primeira esposa, ou uma neta se sua primeira esposa for muito

mais velha do que ele. Os homens velhos, por sua vez, após muitos anos com a primeira esposa, podem pedir uma criança, que não seja a primogênita, como segunda esposa e fazer os pagamentos apropriados. Neste último caso, uma esposa mais nova é vista, pela primeira esposa, como uma forma de aliviar o seu trabalho doméstico e no roçado, enquanto que nos casamentos em que a primeira esposa é jovem, ela dificilmente aceita que o marido obtenha uma segunda esposa que não seja sua irmã. O consentimento ocorre, até onde sabemos, apenas se existe o perigo real de uma jovem esposa ser abandonada pelo marido, algo comum entre os Deni, principalmente se o casal possui poucos ou nenhum filho.

Esses modos de obter uma esposa, em que a iniciativa parte de um dos cônjuges ou de seus pais, tratam dos casamentos de solteiros, ou de segundos casamentos, e envolvem, comumente, os cognatos, corresidentes e outros parentes próximos dos cônjuges. Não há cerimônias ou formas públicas de afirmar estas uniões, elas dizem respeito às parentelas do casal que nas grandes aldeias Deni (tendem a ter mais de 100 moradores e dezenas de casas) não envolvem todos os moradores. Esse quadro se altera sensivelmente quando os casamentos ocorrem de outra maneira, quando os cônjuges são casados pela comunidade e envolvem relações que carregam consigo algum potencial para o conflito.

Os casamentos em que a união se efetiva pela ação de outras pessoas que não os parentes próximos dos cônjuges estão relacionados com a criação/manutenção da convivialidade (OVERING; PASSES, 2000), são ações políticas que buscam construir e manter a vida cotidiana, evitando o surgimento de perigos sociais e cósmicos. Eles ocorrem de duas formas, no curso de um *imaamushinaha* (festa/ritual) ou através de uma reunião, sendo que a primeira ocorre raramente nos dias de hoje. As duas formas possuem relações estreitas, mas só poderemos tratar dos *imaamushinaha* apropriadamente na próxima parte deste texto, quando analisarmos a êmica dos casamentos.

A reunião (*heuniau*) é uma atividade complexa, na qual ocorre o agrupamento de pessoas e se realizam discursos de uma determinada maneira, de forma semelhante às assembleias indígenas da região. Nos dias de hoje ela é realizada pelos mais variados motivos, desde combinar uma caçada coletiva, ou uma festa, até discutir assuntos relacionados com formação de uma organização indígena, ou uma visita dos missionários, etc. Alguns Deni apontam que este é um modo recente de tratar os assuntos, que estaria substituindo as conversas noturnas, durante as quais, as pessoas de prestígio, discutiam os assuntos da aldeia a partir de discursos realizados dentro de suas casas e dirigidos para os moradores da aldeia, mas, pelo que dizem, eram assuntos cotidianos ou as relações interétnicas que eram abordados. Eles afirmam, contudo, que eram tematizados nessas conversas outros acontecimentos que não os casamentos.

A relação entre reuniões e os casamentos talvez não seja algo recente, pois os Kulina, linguística e geograficamente próximos aos Deni, realizam reuniões durante as quais são debatidas as relações sexuais ocorridas entre os moradores da aldeia. Para Altmann (1994), os chefes kulina realizam reuniões para questionar as mulheres solteiras sobre seus parceiros sexuais e assegurar que as contraprestações apropriadas sejam realizadas, o que a autora relaciona com a “[...] necessidade de existirem relações socialmente estáveis para a própria garantia do sistema de produção e circulação de bens [...]” (ALTMANN, 1994, p. 73-74), associada com o casamento. Talvez entre os Kulina, tal como o é entre os Deni, estas reuniões, em que se debate a vida sexual dos moradores, atuem como ferramentas de harmonização (‘tools of concord’) (ALÈS, 2000), durante as quais as tensões cotidianas que envolvem adultério são normalizadas.

Entre os Deni, é impossível imaginar que dois amantes consigam manter suas relações extraconjugais duráveis em segredo por muito tempo, pois as dezenas de crianças, percorrendo as matas entre as casas e os roçados, tornam públicos os relacionamentos entre pessoas não casadas. Um encontro casual pode passar despercebido, mas encontros repetidos logo se tornam de conhecimento geral e são estes que representam perigos para a vida cotidiana, pois podem levar ao fim do casamento anterior e ao surgimento de tensões. Quando passam a representar um perigo aos casamentos dos envolvidos, passando a ser uma fonte de tensões, existe, entre os Deni, a possibilidade de que a amante do homem demande o *manakuni* (equivalente às “contraprestações apropriadas” dos Kulina) da relação, o que exclui a tensão, pois nega a possibilidade de casamento entre eles.

As reuniões que tematizam os casamentos ocorrem, comumente, pela iniciativa de algum dos parentes dos interessados, mas não seus pais, que já debateram o assunto com outros moradores da aldeia. Todas envolvem casamentos problemáticos, que são condenados abertamente por muitos, inclusive pelos próprios pais dos futuros cônjuges, sendo a reunião uma forma de garantir a aceitação dessas uniões, assegurando a boa disposição entre os moradores da aldeia, evitando a ocorrência de fissões ou de conflitos maiores. A reunião é uma forma de validar um estado de coisas, não parecendo ser um dispositivo para desfazer uniões problemáticas, mas para torná-las legítimas.

Isso pode ser ilustrado ao considerarmos um caso de casamento por reunião ocorrido em 2011. Fernando, homem casado, queria ter uma segunda esposa e, para tanto, queria transformar Fátima, sua amante, em sua esposa. Fátima, contudo, era *banaha* de outro homem, com quem já havia efetivado o casamento, mas não tinha filhos. O marido de Fátima não se encontrava na aldeia, tendo, em diversas ocasiões, deixado sua jovem esposa para morar com a filha, casada com um indígena Mamori, em uma das cidades da região. O namoro entre Fernando e Fátima era de conhecimento público, tendo a

esposa de Fernando concordado com a realização deste arranjo, mas não sua sogra. Os outros moradores tendiam a criticar o namoro do casal, pois diziam que Fernando estava tentando roubar a esposa de outro homem, mas alguns diziam que esse havia abandonado a esposa, tendo levado, inclusive, todos os objetos comprados com o dinheiro da aposentadoria que havia dado a ela.

Um dia, alguns parentes de Fátima (FBW e FB) realizaram uma reunião em sua casa. Durante a reunião, da qual não participaram os pais de Fátima e de Fernando, as pessoas que quiseram expuseram as suas opiniões sobre a realização da união entre o casal. Os argumentos não diferiam daqueles que surgiam nas conversas cotidianas sobre esse namoro, alguns diziam que a moça era esposa de outro, enquanto outros diziam que ele a havia deixado, mas ninguém dizia para o casal se separar ou parar de ter relações sexuais. Ao final da reunião foi acertado que os dois estavam casados e a moça passou a morar na casa de Fernando que era vizinha da casa de sua sogra do primeiro casamento. Eventualmente, esse casamento acabou desfeito, o primeiro marido de Fátima retornou para a aldeia durante um breve período, mas acabou abandonando-a novamente.

Nessa reunião, tal como parece ser o caso dos Kulina, as relações entre algumas pessoas tornam-se alvo de um debate público, que versa pela sua resolução e não pela dissolução, pois em todas as reuniões que pudemos presenciar ou ter informações, aqueles que queriam casar antes da reunião terminaram juntos ao final. Não se trata de um momento em que ocorre um debate, em que facções procuram o apoio dos indecisos para realizar a sua vontade, mas um momento em que as falas circulam, em que as tensões que estavam dissolvidas e disseminadas pela aldeia tornam-se visíveis e se resolvem, de forma a poder continuar a vida cotidiana. Através de uma performance, à qual os próprios Deni atribuem uma origem externa (reunião é coisa dos brancos), é possível garantir a manutenção da vida cotidiana, superando o que até então era uma fonte possível de inimizade e guerra.

A guerra, a inimizade, a raiva e os conflitos são expressos pelo uso do termo *hamie*, o mesmo utilizado para se referir ao tempo anterior ao fim dos conflitos entre grupos locais, que os Deni afirmam ser um período de muitas guerras e morte, no qual cada aldeia seria um grupo fechado em si mesmo, endogâmico e que mantinha a guerra como única relação possível com a alteridade. Na reconstituição de sua história, eles apontam que o período de *hamie* é sucedido por um em que houveram muitos *imaamushinaha*, marcado pelo fim das guerras intra-deni e pela criação de grandes aldeias. Há, assim, uma relação entre o fim de conflitos e a realização dos *imaamushina*, durante os quais ocorriam casamentos, tal como nos dias de hoje realizam as reuniões que tem finalidade semelhante.

Casar durante um *imaamushinaha*

Os *imaamushinaha* são espécies de festas rituais realizadas periodicamente nas aldeias deni, sendo quase diários na estação seca. Atualmente, são realizados de forma quase obrigatória sempre que há o primeiro aniversário de alguma criança, quando teriam por objetivo animar as crianças, o que favorece seu crescimento⁹. O modelo mínimo realizado cotidianamente envolve uma caçada ou pescaria (que pode ser coletiva ou não), uma partida de futebol, uma refeição coletiva e, geralmente, forró noturno, que pode não vir a acontecer, mas existe a expectativa de que ocorra. O futebol masculino é a atividade principal, que faz parte do cotidiano, não apenas durante os *imaamushinaha*, ele é uma atividade quase diária no período em que não há chuvas, sendo motivo de expedições para outras aldeias do Cuniuá, ou mesmo do Xeruã.

Em algumas ocasiões, nos dias de hoje, os Deni realizam alguns *imaamushinaha* em que outras atividades são incluídas. O repertório é variável, incluindo desde atividades que os Deni afirmam ser de sua “cultura”¹⁰ até competições de pênaltis (tal como presenciaram durante uma estadia na vila do Camaruã), de corrida, de tiro ao alvo, etc. Os casamentos, contudo, não ocorrem nas festas rituais ordinárias, mas apenas nas que são *imaamushinaha* de grande porte, preferencialmente os *imaamushinaha banivadanaha*. Essas ocasiões, raras nos dias de hoje, mas pelo que afirmam, abundantes nos tempos das grandes aldeias anteriores ao convívio intenso com os não indígenas, seguem um modelo semelhante ao atual, mas com atividades diferentes, demandando maiores preparativos.

Para a realização dos *imaamushinaha banivadanaha* é necessário que um roçado de banana seja plantado no ano anterior a sua realização, pois a abundância da banana, suficiente para sobrealimentar todos os moradores da aldeia e os muitos visitantes durante vários dias, é um de seus pré-requisitos. A caçada anterior ao início das atividades durava muitos dias, durante os quais era acumulada grande quantidade de comida para os primeiros dias, sendo que outras caçadas eram realizadas quando a carne inicial acabava. Os dias eram preenchidos com dezenas de atividades rituais, sendo as noites dedicadas aos cantos que seguiam ininterruptamente até o amanhecer. Estes eram momentos em que muitos namoros surgiam, tanto entre pessoas de aldeias diferentes quanto da mesma aldeia, sendo que os namorados podiam vir a se

9 - O crescimento, entre os Deni, é associado com o endurecimento do corpo, sendo marcado que uma criança cresceu pela afirmação que a sua perna ou canela está dura (*ishu kharade*, onde *ishu* – perna e *kharade* – endurecido). O último estágio da vida é aquele em que o homem e a mulher são completamente duros, respectivamente *kharavi* e *kharani*.

10 - A palavra “cultura” já foi incorporada ao vocabulário Deni, embora não haja qualquer preocupação com a sua preservação.

tornar cônjuges no transcorrer das atividades.

As caçadas que ocorriam após os primeiros dias eram os momentos durante os quais as pessoas eram casadas pela comunidade, o que ocorria pela participação dos homens velhos que permaneciam na aldeia. Os homens que eram casados enquanto estavam caçando tinham suas redes levadas e atadas na casa das mulheres que viriam a se tornar suas esposas. Quando voltavam para a aldeia, os jovens descobriam que haviam sido casados, embora pudessem não concordar com o ocorrido, parece que as uniões assim formadas procuravam consolidar relações já existentes, muitas das quais seriam problemáticas.

Segundo a memória de muitos Deni, uma grande quantidade de casamentos efetivados durante os *imaamushinaha* envolviam homens que haviam abandonado a vida em aldeia para habitar em meio aos brancos. Dentro dessa política, aqueles que voltavam durante uma das festas eram casados com a moça com quem mantiveram relações sexuais durante sua estadia. Dessa forma, através desses casamentos, muitas pessoas que largaram a vida em meio aos parentes, tornando-se afins e potencialmente inimigos (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b), eram transformadas novamente em parentes, tornando-se afins efetivos, ou seja, filhos e irmãos que partiram retornavam sob a condição de serem transformados em cunhados e genros.

Estas uniões ocorreram em um período específico e datado da história recente deni, entre os últimos 10-50 anos, mas, possivelmente, algo semelhante ocorria durante as festas que seguiram e/ou precederam o fim da inimizade entre os grupos locais deni, embora não tenhamos conseguido obter informações a esse respeito. O fim da inimizade anterior tornava possível o estabelecimento de uniões matrimoniais, relações de aliança, entre parentelas de diferentes localidades, garantindo a manutenção de relações pacíficas entre elas. Essas uniões fazem parte da política cósmica, elas representam o estabelecimento de uma relação de aliança com a alteridade, que anteriormente admitia apenas uma relação guerreira.

Além de casamentos entre mulheres da aldeia e homens de fora, há certo número de casamentos em que é possível identificar a existência anterior de algum problema na relação mantida entre os cônjuges e esses casos são semelhantes aos que tornam-se alvos das reuniões. Dado que a nossa pesquisa de campo ocorreu entre 2010 e 2012, não pudemos identificar quais conflitos estavam relacionados com muitos dos casamentos ocorridos nos *imaamushinaha* de 20-50 anos atrás, principalmente porque não existe, para os próprios Deni, uma relação direta entre os problemas e as uniões. Possivelmente, a falta de memória dos conflitos envolvidos seja o que garante que eles tenham sido revertidos durante os *imaamushinaha* em que as uniões se efetivaram, eles deixaram de ser problemáticos.

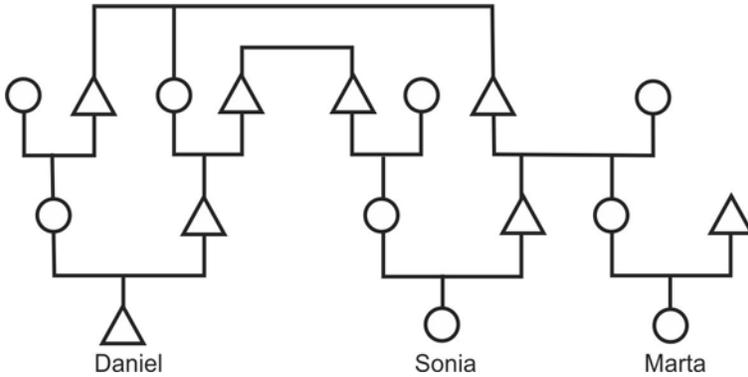
Um dos casos de que temos notícia, ocorrido há aproximadamente 20

anos,, envolveu um rapaz e uma jovem viúva sem filhos. O primeiro marido faleceu pouco tempo após eles terem se casado, vítima de uma das epidemias de gripe, sendo que a mulher começou a namorar seu segundo e atual marido pouco tempo após ter se tornado viúva. O casal de namorados não respeitou o período de luto, pois o falecido havia prestado serviço da noiva desde que a mulher era muito nova e o levirato e sororato não são incomuns entre os Deni, podendo ser que um irmão do falecido viesse a querer tomá-la como esposa. Um relacionamento, fonte potencial de conflitos internos, foi, desta forma, efetivado sem maiores implicações.

Outro caso, mais recente (ocorrido há menos de 10 anos), permite vislumbrar o tipo de problema cosmológico que deveria ser mais comumente neutralizado durante os *imaamushinaha*. Inicialmente, o pai de Marta pediu Daniel, filho de seu cunhado (BWBS), para ser seu genro e foi combinada a união futura. O jovem era aproximadamente oito anos mais velho do que a menina e após algum tempo começou a namorar com Sonia, uma moça mais velha do que sua futura esposa que ainda era criança. As pessoas achavam que o rapaz iria desistir de seu casamento combinado para ficar com sua namorada, mas durante um *imaamushinaha* levaram sua rede para a casa de seu sogro e, mesmo que a sua esposa fosse ainda criança, a união foi efetivada.

Mesmo que a possibilidade do acordo ser desfeito possa ser colocada como motivação para a união, ela não deve ser a única, pois muitos pais falam de casar os filhos, não havendo problemas no caso de isso não se efetivar. Somente quando um homem pede uma mulher e inicia o serviço da noiva é que o acordo passa a ser considerado, o que não ocorreu neste caso em que foi o pai da noiva que fez o pedido, de forma semelhante a todos os episódios em que o pedido parte da mulher ou de seus parentes. A efetivação da união durante um *imaamushinaha* pode, em realidade, estar associada com a neutralização de um problema cosmológico de outra ordem.

Como é possível observar na figura abaixo, Daniel e Marta são primos paralelos de segundo grau, enquanto que Daniel e Sonia são primos cruzados de segundo grau. Dissemos acima que os Deni apresentam um sistema de parentesco dravidiano, que é caracterizado pelo casamento de primos cruzados, logo Marta não seria uma possível esposa para Daniel, enquanto que Sonia seria. A questão dos casamentos nos *imaamushinaha* parece se efetivar essas uniões que representam um perigo, permitindo neutralizar seu potencial negativo, mas isto só pode ser entendido se considerarmos o que é o casamento para os próprios Deni.



Relações odoríficas

O casamento para os Deni é uma relação odorífica, que está relacionado com o cheiro (*mahu*) dos cônjuges. Segundo o dicionário de Koop e Koop (1985, p. 70), há dois verbos associados com o casamento: “*Mahu_ha* (v. intr.) casar-se (sujeito singular).” e “*Mahu_keri* (v. intr..) casar-se, moço e moça (sujeito plural).” Não podemos considerar apropriadamente a forma *mahu_keri*, pois o sentido da partícula *_keri* nos escapa¹¹. Podemos analisar¹² o verbo *mahu_ha* se levarmos em consideração as formas como ele é empregado, o que permite perceber que ele é composto por dois elementos: “#*mahu* (adj.) cheiroso (cheiro bom ou mau).” e “*_ha* (v. intr., tr.) ser, estar, haver, ter, possuir.” (KOOP; KOOP, p. 70; 55).

Uma pessoa solteira é referida como *kahude* e uma casada como *mahu.tu.ha.de*, termo que poderíamos decompor em *mahu* + *tu* (3ª. pess. sing.) + *ha* + *de* (adjetivador), que traduziríamos por “ela está cheirando”. A função de *_ha* como um verbo e não uma partícula torna-se visível em outros usos da ideia de casamento. Um pedido de casamento feito diretamente para a namorada pode ser realizado pela pronúncia da frase *mahu.i.nina*¹³, dispensando o uso do verbo *_ha*, pois ela indica um futuro e não um estado atual, correspondendo a “vamos cheirar”. A exortação que manda um rapaz casar com uma mulher é: *mahu.ti.kha.ha*, que pode ser decomposta em *mahu* + *ti* (2ª pess. sing.) + *kha* “[...] (suf. v., term. v.) modo imperativo (sugestão) [...]” +

11 - Talvez ela esteja relacionada com o verbo *keri_na*, “[...] (v. tr.) roer, mordiscar.” (KOOP; KOOP, 1985, p. 64).

12 - Essa etimologia, ligeiramente diferente, está presente em Florido (2013b).

13 - “*i*” é o pronome pessoal de 1ª pessoa plural: “nós”. A terminação *nina* é usada quando se convida alguém para alguma atividade. Por exemplo, *hapi.i.nina* (Vamos tomar banho?), *zedi.i.nina* (Vamos caçar?). A forma mais recorrente é, contudo, *mahu.i.keri.na*.

*ha*¹⁴ “[...] (suf. v., term. v.) aspecto distributivo, masc.) [...]” (KOOP; KOOP, 1985, p. 67; 55), algo como “compartilhe seu cheiro!”. Por último, para perguntar se uma pessoa casou, pode ser utilizada a forma *mahu.ti.ha.ru*¹⁵, sendo as duas respostas possíveis compostas pelo uso do verbo *_ha*: se continua solteiro responde *kahude.u.ha.ru* (*kahude* [solteiro] + *u* [1ª pess. sing.] + *ha* (verbo ser, estar) + *ru* (terminação verbal) ou *mahu.u.ha.ru* se casou.

A união matrimonial entre os Deni é uma relação odorífica entre os cônjuges, que passam a compartilhar seus cheiros e se espoem aos perigos associados com isto. Essa partilha não corresponde a uma “fundamentação biológica”, que, entre outras, “[...] serve como meio para exprimir gradações entre laços sociais no plano da prática social [...]” (MATTA, 1976, p. 152), como seria o caso dos Apinajé, população Timbira Oriental do Brasil Central, entre os quais a mistura do suor criaria um vínculo físico/natural/biológico entre as pessoas. Matta (1976) não foca a relação conjugal apinajé quando considera a mistura do suor, decorrente do contato corporal, que ocorre entre pai e filho adotivo, mas, seguindo a mesma lógica, marido e esposa também passariam a compartilhar algo, embora o autor afirme que é o nascimento de filhos o que faz com que o casal fique “[...] com o sangue misturado [...]” (MATTA, 1976, p. 155).

O cheiro entre os Deni não é um atributo da superfície corporal, é algo interno, cuja externalização traz riscos para a própria pessoa. O cheiro humano está ligado às secreções, sendo as relações sexuais responsáveis por transferir os odores entre os amantes, de forma que são trocadas “[...] coisas inalienáveis entre pessoas que estão em um estado de dependência recíproca.” (GREGORY, 1982, p. 19) e essa seria uma boa forma de definir o que os casamentos deni são. O casamento é uma das etapas de fabricação da pessoa e do corpo, durante a qual as repetidas relações sexuais transformam seus corpos, embora isto nem sempre ocorra de uma forma positiva.

Os Deni formulam explicitamente uma regra de proibição do incesto, apontando que um homem não pode ter relações sexuais com sua “sobrinha¹⁶” (ZD) ou sua irmã, tais comportamentos são *imadipei*, *khema*. *Imadipei*, que traduzem por “faz mal”, é um termo aplicado para vários comportamentos, variando desde atitudes que os pais querem evitar que as crianças tenham, como brincar com um guarda-chuva novo, até encostar em frutas venenosas. *Khema*, que traduzem como “pecado”, tem um uso mais restrito, sendo

14 - Todo verbo em Deni deve ser utilizado com um sufixo de terminação verbal, desta forma a partícula *ha*, nesta frase, não pode corresponder ao verbo.

15 - Também há a forma *mahutikaharu*.

16 - Os Deni possuem uma terminologia de parentesco variante do dravidiano, apresentando equivalência entre as gerações alternas de afins, desta forma a classe “sobrinha” incluiria também mulheres que são “sogra”.

aplicado exclusivamente para certos tipos de comportamentos que envolvem sexo, sejam brincadeiras inapropriadas com certos tipos de parentes ou as relações sexuais propriamente ditas.

Os comportamentos tidos como *khema* são aqueles que podem tornar a pessoa *Hamukha* (Hamu nome próprio + *kha* indicador de posse), o que influencia seu destino *post mortem*. Quando um Deni morre, na noite de seu enterro, um xamã vai até a sua sepultura e chama seu espírito para levá-lo ao céu. A dupla segue pelo caminho que leva às aldeias celestes até chegarem à encruzilhada (bifurcação) em que fica Hamu (que alguns dizem ser Satanás). Essa entidade pega a alma do morto pelo pescoço, esfrega a mão na cabeça do falecido e cheira a própria mão. Aqueles que tiveram relações sexuais com a “sobrinha” ou “irmã” estão com cheiro *bubude*, mesmo odor da carne dos animais caçados, e têm seus pescoços quebrados, tornando-se comida em uma festa realizada pelo pessoal de Hamu. Os que não estão com cheiro seguem para uma das aldeias celestes, onde se reúnem novamente com os cônjuges que tiveram durante a vida.

É difícil não imaginar que esse julgamento pós morte, em que algo associado como o termo “pecado” determina se a alma irá seguir para a aldeia dos mortos, onde está a vida boa (espécie de paraíso), ou se será canibalizada e deixará de existir, é fruto da transformação da cosmologia deni em contato com mais de 5 décadas de trabalho missionário. Possivelmente, a escatologia deni possuía uma associação mais evidente com a kulina, com os quais mantém muitas similaridades, embora ainda existam algumas semelhanças. O destino *post mortem* das almas kulina é serem levadas para embaixo da terra, onde são canibalizadas pelas queixadas (POLLOCK, 1985), existindo entre os Deni uma associação entre a figura de Hamu e as queixadas. Não há, contudo, nenhuma menção a viagem dos mortos deni para baixo da terra, existindo como destino alternativo as aldeias de dentro da água, para onde seguem os xamãs mortos.

De qualquer forma, a transformação odorífica engendrada pelo casamento não é, atualmente, apenas uma questão ligada ao corpo, pois a conjunção dos cheiros impróprios é perceptível na alma dos falecidos, isto é, aqueles que passaram pela disjunção definitiva¹⁷ entre alma e corpo, que resulta na morte, mantêm seu cheiro no céu. Não queremos dizer com isso que a relação seja entre as almas dos cônjuges, pois como bem apontou Viveiros de Castro (2002c, p. 247), no contexto ameríndio, “[...] não há mudança ‘espiritual’ que não passe por uma transformação do corpo.”. Marido e esposa, pelos repetidos intercursos sexuais, causam mudanças no corpo que se imprimem na

17 - A morte é identificada como o momento em que a alma se separa definitivamente do corpo, pois em diversos momentos a alma pode sair do corpo, tais como o sono e a doença. Nos casos de doença o xamã pode ou não ser capaz de recuperar a alma, resultando na cura ou morte do doente.

própria alma dos vivos, que os destina a se conjugarem novamente na aldeia dos mortos.

Os Deni apontam muitos casais vivos cujo marido e mulher não mantinham as relações apropriadas antes do casamento, o que tornaria os envolvidos Hamukha, destinados a serem devorados após a morte. Essa realidade contrasta com a raridade de casos em que um morto foi canibalizado por Hamu, pois durante nossa pesquisa obtivemos relatos sobre apenas um Deni que teve este fim. Como mostramos alhures (FLORIDO, 2013), o *imadipei* era cancelado durante a execução dos *imaamushinaha*, sendo este o momento em que as uniões perigosas eram efetivadas, sendo o mal associado a elas evitado. O grupo local transformava casais potencialmente perigosos, cujo relacionamento poderia trazer consequências negativas para todos, em cônjuges apropriados. Casar durante um *imaamushinaha* garantia a neutralização do *imadipei* da relação.

O cheiro apropriado

A teoria da concepção deni aponta que as crianças são formadas exclusivamente pelo sêmen do pai, funcionando a mãe como uma espécie de forma que molda a substância fornecida pelo genitor. Como indicamos acima, as trocas de secreções ocorridas durante as relações sexuais fazem com que os cheiros dos parceiros sejam compartilhados e, de forma semelhante, mãe e filho, durante suas trocas corporais, também modificam o cheiro da criança. A base é o cheiro do pai, único responsável pela constituição do corpo infantil, sendo a influência da mãe menor, o que clarifica porque o parentesco transmitido por via paterna é mais importante do que o que passa pela maternidade.

Koop e Lingenfelter (1983) indicaram como a contagem do parentesco consanguíneo entre os Deni tem uma profundidade muito maior quando passa exclusivamente por laços agnáticos. Nossa análise da genealogia deni (FLORIDO, 2013b) mostrou que, de fato, os laços agnáticos tendem a ser mais influentes no respeito à regra de casamento/proibição do incesto. Os cheiros que se originam do pai são predominantes e, dessa maneira, o casamento de primos cruzados corresponde a união entre cheiros que são, predominantemente, de origem diferentes, existindo uma maior preocupação em evitar as cadeias masculinas de odores, mesmo que tenham uma origem distante.

Os perigos

O contato entre os fluidos corporais masculinos e femininos traz consigo diversos perigos associados, especialmente para o homem, pois esse, comumente, realiza expedições longe da aldeia, onde habitam as entidades que

podem atacá-lo. Os problemas ocorrem, principalmente, durante os períodos em que a mulher está menstruada, quando o sangue pode atrair entidades predatórias do cosmos. Isso, em realidade, não depende diretamente do casamento, pois qualquer relação sexual torna os envolvidos vulneráveis, mas a repetição decorrente do matrimônio torna o vínculo mais permanente.

Os Deni afirmam que, após os primeiros sinais da puberdade feminina, a mulher está pronta para iniciar sua vida sexual, sendo necessário o seu início para que ocorra a menarca e, conseqüentemente, ela possa engravidar. Quando a moça tem sua primeira menstruação, todos os homens com quem ela teve relações sexuais devem tomar um remédio que provoca vômitos, de forma a retirar de seu organismo o sangue, cujo cheiro *bubude* atrai cobras (*makha*¹⁸), predadoras dos humanos, durante seus deslocamentos para o roçado ou para a mata. Nessa idade, a maior parte das mulheres já está casada, mas não é apenas seu marido que irá tomar o emético, todos aqueles com quem ela teve ao menos uma relação sexual tomarão, embora muitos o façam de forma escondida, para que sua relação com a esposa de outro homem não se torne pública.

A mulher, durante a sua menstruação, também esta sujeita a esses perigos e precisa utilizar eméticos, não podendo, inclusive, tomar banho dentro da água, pois o cheiro pode atrair uma das entidades predadoras do cosmos. Quando ocorre o nascimento de filhos, de forma semelhante, nem a mãe nem a criança podem, durante muito tempo, tomar banho diretamente nos cursos d'água sem que atraiam, pelo cheiro, essas entidades. O marido, logo que nasce seu filho, deve ficar na rede por um dia, antes de tomar eméticos e poder sair novamente sem os riscos de ser atacado por cobras ou pelo sol. Nesses momentos, em que o sangue torna-se externo ao corpo, todos os que têm seus cheiros diretamente implicados, correm o risco de se tornarem presas, porque o cheiro que se torna exterior é o cheiro (*bubude*) da pessoa enquanto uma possível presa/comida.

A questão do interior e exterior é fundamental, bem como os locais de saída e entrada das secreções. A utilização de eméticos para a retirada do sangue pela boca, que também ocorria nos casos de assassinato, neutraliza seu potencial negativo, não havendo preocupação com a sua destinação final, assim como não há maiores problemas em lavar o corpo sujo com o sangue de um animal abatido entrando diretamente no rio. Por sua vez, a ingestão de sangue animal, ou a troca de fluídos corporais por via oral, que ocorreria durante os beijos e outras atividades que os Deni afirmam ser comum entre os brancos¹⁹,

18 - Os Deni chamam de *makha*, que traduzem por cobra, as entidades que utilizam as cobras, na concepção brasileira, como armas para caçar os humanos, que são antas em sua perspectiva. As cobras são predadores dos humanos por excelência, sendo responsáveis por grande número de mortes. Para entender o triângulo cobra-humano-anta ver Florido (2013b).

19 - Os Deni conhecem muitos filmes com cenas de sexo explícito e fazem comentários sobre a

seria causa de grandes preocupações, é *imadipei*.

O adultério, realizado de forma correta, não ocasiona nenhum problema para os envolvidos e seus cônjuges, mas ele pode gerar contatos com cheiros inapropriados de forma perigosa. Uma mulher, logo após ter tido relações sexuais com outro homem, não pode preparar a comida, pois, se não tiver tomado um banho, ela pode causar o adoecimento do marido, que, dessa forma, irá entrar em contato, por via oral, com cheiros que não deveria. Como já dissemos, a forma como o marido é alertado indica a natureza odorífica do problema, pois alguém que tenha presenciado o adultério pode dizer: “[...] *tīpanadi zapani mahuni*, onde *tīpanadi* – sua esposa, *zapani* – mão dela, *mahuni* – ‘(s2g) termo genérico: cheiro, fedor’ (KOOP; KOOP, 1985, p. 71), algo como ‘a mão de sua esposa está com cheiro ruim’.” (FLORIDO, 2013b, p. 168). Isto decorre da mulher ser obrigada a utilizar sua mão durante a higiene após o ato sexual, colocando sua mão em contato com as suas próprias secreções e as de seu amante, que pode mesmo ser o irmão de seu marido²⁰.

Considerações finais

Dissemos inicialmente que o casamento raramente é um tema levado a sério nas etnografias, mesmo que as referências a ele sejam comuns, pouco investimento é feito em sua elucidação. Claro que, como mostramos inicialmente, podemos considerar, tal como muitos autores fazem, o casamento a partir das relações que se estabelecem entre os cônjuges e outros parentes. No contexto deni, tal como em muitos outros, o casamento é acompanhado pelo serviço da noiva, em que os genros trabalham para seus cunhados e sogros, sendo uma união considerada apropriada quando envolve pessoas que se classificam como primos cruzados e há uma tendência a residência pós-marital uxorilocal. Essas afirmações e outras que fizemos inicialmente, embora sejam feitas, muitas delas, pelos próprios Deni, foram traduzidas e modeladas de forma a tornar este caso semelhante a outros contextos, ou quando muito apresentando pequenas variações na forma, mas elas nada dizem sobre o que é o casamento para os próprios Deni.

Talvez, assumir que duas pessoas estabelecem uma relação matrimonial

sexualidade dos brancos com base no que assistiram.

20 - Os Deni não apresentam a regra de equivalência indiana, segundo a qual todo afim de afim é um consanguíneo, cuja aplicação implica que o amante (afim) da esposa (de afim) é, necessariamente, um consanguíneo do marido. Embora não seja uma regra necessária, não é incomum que os amantes sejam recrutados entre os consanguíneos do cônjuge, já que parte significativa de qualquer aldeia é composta por irmãos e primos paralelos (consanguíneos). Pode ser que os exemplos que obtivemos em campo tenham como parâmetro o adultério com parentes consanguíneos do marido, mas este é um tópico difícil de ser explorado, tanto que não conseguimos descobrir se o adultério do marido acarreta algum perigo para a esposa.

em que há divisão de tarefas, colaboração e que ela cria vínculos entre outros parentes do casal, seja o que torna os filhos um elemento tão necessário entre aqueles que procuram generalizar o sentido do casamento. Entre os Deni, mesmo que os filhos tenham certo grau de importância na manutenção dos casamentos, eles não são seu fundamento. Mostramos em outro local (FLORIDO, 2013b) que, no caso de um pai de origem externa que tenha ido embora, um filho pode vir a assumir o seu lugar, quando ganha seu nome, não marcando a perpetuação da união entre sua mãe e seu pai, o filho passa a ser como o pai, ou melhor, ser em seu lugar. Os Deni têm o casamento como um momento em que surge algo novo, não sendo apenas duas pessoas que estabelecem uma relação, mas a criação de algo que vai se relacionar com outras entidades.

O casamento faz com que as pessoas sofram uma transformação, na qual seus corpos passam a um estado em que partilham certas qualidades, passam a ser, em certa medida, uma entidade que manterá determinadas relações com outras entidades do cosmos. A relação faz com que o casal passe a manter um odor próprio e que, nos momentos em que o cheiro de presa emerge, fiquem em um estado especial de vulnerabilidade, correndo o risco de serem predados em uma relação com a alteridade. O cheiro, distribuído em corpos diferentes, obriga que ambos tomem certas precauções quando ele se torna exterior, quando pode vir a iniciar uma interação na qual os humanos perdem a sua perspectiva de predadores/caçadores e tornam-se potencialmente comida, tal como fazem as queixadas que deixam os humanos perceberem o seu cheiro, o que dá início inevitável a sua caça.

Referências

ALÉS, C. Anger as a marker of love: the ethic of conviviality among the Yanomami. In: OVERING, J.; PASSES, A. (Eds.). *The anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in native Amazonia*. London: Routledge, 2000.

ALTMANN, L. *Madija: um povo entre a floresta e o rio*. Dissertação (Mestrado)–PUC, São Paulo, 1994.

AUGÉ, M. Introdução ao vocabulário do parentesco [1975]. In: _____. (Org.). *Os domínios do parentesco*. Lisboa: Edições 70, 2003.

BECKRMAN, S.; VALENTINE, P. Introduction. The concept of partible paternity among Native South Americans. In: _____. (Eds.). *Cultures of multiple fathers: partible paternity in Lowland South America*. [S.l.]: University of Florida Press, 2002.

FLORIDO, M. P. *Os Deni do Cuniuá: um estudo sobre parentesco*. Tese (Doutorado)– . São Paulo: FFLCH-USP, 2013b.

_____. O manakuni dos Deni: prestações e contraprestações no rio Cuniuá (AM). In: AMOROSO, M.; MENDES DOS SANTOS, G. (Orgs.). *Paisagens, circuitos e lugares na Amazônia*. São Paulo: PROCAD/CAPES; PPGAS e CESTA/USP; PPGAS e NEAI/UFAM; Terceiro Nome, 2013a.

FREYRE, G. *Casa grande e senzala*. Rio de Janeiro: Editora Record, 1998[1933].

GOW, P. O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro. *Mana*, Estudos de Antropologia Social, v. 3, n. 2, 1997.

HÉRITIER, F. Parentesco. In: *Enciclopédia Einaudi*. Porto: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1989. v. 20 Parentesco.

KOOP, G.; KOOP, L. *Dicionário Deni-Português*. Anápolis: SIL Brasil, 1985. Versão Online.

_____; LINGENFELTER, S. G. *Os Deni do Brasil Ocidental: um estudo de organização sócio-política e desenvolvimento comunitário*. Dallas: Museu Internacional de Cultura, 1983.

LEACH, E. Poliandria, herança e definição de casamento: com referência particular ao direito consuetudinário cingalês. In: _____. *Repensando a Antropologia*. São Paulo: Perspectiva, 2001 [1961].

LÉVI-STRAUSS. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1982 [1967].

_____. A Família. In: *O olhar distanciado*. Lisboa: Edições 70, 1986.

MATTA, R. Da. Uma reconsideração da morfologia social apinayé. In: SHADEN, E. *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

OVERING, J.; PASSES, A. Introduction: conviviality and the opening up of Amazonian anthropology. In: _____. (Eds.). *The anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in native Amazonia*. London: Routledge, 2000.

PARKIN, R. *Kinship: an introduction to the basic concepts*. Oxford: Blackwell, 1997.

POLLOCK, D. *Personhood and illness among the culina of western Brazil*. Tese (Doutorado)– The University of Rochester, New York, 1985.

RIVIÈRE, P. Marriage: a reassessment. In: NEEDHAM, R. (Ed.). *Rethinking kinship and marriage*. London: Tavistock Publications, 1971.

SHAPIRO, Judith R. Marriage rules, marriage exchange, and the definition of marriage in lowland South American societies. In: KESINGER, K. M. (Ed.). *Marriage practices in lowland South America*. Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 1984.

SILVA, M. Aliança em questão: observações sobre um caso sul-americano. In: QUEIROZ, R. C.; NOBRE, R. F. (Orgs.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

STONE, L. *Kinship and gender: an introduction*. Boulder, CO: Westview, 2000.

TEIXEIRA PINTO, M. Entre esposas e filhos: poligínia e padrões de aliança entre os Arara (Caribe). In: VIVEIROS DE CASTRO (Org.). *Antropologia do parentesco*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.

TYLOR, E. On a method of investigating the development of institutions: applied to Laws of marriage and descent. [1889]. In: TURNER, B. S. (Ed.). *The early Sociology of the family*. London: Routledge/Thoemmes Press, 1998. v. 1.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico. In: _____; CARNEIRO DA CUNHA, M. (Orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: EDUSP/NHII, 1993.

_____. *Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco. A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002b.

_____. *Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002c.

_____. *Princípios e parâmetros: um comentário a l'exercice de la parenté*. Rio de Janeiro: Museu Nacional – UFRJ, 1990. (Comunicação do PPGAS, 17).

_____. *O problema da afinidade na Amazônia. A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002a.



Vozes alheias: a poética dos cantos suruwaha

Adriana Maria Huber Azevedo

Introdução

Os Suruwaha consideram a linguagem cantada *wajuma* como meio típico de comunicação usado por diferentes tipos de seres transcendentais predadores que povoam o mundo *zamazama* (“coisas das coisas”, “coisas concretas”): o céu (*jabuwi*), a terra (*adaha*) e o mundo subterrâneo (*adaha buhwa*). Esses seres são concebidos em sua maioria como tendo aparência humana. Alguns deles, como por exemplo os “espíritos interlocutores” *kurimia*¹ genéricos, nominados e que às vezes cedem seus nomes aos humanos, são ditos existir independentemente de objetos vinculados (por eles personificados) no mundo material. Outros (que podem igualmente “tornar-se *kurimia*”) são descritos como a “dimensão antropomorfa”, “subjetividade”, “força vital”, “valor”, “imagem”, “modelo”, “protótipo” ou “projeção” (*karuji* m./ *karujini* f.) de certas espécies vegetais concretas (como “donos” dessas últimas: as frutas e folhas sendo vistas como armas ou meios de transporte, respectivamente como cães de caça ou bichinhos de estimação dos seus respectivos *karuji/ karujini*). Representantes de uma terceira categoria, os *zamakusa* e *dumu*, são imaginados como “existência paralela das lagartas e dos besouros enquanto pessoas”. E outros ainda são classificados como “ex-humanos” *jadawa-kaba* (trata-se aqui das almas dos mortos, as *asuma*). As entidades que cantam são invisíveis e inováveis para seres humanos comuns desde que seus corpos e (consequentemente) seus órgãos sensoriais não tenham sido afetados por doenças, a velhice, sentimentos devastadores ou substâncias “alienado-

1 - Observação: “Espírito interlocutor” não é uma tradução literal, mas uma tradução livre (descritiva) feita por mim. *Kurimia* não é um lexema composto de vários morfemas. É conato das palavras *kurime* (s.poss.m.)/ *kurimani* (s.poss.f.), respectivamente *tukurime* em Deni e Kulina (“espírito”, “imagem”, “cópia”, “reflexo”, “modelo”, “escultura”, etc.), e de *korimari* (“espírito”, “pessoa ou coisa sonhada”) em jarawara (ver VOGEL, Alan. *Dicionário Jarawara-Português*. Cuiabá: Sociedade Internacional de Linguística, 2006. p. 126; e DIENST, Stefan. *A reference grammar of Kulina*. Bundoora: La Trobe University, 2006. p. 76). Segundo os Suruwaha, qualquer ser sobrenatural (alma de uma pessoa morta *asuma*, *zamakusa*, *dumu* ou espírito dono *karuji* de algo) pode “se tornar *kurimia*” (ou seja, dialogar com/ apossar-se de um ser humano que lhe emprestará sua voz). Enquanto que os outros termos que designam seres sobrenaturais são essencialmente “nomes de espécies”, o termo *kurimia* se refere a uma função momentaneamente desempenhada por um ser (a de comunicador).

ras” como o tabaco². Apenas alguns poucos homens de vocação xamânica, enquanto sofrem de menores ou maiores desconfortos físicos e emocionais (a saudade de um ente querido recém-falecido, dores abdominais, azia, cefaleia, tédio, aborrecimento com algo, etc.), podem resolver “pegar” (*aga-*), respectivamente “fazer andar” (*na-gawa-*) espíritos interlocutores. Então, sempre de noite, cheiram tabaco, saem da maloca, tornam-se “objetos-vítimas”/ “cargas”/ “presas” (*bahi m./ bahini f.*) manipulados pelos seres transcendentais mencionados, passam a enxergar o mundo através dos olhos dos mesmos, e por fim “causam a chegada” (*na-bady-*)³ de seus cantos-mensagens *wajuma*. Os membros da comunidade, deitados em suas redes, ficam ouvindo as músicas, intercaladas entre elas por momentos de silêncio e gritos característicos que possibilitam a identificação da “categoria de ser” que está transmitindo sua voz em cada momento. O cantor percorre um dos caminhos que sai da maloca em direção à floresta, afastando-se várias centenas de metros, e depois volta até a biqueira da casa. Sai e retorna novamente num vaivém que pode durar a noite inteira, e todas às vezes quando ele se aproxima, as pessoas interessadas (as que não resolveram continuar dormindo) fazem perguntas ao “repórter” espiritual que escolheu o cantor como sua “caixa de ressonância”⁴. As perguntas e os comentários são respondidos com mais cantos (ou, dependendo de qual foi a solicitação, com “amostras” de gritos, gargalhadas, etc.). E às vezes, o cantor traz para a comunidade objetos pertencentes aos espíritos mencionados nos cantos (a “flecha do espírito Fulano de Tal” que pode ser um galho de uma árvore, o “enfeite de dança do espírito Sicrano”, etc).

Os cantos, depois de “trazidos”, passam a ser reconhecidos como “pertencendo ao Fulano ou ao Sicrano” (*Uhuzai iri wajuma* “o canto do Uhuzai”, *Jawanka iri wajuma* “o canto de Jawanka” – os nomes em questão sendo os nomes dos cantores, não dos espíritos), e dependendo de terem sido avaliados como “bonitos” *ymzy-*⁵ pelo público, se popularizam e passam a serem cantados no dia-a-dia pelas pessoas em geral – as quais preferencialmente os

2 - A ação do tabaco é descrita como *zubi batady-* “explodir os olhos”, *muwy-* “ter efeito de tabaco” (verbo exclusivo que caracteriza apenas o tabaco) e *gianzubuni asini barakyry-* “tampar/ envolver de todos os lados/ vedar a adstringência do coração”. A alienação em si (o estado da pessoa) é descrita como *kuzaha-* “delirar”, *zubi batana-* “[ter] olhos explodidos” ou *zubi hinia-wa-* “[ter] olhos trocados (uns por outros)”.

3 - *Bany-* “chegar” (verbo intransitivo) → *nabady-* “causar chegar”/ “permitir chegar” (verbo transitivo: causativo *na-* + *bany*). Outro verbo usado às vezes para descrever o ato de “trazer” cantos é *akyza-*: *aka-* “segurar nas mãos, carregar nas mãos” + *-yza* “deslocamento de lá para cá”.

4 - Uma das perguntas mais frequentes é “Quem você é?”. Os interlocutores do cantor querem saber os nomes dos espíritos que cantam para poder dá-los a crianças que ainda não têm nomes. 5 - lit. “ser limpo”; cf. *amushi-* em Deni (“bom”, “vazio”, “limpo”, “sem nada”), respectivamente *amosa-* em jarawara (“bom”, “limpo”); o verbo é usado também para descrever um roçado bem capinado, onde não há cipós e outros matos obstruindo a passagem e cobrindo os cultivos. Ou um coletivo de pessoas bonitas e simpáticas (mas nunca um indivíduo só).

reproduzem (*tymy*- “imitar”) nas suas caminhadas pela floresta. Apesar de que no entendimento suruwaha, um homem não seja exatamente o “autor” dos “seus” cantos, discussões sobre “originalidade”, “cópia de ideias” e “falta de criatividade” (opondo cantores entre eles) podem ocorrer eventualmente. De vez em quando, quando alguém traz um canto que na opinião do público se parece muito com outro anterior, os parentes do dono do canto original costumam comentar que o canto novo não é “autêntico”, mas constitui um “desvirtuamento”/ “roubo”⁶.

Cantos *wajuma* também podem ser criados por homens que já têm muita experiência enquanto “pegadores de espíritos”, e muito raramente por mulheres que já passaram da menopausa, por ocasião dos ritos de passagem masculinos (Fulano *tahy*). Neste caso, também são ditos vir dos espíritos e têm textos e melodias parecidos com os demais cantos *wajuma*, só que o cantor não os “encontra” espontaneamente em uma caminhada solitária, mas os profere a pedido da comunidade, que precisa cantar e dançar a noite inteira para “terminar um jovem” (*wasi-ria tawany*-)⁷. Durante as festas de “cobertura” dos jovens, os homens e as mulheres da comunidade, dançando, formam uma fileira em forma de espiral cujo centro é constituído pelo puxador dos cantos *wajuma nabady-ri*. Os cantos trazidos são reproduzidos imediatamente (em forma de “eco”/ “cânone”) por todos os participantes da festa.

No presente capítulo me proponho tornar acessível ao público e analisar um pequeno *corpus* de textos e melodias de cantos que nos proporcione uma ideia dos temas abordados pelos cantores, das propriedades formais da linguagem cantada e dos meios estilísticos mais usados no gênero textual *wajuma*. Não formam objeto do presente capítulo os cantos *hawahawi* – uma série de aproximadamente 20 cantos cantados na noite que segue a queima dos roçados, ditos ter sido ensinados aos seres humanos no início dos tempos por uma cobra gigante, com textos arcaicos em sua maioria incompreensíveis para os próprios Suruwaha.

6 - As palavras usadas por Ania para criticar um cantor que tinha “roubado” e “distorcido” determinado canto do seu pai Axa foram *dydawa*- “fazer dar um passo ao lado”/ “mudar de posição” (forma transitiva do verbo *dynawa*- “dar licença para outra pessoa passar”) e *na-kamuda* “causar perder-se”: *Nabiji iri wajumara madi dydawawy xawaky!* “As pessoas descabidamente fizeram o canto do meu pai dar-lhes licença”.

7 - Quanto aos cantos trazidos por ocasião das festas de iniciação, as pessoas não apenas lembram dos seus textos por décadas, como ao ensiná-los para seus filhos, fazem questão de mencionar de que jeito exato se deu a conversa entre a comunidade e o cantor quando esta primeira solicitou ao segundo que cantasse. Exemplo: “Nutu, com seu pescoço torto, estava deitado em sua rede quando Kiasa lhe falou: »Nutu!« - »O quê? *Ha?*« - »Traga o seu canto *Ara wajumaka akyza!* Que você cante! *Wiajumabani*»« - »Hrrrrrr!« [rosno de onça ou de quem está gostando de uma refeição de carne]. Nutu desceu da rede e então cantou a cobertura de Xamitiria até o amanhecer do dia...” Enquanto para nós tal conversa parece uma banalidade, os Suruwaha atribuem muita importância em conservar, para seus filhos, o seu exato teor.

Neste momento, tanto por falta de espaço como de tempo, não tenho condições de fazer um trabalho comparativo abrangente no sentido de tentar situar os cantos *wajuma* dos Suruwaha dentro de um panorama etnográfico e etnomusicológico mais amplo, pan-arawa, pan-amazônico e pan-americano. Após uma leitura inicial rápida dos trabalhos brilhantes de Bastos (2007), Cesarino (2006; 2008), Franchetto (1997), Bellier (1985), Sherzer (1985) e Cipolletti (1985) tenho consciência de que tal diálogo com certeza seria muito interessante porque aparentemente existem muitas semelhanças entre os cantos *wajuma* suruwaha e os cantos xamânicos dos povos estudados por esses autores (Mayoruna, Kuikuro, Tukano, Cuna, Secoya, etc.) tanto no que diz respeito às imagens e cenários que evocam quanto no que concerne sua estrutura, as figuras de linguagem (semânticas e sintáticas) que usam etc. Mas adio essa reflexão para uma outra oportunidade.

O mundo como lugar violento em que os seres depredam ou sequestram os seus desselelhantes

Muitos cantos *wajuma* trazem presentes cenários de caça, predação, guerra ou sequestros/ sedução alienadora, sendo que o espírito que os traz pode apresentar-se como testemunha imparcial de guerras e atos predatórios que se dão entre terceiros, como matador/ sequestrador satisfeito, ou ainda como vítima que fala ao povo sobre sua raiva e seus sentimentos de perda. Vejamos alguns exemplos:

Lamento pela morte da mãe, devorada por uma sucuriju

01 <i>Ha, ha, ha, ha,</i>	Ai! Ai! Ai! Ai! [Lamento]
02 <i>Ha, ha, ha, hai.</i>	Ai! Ai! Ai! Aiiii!
03 <i>Ha, hai.</i>	Ai! Ai!
04 <i>Bami, bami, bami, bami, bami,</i>	O rio, o rio, o rio, o rio, o rio
05 <i>bami, bami, bami, bami, bami, bami.</i>	o rio, o rio, o rio, o rio, o rio, o rio.
06 <i>Bami, bami, bami, bami, bami,</i>	O rio, o rio, o rio, o rio, o rio
07 <i>bami, bami.</i>	o rio, o rio.
08 <i>Bami, bami Jumada ha-hanihia,</i>	O rio, o Rio Jumada ⁸ – lá

8 - Na verdade, trata-se de um igarapé e não de um rio. Mas de toda forma, a língua suruwaha não possui dois lexemas básicos diferentes para diferenciar cursos de água maiores de cursos de água menores. O significado literal de *bami* (variante: *mami*) é “água”. O termo é usado em todos os hidrônimos, independentemente de se estes designam igarapés, rios ou mares. *Bami Jukihi* ou *Jukihi Bami* é o “Igarapé Pretão”, *Bami Hahabiri* ou *Hahabiri Bami*, o “Rio Riozinho”, *Bami*

09 <i>ha-hanihia, ha-hanihia.</i>	o-onde ele fica, o-onde ele fica, o-onde ele fica.
10 <i>Amiji, amijiria, amijiria, amijiria</i>	Minha mãe, minha mãe -objeto, minha mãe-objeto, minha mãe-objeto ⁹ .
11 <i>Juwara-, juwararu, juwararu</i>	A Compri-, a Comprida, a Comprida [-sujeito]
12 <i>Ukwari hu-hurihia,</i>	No mei-, no meio do buritizal
13 <i>hu-hurihia, hu-hurihia</i>	No mei-, no meio, no mei-, no meio
14 <i>mikiana-, mikianani,</i>	Laç...ela a laçou ¹⁰ ,
15 <i>mikianani, mikianani.</i>	Ela a laçou, ela a laçou.
16 <i>Ari, ari, ari, ari, ari</i>	Nós, nós, nós, nós, nós
17 <i>Ju-, Ju-jumada madi, madi</i>	gente, gente do Rio Ju...do Rio Ju...Jumada
18 <i>madi, madi</i>	gente, gente
19 <i>ha-hanai</i>	nós so-, nós somos,
20 <i>ha-hanaja</i>	so-somos,
21 <i>ha-hanajau.</i>	so-somos.
22 <i>Jumada idiahiniwanydy ijurunai</i>	Do lado oposto do Rio Jumada nós nos reunimos.
23 <i>Ha, ha, ha, hai,</i>	Ai! Ai! Ai! Ai! [Lamento]
24 <i>Ha, ha, ha, ha,</i>	Ai! Ai! Ai! Ai!
25 <i>Ha, hai</i>	Ai! Ai!
26 <i>Amiji, amijiria</i>	Minha mãe, minha mãe -objeto,
27 <i>Juwara-, juwararu</i>	A Compri-, a Comprida
28 <i>Mikiana, mikianani</i>	Laç...ela a laçou.
29 <i>Mikianani, mikianani.</i>	A laçou, a laçou.

Esse canto foi trazido para as pessoas hospedadas na maloca de Hinijai por Jawanka, no dia 09 de setembro de 2008 às quatro horas da manhã. Nele,

Kuniria/ Kuniria Bami, o “Rio Cuniuá”. Para indicar o tamanho de um curso de água (o que é algo opcional), pode acrescentar-se um complemento ao termo básico *bami*: *bami amadini* (lit. Água-mãe/ mãe da água) é um rio grande, e *bami ahidiani* ou *hawidiani* um igarapé. Quando o público ouve a abertura do presente canto (linhas 4 a 7), não sabe ainda sobre que tipo de água o cantor falará (um rio, um igarapé, a chuva, etc.). Optei pelo termo “rio” na tradução em primeiro lugar por questões de espaço.

9 - O acréscimo “-objeto” usado na tradução portuguesa da frase corresponde à pós-posição *-ra* (marcador do acusativo/ objeto direto) em *suruwaha*, não a um substantivo com o significado “objeto”.

10 - O verbo conjugado se refere ao passado recente (a um acontecimento situado nas últimas 12 horas passadas).

um representante do “Povo do Rio Jumada” – povo este que não se sabe exatamente se é constituído por almas humanas ou outro tipo de seres espirituais, porque o cantor não acrescentou gritos característicos ao seu canto – relata chorando um evento traumático que acabou de vivenciar: a morte da sua mãe, que foi pega, estrangulada (e devorada?) por uma sucuriyu, designada através do epíteto metonímico “a Comprida”, enquanto atravessava uma área de mata alagada (um buritizal localizado no igapó do igarapé Jumada) em busca de frutas.

O canto começa com uma expressão de lamento (*ha, ha, hai!*) que informa ao público que o espírito *kurimia* falará sobre algo triste.

O texto propriamente dito, antes de dizer “o que ocorreu”, introduz separadamente três sintagmas nominais que designam respectivamente: 1. O local da ação (linhas 4-9) 2. O objeto direto da ação (linha 10) 3. O sujeito da ação (linha 11).

Ao introduzir-se cada um dos três sintagmas em questão, “lança-se ao ar” primeiro o substantivo sem o complemento gramatical que especificará o papel desempenhado pelo referente respectivo dentro do cenário evocado. Esse complemento (respectivamente, o locativo *-hia*, o marcador do objeto direto *-ria* e o morfema zero que deixa claro quem é o sujeito) apenas é acrescentado a cada um dos substantivos em questão depois dos mesmos terem sido repetidos várias vezes (deixando o público em *suspense*):

1. O rio, o rio, o rio... (aqui o público se pergunta: qual rio, e o que é que há com o rio?)
→ no rio Jumada
2. Minha mãe, minha mãe, minha mãe... (aqui o público se pergunta: enquanto sujeito ou objeto?)
→ minha mãe enquanto objeto direto da ação de outrem
3. A Compri → a Comprida [enquanto sujeito] (como é o terceiro elemento, fica claro de antemão que se estará falando do sujeito da frase; mas para reproduzir o mesmo esquema de antes em que uma informação é dada primeiro de forma incompleta e depois repetida acrescentando-se os complementos necessários, aqui o cantor pronuncia o substantivo em si primeiro pela metade – *juwara* em vez de *juwararu* – e, além disso, escolhe uma expressão metonímica (uma antonomásia), substituindo o nome do ator principal da história que todos querem conhecer (*sazahywy* “a sucuriyu”) por um adjetivo que designa sua característica física mais marcante (*juwara-ru* “aquela que é comprida”); isso constitui um desafio ao público, além de deixar claro que o espírito, por não ter superado seu sentimento de perda,

sente dificuldade de falar sobre o acontecimento: o espírito *kurimia* está tão chocado com a morte da mãe que não consegue pronunciar o nome do assassino desta última diretamente).

Só depois dessa longa abertura, após o acréscimo de mais um detalhe que diz respeito ao local da ação (“no meio do buritizal” – essa informação completa a observação introdutória sobre o igarapé Jumada), o cantor esclarece “o que houve”: um estrangulamento. *Mikiana-* significa literalmente “cingir”, “enrolar-se em”, “entretecer-se”, “enroscar-se”, “laçar”. *Mikianani*: “ela se enroscou” (no corpo da minha mãe, esmagando-o). O espírito, ainda em estado de choque, não consegue pronunciar o verbo em sua forma conjugada *mikiana-ni* logo na primeira tentativa, mas para no meio e precisa recomeçar de novo: “ela laç...laçou”.

As linhas 16 a 21 identificam o “autor” do canto (“nós somos gente do igarapé Jumada, gente que mora na beira oposta do igarapé Jumada”). Repare que aqui se usa de repente a primeira pessoa do plural (*ari*), depois que no início (chorando “minha”, não “nossa” mãe) o espírito-cantor estava se apresentando como sujeito singular¹¹.

As linhas 26 a 29 resumem, agora de forma rápida e seca, a mensagem do canto. O espírito interlocutor de Jawanka, após ter entoado pela segunda vez o seu lamento *uhi* (linhas 23-25), repete a frase principal sem ficar prolongando-a através da repetição múltipla das palavras que a constituem: “A Comprida laçou minha mãe!”

Testemunho do “sequestro” de uma moça pelo Espírito do Vento

01 <i>Atuna-tunau,</i>	Uma adolescente-adolescente
02 <i>Atuna-tunau,</i>	Uma adolescente-adolescente
03 <i>A-atuna-tuna Bimirukwa-riukwa</i>	A adolescente-adolescente [chamada] Bimiriu
04 <i>Atuna-tuna</i>	A adolescente-adolescente
05 <i>Atuna Karasini Ka-karuji-ruji</i>	A adolescente, o Espírito do Vento:
06 <i>ijubyha-byha ga-gawaru-waru.</i>	Ela, andando na frente dele
07 <i>Ga-gawaru-waru,</i>	a-andando-andando,
08 <i>Ga-gawini-wini</i>	o seu andar-andar
09 <i>ijara gumadawa-guma</i>	se faz girar-girar a si mesmo em torno do próprio eixo
10 <i>gumadawa-guma;</i>	fazendo girar-girar
11 <i>gumanawa-guma</i>	girando, gira
12 <i>gumanawa-guma</i>	girando, gira

11 - Cf. com a reflexão de Cesarino (2006, p. 110) sobre este tipo de oscilação de pronomes pessoais, encontrada por ele num canto xamânico siberiano.

13 *Hybykahu-kahu xinimiara-miara,*
 14 *xinimiara-miarau,*
 15 *amadini-dini, amadini-dini:*
 16 “*Hyhadaha haba nixiruba?*”,
 17 *xinihana-hana,*
 18 *hybykahu-kahu, xinimiara-miarau*
 19 “*Aruna-runau*
 20 *banysuba-suba narimiary hanai*”
 21 *naganixinija, naganixinija.*

Depois de abaixar-se [na biqueira da maloca, para sair] depois disto, depois disto como a mãe dela, a mãe dela a pergunta: “Você já está partindo?” como ela pergunta isto, depois dela ter se abaixado, abaixado para sair, “Eu, da minha parte, minha parte, sou quem diz para valer: «Tenho a intenção de não voltar»”, ela responde ainda, responde ainda.

Esse canto foi trazido por Hinijai no ano 2007, e consiste numa descrição, feita pelo espírito-interlocutor *kurimia* de Hinijai, de um “sequestro” que testemunhou na função de observador não envolvido. A atriz principal é uma moça solteira, “Bimiriu” (este nome – talvez não por acaso – se parece com o nome da filha adolescente do cantor, Tiniriu). Bimiriu é seduzida pelo Espírito Dono do Vento *Karasini Karuji*, sendo que não se esclarece se o mesmo lhe aparece sob forma humana ou não – o público, ao ouvir a frase “andando na frente do Espírito/ da Projeção do Vento, ela gira e gira...” deve se perguntar necessariamente se a jovem mulher em questão está sendo literalmente arrastada pelo vento (espécie de furacão que a levanta no ar e a faz rodopiar), ou se ela sai da maloca “andando” na frente de um homem (para ir morar com ele como sua esposa) – isto devido à polissemia do termo *karuji*. De toda forma, a moça sai da maloca do seu pai voluntariamente, o que se dá a entender através da citação das palavras que ela troca com sua mãe, despedindo-se – as palavras em que a moça, aliás, em vez de “falar simplesmente” *cita* a si mesma: “Sou alguém que diz mesmo [= não mente quando diz, respectivamente não é forçado a dizer]: «Tenho a intenção de não voltar»».

Vemos que, como acontece no canto anterior, na abertura o cantor retem num primeiro momento as informações específicas sobre o personagem principal, e começa a cantar sobre “uma moça (qualquer?)”, para depois dizer “a moça Bimiru” (*atuna Bimirukwa*; *-ka* quando posposto a um substantivo tem uma função parecida com a do artigo definido em português: indica que o substantivo em questão já foi mencionado em frases anteriores ou se refere a uma pessoa/ um objeto determinado, específico, conhecido). Antepor aos sujeitos específicos uma classificação mais geral (uma espécie de título) é quase obrigatório nos cantos, onde, ao falar-se sobre um rio se diz “Rio Cuniuá” e não só “Cuniuá” como na linguagem cotidiana, onde as frutas são chamadas, por exemplo, “A Fruta Uxi” (*aga buji xuru*) e não só “uxi” (*xuru*), os animais,

“O Animal Tamanduá” (*igiaty hakuri*)¹² e não só “tamanduá” (*hakuri*), os peixes, “O Peixe Matrinchá” (*aba mamuri*) e não só “matrinchá” (*mamuri*), etc. O cantor sempre introduz primeiro um sujeito enquanto membro de uma classe maior de seres: mulheres, solteiros, frutas, inimigos, peixes, etc., para individualizá-lo em seguida (a mulher do nome “Fulana”, a fruta da espécie “X”, etc.).

Na parte do canto que descreve o “andar” da moça e a característica do movimento realizado por ela ao afastar-se, o cantor produz uma impressão de intensificação dizendo “a mesma coisa” várias vezes através de construções gramaticais diferentes: Depois de dizer *atuna gawaru* “a moça andando” (*gawa-ru* é uma construção relativa – “aquela que anda”), reitera: *gawini* “seu andar” (*gawini* é a substantivação do verbo “andar”, e funciona como substantivo inalienavelmente possuído). E quando ele fala sobre o movimento rotativo da moça empurrada pelo vento, ele produz um efeito estético ao usar primeiro a forma transitiva e reflexiva, e depois a forma intransitiva do mesmo verbo: *gawini ijara gumadawa* “o andar [metonímia em que o movimento em si substitui a pessoa produtora do movimento] se faz girar a si mesmo” → *gumanawa* “ele gira”.

A repetição da primeira sílaba e das duas ou três últimas sílabas de algumas palavras, assim como o acréscimo de um *u* final a palavras que terminam em *-a* (*atuna atunatunau*), aliás tem por finalidade gerar a impressão de um “eco” (e impressão de que o canto que se ouve vêm ressoando de muito longe/ é proferido por seres estranhos e distantes *danyzy* que precisam elevar sua voz para ser escutados).

Que o cantor recorra à citação de uma conversa entre mãe e filha para nos dar uma ideia sobre os sentimentos e as intenções da pessoa que é arrancada da sua comunidade por um espírito e dos seus entes queridos (linhas 13-21) é típico não só para um canto *wajuma*, mas para o discurso *suruwaha* em geral. A língua *Suruwaha* só admite o uso do “modo indicativo” num verbo conjugado na terceira pessoa quando um “fato” ou uma circunstância a ser descrita realmente é suscetível de ser diretamente constatada por alguém (como em “carvão é preto [nos meus olhos]”, “a cana está doce [na minha boca]”, “ele está cozinhando peixe [sendo visto por mim; posso ver a água borbulhando no pote]”, “o sol está quente [na minha pele]”, etc.). Os *Suruwaha* tachariam de “gramaticalmente e logicamente erradas” frases tais como “ele está triste”, “ela

12 - Não existe um termo português que corresponda exatamente ao significado do termo *igiaty* em *suruwaha* (*igitha*, em *pamoari*). A categoria “animal” em português é mais ampla do que a categoria *igiaty*, que designa o conjunto das espécies de tamanho relativamente pequeno (mamíferos ou aves), caçadas com a zarabatana, ou qualquer ser vivo (grande ou pequeno) capturado e criado em casa (pensando no caso dos povos canibais, uma pessoa humana pode teoricamente tornar-se *igiaty* – ela será *igiaty* dos inimigos a partir do momento em que for presa numa jaula e alimentada para que engorde e possa se tornar comida).

está com dor de cabeça”, “ele está com saudade” ou “eles têm a intenção de fazer tal coisa”, porque sentimentos, sensações como a dor e pensamentos são fenômenos por definição inacessíveis a terceiros. Só o que se pode dizer nestes casos é “ele deve estar com dor de cabeça”, ou “ele diz: «Eu estou com dor de cabeça»” (porque se pode ou ver a “aparência da dor” ou ouvir pessoalmente a fala sobre a dor). Prefere-se geralmente a segunda das duas possibilidades – o “fazer o terceiro falar por si mesmo”¹³.

A angústia de uma alma humana perseguida pelos cães de caça do Espírito do Timbó

01	<i>Jywyma, jywyma-wyma,</i>	Os Juma, os Ju-uma
02	<i>jywyma, jywymau.</i>	Os Juma, os Juma
03	<i>Jywyma, jywyma-wyma,</i>	Os Juma, os Ju-uma
04	<i>jywyma, jywymau.</i>	Os Juma, os Juma
05	<i>Iri marihi, iri marihi, iri marihi</i>	O seu cão, o seu cão, o seu cão [o dos Juma] ¹⁴
06	<i>aruwa, aruwa, aruwa,</i>	a mim, a mim, a mim
07	<i>aruwa, aruwau</i>	a mim, a mim,
08	<i>wysynai, wysynai</i>	ele está mordendo, ele está mordendo
09	<i>wysynai, wysynaiiiiiiiii</i>	mordendo, mordeeeeeeeendo
10	<i>wysynai, wysynai, wysynai</i>	mordendo, mordendo, mordendo
11	<i>wysynai, wysynaiiiiiiiii.</i>	mordendo, mordeeeeeeeendo.
12	<i>Hynabia, hynabia-nabia-nabia-nabia</i>	“Vou agir assim, agir assim-ssim-ssim”
13	<i>Narixi, narixi kwanai, narixi kwanai</i>	eu falei, eu falei absurdamente, absurdamente,
14	<i>xi kwanai, xi kwanai, xi kwanaiiiiiiiii</i>	absurdamente, absurdamente, absurdameeeente,

13 - Exemplo: Usa-se o indicativo para dizer “minha cabeça dói” – *iniaky kuwygwani* (*iniaky* “cabeça”, 1sg., substantivo feminino; *kuwy-* “doer”; *-gwani* “fato testemunhado por quem fala, sujeito da frase na 3sg.f., tempo presente”). Para a terceira pessoa (“a cabeça dele dói”, como diríamos em português) as duas possibilidades são as seguintes: 1. “«Minha cabeça dói», ele diz”, *iniaky kuwini nagi* (*kuwy-* “doer”, *-ni* “fala citada de uma pessoa que diz algo sobre um sujeito na 3sg.f., e sobre o tempo presente”; *na-* “dizer”, *-gi* “fato testemunhado, 3sg.m., tempo presente”) 2. *iniaky kuwyda nangai* “Eu penso [meu pensamento constituindo um fato testemunhado por mim mesmo neste exato momento]: «A cabeça dele provavelmente dói [fato não verificável +sujeito feminino]»

14 - Observação: Tanto a palavra *jywyma* como a palavra *marihi* são indeterminadas quanto ao número. De fato, *jywyma iri marihi* poderia ser traduzido também como “os cães dos Juma”/ “as onças dos Juma” (*marihi* pode significar “cachorro” ou “onça”).

15	<i>xi kwanai, xi kwanai, xi kwanaiiiiiii</i>	absurdamente, absurdamente, absurdameeeeente.
16	<i>Unamiji aruwa kuzyru, kuzyru:</i>	Minha mãe me nominando, nominando:
17	<i>Iniakybunu-bu-bunu nanikia, nanikiau</i>	“Iniakybunu-bu-bunu” ela disse, disssse,
18	<i>nanikia, nanikia, nanikiauuu.</i>	disse, disse, dissssse.

Esse canto, que me foi ensinado por Zaniti em dezembro de 2010, pertence a Uhuzai e foi trazido por este último há muitos anos (na primeira metade da década de noventa). Ele constitui o último pronunciamento de “Ex-Iniakybunu” (*Iniakybunu-kwaba*, a alma do falecido Iniakybunu) antes de o mesmo tornar-se completamente “incompreensível”/ “in-diferente” (*danyzyri*) e interromper de uma vez por todas a comunicação com seus “ex-parentes” humanos. Iniakybunu foi um homem suruwaha que morreu em dezembro de 1992 por ingestão de timbó deixando para trás uma esposa grávida de poucos meses e uma filha pequena. Segundo as informações dos membros ainda vivos da família, Iniakybunu teria tomado veneno num momento em que um acontecimento banal (o sumiço de uma faca seguido de uma briga com a esposa, Dixiniuma) reforçou uma “raiva já guardada no coração” *zawa gianzubunihia bajaru* – o descontentamento com o fato de que Aidai, uma prima cruzada (MBD), prometida em casamento para o irmão mais novo (Kirih), contrariara os planos feitos pela família e recentemente se casara com outra pessoa (Hamijahi, FFBSS de Iniakybunu). Iniakybunu, suicidando-se, “assassinou”¹⁵ mais quatro pessoas, as quais se envenenaram logo depois da sua morte e foram enterradas junto com ele: seus dois irmãos Tiaha e Kirih, seu pai Ubuniu e seu amigo e parente distante Zubidiahu (MFFBSS).

O texto do canto, “proferido pelo próprio Ex-Iniakybunu”, traz aos parentes enlutados informações assustadoras sobre o que está acontecendo com ele depois de ter morrido: Nas linhas 1-11, ele se queixa: “O cachorro (ou os cachorros – a língua Suruwaha só distingue entre atores individuais e coletivos quando se refere a pessoas *jadawa*) dos Juma está me mordendo!”. Usa-se uma palavra utilizada raramente (e que, portanto soa “poética” nos ouvidos da audiência) em lugar de uma palavra usada todo tempo para dizer “morder”: *wysyna-* em vez de *kana-* (a diferença entre as duas sendo comparável, mas não idêntica à existente entre os verbos portugueses “abocanhar” e “morder”). A palavra *jywyma* (= “Juma”), nos relatos históricos geralmente se refere a um povo de inimigos canibais (falantes de uma língua tupi?) situado na calha do

15 - *dudy-*: trata-se de um verbo específico que significa “provocar o autoenvenenamento de outrem com o próprio comportamento”.

rio Piranhas¹⁶, o qual teria aparecido na região mais ou menos na década de 50 do século 19, e matado e devorado vários membros do subgrupo suruwaha *Masanidawa*, o que levou este último a optar pelo abandono das suas terras tradicionais e pela migração para a região do Baixo Hahabiri. Porém, aqui nesse canto o termo *zywyma* não é usado literalmente, mas sim, (segundo a interpretação feita por meus interlocutores suruwaha) metaforicamente para designar o “Espírito Dono do Timbó” *Kunaha Karuji*, ou seja, a entidade sobrenatural responsável pela morte de Iniakybunu: dizer que “o cão do Espírito do Timbó morde uma (ex-)pessoa” significa exatamente “a mesma coisa” que dizer que “a rotenona presente nas raízes do timbó intoxicou uma pessoa”, porque na cosmovisão perspectivista dos Suruwaha, o que do nosso ponto de vista é uma raiz ou fruta (isto é, a parte por nós ingerida) de um vegetal, do ponto de vista da entidade espiritual antropomorfa responsável pela existência deste vegetal é uma flecha ou um cão de caça. O que na perspectiva humana é uma substância tóxica na perspectiva espiritual são os dentes dos cachorros em questão. O que nós enxergamos como agonia e morte de uma pessoa por envenenamento, num mundo paralelo ao nosso é uma expedição de caça. E o que para nós é “o corpo de uma pessoa apodrecendo dentro de um sepulcro”, em outra dimensão do mundo é esta mesma pessoa sendo devorada e digerida por entes sobrenaturais como se fosse carne de anta ou de queixada.

As linhas 12-15 do canto expressam o arrependimento que a alma de Iniakybunu (agora ciente do que espera os suicidas depois da sua morte) sente por ter morrido intencionalmente: “Aquele que disse (*nari*): «Tenho a intenção de ser/ agir assim» (*hyna-bia*), eu o estou sendo agora, absurdamente (*xi kwanai*)”. Vemos que, da mesma maneira como no canto sobre o sequestro da Moça Bimiriu pelo Espírito do Vento, quando o “autor do canto” fala sobre seus sentimentos e suas intenções, ele não expressa o que ele quer dizer “diretamente”, mas indiretamente, fazendo uma citação de si mesmo como tivesse falando sobre um terceiro (“Sou aquele que diz...”). O “ser/ agir assim” (*hyna-v.intr.*), intencional (*-bia*: o uso deste sufixo indica que alguém “pretende fazer algo que consegue fazer sem que outros o ajudem ou lhe permitam fazer; *-wa* seria usado no caso de intenções que só poderão se concretizar com o apoio, a colaboração ou o consentimento de terceiros), refere-se tanto ao ato de ingerir timbó quanto à condição de quem está sendo caçado pelo cães de caça de um espírito canibal (mencionada nas linhas anteriores).

Como o público, após ouvir a queixa formulada nas linhas 1-15 se pergunta quem está sofrendo tanto, o “autor do lamento” se autoidentifica. No entanto, em vez de fornecer a informação desejada diretamente, dizendo “Eu

16 - O nome suruwaha do rio Piranhas, afluente direito do rio Cuniuá que corre paralelamente ao rio Hahabiri e tem sua desembocadura poucos dias de viagem a remo abaixo da foz deste último, é *Juma Hahy*, lit. “Molho dos Juma”/ “Água em que os Juma tomam banho”.

sou Ex-Fulano”, ele a fornece indiretamente, colocando-a na boca de uma terceira pessoa citada: “Minha mãe, nominando-me, disse: «Iniakybunu»” (os Suruwaha não dizem seu próprio nome também no cotidiano). E além disso, não nos dá uma informação atual (“sou Ex-Fulano”), mas sim, uma informação ultrapassada (*nanikia* “ela disse” corresponde ao passado remoto; “Fulano” era o nome da pessoa que se tornou alma enquanto ainda era viva). Os Suruwaha afirmam que as pessoas em geral, após sua morte, começam a esquecer (ou ter dúvidas sobre) quem elas eram em sua vida anterior. Existem outros cantos-mensagens de almas de pessoas recém-falecidas em que a “ex-pessoa”, ao ser incentivada pelo público a autoidentificar-se, apenas consegue lembrar-se que fez tal ou tal coisa pouco antes de morrer (“sou aquele que estava construindo uma maloca...”), e depois responde as sugestões de nomes feitas pelas pessoas (“Você é Ex-Fulana?”) em forma de conjectura: “Devo ser, provavelmente, mas não tenho certeza” (*hwanxidiana* “talvez eu seja” em vez de *hwanai* “sou”), etc.

Notícia de uma criança humana roubada e criada em terras estrangeiras¹⁷

01 *Zama-zamakusa-makusau,*

02 *Zamakusa-makusau,*

03 *Zamakusa-makusa,*

04 *Zamakusa-makusau*

05 *Hawini busyhady-syhady,*

06 *Hawini mitiahady-tiahady*

07 *Bahiria, bahiriau,*

08 *Bahiria, bahiriau*

09 *Kawa-kawajumari-jumari,*

10 *Kawa-kawajumari-jumari*

11 *Nakanakanamyzy-namyzy,*

12 *Nakanakanamyzy-namyzy,*

13 *Nakanakanamyzy-namyzy,*

14 *Nakanakanamyzy-namyzy*

Um espí-espírito lagarta-garta

um espírito lagarta-garta

um espírito lagarta-garta

um espírito lagarta-garta

a criança que ele roubou-oubou

a criança que ele adquiriu-dquiriu

a sua [a da criança] presa-objeto

a sua presa-objeto

a sua presa-objeto¹⁸

ele [o espírito-lagarta] a torna-torna

tema do seu canto-canto

ele a torna-torna tema do seu

canto-canto

ele se aproxima-proxima

balançando seu corpo

ele se aproxima-proxima

balançando seu corpo

ele se aproxima-proxima

balançando seu corpo

ele se aproxima-proxima

17 - Arquivo de áudio 047TRC_HQ_07_09_2008 17_1207092008. 08:54 depois do início da gravação.

18 - Aqui novamente uso o acréscimo “-objeto” para marcar a presença, na frase suruwaha, da pós-posição *-ra* (marcador do acusativo) que informa ao público que o substantivo em questão, dentro da frase gramatical, ocupa a posição do objeto.

- 15 *Ija-ijadawa, jadawau,*
 16 *Jadawa, jadawau,*
 17 *Jadawa, jadawa,*
 18 *Jadawa, jadawa,*
 19 *Jadawa, jadawa*
 20 *Kamukwamuhwa tabuwyri-buwyri*
 21 *Ahidiria-hidiriau*
 22 *Mitiarianai-tiarianai,*
 23 *Mitiarianai-tiarianai.*
 24 *Waha*
 25 *Waha duwani*
 26 *Waha duwani*
 27 *Waha duwani*
 28 *Waha duwani*
 29 *Zama bahini ta-tamunini*
 30 *Ta-tamunini, ta-tamunini*
 31 *Sahwa-sahwani*
 32 *Sahwa-sahwani*
 33 *Sahwa-sahwani*
 34 *Zama bahini, zama bahini*
 35 *Ta-tamunini sahwa-sahwani*
 36 *Zama hiadakahawa hwa-hwadanakia*
 37 *Hwa-hwadanakia, hwa-hwadanakiau.*
 38 *Zamakusa dugwa-dugwawy*
 39 *Aru, aruwau*
 40 *Mitiarimiary*
 41 *Na-nawyhyri nu-nuhwamajau.*
 42 *Aru, aruwau,*
 43 *aru, a-arujawa-jawakia*
 44 *kwa-kwanakiany*
 45 *mi-mitiari, mi-mitiariakia!*
- balançando seu corpo
 a pe-pessoa, pessoa
 pessoa, pessoa
 pessoa, pessoa
 pessoa, pessoa
 pessoa, pessoa
 que acompanha-companha
 Kamukwamu
 o seu filho-objeto, filho-objeto
 [desta pessoa]
 ele [o espírito lagarta]
 o adquiriu-dquiriu,
 ele o adquiriu-dquiriu.
 O Rio Waha
 a ondulação do Rio Waha
 o ba-barulho causado
 por um animal de caça
 de grande porte [caindo na água
 do Rio Waha]
 o ba-barulho, o ba-barulho:
 “*tchi-bum*” [ele faz]
 “*tchi-bum*”
 “*tchi-bum*”
 Um animal de caça de grande porte,
 um animal de caça de grande porte,
 o seu ba-barulho é “*tchi-bum*”
 Eu o ma-matei ontem
 Ma-matei, ma-matei [estou avisando!]
 Um espírito lagarta adu-adulto
 eu, a mim
 Aquele [espírito lagarta] mesmo que
 [me] adquiriu
 Ele cozinhou dois [animais
 de caça grandes]
 Eu, a mim,
 Quando e-eu ainda era-era
 pe-pequeno,
 Aquele que [então me] ad-adquiriu,
 ad-adquiriu!

(Interlocutor do cantor:)

46 *Hadykaba ahidi hianxuwani?*

Você é o filho de Ex-Quem?

(Resposta do cantor:)

47 *Aru, aru, arunau*

Eu, eu, eu da minha parte

48 *Aru, arunau*

Eu, eu da minha parte

49 *Ha-hadykabau ahidixu*

não so-sou o filho de um,
um Ex-Alguém

50 *Kwa-kwanamiarau,*

mas sim, so-sou alguém
que foi adquirido.

51 *mi-mitihiri kwana-kwanajau.*

Meu pai

52 *Unabiji*

eu, a mim

53 *aru, aruwau*

nominando:

54 *ku-kuzyri:*

“Ji-Jikiabi” ele disse, disse! [+eco]

55 „*Ji-Jikiabi*“ *nakia, nakiau!*

Este longo canto, que pertence a Uhuzai, nos conta a história de uma criança humana que foi sequestrada, levada para os confins orientais do mundo (“O Rio Waha”) e criada por um espírito-lagarta *zamakusa*, o qual agora se alegra por poder comer da carne de anta (“presa” *bahi*) que seu filho adotivo lhe traz. A criança em questão, Jikiabi, é uma criança suruwaha que realmente existe (o filho do autor do presente canto, nascido em 2003). Segundo as informações de terceiros (cantores não costumam dar explicações sobre os cantos por eles trazidos *a posteriori*), o canto não contradiz ao fato de que a criança respectiva continua de fato vivendo com seus pais biológicos, porque o sequestro mencionado não é um sequestro “em corpo” (*nahiri* “volume”), mas sim, um sequestro “do coração” (*igiany zubuni* “olho do peito-pensamento”). O sequestrador sobrenatural teria apenas tirado uma cópia (“tornado dois” *nuhwamawa-*) de Jikiabi para si, e devido ao fato desta cópia ter passado a viver num lugar muito distante – numa parte do universo onde o tempo corre mais rápido do que na casa dos Suruwaha – ela teria se tornado adulta muito mais rapidamente do que o seu “original”. Cabe mencionar que sequestros do coração só se manifestam fisicamente como doenças fatais quando o predador sobrenatural que os comete devora o coração roubado (em vez de adotá-lo). Neste caso, o espírito-lagarta renunciou a comer o filho de um ser humano (em uma única refeição) para em vez disso transformá-lo em parente, ensiná-lo a caçar e se alimentar das antas abatidas por ele.

O canto está dividido em duas partes: nas linhas 01-23, um espírito *kurimia* vem avisar à comunidade que ele participou de uma festa (um ritual de danças noturnas) promovida por um espírito-lagarta (*zamakusa*) para homenagear seu filho adotivo pelo sucesso na caça. Descreve os movimentos deste espírito-lagarta (antropomorfo), que *nakanakana-myzy* “se balança centripetamente” (isto é, ao balançar-se acompanha o ritmo da dança e alinha

seu corpo ao dos demais dançarinos que formam uma roda) enquanto “canta a respeito da caça abatida pela criança roubada/ adquirido por ele” (*ka-* “causativo-comitativo” *wajuma-* “cantar” → *kawajuma-* “cantar sobre/ em homenagem a determinada coisa”). O roubo da criança é mencionado duplamente em duas linhas consecutivas (05 e 06) nas quais se usam dois verbos levemente diferentes que expressam pontos de vista (avaliações possíveis) distintos em relação ao ato da “alienação” (“a caça da criança *que ele roubou*” *hawini busyhady bahiria*, “a caça da criança *que ele adquiriu/ comprou/ pediu*” *hawini mitiahady bahiria*). Esse recurso estilístico sugere ao público que o espírito-interlocutor o qual canta através de Uhuzai (e o qual parece ter lido os artigos de Ranajit Guha, Edward Said e Homi Bhabha sobre a impossibilidade de proferir discursos neutros), não quer definitivamente “tomar partido” (a favor do sequestrador, respectivamente a favor dos pais biológicos da criança) na hora de falar sobre o processo do extravio da criança (quando algo ou alguém “troca de dono”, isso pode ser visto como roubo por quem possuiu este algo ou alguém primeiro, e, no mesmo tempo, como aquisição legítima por quem passou a possuí-lo). Como neste ponto, o público quer saber “que criança é esta que foi roubada/ adquirida?”, a mesma é identificada nas linhas 16-23, de forma propositalmente enigmática (sem ainda mencionar o seu nome): “Ele [o espírito-lagarta] adquiriu o filho da pessoa [do sexo masculino] que fica junto de (*tabuwy-*) Kamukwamu”. Temos aqui uma referência ao local onde o pai da criança roubada está momentaneamente hospedado: Kamukwamu (como todo mundo sabe) é um espírito “que se parece com uma onça porque ele morde suas vítimas”, e “que mora dentro dos morros *adami*”. No dia em que Uhuzai trouxe o presente canto, os Suruwaha se encontravam hospedados na maloca de Naru, construída no topo de um morro concebido (como todos os morros) como moradia de Kamukwamu. A frase acima faz o público entender que a criança roubada é um “filho de um homem presente aqui e agora nesta maloca”. E como Uhuzai, no exato momento da profissão do seu canto, é a única pessoa que está “pegando espíritos/ fazendo companhia aos espíritos”, fica claro que o espírito que está utilizando sua boca vem trazendo uma notícia sobre um dos seus filhos.

A partir da linha 24, há uma mudança de turno entre comunicadores espirituais, marcado através do uso de uma nova melodia e de um novo ritmo: agora, já não é mais um espírito *kurimia* não nominado que nos fala através da boca de Uhuzai, mas sim, a própria criança roubada (a identificação exata será feita apenas no final). Essa criança (respectivamente o adulto em que ela se transformou) não fala diretamente sobre si, mas começa sua mensagem descrevendo o lugar em que ela se encontra: A Água Waha – que é pensada como rio (ou mar?) localizado no leste, onde o céu e a terra se encontram. O rio Waha constitui a transição entre esse mundo e o mundo celeste (a camada

que mantém os dois mundos separados: quem mergulha nele ou o sobrevoa logo se encontra no céu). E além disto, constitui um limite entre regimes temporais diferentes (dependendo do relato, o tempo do outro lado do rio Waha corre muito mais rápido ou então muito mais lento do que o tempo do lado de cá). A descrição do “animal de caça de grande porte” (*zama bahini* significa literalmente “vítima”, “coisa vitimada”, serve para se referir a todos os mamíferos maiores do que a paca e é um substantivo indeterminado quanto ao número) que mergulha(m) na água movimentada do rio Waha fazendo um barulho alto (*sahwani*) constitui uma referência direta à anta abatida pelo filho adotivo do espírito-lagarta, já mencionada na primeira parte do canto em que o pai orgulhoso canta em homenagem a ela. Trata-se de uma espécie de *flashback* que relembra a caçada que precedeu à festa descrita pelo primeiro espírito, e o qual é concluído nas linhas 36-37: *Zama hiadakahawa hwadana-kia* “matei [esta anta] ontem”. O verbo *hadana-*, traduzido aqui pelo termo “matar”, literalmente significa “ser responsável por”, “causar”, “providenciar”.

Nas linhas 38 a 45 o filho roubado de Uhuzai descreve por sua vez a festa já tematizada acima, tratando o fato em si de ter sido adotado como informação complementar a constar numa frase relativa (como se não constituísse a mensagem principal do canto): um espírito lagarta adulto – *aquele mesmo que me adquiriu quando eu ainda era pequeno* – cozinhou as duas antas por mim abatidas (lit. “fez ser duas as antas que causou serem cozidas”).¹⁹

A linha 46 representa a intervenção de um membro do público suruwaha que ficou curioso e decidiu perguntar (indiretamente) ao espírito cantor “quem ele é”. A pergunta “Você é o filho de ex-quem?” contém uma conjectura: de que a voz que canta através de Uhuzai pertença ao filho da alma de uma pessoa falecida (só almas têm nomes do tipo “Ex-Alguém”). E como esta pressuposição é errônea, o ente que canta a corrige antes de se identificar: “Não sou o filho de um ex-alguém [como sugere sua pergunta mal-formulada] *hadykaba ahidixu kwanamiara...*, mas sim, *sou alguém que foi adquirido, mitihiri kwanaja*²⁰”. Como de costume (e de forma idêntica ao que acontece no canto anterior), não diz “Eu sou Jikiabi”, mas sente necessidade de colocar seu próprio nome na boca de um terceiro para poder pronunciá-lo: “Meu pai [biológico], ao apelidar-me, disse: «...»”

19 - Aqui cabe observar que entre os Suruwaha, só os homens cozinham carne (as mulheres apenas preparam o componente vegetal das refeições ou peixes): o caçador que matou uma anta ou outro animal maior deixa a mesma no local onde tombou e designa (obrigatoriamente) outro homem para cozinhá-la. Ser designado para cozinhar e distribuir (“ganhar”) uma anta significa uma honra. Na vida real, dificilmente um pai cozinhará a caça trazida pelo próprio filho porque se espera do caçador que escolha o cozinheiro sem tomar em conta laços de parentesco (mesmo que não se lhe proíba entregar sua caça para parentes).

20 - *Mitihiri* = *mitia* + *hy* + *ri*: “adquirir” + passivo + relativizador (“aquele que”).

O céu e o subterrâneo: mundos paralelos estranhamente pitorescos

Um segundo grande grupo de cantos *wajuma* é composto de descrições de paisagens, tais como encontradas pelos espíritos *kurimia* em suas viagens pelo céu e o subterrâneo (ou pelo mesmo mundo onde nós moramos, só que visto através de olhos substancialmente diferentes dos nossos). Esses cantos não contêm tanta ação quanto os abordados acima, mas tentam dar aos seres humanos uma ideia das impressões sensoriais (audio-visuais, olfativas, gustativas, etc.) que podem surgir quando alguém atravessa outras dimensões do nosso “multiverso” *zamazama*, além de fornecer-nos conhecimentos geográficos no sentido mais amplo. Seus temas podem ser, por exemplo, o cheiro ou a cor (luminosidade) de um caminho, rio ou pedaço de floresta (nomeados ou não), o ressoar do canto de determinado pássaro (ou o barulho causado por outro ser), a sensação de leveza, sonolência, vertigem, tontura ou ondulação “causada” pelo varadouro de determinado ser, etc. Esses cantos podem ainda descrever a fauna, flora ou moradores típicos de determinado lugar (e desta forma constituir uma espécie de “cartões postais” sonoros). Veja dois exemplos:

O caminho do Espírito Dono da Fruta “Sete Gostos”

01 <i>Agabuji-gabuji</i>	A fruta silvestre-vestre
02 <i>Agabuji-gabuji-gabuji</i>	A fruta silvestre-vestre-vestre
03 <i>Ijamu karuji</i>	O espírito dono da fruta “Sete Gostos”
04 <i>Ijamu karuji</i>	O espírito dono da fruta “Sete Gostos”
05 <i>Ijamu karuji karuji</i>	O espírito, o espírito dono da fruta “Sete Gostos”
06 <i>Agiri, agiri</i>	Seu caminho, seu caminho [deste espírito]
07 <i>Ija ma-madydy, jamadydy</i>	pega-gajoso, pegajoso
08 <i>Madydy jamadydy-madydy</i>	pegajoso, pegajoso-gajoso
09 <i>Ija na-tikiakawa-tikiakau</i>	fazendo-se balançar a si mesmo
10 <i>Tikiakawa, tikiakau, tikiakau</i>	balança, balança, balança [como um cipó]
11 <i>Masanidahamary-hamary</i>	Pelo confim oriental do mundo mesmo, por aí mesmo
12 <i>Dy-dydydy, dydydy</i>	ele pa-passa seguindo o curso do rio em direção à jusante
13 <i>Dy-dydydy, dydydy, dydydy</i>	ele passa seguindo o curso do rio em direção à jusante.

O presente canto nos traz uma descrição do caminho do espírito dono (isto é, da personificação) de uma fruta silvestre conhecida regionalmente como “fruta sete gostos”, cujo nome científico desconheço (*ijamu* em suruwaha; *shabunu* em deni; *ikamui* em apurinã; a fruta é redonda, verde, do ta-

manho da fruta do pequiá, tem a casca dura e a polpa parecida com a polpa do cupuaçu). Quando os Suruwaha dizem “caminho de alguém” (*agiri m./ agirini* f. sendo um substantivo inalienavelmente possuído derivado do substantivo independente *agi*) se referem a um caminho aberto pessoalmente pela pessoa em questão (num trabalho que consiste em torar com o terçado ou quebrar com a mão a vegetação baixa que obstrui a passagem), e a qual, portanto, lhe pertence de certa forma. Entre os Suruwaha, a pessoa que abre um novo caminho no meio da mata virgem (para ir caçar ou para ligar um novo roçado a uma maloca já existente) se sente no direito de proibir outras pessoas de transitarem por ele (mesmo que o faça raramente), e através desse caminho demarca um território como (nominalmente) seu.

Vemos que, de modo análogo ao que acontece no canto sobre “A Moça Bimiriú”, o protagonista não é chamado simplesmente por seu nome (como aconteceria na linguagem cotidiana), mas em vez disto, se antepõe a ele um título (o cantor diz “o espírito da Fruta Ijamu” *Agabuji Ijamu Karuji*, e não apenas, “o espírito do *ijamu*”, *ijamu karuji*). O efeito do uso deste título é comparável ao produzido em português quando resolvemos chamar alguém de “Sr. Antônio”, ou “Dona Laura” em vez de Antônio e Laura: produz-se um ambiente de “formalidade”/ “solenidade”.

O que torna o presente canto interessante e poético do ponto de vista do público suruwaha é que ele estabelece uma conexão (uma relação de analogia) entre o mundo material visto pelas pessoas suruwaha comuns em seu dia a dia (“esta floresta” com sua fauna e flora) e o mundo celeste invisível povoado pelos espíritos donos das frutas (a existência paralela das espécies vegetais enquanto pessoas humanas, vista apenas pelos espíritos *kurimia*). As características que no texto acima são atribuídas a um caminho e que parecem “não combinar com um caminho” – a pegajosidade (*madydy*- “colar”, verbo transitivo; *ja-madydy* “ser pegajoso”; forma reflexiva do mesmo verbo) e o movimento balançante – não foram escolhidas “à toa” de um repertório virtualmente ilimitado de características possíveis, mas na verdade são características típicas da fruta *ijamu* em sua forma não humana tal como conhecida pelos Suruwaha: essa última possui uma seiva (*aduhy*) muito viscosa na sua casca, e quando as pessoas a cortam com a faca para comê-la, seus dedos (e mais tarde sua boca) ficam grudando uns nos outros. Uma simples lavagem com água não é capaz de remover a seiva. Quanto ao “movimento balançante” do caminho, o mesmo faz alusão ao fato de que a planta *ijamu* não é uma árvore, e sim uma trepadeira.

Na cosmovisão suruwaha, os “duplos” ou “modelos humanos” das espécies vegetais – “apesar de seres humanos” – retêm as características físicas das respectivas plantas tal como vistas e experimentadas pelos Suruwaha. Se o caule da fruta *ijamu* é impregnado de um líquido grudento, necessariamente

o chão em que a pessoa *ijamu* pisa nas suas andanças deve ser encharcada de cola. Se a fruta *ijamu* vive se balançando num cipó, também seu duplo antropomorfo deve se ver jogado à direita e à esquerda quando viaja no seu caminho particular.

A cor preta do macaco coatá oriental

01 <i>Igiaty, igiaty</i>	Um animal, animal
02 <i>I-igiaty, igiaty</i>	a-animal, animal
03 <i>Masani, masani, masani</i>	no oriente, oriente, oriente
04 <i>Igiaty, igiaty</i>	Um animal, animal
05 <i>I-igiaty, igiaty</i>	a-animal, animal
06 <i>Masani sy-sywy, sy-sywy</i>	O co-coatá do leste, o co-coatá,
07 <i>Masani kurihiniria-hiniriau</i>	O negrume-grume do leste-objeto direto da sua ação:
08 <i>Asiribiara-ribiarau</i>	Sua futura-tura cor preta-objeto direto da sua ação:
09 <i>Tawari, tawari</i> Ele [o macaco]	passando sua mãos nele [no nevoeiro preto do leste] para retirá-la [a tinta preta], passando suas mãos nele ²¹ .
10 <i>Ati tiu-tiukuku, tiukuku</i>	Sua fala: <i>Tiu-tiukuku, tiukuku</i> [onomatopeia]
11 <i>Tiu-tiukuku, tiukuku</i>	<i>Tiukuku! Tiukuku!</i>

Traduzindo a frase mais livremente (sem respeitar na tradução portuguesa a ordem original das palavras na frase suruwaha, sujeita às regras gramaticais respectivas), teríamos o texto: “Um animal, um animal no leste (ou: o animal do leste): o Animal Coatá do Leste alisando com suas mãos as nuvens pretas do leste e retirando delas tinta preta para pintar-se. Ele diz *tiukuku!*” A imagem descrita é interessante na opinião do público suruwaha porque nela, um ser da natureza (um macaco, ao qual se antepõe devidamente seu “título”, *Igiaty* “Animal”) apalpa um fenômeno natural geralmente tido como símbolo da “impalpabilidade”²² (um conjunto de nuvens pretas que pairam abaixo da cúpula do céu longe do alcance das nossas mãos), e além disto, porque ela lhe traz presente um tópico onipresente na reflexão suruwaha sobre o que é “realidade”: a teoria de que, o que a partir de uma perspectiva humana é algo “natural”/ “existente independentemente da vontade dos seres” se torna algo “cultural”/ “gerado através do esforço consciente de um sujeito” quando visto através dos olhos dos animais (“ex-humanos” *jadawa-kaba* os quais não per-

21 - *Tawa-* é um verbo transitivo que se refere ao ato de passar as mãos sobre uma superfície lisa e molhada (como as oleiras passam suas mãos sobre a superfície do barro para moldá-lo, ou como os jovens passam suas mãos sobre a bola de pasta de urucu untando-as para pintar-se).

22 - *Zama bykyru* “coisas distantes”/ *zama danyzyru* “coisas confusas”

cebem que perderam sua humanidade há muito tempo). O que para um Suruwaha comum é a pigmentação escura do pelo de um animal (que esse último porta “espontaneamente”) para o “dono” desta cor é uma pintura corporal que ele mesmo aplicou sobre sua pele. Ou seja, uma nuvem preta, do ponto de vista de um macaco coató (chamado de “macaco preto” no português regional), é algo semelhante ao que é, para nós, uma porção de pasta de urucum, respectivamente de tinta de jenipapo.

A experiência individual das relações sociais (respectivamente do caráter social das coisas)

Um terceiro grupo de cantos tematiza a maneira (“convencional” ou “não convencional”, “reflexiva”) em que entidades espirituais participam individualmente da vida social dos seus respectivos grupos. Nesses cantos, determinados sujeitos concretos ilustram “qual pode ser o conteúdo emocional de determinadas instituições, categorias e práticas sociais” (“ser irmã em relação a um irmão”, “ser mulher no interior de um grupo de pessoas que têm determinada ideia do que significa ser mulher”, “construir o corpo de um parente”, etc.).

A filha do Espírito Dono da Cupiúba e o gênero dos enfeites

01 <i>Ku-Kuxawa, Ku-Kuxawau!</i>	Cu-cupiúba, cu-cupiúba [+eco]
02 <i>Ku-Kuxawa, Ku-Kuxawa</i>	Cu-cupiúba, cu-cupiúba
03 <i>Ku-Kuxawa, Ku-Kuxawa</i>	Cu-cupiúba, cu-cupiúba
04 <i>Ku-Kuxawa</i>	Cu-cupiúba:
05 <i>Kuxawa ka-karu-karujini, karujini</i>	O es-espí-espírito, espírito dono da cupiúba
06 <i>Karujini ahidiani, ahidiani</i>	A filha, a filha do espírito [dono da cupiúba]:
07 <i>Hajini kunimiara, kunimiara</i>	Apesar de ser apenas, de ser apenas uma mulher,
08 <i>warubani agariniria, agariniria</i>	brincos, brincos nas suas orelhas [-objetos da sua ação]
09 “Hydanabia” <i>nanihana</i>	ela disse [sobre os brincos]: “Eu os usarei!”
10 <i>warubani agarini tyry, tyry nawada</i>	e os brincos nas suas orelhas: estendendo-se,
11 <i>tyry nawadau!</i>	estendendo-se ²³ !

23 - O verbo *tyryna-* (seguido do sufixo centrífugo *-wada*), segundo uma explicação dada por Muru, se referiria ao fato de que o brinco usado não é um brinco comum (dois pauzinhos finos e curtos de madeira de pataúá), mas, “provavelmente”, um brinco feito de penas de um

(Interlocutor do cantor)

12 *Aty! Gawyrymyzaniwa!!*

Fale [com ela]! Que ela desça para vir ao nosso encontro! [para podermos vê-la]

(Resposta do cantor)

13 *“A-aruwa hanawy niyani*

14 *zama mahini anyzawa kuni-kunikiany”*

“Você m-me chamou indevidamente, apesar de o cheiro do ambiente ser horrível”

15 *xi kuruhwadanai, xi kuruhwadanai.*

ela responderia [se eu falasse com ela].

Esse canto, cuja autoria desconheço (mas que provavelmente foi trazido por Uhuzai – ele me foi ensinado pela irmã mais nova deste último, Diaria), nos fala de uma jovem mulher-espírito que resolve usar brincos *apesar de que* na sua sociedade (que é uma sociedade invisível culturalmente suruwaha) apenas homens costumam furar os lóbulos das suas orelhas e usar brincos (enquanto que as mulheres têm o septo nasal furado após a primeira menstruação, para que “apontem/ marquem o caminho do sol”). Com seu comportamento, a moça faz os demais membros da sua comunidade perceberem que “o gênero dos enfeites não é uma característica natural dos mesmos, e sim, fruto de uma convenção social/ de uma decisão coletiva arbitrária suscetível de ser questionada/ relativizada”.

É possível que o canto de alguma maneira aluda a uma das características da cupiúba (que eu desconheço por ter conhecimentos botânicos muito limitados) – os “brincos” representando alguma parte do vegetal vista a partir de uma perspectiva espiritual. *Kuxawa* “cupiúba” é um substantivo feminino. A discussão levada a cabo pelos Suruwaha sobre o “sexo dos espíritos” é controversa, porque há quem diga que os espíritos donos dos vegetais com nome gramaticalmente feminino são mulheres, enquanto que os espíritos donos dos vegetais com nome gramaticalmente masculino seriam homens. De toda maneira, os *karuji* e *karujini*, cujo nome carrega as marcas de gênero da espécie por eles representada (mas não nos diz nada sobre se eles mesmos são mulheres ou homens) são ditos “casar-se entre si e ter filhos e filhas”.

As últimas quatro linhas do canto (12-15) constituem uma conversa jocosa entre um membro do público e o espírito que fala através da boca do cantor: um dos homens da maloca, ao ouvir a descrição da filha do espírito Dono da Cupiúba com seus brincos, ficou se perguntando se ela é bonita, e resolve pedir ao espírito interlocutor do cantor que a convide a *gawyrymyzaniwa* “descer e vir ao nosso encontro” (isso é, deslocando-se do mundo superior em que se encontra para o mundo dos humanos: *gawa-* “deslocar-se” + *ry* “de cima para baixo” + *myza* “ao encontro a alguém ou algo” + *ni* “sujeito femi-

pássaro que “surgem do lado exterior do lóbulo da orelha alongando-se”, e, por consistir de um material flexível, balançam acompanhando os movimentos do corpo da pessoa”.

nino” + *wa* “finalidade”). O espírito se nega a fazer o que o homem lhe pede e se justifica lembrando seu interlocutor humano do fato de que os seres espirituais em geral detestam o cheiro das coisas dos mortais (especialmente o cheiro de fumaça característico das malocas dos Suruwaha) e, portanto evitam visitar suas moradas.

É interessante notar que com a popularização do presente canto, duas moças suruwaha solteiras (em 2009) furaram os lóbulos das suas orelhas para poderem usar brincos de penas de tucano, e um rapaz furou seu septo nasal igualmente para usar um enfeite de penas por ele criado (obviamente é impossível afirmar com certeza que a inspiração para tais atos veio exclusivamente deste canto).

Conclusões

Os cantos *wajuma*, cantados por homens cuja perspectiva foi “temporariamente alienada”, nos apresentam imagens fragmentárias de um mundo assombroso (*juhunia*-“amedrontador”, *kamuny*- “triste” ou *tijuwa*- “bonito”) em que predominam as relações assimétricas sobre as relações simétricas e no qual o “estranhamento” e a nostalgia parecem ser sentimentos onipresentes.

As imagens cantadas não constituem uma “representação direta” do universo “como ele é” (se é que tal universo de fato existe), mas são o resultado de uma espécie de processo de “filtragem ótica”: os cantos *wajuma* não nos contam “como é o mundo transcendental objetivamente”. Mas sim, como são as coisas *tal como vistas e sentidas* por sujeitos espirituais que possuem olhos substancialmente diferentes dos nossos próprios olhos (apesar de viverem numa sociedade “análoga à nossa”). O mundo dos cantos, apesar de “real”, é um mundo “confuso” (*danyzy*-) de imagens espelhadas ou sombras (*duriri/ duririni*).

A impressão de um mundo “estranho”, apresentado a nós por vozes estranhas e distantes, é reforçada por um conjunto de recursos estilísticos próprios da linguagem cantada, mencionados na análise dos cantos individuais apresentados acima, mas que serão brevemente resumidos aqui para termos uma visão de conjunto dos mesmos.

Trocar nomes comuns por nomes estrangeiros, títulos, metonímias ou metáforas

Os nomes das coisas tais como nomeadas pelos espíritos são diferentes dos nomes dados às mesmas coisas pelos Suruwaha no seu cotidiano. Quando se usam “nomes estrangeiros”, geralmente os mesmos parecem retirados da língua deni/ kulina (“veado” = *badu* em vez de *zumi*, “pai” = *ukwabi* em vez

de *nabi*, “árvore” = *awa* em vez de *aga*, etc.). Quando se usam metonímias, as mesmas são preferencialmente antonomásias (“a Comprida” *juwararu* em vez de “sucuriju”, “o Animal do Rabo Continuadamente Listrado” *igiaty iri karu hazuriri jahari* em vez de “quati”, “Pessoa Imponente” *jadawa nahyri* no lugar do pai/ de um espírito-lagarta *zamakusa*, “Pessoa Clara” *jadawa karari* em vez de “alma”, “Coisa Saborosa Grande” *zama bahini nahyzyru* em vez de “anta”, “Presa Aquática Listrada” *bami bahini hazuriri* em vez de “surubim”, etc.). Exemplos de metáforas usadas são “cão de caça dos inimigos” *jywyma iri marihi* no lugar de “espírito dono do timbó” *kunaha karuji*, respectivamente “veneno” (ver canto sobre *Iniakybunu*, acima), “frutas de caju chupadas” *azuwa asukyhyri/* “cajueiro plantado” *azuwa kamyhyri* no lugar de “trabalho de superação da saudade”, etc. Quando o sujeito não tem seu nome alterado, recebe um título: “A Moça Fulana”, “O Peixe Matrinchá”, “O Animal Taman-duá”, etc.

Não responder perguntas diretamente

Como visto no canto sobre a criança sequestrada por um espírito-lagarta, perguntas feitas pelo público da apresentação musical noturna são respondidas pelo espírito cantor apenas “indiretamente”, o caráter indireto podendo dizer respeito à “sintaxe da resposta” (a estrutura gramatical da frase dada como resposta) ou ao conteúdo (enigmático) da mesma. Quando me refiro ao caráter “indireto” da resposta em termos de sintaxe, quero dizer que o verbo contido na pergunta (e o qual num contexto cotidiano seria retomado na resposta), não pode ser repetido.

Jogo de pergunta e resposta no cotidiano:

“Quem você é?” – “Eu sou...” (verbo “ser” retomado no mesmo tempo e modo; na pessoa sugerida pela pergunta).

“Você viajou?” – “Sim. Eu viajei.” (verbo “viajar” retomado no mesmo tempo e modo; na pessoa sugerida pela pergunta).

“O que você quer?” – “Eu quero...” (verbo “querer” retomado no mesmo tempo e modo; na pessoa sugerida pela pergunta).

Jogo de pergunta e resposta no canto:

Quem você é?

– Sendo que eu não sou... a Fulana me chamou de... (depois de corrigir a pergunta mal-posta, muda-se de sujeito: a resposta é sobre “ela”, apesar de que a pergunta antecipe uma resposta contendo o pronome pessoal “eu”; além disto, a resposta é formada com o verbo “chamar” apesar de que a pergunta mencione o verbo “ser” como sendo seu objeto de interesse).

- Eu devo ser... (aqui se retoma o verbo “ser”, mas em vez de usar o modo sugerido pela pergunta (indicativo, modo “fatos testemunhados”), se responde usando o modo “conjetura”).
- Sendo o Fulano estou viajando para... (aqui se fornece a informação que se pede, mas se a coloca numa frase relativa, e se finge estar querendo falar sobre um assunto completamente diferente; a resposta da pergunta parece aparecer acidentalmente numa frase que não tem como objetivo principal responder uma pergunta).

Falar sobre si mesmo como se fala sobre terceiros

Como vimos nos cantos sobre a criança e a moça sequestradas, quando um canto contém um sujeito do tipo “eu”, o mesmo fala sobre suas intenções, sentimentos ou sobre “quem e o que ele é” como se ele estivesse falando sobre um terceiro, citando suas próprias afirmações (“sou uma pessoa que pensa...”, “sou quem diz...”). Isto causa uma impressão de distanciamento.

Fornecer informações aos poucos (primeiro incompletas e depois completas)

Enquanto que na fala cotidiana, pós-posições que identificam determinado sintagma nominal presente na frase enquanto sujeito gramatical, objeto direto, objeto indireto, lugar da ação, etc., são acrescentados aos substantivos em questão imediatamente, possibilitando-nos estruturar a informação que recebemos, nos cantos se costuma “jogar ao ar” palavras “soltas” (ou palavras cortadas ao meio) primeiro, e repeti-las várias vezes antes de completá-las, para deixar o público na expectativa.

Acrescentar um eco [em forma de onomatopeia] às palavras, já que estas vêm de longe

A repetição das sílabas iniciais ou finais da palavra (até 3 de uma vez), assim como o acréscimo de um *u* final a palavras terminadas em *a* tem como objetivo criar um “eco artificial” (a impressão de que o canto ouvido vem de longe e no caminho percorrido até os nossos ouvidos se esbarra e é retransmitido por várias superfícies refletoras).

Trabalhar com paralelismos

Como vimos nos cantos sobre a moça sequestrada pelo vento e a crian-

ça sequestrada por um espírito-lagarta, muitos cantos suruwaha repetem uma mesma frase ou parte de uma frase em várias linhas subsequentes, introduzindo pequenas modificações na mesma (seja usando uma mesma base verbal de modos levemente diferentes, seja trocando um verbo por outro parecido que faz parte do mesmo campo semântico). Exemplos vistos no canto sobre “A Moça Bimiriu” foram o uso intransitivo e depois transitivo do verbo “girar”: *ela gira* → *ela se faz girar*; respectivamente o uso de um verbo na forma relativa e depois substantivada: *ela andando...o seu andar*. Um exemplo de mudanças semânticas numa mesma frase, visto no canto sobre o sequestro de Jikiabi, foi a troca do verbo “roubar” pelo verbo “adquirir” (*a criança roubada* → *a criança adquirida*).

Tenho consciência de que os exemplos da arte verbal *wajuma* que apresentei neste texto constituem apenas uma amostra muito pequena da poética suruwaha, a qual transborda o âmbito da música e se estende também a outros gêneros de discurso como os mitos, os relatos históricos, as biografias, os memorandos de mortes coletivas e individuais, as conversas *ati(ni) nazy-ri(/-ru)* (conversas de adultos com criancinhas que não sabem falar ainda) e até mesmo as brigas, as quais possuem seus “enfeites”, suas “facas” e seus “caminhos” próprios. E tenho consciência de que o ato de escrever palavras cantadas num papel (e traduzi-las a outra língua) lhes rouba grande parte do seu encanto – porque afinal estas palavras são pronunciadas para ressoar nos nossos ouvidos e fazer nossos corpos vibrarem, não para ser lidas em silêncio. Mas com todos meus limites, espero ter aberto, para os leitores, uma pequena janela para a sutileza do pensamento poético das pessoas *jadawa*, às quais agradeço por enriquecer enormemente minha experiência musical e tornar minha vida mais profunda.

Kuxawa karuji ahidiani 1

Ku - ku - xa - wa ku - ku - xa - wau ku - ku - xa - wa - ku - ku -
 7
 xa - wa ku - ku - xa wa ku - ku - xa - wa - ku - ku - xa - wau
 13
 ku - xa - wa ka - ka - ru ka - ru - ji - ni - ka - ru ji ni ka - ru - ji -
 19
 ni a - hi - dia - ni a - hi - dia - ni ha - ji - ni ku - ni -
 25
 mia - ra ku - ni - mia - ra ku - ni - mia - rau wa - ru - ba - ni a - ga - ri - ni - ria
 31
 a - ga - ri - ni - riau hy - da - na - bia - na - ni - hia - na,
 36
 wa - ru - ba - ni a - ga - ri - ni ty - ry - ty - ry - na - wa - da - ty - ry - na - wa - dau.

Kuxawa karujini ahidiani
 hajini kunimiara
 warubani agariniria
 "hyanabia" nanihiana
 warubani agarini tyrynawada

A filha do espírito-dono da cupiúba,
 apesar de ser mulher,
 decidiu usar brincos
 [lit. pauzinhos de orelha]
 os brincos pendurados em sua orelha

1

Kuxawa Karuji Ahidiani 2

A - a - ru - wa ha - na - wy nia - ni za - ma - ma - hi - ni a - ny - za - wa ku -
 8
 ni - ku - ni - kia - ny xi ku - ru - hwa - da - nai ku - ru - hwa - da - nai

(Interlocutor do cantor, no início)
 Aty! Gawrymyzaniwa!

Fale! Desça e venha aqui com a gente!

(Cantor)
 Aruwa hanawy niani!
 Zama mahini anyzawa kunikiany
 xi kuruhwadanaí.

Puxa vida, você está me convidando descabidamente!
 Você está fazendo isto
 apesar de que o cheiro das coisas [do interior da casa]
 provavelmente seja horrroso!

Namijiria juwararu mikianani

Jawanka - 2009

Ha-ha-ha-hai ha-ha-ha-hai. Ha-hai Ba-mi ba-mi ba-mi ba-mi

4
ba-mi ba-mi ba-mi ba-mi. ba-mi ba-mi ba-mi. ba-mi ba-mi ba-mi ba-mi

7
ba-mi ba-mi. ba-ni ba-mi ba-mi Ju-ma-da ha-ha-ni-hia ha-ni-hiau

10
ha-ni-hiau A-mi-ji a-mi-ji-ria a-mi-ji-ria a-ni-ji-ria

13
Ju-wa-ra ju-wa-ra-ru ju-wa-ra-ru U-kwa-ri hu-hu-ri-hia hu-

16
hu-ri-hia hu-ri-hiau mi-kia-na mi-kia-na-ni mi-kia-na-ni mi-kia-na-mi

19
A-ri a-ri a-ri a-ri a-ri Ju-ju-ju-ma-da ma-di ma-di

23
ma-di ma-di ha-ha-nai ha-ha-na-ja ha-na-jau. ma-dai-dia-hi-ni-wa-ny-dy i-ru-

26
nai. Ha-ha-ha-hai ha-ha-ha-ha-ha-ha A-mi-ji a-mi-ji-ria ju-

30
wa-ra ju-wa-ra-ru mi-kia-na mi-kia-na-ni mi-kia-na-ni mi-kia-na-ni

Waha Duwani 1

Uhuzai

Za - ma - za - ma - ku - sa - ma - ku sa - u za - ma - ku - sa - ma - ku - sa - u - za - ma - ku - sa - ma - ku -
 sau. Za - ma - ku - sa - ma - ku - sau. Ha - wi - ni bu - sy - ha - dy - sy - ha - dy -
 y Ha - wi - ni mi - tia - mi - tia - ha - dy - y ba - hi - ria ba - hi - ria -
 au ba - hi - ria ba - hi - riau ba - hi - ria ba - hi - riau ka - wa - ka - wa - ju - ma - ri - ju - ma - ri
 ka - wa - ka - wa - ju - ma - ri - ju - ma - ri. Na - ka - na - ka
 na - my - zy - na - my - zy na - ka - na - ka - na - my - zy - na - my - zy na - ka - na - ka - na - my - zy -
 na - my - zy - y na - ka - na - ka - na - my - zy - na - my - zy i - ja ija - da - wa ja - da - wa - u
 ja - da - wa ja - da - wa - u ja - da - wa ja - da - wa - u ja - da - wa ja - da - wa ja - da -
 wa ja - da - wau. Ka - mu - kwa - mu - hwa - ta - bu - wi - ri bu - wi - ri a - hi - di - ria -
 hi - di - riau. mi - tia - ria - nai - tia - ria - nai. Mi - tia - ria - nai - tia - ria - nai.

Zamakusa hawini busyhady, hawini mitiahady bahiria,
 kawajumari nakanakanamyzy.
 Jadawa Kamukwamuhwa tabuwiri ahidiria mitiarianai.

Tradução:

O menino que o espírito-lagarta roubou.
 O menino que o espírito-lagarta adquiriu.
 Ele [o espírito] canta em homenagem à caça abatida por ele [pelo menino],
 requebrando o corpo enquanto dança.
 O humano que faz companhia a Kamukwamu - ele adquiriu o filho dele.

Notensatz mit PriMus Free

Waha Duwani 2

Uhuzai

Wa - ha Wa - ha du - wa - ni - i Wa - ha du - wa - ni Wa - ha -
 4 du - wa - ni Wa - ha du - wa - ni Za - ma ba - hi - ni ta - ta -
 8 mu - ni - ni ta - ta - mu - ni - ni ta - ta - mu - ni - ni Sa - hwa
 12 sa - hwa - ni sa - hwa sa - hwa - ni sa - hwa sa - hwa - ni Za - ma
 16 ba - hi - ni za - ma ba - hi - ni ta - ta - mu - ni - ni sa - hwa
 19 sa - hwa - ni Za - ma hia - da - ka - ha - wa hwa - hwa - da - na - kia
 23 hwa - hwa - da - na - kia hwa - hwa - da - na - kiau Za - ma - ku - sa du - gwa -
 27 du - gwa - wy a - ru a - ru - wau mi - tia - ri - mia - ry na - na -
 30 wy - hy - ri nu - nu - hwa - ma - jau. A - ru a - ru - wau a - ru a - a - ru
 34 ja - wa ja - wa - kia kwa - kwa - na - kia - ny mi - mi - tia - ri mi - mi - tia - ria - kia.

Waha Duwani 3

Uhuzai

A - ru a - ru a - ru - nau a - ru a - ru - nau ha - ha - dy - ka - bau

5
a - hi - di - xu kwa - kwa - na - mia - rau kwa - kwa - na - mia - rau

9
mi - mi - ti - hi - ri kwa - na - kwa - na - ja. U - na - bi - ji a - ru a - ru - wau

13
ku - ku - zy - ri Ji - ji - kia - bi na - kia - na - kiau.

Aruna hadykaba ahidixu kwanamiara, mitihiri kwanaja.
Unabiji aruwa kuzyri: "Jikiabi" nakia.

Tradução:

Eu aqui, não sou filho da alma de uma pessoa falecida
[lit. de um "ex-alguém"], mas sim, alguém que foi
adquirido. Meu pai, nominando-me, disse:
"Jikiabi".

Alternativa: Aruna hadykaba ahidixa kwanamiara,
nanydyka hwanxija.

Unamiji aruwa kuzyru: "Jikiabi" nanikia.

Tradução:

Eu aqui, não sou filho de uma pessoa falecida [como
sugere a pergunta mal-posta], mas aquele que ela disse:
Minha mãe, dando-me um nome, disse: "Jikiabi".

Referências

APARICIO, Miguel. *Cadernos do Pretao II (1999-2001)*. Lábrea: Arquivo do CIMI, 2003.

BASTOS, Rafael José. Música nas sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul. Estado da arte. *Mana*, v.12, n.2, p. 293-316, 2007.

BELLIER, Irène. Cantos de yage y mecedoras mai huna (Amazonía peruana). In: BIDO, Patrice; PERRIN, Michel (Orgs.). *Lenguaje y palabras chamanicas*. CONGRESO INTERNACIONAL DE AMERICANISTAS, 450., 1985. Bogotá, Colombia. Quito: Abya Yala, 1985. p.127-150.

BHABHA, Homi. In a Spirit of Calm Violence. In: PRAKASH, Gyan (Org.). *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements*. Princeton: Princeton University Press, 1995. p.326-343.

CESARINO, Pedro. De duplos e estereoscópios: paralelismo e personificação nos cantos xamanísticos ameríndios. *Mana*, v.12, n.1, p.106-134, 2006.

_____. *Oniska: a poética da morte e do mundo entre os Marubo da Amazônia Oriental*. Tese (Doutorado)– Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

CIPOLLETTI, María Susana. “El animalito domestico quedó hecho cenizas”: aspectos del lenguaje shamánico secoya. In: BIDO, Patrice; PERRIN, Michel (Orgs.). *Lenguaje y palabras chamanicas*. CONGRESO INTERNACIONAL DE AMERICANISTAS, 450., 1985. Bogotá, Colombia. Quito: Abya Yala, 1985. p.9-34.

DIENST, Stefan. *A reference Grammar of Kulina*. Bundoora: La Trobe University, 2006.

FRANCHETTO, Bruna. Tólo Kuikúro: diga cantando o que não pode ser dito falando. *Invenção do Brasil*. *Revista do Museu Aberto do Descobrimento*, Ministério da Cultura, p.57-64, 1997.

GUHA, Ranajit. Sobre algunos aspectos de la historiografía colonial de la India. In: RIVERA CUSICANGUI, Silvia; BARRAGÁN, Rossana. *Debates post coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*. La Paz: SEPHIS e Aruwiwiri, 2001.

HUBER, Adriana. Elementos da cosmologia, territorialidade e noção de pessoa suruwaha. In: LOEBENS, Guenter Francisco; NEVES, Lino João de Oliveira (Orgs.). *Povos indígenas isolados da Amazônia: a luta pela sobrevivência*. Manaus: Conselho Indigenista Missionario e Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2011. p.297-356.

HUBER, Adriana. Pessoas falantes, espíritos cantores, almas-trovões. História, sociedade, xamanismo e rituais de auto-envenenamento entre os Suruwaha da Amazônia ocidental. Tese (Doutorado)– Universidade de Berna, 2012.

SHERZER, Joel. El arte verbal de los cantos shamanisticos cuna. BIDO, Patrice; PERRIN, Michel (Orgs.). Language y palabras chamanicas. . CONGRESO INTERNACIONAL DE AMERICANISTAS, 450., 1985. Bogotá, Colombia. Quito: Abya Yala, 1985. p.49-60.

VOGEL, Alan. *Dicionário Jarawara-Português*. Cuiabá: Sociedade Internacional de Lingüística, 2006.

WISTRAND, Lila M. Music and Song Texts of Amazonian Indians. *Ethnomusicology*, v.13, n.3, p.469-488, 1969.



Gente da mata: considerações sobre a história, alteridade e transformação entre os Jamamadi do Médio Purus¹

Ingrid D. Pedrosa de Souza

Preâmbulo

[...] o universo existe, a vida existe, a sociedade existe apenas à medida que há contato e mistura adequada entre coisas diferentes.
(KAPLAN, 1981, p. 161)

A partir do encontro com a sociedade envolvente durante o período de grande destaque da economia monoextrativista da borracha, inicia-se o processo de delineamento (consolidação e também “delimitação”) dos grupos indígenas do vale do rio Purus, mediante as relações tecidas com seringueiros, missionários, indigenistas e demais *outros* do “mundo dos brancos” que adentram seu mundo, sistematizando grande parte das denominações existentes. As então unidades sociais ganham *status* de etnias, passando a figurar de modo semelhante ao que hoje observamos (Paumari, Apurinã, Banawa, Jarawara, etc.), reduzindo a uns poucos etnônimos um conjunto expressivo de grupos. Como consequência dessa inferência, ainda hoje se lida com as controvérsias resultantes da arbitrária lógica de nomeação e categorização - de caráter conclusivo e autossuficiente - que lhes foi designada, por certo, bastante heterogênea a sua realidade sociológica destes coletivos.

1 - Este capítulo resgata algumas das questões presentes em minha dissertação de mestrado, intitulada “Gentes da Mata: histórias, alteridades e socialidades entre os Jamamadi do Médio Purus” (SOUZA, 2015). O trabalho de campo realizado junto aos Jamamadi do Médio Purus foi apoiado pelo projeto “Saúde e Condições de Vida de Povos Indígenas na Amazônia”, do Programa de Apoio a Núcleos de Excelência – PRONEX/FAPEAM/CNPq, Edital 003/2009 e pelo projeto “Sistemas Produtivos no Médio Purus” do Instituto Brasil Plural (IBP), com financiamento da FAPEAM e CNPq. Agradeço aos Jamamadi pelo carinho e cuidado com que me acolheram, em especial: *Siko* (in memoriam), *Bada*, *Danyeo* e *Gasparino/Birinawa*, pelas histórias contadas; *Vandi* por me guiar pelos inúmeros varadouros; aos professores Jamamadi *Arireo* e *Abadias*; aos A.I.S. *Anidere* e *Nasi* e às moças *Karasa*, *Moyerinaha*, *Sosana*, *Marikiya* e *Erenita*, pela companhia constante e amizade construída. Pelas leituras e sugestões ao texto final deste capítulo, agradeço a Plácido Costa e Gilton Mendes.

Antes da chegada das frentes extrativistas, outros critérios de identificação (e/ou diferenciação) predominavam entre os grupos, de modo que suas sociologias eram tecidas a partir de uma ampla rede de interação (das afinidades, hostilidades e das múltiplas variáveis entre esses dois eixos), cujos desdobramentos resultaram em diversos aspectos “culturais” comparáveis, possibilitando-nos ou mesmo constringendo-nos a observá-los *em diálogo*.

Nesse sentido, ao abordar o tema “identidade”² entre esses coletivos, se faz necessário operar, sobretudo, através do “descentramento” de um determinado grupo que se queira investigar, não sendo possível apreendê-lo isoladamente, visto que as identidades no Purus não se encerram em si, de maneira particular, mas dizem respeito a um *continuum* de uma ampla rede que deve ser considerada. Contrapondo as divisões (ou delimitações) nos moldes “tribais”³, projetadas equivocadamente no processo de compreensão dos coletivos indígenas amazônicos, suas dinâmicas eclodem carregadas de outros sentidos, onde as alteridades vivenciadas são pressupostos fundamentais e elementos fundantes.

Pensando nisso, esse capítulo propõe uma investigação (e incursão) por sobre os meandros que envolvem parte desta rede de intercâmbios, orientando-se mediante as formas sul-ameríndias de relação, cuja fluidez e dinâmica altamente transformacional são aspectos constitutivos, *sine qua non*. Para tanto, serão utilizadas as categorias hipotéticas “Povos das Águas” e “Gente da Mata”, erigidas a partir da análise inicial das formas nativas de construção da diferença, observada primordialmente entre esses coletivos. Sabendo que as territorialidades foram historicamente construídas e são reflexos de outras dimensões da vida social dos grupos, esquadrinha-se mais especificamente as formas arawa de relação, em sua dinâmica de alteridade, tomando como referência uma análise inicial do *lived world*⁴ dos Jamamadi Orientais.

2 - As aspas aqui servem enquanto ressalvas para a ideia de identidade que se tem proposto, visto que o termo encontra-se carregado de possibilidades, definições e conceituações. Assim, “identidade” tem sido aferida neste trabalho, sobretudo, mediante a dialética entre *sujeito e observador*. Identidade, nesses termos, diz menos sobre a “relação” em si, pois que nem toda relação produz (ou existe exclusivamente para fins de) identidade (conforme afirmam Goldman e Viveiros de Castro em SZTUTMAN, MARRAS, 2006, p. 187), e mais sobre alteridade e ponto de vista.

3 - Para uma leitura (americanista) crítica dos modelos teóricos “importados” e projetados sobre as sociedades indígenas no Brasil, ver: Seeger, A.; Matta, R. da; Viveiros de Castro, E. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia*, Rio de Janeiro, n. 32, 1979. Considero, sobretudo, as reminiscências destes modelos sobre as formas de abordagem das identidades, baseadas em reflexões externas à lógica dos próprios coletivos observados.

4 - Observando a ideia proposta por Gow (2011), nota-se que as “transformações de transformações” (*transformations of transformations*) compõem um sistema que interliga as transformações aos eventos históricos do “mundo vivido” Piro. Notadamente referenciadas a partir das narrativas míticas, percebe-se que estas “transformações de transformações” são de suma

Com efeito, o direcionamento dado à pesquisa insurge da (re)leitura histórica e etnográfica da região⁵, atentando, sobretudo, às narrativas tecidas pelos próprios Jamamadi do Médio Purus, durante o trabalho de campo que realizei junto ao grupo (2012). Diante da importância que os encontros assumem no processo de construção da identidade coletiva *Jamamadi*⁶, parte-se de uma incursão inicial na história *deles*, ou seja, conforme a concebem/pensam/produzem, atentando mais especificamente para a dimensão “social” do grupo. Insere-se, pois, numa base preliminar para compreensão, uma vez que o estudo alcança (por certo, superficialmente) apenas uma das camadas destes encontros, não abrangendo temas mais específicos como, por exemplo, a organização do cosmos e/ou as relações sociais que incluem os seres não humanos⁷, tentativa apenas pincelada no decorrer do texto.

Ao que me compete, estas são as primeiras considerações esboçadas a respeito deste coletivo, até então não abrangido em estudo de caráter *stricto* antropológico⁸. Por essa razão, peço licença ao leitor para expor - algumas vezes excessivamente - nas linhas seguintes (nos rodapés e sempre que possível) certos detalhamentos que, noutro contexto, seriam mais “acessórios” ao corpo do texto. A tentativa é reunir elementos para uma investigação inicial, que deverá ser aprofundada, seja através dos posteriores desdobramentos da minha pesquisa e/ou de investigações futuras.

importância para sua vida social e que sempre dependeram de um elemento externo, o *Outro*: “The problem therefore lies in what to call that entity that I studied and hence came to know about. I call it here the Piro lived world. I use the concept of lived world, rather than society or culture, to signal a certain analytical stance [...]” (GOW, 2001, p. 26). Utilizando este referencial, desejo refletir, em suma, sobre os desdobramentos desta proposta no caso dos Jamamadi do Médio Purus.

5 - Entre artigos, monografias, dissertações e teses destacam-se aqui especialmente os trabalhos de Rangel (1994) sobre os Jamamadi Ocidentais; de Schiel (2004) sobre os (não-arawa) Apurinã; Dal Poz (2000), Aparicio (2008; 2011a; 2011b; 2013) e Jardim (2009) sobre os Suruwaha; Bonilla (2005a; 2005b; 2007), Menendez (2010) e Vieira (2011; 2013) sobre os Paumari; Gordon (2006) sobre os Kulina; Maizza (2009) sobre os Jarawara e Florido (2013) sobre os Deni. Além destes, destaco ainda o ensaio etno-histórico e etnográfico de Gunter Kroemer (1985).

6 - Doravante no texto, ao tratar do etnônimo “Jamamadi”, atribuído a diferentes grupos indígenas da calha do Purus, segue em itálico.

7 - Assim como observado por Aparicio (2013) entre os Suruwaha, acredito que os Jamamadi Orientais e demais coletivos Arawa-falantes possuam uma “rede social” cuja abrangência (extensão) extrapola o circuito dos humanos e *nossos* parâmetros sobre as fronteiras entre cultura e natureza.

8 - Apesar da ausência de estudos de caráter estritamente antropológico junto aos Jamamadi Orientais, estes aparecem descritos ao longo de alguns textos de outra natureza, como os relatos de viajantes e outros documentos históricos “oficiais” vinculados a ações e demandas do governo, entre os quais, os relatórios de inspetorias do extinto Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Além destes, incluem-se ainda textos técnico-indigenistas, elaborados pela FUNAI, pela equipe da Operação Amazônia Nativa (OPAN) e aqueles em parceria ainda com a FOCIMP e CIMI local.

Os Jamamadi no Purus

Atualmente, o etnônimo *Jamamadi* nomeia e identifica diferentes grupos indígenas situados na bacia hidrográfica do Purus. De acordo com suas respectivas localizações, estas *gentes* podem ser divididas entre orientais e ocidentais, sendo os Jamamadi do Médio Purus (T.I. Jarawara/Jamamadi/Kanamati) foco deste estudo, os únicos que compõem o coletivo jamamadi oriental. Baseado em suas posições dentro da família linguística Arawa, os coletivos jamamadi constam divididos em dois grupos, classificados enquanto falantes de dialetos distintos das línguas *madi* e *madiha*, respectivamente⁹.

Embora homônimos e falantes de dialetos Arawa, os coletivos *jama-madi* (orientais e ocidentais) não parecem ter relações que evidenciem qualquer tipo de vínculo atual¹⁰, apesar de alguns indicativos nas narrativas dos Jamamadi do Médio Purus sugerirem uma migração (do seu grupo) que teve início nas regiões do município amazonense de Boca do Acre, área habitada contemporaneamente pelos Jamamadi ocidentais. Mencionam, entre outras coisas, que ao longo da caminhada (em direção ao Médio Purus) empreendida, alguns de seus membros ficaram pelo caminho ou optaram por retornar, devido à escassez de alimento e por não terem encontrado “parente” (semelhante). Entretanto, ainda que cientes da existência de outros povos *Jamamadi* vivendo nessa região, mesmo os mais velhos não trazem qualquer junção aparente entre as *gentes de lá* e as pessoas que “deixaram” pelo trajeto, apesar de também não contestarem¹¹. Após serem instigados sobre o assunto, alguns até demonstram certa curiosidade em conhecer e saber como são/vivem os Jamamadi de outras regiões, sobre os quais ouvem falar através dos brancos, contudo, nada que destaque qualquer outra dimensão do interesse. Assim, apesar da possibilidade de algum “parentesco” com outros Jamamadi no Purus ou mesmo de vínculos com antepassados naquelas regiões, simplesmente

9 - Sobre os Jamamadi *madiha* (Ocidentais) e suas migrações, ver capítulo de Stefan Dienst nesta coletânea.

10 - Analisando-os mediante o prisma do “gradiente cultural” (APARICIO, 2011) dos povos Arawa-falantes, é possível visualizar estes grupos jamamadi (orientais e ocidentais) em eixos extremos, ocupando posições bastante distintas. Reiterando suas posições no contexto específico da família de línguas Arawa, assemelham-se aos povos situados geograficamente próximos, com os quais partilham a língua falada, ainda que em diferentes dialetos, além de aspectos culturais aproximáveis.

11 - Não se trata, pois, de saber se esta hipótese corresponderia a meras especulações equivocadas ou suposições acertadas. O que ressalta neste diálogo com os Jamamadi é a irrelevância dos fatos postos em questão, que (aparentemente) não tratam de problemáticas que eles tenham construído ou (ao menos), até então, considerado. Este aspecto é, por si, o mais importante de notar e também a “resposta” mais significativa às provocações trazidas. Diante disso, fica evidente que na lógica jamamadi essa interpretação (arbitrária) dos vínculos de parentesco não consta inclusa, muito embora tenha parecido importante, em princípio, verificar.

não parece haver importância ou demonstração de qualquer significado perceptível entre os membros do grupo. A associação entre as *gentes* jamamadi do Purus aparenta ser mais uma preocupação externa que interna, um reflexo das generalizações baseadas unicamente no etnônimo partilhado.

É difícil mensurar com segurança a exata distribuição dos povos jamamadi, tendo em vista as mudanças sofridas a partir da entrada das Frentes de Extração e da inserção dos grupos na cultura monoextrativista vigente (final do séc. XIX e início do XX). Além disso, as frequentes migrações praticadas, sobretudo, em decorrência das guerras e do *arabani*¹² são elementos que geram muitas confusões a respeito, especialmente quando associados aos registros históricos sobre as antigas localidades habitadas pelo grupo. Nesse caso, a proliferação de referências ao etnônimo, aparentemente atribuído a diferentes grupos “embrenhados” nas florestas da região, gera ainda mais impasses sobre o assunto.

Entre os Jamamadi Ocidentais, Ayres (2005) menciona a transformação do espaço, mediante as novas configurações territoriais, redesenhadas pelas forças de poder atuantes na região. Segundo a autora, mesmo após o declínio da borracha, os Jamamadi continuaram tendo seu “mundo” invadido pelos brancos: os donos de seringais transformaram-se em fazendeiros de gado e os seringueiros em pequenos agricultores e posseiros, disputando o território tradicional do grupo.

Em semelhança aos Jamamadi Ocidentais (RANGEL, 1994, p. 80-81), os do Médio Purus também passaram a incluir a figura do *Patrão* nas suas redes de relações, mediante os apadrinhamentos que garantiam a “afinização” deste *Outro*. Apesar de mencionarem certos abusos e trocas que hoje percebem como “injustas”, relatam com certo saudosismo os *bons patrões*, aludindo com certa frequência aos bens industrializados e técnicas adquiridas, hoje parte essencial da sua dinâmica de vida.

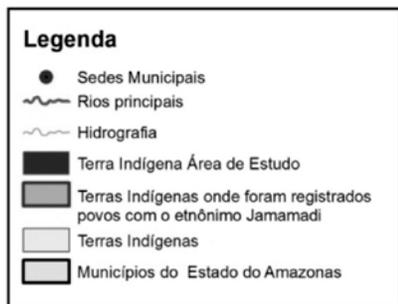
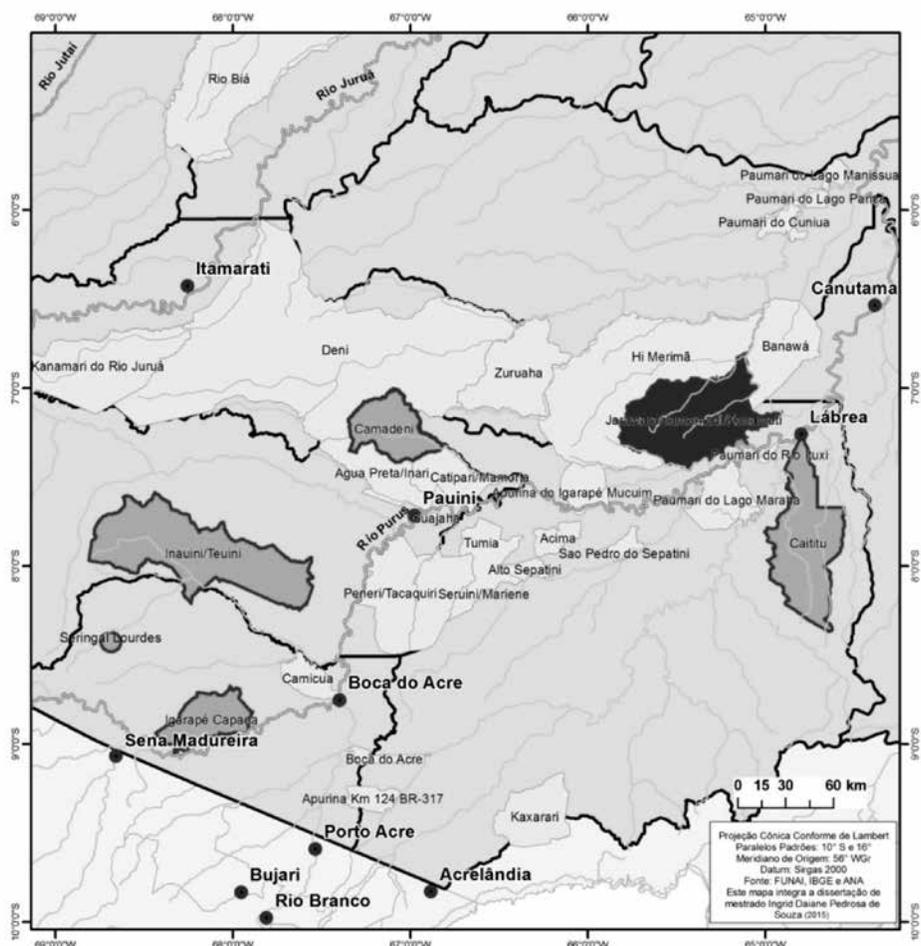
Em relação a atual distribuição destes grupos, tanto quanto em relação as suas antigas habitações, ainda existem muitas controvérsias, especialmente em relação à presença de povos jamamadi em algumas das Terras Indígenas homologadas. Esse aspecto tem sido observado enquanto consequência das confusões identitárias que pairam sobre estes grupos, de modo que a ausência de estudos apenas prolonga e reitera tais incompreensões. Desse modo, estima-se que os Jamamadi ocupem ancestralmente as florestas de terra firme

12 - *Arabani* está presente em algumas “histórias de pajé” dos Arawa, podendo variar seu significado de acordo com o grupo, porém, ainda assim, todos os sentidos ligados à figura do xamã. Para os Jamamadi do Capana (Ocidentais), *arabani* é como chamam o feitiço (RANGEL, 1994), já para os Jarawara, seria mesmo que “pedra de pajé”, ou seja, o instrumento mágico primordial do xamã (VENCIO, 1996; VOGEL, 2006). Segundo a antropóloga Rangel (1994) e a geógrafa Ayres (2005), mesmo as mazelas sofridas em decorrência das epidemias e violências no período monoextrativista findam sendo associadas pelos Jamamadi (Ocidentais) ao *arabani*.

do Purus, em regiões aproximadas aos rios Cuniuá, Mamoriá, Pauini, Teuni, Inauini, Capana e Xeruã (CRUZ, 2002), e dos igarapés Sabuhã e Curiá (afluentes do rio Piranha), Mamoriazinho e Igarapé Preto¹³. Em consonância com as informações disponibilizadas através das fontes oficiais (FUNAI/PPTAL, ISA, IBGE, FUNASA/DSEI), o mapa abaixo ilustra a distribuição aproximada desses povos na bacia do rio Purus:

13 - Região típica de rios (geralmente de cabeceira) e igarapés de terra firme, com leito mais “encaixado” e pequenas planícies de inundação (SCHRÖEDER; COSTA, 2008).

Figura 1 – Distribuição dos Povos



Localização da Área de Estudo no Brasil e na América do Sul



Fonte: Souza (2015).

Apesar das fontes indicarem índios Jamamadi na T.I. Caititu¹⁴, devido aos relatos de indigenistas e dos próprios Jamamadi (Médio Purus) insistirem em contrapor a informação, mencionando apenas um caso isolado (resultante do casamento entre um Apurinã e uma Jamamadi), optei por não incluir a T.I. Caititu no coletivo “Jamamadi Oriental”, indicando nesta ressalva apenas a presença de algum indivíduo Jamamadi, oriundo da T.I. Jarawara/Jamamadi/Kanamati, vivendo no local mediante contrações matrimoniais¹⁵.

Na T.I. Camadeni, por sua vez, existem afirmações que também contradizem a presença dos Jamamadi (Ocidentais). Uns afirmam que os Camadeni seriam uma “subdivisão” dos índios Deni (dissidentes no passado), outros, porém, alegam que os habitantes desta T.I. teriam sua própria identidade étnica e, portanto, não se confundiriam com outros grupos ou “subgrupos” de coletivos Arawa-falantes, como Jamamadi e Deni.

Em poucas linhas, estes são apenas alguns exemplos de paradigmas identitários controversos, lidados nas regiões do Purus, envolvendo mais diretamente as gentes *Jamamadi*.

O termo que designa os grupos *Jamamadi* foi explanado pela antropóloga Rangel (1994) em sua tese de doutoramento, quando, na oportunidade, empreendera estudo com os Jamamadi do Igarapé Capana (Ocidentais), território que à época de sua pesquisa ainda encontrava-se em vias de demarcação. Segundo a autora, o termo seria de origem paumari, um povo varzeiro do Purus, significando *Gente do Mato* (‘zama’ = mata). Já o etnólogo inglês Steere (1903), por sua vez, embora também identifique a origem da palavra na língua Paumari, encontra sua tradução na expressão ‘*homens selvagens*’ (*jiwā-māgi*).

O caráter perspectivo, genérico e coletivizador de uma “modalidade” de gentes habitantes das matas de terra firme da região despontam algumas possibilidades investigativas. A partir do trabalho de campo realizado entre os Jamamadi do Médio Purus, é possível aferir que o etnônimo *Jamamadi* entre esses também não se trata de autodenominação. Minhas inclinações analíticas

14 - De acordo com Fabre (2005), na T.I. Caititu existiriam 6 Jamamadi, 367 Apurinã e 12 Paumari, baseado em um levantamento realizado em 1985 (apesar de não especificar, acredito que refira-se a coletânea de Gunter Kromer, publicada no mesmo ano).

15 - É bastante raro entre os Jamamadi do Médio Purus contrações matrimoniais exogâmicas, havendo sido relatados apenas três casos durante minha permanência junto ao grupo: entre uma mulher Jamamadi e um Apurinã, que vivem com a família do marido (possivelmente abrangida no censo da T.I. Caititu); uma Jamamadi e um Banawa, que também moram na aldeia do marido e, por fim, o único caso envolvendo um homem Jamamadi, o A.I.S. *Anidere* (André), casado com uma jovem Jarawara, com quem teve cinco filhos, tendo permanecido com a família na aldeia de seu grupo (Embaúba, dos Jamamadi).

tendem ao diálogo aproximado com as considerações esboçadas por Viveiros de Castro (1996) a respeito do tema, quando esse diz que:

[...] as categorias indígenas de identidade coletiva têm aquela enorme variabilidade contextual de escopo característica dos pronomes [...]; sua coagulação como ‘etnônimo’ parece ser, em larga medida, um artefato produzido no contexto da interação com o etnógrafo. *Não é tampouco por acaso que a maioria dos etnônimos ameríndios que passaram à literatura não são autodesignações, mas nomes (freqüentemente pejorativos) conferidos por outros povos: a objetivação etnonímica incide primordialmente sobre os outros, não sobre quem está em posição de sujeito.* Os etnônimos são nomes de terceiros, pertencem à categoria do ‘eles’, não à categoria do ‘nós’. Isso é consistente, aliás, com uma difundida evitação da auto-referência no plano da onomástica pessoal: os nomes não são pronunciados por seus portadores, ou em sua presença; *nomear é externalizar, separar (d) o sujeito.* (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 125-126, grifo nosso).

Conforme essa compreensão, a construção das identidades (“quem somos”) coletivas no Purus (e alhures na Amazônia) passa invariavelmente pelo *Outro* - seja ele um observador, e, posteriormente, um etnógrafo que registra. Notadamente os etnônimos indígenas no Purus correspondem a esta assertiva, e, sendo “[...] autorreferências de tipo ‘gente’, significam ‘pessoa’, não ‘membro da espécie humana’; [...] são pronomes pessoais, registrando o ponto de vista do sujeito que está falando, e não nomes próprios [...]” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 126). Daí o fato de autores (como Rangel e Steere) terem identificado a origem paumari do etnônimo *Jamamadi*, revelando assim o caráter “forasteiro” e perspectivado do termo, projetado do ponto de vista do observador (um povo das margens) sobre o sujeito observado (povos habitantes das florestas) e, assim, tão somente difundido ao longo da literatura histórica.

Os Jamamadi do Médio Purus

Os Jamamadi Orientais, povo pertencente à família linguística Arawa, são habitantes ancestrais das matas de terra firme do vale do Purus. Atualmente o grupo localiza-se em seu médio curso, na T.I. Jarawara/Jamamadi/Kanamati, homologada em 1998, situada entre os municípios de Lábrea e Tapauá, ao sul do estado do Amazonas e sudoeste amazônico. Ocupam com

seus expressivos cultivos¹⁶ e demais áreas de capoeira parte significativa da T.I. (390.233 ha), também compartilhada com os vizinhos Jarawara, de modo que o território abriga atualmente cerca de 370 Jamamadi, que possuem o total de oito aldeias (OPAN, 2014).

À época de minha pesquisa, em 2012, entretanto, existiam apenas seis aldeias: Buritirana, Carapanazal, São Francisco, Embaúba, Pauzinho e Jatobá¹⁷, das quais cinco eram reconhecidas formalmente pela FUNAI. A exceção, neste caso, recaía apenas sobre a aldeia Jatobá que, segundo os próprios Jamamadi disseram-me, ainda aguarda definições. Alguns a consideravam mais como *centro*¹⁸, visto que no local havia apenas quatro casas (número não muito superior à aldeia Buritirana, diga-se de passagem), sendo uma delas apenas *centro de comer*¹⁹. Além disso, mencionavam o fato de todos os proprietários destas casas possuírem habitações nas demais aldeias do grupo.

Esse último aspecto, porém, é bastante comum entre os Jamamadi. “*Mora lá e aqui*” foi uma frase bastante ouvida ao longo de minha permanência junto ao grupo, onde muitos revezam a estada entre aldeias, geralmente em consonância com as estações das águas (cheia/seca). Assim, mesmo aqueles que possuem apenas uma casa, deslocam-se durante as *temporadas*²⁰, sendo abrigados na casa dos pais/sogros ou em moradas inabitadas, cujos antigos proprietários abandonaram após uma nova construção.

As aldeias Jamamadi são interligadas por inúmeros *varadouros* que se estendem “mata adentro”, recurso que garante a mobilidade do grupo por al-

16 - Do uso social da biodiversidade, a agricultura constitui-se para os *Jamamadi* como uma das atividades mais significativas, cuja relevância foi sinalizada em diversos relatos históricos e etnográficos (CHANDLESS, 1868 [1864-1865]; LABRE, 1872; EHRENREICH, 1949 [1888]; STEERE, 1949 [1873-1901]; KROEMER, 1985; SCHRÖDER, 2009 e outros).

17 - É bastante comum entre os Jamamadi Orientais a dispersão e formação de novas aldeias. Em um comparativo com o levantamento etnoecológico realizado na região (SCHRÖDER; COSTA, 2008), das seis aldeias Jamamadi mencionadas, apenas São Francisco e Pauzinho resistem daquela época até os dias atuais.

18 - Geralmente “centros” são como os Jamamadi chamam os locais (mais distantes das aldeias) utilizados pelo grupo para as expedições (sazonais) de extração do óleo de copaíba. Nesses locais, os Jamamadi constroem casas mais “provisórias”, alguns plantam roçados (outros levam farinha em abundância) e também caçam. Ao que tudo indica, esta parece ser a origem da aldeia Jatobá, situada mais distante das demais do grupo.

19 - Uma espécie de cozinha, bastante comum nas aldeias Jamamadi, onde famílias reúnem-se para cozer os alimentos, conversar e fazer as refeições. Logo cedo, uma das primeiras atividades dos Jamamadi consiste em preparar o local, acendendo fogueiras que deverão permanecer, por vezes, até o almoço, sendo reacendidas durante a noite.

20 - No inverno (período em que realizei trabalho de campo), diversas famílias transitavam entre aldeias, todavia, quando perguntei a respeito, os Jamamadi apenas diziam que haviam ido “comer”. A fartura de peixes durante esta época atrai muitos Jamamadi (especialmente vindos do São Francisco) para aldeias situadas mais próximas aos lagos e rios, cuja permanência pode prolongar-se por até meses.

deias situadas distantes uma das outras, separadas por horas/quilômetros.²¹ Cada aldeia jamamadi possui uma liderança local, sendo a São Francisco a única que foge desse padrão, somando o total de três caciques, responsáveis por sua manutenção e também “mediação” junto às instituições.²² Entre esses, está Bada Jamamadi, liderança mais velha entre todas as aldeias, tendo sido nomeado ainda no período monoextrativista (por um “Patrão da Borracha”) Cacique Geral do grupo, após a morte do líder anterior. O cacique Bada é figura central na história indígena da região, tendo ajudado a contatar os Banawa a pedido do *Patrão* Firmino - seu “padrinho” -, inserindo-os enquanto mão de obra no extrativismo.

Além das casas onde dormem/convivem²³, os Jamamadi possuem ainda construções menores, anexas à sua morada principal, entre as quais, espaços de convivência que funcionam como uma espécie de cozinha, bem como as *casas de farinha*, que podem cumprir no cotidiano esta mesma função²⁴. Como apenas alguns Jamamadi possuem fornos, compartilham entre famílias o usufruto, revezando-se na colheita e preparo dos tubérculos. Outras construções que podem ser mencionadas são as casinhas de reclusão (“chiqueiro”), utilizadas temporariamente pelas meninas moças, durante o ritual que marca a passagem da jovem para idade adulta (primeiro ciclo menstrual)²⁵ e também

21 - Por vezes diziam-me que a caminhada até determinado local demoraria cerca de 10 a 15 minutos, quando na verdade, de acordo com o ritmo de alguém que não está habituado aos seus trajetos e distâncias (como eu), demorava em torno de 30 a 40 minutos. A caminhada mais longa que fiz, de acordo com o grupo, demoraria em torno de 2 horas, quando com muita dificuldade realizei em aproximadamente 5 horas. Embora o aspecto meteorológico tivesse influído consideravelmente, mediante as densas chuvas de inverno (período da “cheia”) que caíam, as distâncias, de fato, são bastante significativas.

22 - *Benaodo* e *Mowasi* são os demais caciques da aldeia São Francisco, enquanto a *Embaúba*, por sua vez, é liderada por *Siofa* (filho do cacique *Bada*). Já as aldeias *Pauzinho*, *Carapanazal* e *Buritirana* estão a cargo dos caciques *Anika*, *Hikado* e *Gasparino* (*Birinawa*), respectivamente. Em relação à aldeia *Jatobá*, os Jamamadi apontam *Luiz* (*Rowi*) como a possível liderança do local.

23 - As atuais casas jamamadi seguem o padrão “ribeirinho”, sendo altas (estilo palafitas), ainda que instaladas em regiões de terra firme. São cobertas por palhas de palmeiras, com assoalhos e paredes (opcionais) feitas de tábuas de madeira. Algumas casas, no entanto, são adaptadas de acordo com um padrão mais “citadino”, estas com estrutura superior feita à base de madeira e telhas de zinco.

24 - Padrão observado exclusivamente durante minha permanência na aldeia São Francisco.

25 - Após a primeira menstruação, as jovens ficam reclusas por um período que pode variar, mas que sempre se estende por alguns meses. Os pequenos abrigos (feitos de palhas, geralmente construídos pelo pai da moça, com ajuda de familiares) ficam situados próximo à casa da família e as jovens só saem para tomar banho ou fazer suas necessidades, contando, para tanto, com a ajuda da mãe ou irmãs/amigas, que lhes cobrem o rosto, o qual não deve ser visto por homens ou rapazes. Ao final do dia, as jovens podem prosseguir com a reclusão na casa dos pais, porém, restritas ao ambiente do mosquiteiro e retornando ao *chiqueiro* logo pela manhã. Ao final da reclusão, os Jamamadi realizam uma grande festa, marcada, sobretudo, pela fartura de alimentos

os “criadouros”, onde guardam galinhas e abrigam alguns animais capturados. Na paisagem da aldeia, porém, não reclusos nestas casas, estão ainda macacos e aves como os jacamins, além de diversos cachorros, alguns dos quais, utilizados durante as caçadas *de perto*²⁶. Quando partem para os “centros”, os Jamamadi abrigam-se em casas temporárias, construídas unicamente com esse intuito, onde permanecem apenas durante o período do trabalho extrativista. Embora não haja manutenção, essas casas não são destruídas após o encerramento das atividades, justamente para quando precisem retornar, utilizando-as no transcorrer exato de sua duração, até que acabem “sozinhas”, mediante a ação do tempo.

A área correspondente à terra indígena dos Jamamadi Orientais insere-se no complexo de terras da bacia hidrográfica do Médio Purus, sendo circundada pelo território banawa e o dos isolados Hi Merimã (ver mapa). A região é caracterizada pela diversidade de ambientes de várzea e terra firme, havendo significativas variações nos modos de ocupação pelos grupos indígenas que ali habitam.

Com autodenominação ainda imprecisa, os Jamamadi do Médio Purus constituem atualmente um coletivo que ao longo dos diversos processos sociais vivenciados findaram tendo sua identidade envolvida em inúmeras controvérsias, sendo muitas vezes comparados – quando não, confundidos – com outras etnias que também compõe a “paisagem etnográfica” da região, a saber, os demais falantes de línguas Arawa. Permaneceram ao longo dos anos diluídos em definições genéricas que, aparentemente, pareciam pouco dizer sobre quem eram/são de fato essa(s) gente(s), resultando em uma compreensão identitária truncada, demasiada imprecisa. Estabeleceu-se para com eles uma dívida histórica²⁷, por assim dizer, que aos poucos pude descobrir ser impres-

e pelo reencontro de parentes e amigos, visto que o convite é feito a todas as aldeias do grupo, bem como aos vizinhos Jarawara e ribeirinhos do entorno. Contam que, antigamente, as jovens eram açoitadas diversas vezes com de galhos de árvores, prática abolida após a chegada dos missionários e conversão do grupo: “*Antigamente apanhava muito, agora, festa de crente, não bate mais nada... pecado*”, conforme explica Gasparino. Embora ainda realizem os *xinganés*, as músicas foram substituídas por cânticos com letras cristãs (entoados na língua), de modo que antes de servirem a comida também realizam um culto, sendo, além disso, expressamente proibido entrada e consumo de bebidas alcoólicas, de modo que aqueles que insistem podem ser até vedados (ou constringidos) no banquete servido. Alegam ser uma medida preventiva contra eventuais brigas causadas por pessoas embriagadas.

26 - São consideradas “caças de perto” aquelas empreendidas nas regiões de capoeira e nos ambientes circunvizinhos as aldeias (SCHRÖEDER; COSTA, 2008).

27 - Trato destas confusões enquanto dívidas “históricas” (e por isso mesmo elejo a história jamamadi como ponto de partida) devido ao fato de grande parte delas advirem da combinação de vários elementos decorrentes de situações vivenciadas no passado. Nota-se que tais proces-

cindível abordar, antes mesmo do que qualquer outra temática ambicionada.

Ao longo da literatura histórica da região, mais precisamente dos registros de viajantes, os *Jamamadi* (indiferenciados) aparecem descritos principalmente mediante suas aptidões agrícolas e habilidades de caça, atividades mais relacionadas ao ambiente de terra firme, bem como por sua preferência habitacional pelas matas do Purus, “fugindo” insistentemente das extensões de várzea da região. Percebi que esse aspecto repetidamente balizado nos registros, consolidava um pretense *ethos* jamamadi bastante similar ao disseminado (também historicamente) sobre os Paumari e o *universo aquático* (KROEMER, 1985; VIEIRA, 2011; 2013), razão pela qual investi em um comparativo inicial entre os grupos.²⁸ Pude também observar que as demais descrições de viajantes à região que destoavam desse tema, discorriam, mesmo que indiretamente, sobre as “delimitações” do grupo, de modo que nestas os Jamamadi findavam constantemente associados a quase todos os povos Arawa-falantes da calha do Purus (alto e médio curso)²⁹, com etnônimos e arranjos múltiplos.

Ante todas essas questões, percebi ser imprescindível centrar maiores esforços na investigação da rede de relações e intercâmbios culturais praticados, na tentativa de compreender os processos imprescindíveis para que os Jamamadi permanecessem envolvidos em tantas controvérsias, e, embora figurassem nos relatos históricos de maneira expressiva³⁰, ainda hoje constassem entre os coletivos indígenas menos conhecidos da região (SCHRÖEDER, 2002).

Apontamentos histórico-etnográficos

Um dos primeiros pesquisadores a percorrer o rio Purus, o geógrafo Chandless (1866a, p. 96) afirmava que, na região do rio Purus, os índios poderiam ser divididos entre ‘índios da água’, os Paumari, que moram sobre o Purus, e ‘índios da terra’. Os Jamamadi seriam este último tipo, morando em locais insulados, perto de pequenos igarapés (SCHIEL, 2004, p. 56).

os resvalaram significativamente na dinâmica do grupo, influenciando, inclusive, nas suas relações externas - a maneira com são vistos por outros coletivos da região e pelas instituições que atualmente os acompanham.

28 - O diálogo efetivo com os Paumari deve-se à contribuição da pesquisadora Angélica Maia Vieira, antropóloga que vem atuando junto ao grupo desde 2008.

29 - Os Jamamadi Ocidentais são mais frequentemente associados aos Deni e Kulina, enquanto que os Jamamadi do Médio Purus (Orientais) findam sendo mais vinculados aos vizinhos Jarawara e Banawa. Além de serem comparados com estes povos, chegando por vezes a afirmarem tratar-se de “extensão” ou subgrupos de uma mesma etnia (Cf. KROEMER, 1985, p. 121), os povos Jamamadi também constam diluídos em definições genéricas como a própria denominação dada ao grupo sugere.

30 - Sugiro que atentemos, sobretudo, para a “qualidade etnográfica” de tais menções.

De acordo com o que sugere a literatura histórica do Purus, os povos indígenas da região desenhavam suas relações e territorialidades baseando-se em dois pontos de vistas centrais. Das margens, uns avistavam a floresta como o *desconhecido*, o local onde um mundo perigoso, dominado por dessemelhantes, espreitava-os. Das matas de terra firme, por sua vez, um oposto simétrico impera, de modo que para estes as margens representam a exposição às ameaças iminentes, as quais deveriam ser, ao máximo, evitadas. No entanto, havia também aqueles que imperavam soberanos na região, transitando livremente entre ambos os espaços. Descritos como “hostis”, estes povos atemorizavam outros grupos, espalhando terror por onde passavam, levando-os, assim, constantemente a empreenderem novas migrações que lhes garantissem a sobrevivência.

Conforme pertinentemente observado por Schiel (2004, p. 76):

[...] os primeiros viajantes do rio Purus criaram alguns tipos para os povos indígenas da região, constantemente repetidos por eles e que se reverberam hoje. Assim, os Jamamadi eram industriosos; os Paumari, povo errante, curiosos moradores do rio, e possuidores de doença de pele que provocava manchas esbranquiçadas; os Apurinã, guerreiros.

Os “industriosos” Jamamadi dos registros de viagem eram caçadores e agricultores por excelência, fugiam do contato e embrenhavam-se nas matas em suas estratégias de autorreprodução. Os “ciganos” Paumari, habitantes das águas puruenses, são mencionados como grandes pescadores de quelônios e peixes-boi, remanescentes dos antigos Purupurus, afamados pelas manchas de pele que os afligia. Ademais, vários registros de viajantes, alguns inclusive compilados por Schiel (2004) em seu trabalho, corroboram a assertiva acerca dos Apurinã.

A divisão do Purus indígena entre “índios da água” e “índios da terra”, embora alcunhada por um viajante, o inglês Chandless (1866), encontra na realidade dos grupos notável correspondência. As categorias instituídas, quando observadas em um período anterior às influências da Economia da Borracha, são importantes ferramentas na tentativa de compreensão da organização das dinâmicas sociológicas e de interação praticadas por diferentes grupos, bem como de suas territorialidades, o que sugere que sejam, para além de simplórias “reverberações” de viajantes, importantes chaves explicativas, mediante a aplicabilidade e consonância com as práticas cotidianas destes grupos.

As primeiras imagens do Purus indígena nos relatos de viagem sugerem que sua compreensão tenha sido construída predominantemente das mar-

gens. Por haver maior possibilidade de encontro com grupos situados nestas regiões, dada sua privilegiada localização para contato, grande parte das narrativas dos primeiros viajantes e estrangeiros a penetrar a região são observadas enquanto “representações de representações”, num entrecruzamento de pontos de vista: da perspectiva dos povos praianos e, conseqüentemente, dos viajantes/etnógrafos.

Se o conhecimento restrito desses exploradores sobre os labirintos de águas que davam acesso às margens, rios (afluentes), lagos e igarapés da região já demandavam, por diversas vezes, o auxílio de “guias” e conhecedores nativos, que dirá a respeito das localidades do *interior* das matas, cujos territórios eram, segundo relatos, hostilmente guardados por alguns povos (como os Apurinã, Taboca, Juma e Mura)? Muitos viajantes sequer alcançavam as regiões habitadas pelos grupos “arredios” das florestas, todavia, ainda assim, incluíam-nos em seus relatos, mediante informações obtidas de “notícias que alguns índios lhes traziam”. Não surpreenderia, por isso, que grande parte das narrativas sobre os grupos das matas do Purus sejam reflexos das cosmovisões dos grupos das margens sobre o “desconhecido” ou ainda fruto das experiências de alteridade marcadas, sobretudo, por conflitos.

Conforme mencionado, os principais registros históricos sobre os povos *Jamamadi*, produzidos por viajantes (naturalistas, militares, etnólogos, missionários, etc.) à região, em diferentes épocas e contextos, iteram a imagem de um povo estritamente de terra firme. Ao contrário dos Apurinã, que aparentemente eram um dos poucos coletivos transeuntes entre os dois ambientes (SCHIEL, 2004), os *Jamamadi* da literatura histórica, até a chegada dos brancos, evitavam ao máximo as margens. Após serem contatados, são arrancados das florestas e impulsionados para estas regiões, sendo forçados a trabalhar primeiro como coletores de “drogas do sertão”, depois, acondicionados enquanto mão de obra nos seringais e fornecedores de gêneros aos barracões recém-instalados.

Joaquim Bruno de Souza³¹, por exemplo, informa que “no interior” moravam tribos menos conhecidas e hostis, entre as quais incluía os *Jamamadi*, *Apurinã* e *Taboca* (KROEMER, 1985). “Interior”, neste contexto, é empregado por Bruno de Souza ao referir-se às matas da região, uma contrapartida as margens dos rios e lagos, onde primeiramente descreve e localiza outros grupos (*Sipó*, *Catuquina*, *Purupurus*, *Juberi*, *Catauxi*, etc.), descritos predominantemente como “mansos”, “pacíficos”, “civilizados” e “hospitaleiros”. A relação margem/águas=civilizado=manso=pacífico *versus* mata/terra firme=

31 - Informante do viajante naturalista Francis Castelnau (que esteve no Purus em 1847) e substituto do sertanista João Rodrigues Cameté como diretor dos índios em Abufari e Paraná -Pixuna, Joaquim Bruno conhecia muito bem o Médio Purus, tendo deixado informações sobre a situação indígena até o rio Pauini (CASTELLO BRANCO, 1947; KROEMER, 1985).

selvagem=hostil ou medroso estará presente em diversas outras narrativas históricas sobre a região.

Wallace (1823-1913) também traz algumas indicações sobre os índios do Purus que iteram essa relação “margem/terra firme”. Para tanto, o naturalista elenca cinco etnias e suas respectivas localizações, as quais eram, segundo ele, as conhecidas pelos negociantes³²: 1) Os *muras*, que ficam a sessenta dias de viagem rio acima, desde a sua barra; 2) Os *purupurus*, trinta dias de viagem também, rio acima; 3) Os *catauxis*, na mesma zona dos *purupurus*, porém que estão localizados nos igarapés e lagos do interior; 4) Os *jamamaris*, no interior da margem ocidental; 5) Os *jubiris*, nas margens dos rios acima dos *purupurus* (WALLACE, 2004, p. 615, grifo nosso).

Labre (1872) descreve os Jamamadi como agricultores que viviam em terras altas e não faziam comércio com outros povos, sendo “medrosos por índole” e fugindo do contato com os brancos. Steere (1949), que esteve no Purus entre 1873 e 1901, menciona seu encontro com os Jamamadi nas cabeceiras do Mamoriazinho³³, referindo “áreas derrubadas”, cobertas por árvores antigas, além de desertas plantações - muito provavelmente descrevendo os roçados e áreas de capoeira (ainda produtivas) do grupo. Silva Coutinho (1863) localiza-os na margem direita do rio Purus, porém, muito distante do rio. Afirma que todos a supõem “muito numerosa pelo que dizem as outras” e menciona que vivem exclusivamente da caça e lavoura e não viajam senão por terra, de modo que quando são obrigados pelos regatões a embarcar, “tremem de medo como um sertanejo do Ceará”. Para Chandless (1949 [1869]), os Jamamadi também são “exclusivamente de terra”, vivendo nos igarapés e não fazendo uso de canoas.

Rivet e Tastevin (1921) situam os Jamamadi nas florestas entre o Purus e Juruá (região dos atuais Jamamadi Ocidentais) e também no Médio Purus e seus afluentes. Baseando-se nas considerações já esboçadas por Chandless, acreditavam que os Jamamadi formassem junto com os Kulina a mesma etnia, variando apenas o nome, visto que eram extremamente aparentados linguisticamente. Já o missionário Kroemer (1985, p. 121), acreditava que os Jamamadi da região do rio Piranha (Orientais) subdividiam-se em três grupos, a saber, os “Kanamadi”, “Jarauara” e “Massaranduba”, que se autodenominam “Banauá-Yafi”, variando apenas a localidade mais específica em que se encontravam. Registros da atuação do Serviço de Proteção ao Índio na região

32 - Além das “notícias” que os índios forneciam, percebe-se nos relatos do viajante a compreensão sobre os grupos listados através dos negociantes da região, indicando que Wallace pudesse provavelmente estar descrevendo grupos sem haver conversado pessoalmente com qualquer deles.

33 - Importante frisar a confusão recorrente entre Mamoriá, Mamoriazinho e Mamoriá-Mirim (locais apontados com presença *Jamamadi* - Orientais e Ocidentais), o que em muito dificulta a compreensão da região específica a que o relato se refere.

alegam que no Inauini “[...] os Jamamadys dividem-se em diversos grupos ou tribos, sob as seguintes denominações: Macuhidenin, Ivadenin, Sivacudenin, Demadenin, Tamacuhidenin, Zuvazuvadénin e Eréquedenin [...]”, sendo que a sétima e última “muito temem” e “evitam ter encontros” com os Catuquinas (LEMOS, 1912, p. 7).

Em semelhança as narrativas elencadas acima, muitas outras seguem com a mesma ênfase observada, porém, cujas limitações espaciais deste capítulo não comportam.³⁴ Embora não expliquem a dinâmica de socialidade praticada pelos grupos indígenas da região, as literaturas históricas trazem elementos bastante consistentes para uma análise inicial dos Jamamadi no cenário indígena da região, sobretudo, quando analisados mediante os dois eixos primordiais aqui observados.

De volta à floresta onde tudo começou

Durante o período que antecedeu minha entrada a campo, dois Jamamadi que participavam do Projeto Pira Yawara³⁵ procuraram-me pela cidade, interessados que eu pudesse ajudá-los com o português, particularmente, na parte de tradução e correção de um trabalho monográfico, em desenvolvimento. Iniciei, assim, uma orientação informal a Eliseu e Abadias, dois dos três professores jamamadi que participavam do programa de formação. Por razões diversas, findei estando mais próxima do texto produzido por Eliseu (*Aríreo*), filho do cacique do Buritirana, Gasparino, que escrevia acerca da *história do primeiro Jamamadi*³⁶. Através desta orientação, tive acesso ao primeiro relato do grupo, conforme havia sido contado a Eliseu por seu tio Tatí e pelo cacique geral, Bada Jamamadi. O conteúdo da narrativa versava basicamente acerca de como os Jamamadi viviam até o encontro com o branco, incluindo ainda informações sobre migrações, as quais sinalizavam que a trajetória de seu per-

34 - Para uma melhor visualização do Purus Indígena nestes termos, sugere-se uma leitura atenta ao livro de Kroemer (1985) “Cuxiuara. O Purus dos Indígenas”, além de outras literaturas históricas sobre a região não inclusas nesta obra.

35 - Presente em mais de 50 municípios, o Pira Yawara é um projeto do Governo do Estado do Amazonas para capacitação e formação de professores indígenas. Através da Secretaria de Estado de Educação (SEDUC), são promovidos diversos cursos voltados para valorização da educação específica e diferenciada. Com duração total de quatro anos (divididos em “módulos”), os professores são reencaminhados para suas aldeias, onde deverão atuar nas escolas de suas comunidades.

36 - De acordo com a explicação dos professores Jamamadi, cada qual trabalharia um tema de pesquisa diferente em seu TCC, porém, todos voltados para a experiência no contexto de suas comunidades. Dos professores que conversei, Eliseu havia escolhido contar a história do grupo (do “primeiro Jamamadi”, conforme define), enquanto Abadias dispunha-se a falar da medicina Jamamadi, concentrando seus esforços na investigação das plantas medicinais do grupo e o conhecimento dos mais velhos.

curso teve início do Alto para o Médio Purus (oeste-leste).

Passando pelos conflitos ocasionados pelo primeiro encontro com os brancos até a chegada dos primeiros missionários, o texto apresentado por Eliseu focaliza essencialmente as relações de alteridade a partir da inserção do “mundo dos brancos” em seu mundo. Por sua importância para as primeiras considerações acerca do grupo, segue abaixo uma versão do texto, ligeiramente condensado e com pequenos comentários explicativos, em consonância com os interesses temáticos deste capítulo:

Esta é a história do primeiro Jamamadi, quando ele ainda não usava roupa, não conhecia branco, ‘Jara’. O primeiro Jamamadi morava em cima. Foi descendo, descendo, passando pelo Mamoriá até chegar ao Pauzinho³⁷. Ali Jamamadi não encontrou parente, então se dividiu: alguns voltaram lá pra cima, outros continuaram descendo. No Pauzinho encontraram rio, fizeram casa e ficaram durante um tempo, até que o branco achou Jamamadi. Antes do branco, Jamamadi não usava sal, nem roupa, só tanga de índio. Quando branco encontrou Jamamadi, nenhum entendia o que o outro dizia, até que um Jamamadi entendeu branco. Este Jamamadi que entendia foi lá onde branco morava. Lá o branco disse para o Jamamadi que iria para aldeia, visitar Jamamadi também. Quando o Jamamadi voltou para casa, ele e seu irmão resolveram caçar. Mas, esse irmão que entendia o que o branco dizia, lembrou que o branco estava vindo. Seu irmão, que não entendia branco, disse a ele: - ‘*Você quer caçar? Caça. Quer pescar? Pode pescar*’. Assim, o irmão que não entendia o que branco dizia avisou que ia esperar branco chegar. Então, o irmão que entendia, concordando, foi embora para a mata. Quando o branco chegou à aldeia começou a falar e não tinha ninguém que pudesse entender. Falou muito, mas nenhum Jamamadi sabia o que ele dizia, já que o único que entendia branco não estava. Como o branco não sabia que esse Jamamadi estava caçando, continuou falando. Falava, falava, mas Jamamadi não entendia. Branco chamava de ‘cacique’ o Jamamadi que entendia o que ele falava. Assim, como não via mais o cacique, branco achou que os Jamamadi o tinham matado. Foi aí que branco começou guerra, saiu matando os Jamamadi com terçado. Então a mulher do Cacique e a irmã da mulher correram em direção à mata onde o rapaz caçava. A mulher gritou e ele veio correndo. Ele tinha

37 - Ou seja, até chegarem à região correspondente a (atual) aldeia Pauzinho.

matado cinco macacos ‘barrigudo’ [espécie] com sua zarabatana. Ela disse ao marido que o branco matou as pessoas, mas ele não falou nada. O irmão dele também tinha morrido. Depois que ela contou tudo, o Jamamadi escolheu lugar para dormir, lá por onde estava caçando. Ele dormiu e no outro dia foi falar com o pessoal da aldeia, os que tinham sobrevivido, para que pudessem enterrar os mortos. Aí o Jamamadi juntou os mortos e enterrou. Ele passou uma semana recolhendo todas as flechas das pessoas que morreram. Depois disso, conversou com as pessoas dele e disse que iria lá para onde estava o branco. Chegando lá, o branco o viu e disse: - *‘Nós pensávamos que o cacique tinha morrido, mas ele está chegando agora na nossa casa’*. O cacique Jamamadi disse: - *‘E você, tudo bem?’*, e o branco respondeu: - *‘Tudo bem’*. Aí o cacique Jamamadi ficou lá, junto com o branco até a noite. Mas o Jamamadi não dormiu. De madrugada, quando branco dormiu, Jamamadi começou a brigar. Jamamadi matou sozinho todos os brancos, porque ele era Pajé. Aí ficou lá na casa dos brancos até de manhã. Logo cedo ele foi descendo até chegar onde estavam mais brancos e ficou de novo para dormir. A noite ele começou novamente a briga, matando todos os brancos que ali estavam. Aí o cacique parou lá e começou a escolher as coisas dos brancos: terçado, panela, machado, fósforo. Levou tudo para a aldeia. Depois de um mês andando ele chegou lá [retornou]. Chegando até sua aldeia, começou a andar de novo pelo mato até chegar num lugar onde tinha muito tucumã, chamado na língua Jamamadi *Hasowadi*. Lá ele fez uma aldeia e deu esse nome [Hasowadi, algo como ‘Tucumanzal’, lugar do Tucumã]. Ele e a família ficaram lá caçando e pescando. Depois, foram descendo até chegar ao Igarapé Curiá, onde encontrou branco de novo. Ele escutou branco cortando pau. *Jara* estava cortando lenha para assar uma anta que tinha matado. Aí Jamamadi se escondeu e ficou olhando, ele estava com muita fome. Esperou, olhou e resolveu falar com branco. A família dele estava na aldeia e ele estava com cinco pessoas. Ele disse para seu amigo que ele ia falar com branco e se branco brigasse com ele ou matasse, era pra correr para onde estava a família, na aldeia. Aí ele foi lá falar com o branco. O branco o viu, mas quando ele falou branco não entendeu e nem ele entendeu o branco. Aí ele fez gestos mostrando que estava com fome, aí o branco entendeu e deu comida para ele. Depois que ele comeu foi chamar os

outros para que também fossem comer com os brancos. Depois de comerem eles voltaram pra aldeia. Agora que Jamamadi conheceu branco, começou a trabalhar com ele. Os nomes dos patrões eram Inã, Chita, Felirmino e Chico. Foi Chico que trouxe o missionário. Um missionário chamado Roberto chegou de avião para visitar a aldeia do Jamamadi e depois foi embora. Depois, outro missionário chegou e ficou durante muito tempo e pediu para Jamamadi construir uma casa para ele. Quando a casa dele ficou pronta ele foi buscar sua mulher para aldeia. Depois que foi morar na aldeia, começou a ajudar o Jamamadi e tudo começou a melhorar [...]. (ELISEU JAMAMADI, Lábrea, Fevereiro de 2012).

Existem muitos aspectos nessa *história* que merecem desenvolvimentos em tópicos específicos, porém, pelas limitações temáticas e espaciais deste texto, tendo a deixar para outra oportunidade. Ainda assim, podemos destacar alguns pontos relevantes, dentre os quais, o encontro com os brancos, marcado, sobretudo, por uma alteridade violenta, que só pôde ser “resoluta” mediante a intervenção de uma liderança central, o *pajé*. Designado pelos brancos “caci-que”, pela função mediadora desempenhada, o Jamamadi enfrenta as consequências decorrentes deste primeiro encontro. Partindo em busca de vingança, traz consigo objetos “recolhidos” dos brancos, atitude que, em uma breve ponderação, mostra-se reveladora. Entre outras possibilidades analíticas, a figura dos *de fora* se mostra a personificação do *perigo*, porém, contraditoriamente, o meio para obtenção de ferramentas fundamentais para as atividades do grupo. Não desejo me ater a tais questões de maneira conclusiva, todavia, inevitavelmente, tendo a associar este gesto com os posteriores desdobramentos da relação dos Jamamadi com os *Patrões* e até outros brancos. Um “mal” que, em certa medida, lhes foi necessário para as decorrentes aquisições, as quais são repetidamente abalizadas pelo grupo nos diálogos sobre o assunto.

Durante a construção do texto acima, outra informação bastante instigante surgiu a partir de uma breve anotação do caderno de Eliseu. O “rascunho” transcrito pelo Jamamadi dizia que, segundo seu tio Tatí, os Jamamadi teriam vindo de uma palmeira, *Wahari*. Quando perguntei a Eliseu sobre o assunto, o Jamamadi apenas se limitou a dizer, sem muitos aprofundamentos, que até hoje os Jarawara quando os veem os chamam assim. Todavia, os desdobramentos desta questão só começaram a desvelar-se a partir dos diálogos travados diretamente com os mais velhos, no decorrer do trabalho *em campo*.

“Jamamadi tudo misturado”

A fala acima, ilustrada pelo cacique da aldeia Buritirana, Gasparino (*Birinawa*) Jamamadi, constitui a conclusão do líder após uma longa narrativa, onde conta um pouco da história e (trans)formação do coletivo Jamamadi Oriental. Porém, antes de adentrar nos detalhamentos de sua fala, voltemos um pouco antes, na pequena nota rascunhada no caderno do filho do Cacique, o professor Eliseu Jamamadi.

Segundo a leitura ainda “rasa” das primeiras considerações trazidas pelo Jamamadi, soube que até hoje os Jarawara conhecem os Jamamadi pelo nome *Wahari*. Observando as informações presentes no dicionário Jarawara, notei que a palavra “Wahati” consta traduzida de duas formas, sendo uma delas (*nm.*), utilizada em uma frase de cunho explicativo, o modo como os membros do grupo referem-se aos Jamamadi (VOGEL, 2006, p. 186). Diante dessa informação, naturalmente, procurei outras palavras na língua Jarawara que pudessem trazer algum indicativo de nomeação das gentes *Jamamadi*. Curiosamente, a palavra encontrada foi *Wayafi* (*nm.*), que segundo consta, designaria o grupo específico de Jamamadi que antes habitava a região do Mamoriazinho.

Em seu trabalho sobre os Jarawara, a antropóloga Maizza (2009) tece algumas considerações sobre esta unidade social, tendo como base também as narrativas dos mais velhos. Nestas, existe uma clara referência à ascendência Wayafi, identificada pela autora tanto entre os Jarawara quanto entre os Banawa:

Não existe da parte dos Jarawara uma referência direta aos subgrupos, mas eles afirmam que são uma mistura de dois povos, Jarawara e Wayafi (ou Wa-yafi), que falavam a mesma língua e compartilhavam grande parte da mitologia. O segundo nome, Wayafi, remete ao nome da etnia vizinha, Banawa-yafi, que os Jarawara chamam Botoyafi. Além disso, existe um mito que se refere a um grupo chamado Awitafa-yafi. Não temos como comprovar que estes ‘yafi’ sejam antigos subgrupos Jarawara, então fica aqui apenas a sugestão. (MAIZZA, 2009, p. 27).

Os indivíduos Jarawara que hoje estão na faixa dos cinquenta anos de idade sabem perfeitamente quem descende de quem, pois são justamente suas mães e pais que eram Wayafi ou que casaram com eles. Assim, embora a diferença entre os dois grupos seja marcada pelos adultos, não parece haver nenhuma “consequência sociológica” para os Jarawara, os quais se dizem “misturados de duas gentes” (SCHRÖEDER; MAIZZA, 2007). Complementando

esta ideia, os Jarawara afirmam ainda já terem morado no passado com os Banawa-yafi, porém, “*separaram sem brigas*”, tendo os Banawa-yafi também se misturado com os Wayafi (MAIZZA, 2009, p. 27).

Impossível não associar os fatos observados entre os Jarawara com as narrativas concedidas pelos Jamamadi. Um ponto de contato mencionável, refere-se às explicações do Cacique Bada Jamamadi, onde afirma que alguns membros dos grupos que eles haviam acolhido dividiram-se, de modo que uns foram viver com os Jamamadi e outros com os Jarawara. O líder recorda que naquela época os Jarawara viviam na área que corresponde contemporaneamente à aldeia Buritirana (dos Jamamadi), liderada pelo cacique Gasparino. A divisão de membros remanescentes de outras unidades sociais entre os grupos Banawa, Jarawara e Jamamadi aproxima culturalmente ainda mais os vizinhos do Médio Purus.

No tocante ao processo de incorporação destas *gentes*, de acordo com o líder da aldeia Buritirana, existiu um processo para “virar Jamamadi”, fato reiterado algumas vezes em sua fala. Aparentemente a “transformação” deu-se a partir da dissipação das diferenças linguísticas existentes entre os grupos³⁸, passando os mesmos a falar a “*língua do Jamamadi*”, tornando, assim, sua língua/dialeto extinta/o³⁹. Outra condição essencial para “transformação” em Jamamadi, ao que consta, ocorreu por meio das contrações matrimoniais entre membros dos grupos – quando “*casou [com] Jamamadi*” e tiveram filhos. Passemos a narrativa do cacique.

Os Nacani-Yafi, Kanamati e Hi Merimã

Gasparino conta que seus pais moravam antigamente no Mamoriá e se autodenominavam índios Nacani-Yafi (ou Nacajafi), porém, assim como os Wayafi dos Jarawara, fugiram de sua antiga aldeia devido à influência apurinã. Segundo o líder, um pajé apurinã chamado *Wiunamã* começou a matar todos os que viviam na aldeia, de modo que fugiram do local apenas alguns poucos membros remanescentes. O pequeno grupo sobrevivente foi “descendo” e abriu uma nova aldeia chamada *Tamairá Fahã*⁴⁰, localizada perto do Poço Grande (antiga aldeia jamamadi). Encontraram os Jamamadi na aldeia Flecha (antiga aldeia jamamadi), que fica entre a região do Poço Grande e São Fran-

38 - Diferente do que relatam os Jarawara, que falavam a mesma língua, além de compartilhar grande parte da mitologia (MAIZZA, 2009).

39 - Mesmo os filhos de pai e mãe Nacani-Yafi, porém, nascidos nos Jamamadi, não sabem/conhecem a língua que era falada por seus pais e avós.

40 - Agradeço a Daniel Tibério e Magno Lima da OPAN pela parceria, diálogos e contribuições durante o trabalho de campo. No caso específico das narrativas sobre os Nacani-Yafi, foi essencial a consulta a Daniel, especialmente quando na organização das gravações recolhidas e acréscimo de informações.

cisco (atual aldeia jamamadi). Lá nasceu o cacique Gasparino e seus irmãos, filhos do casal Nacani-yafi “Garcia” e “Masonilha/Bowasimaha”.

Ao contar a trajetória de fuga, sobrevivência e recomeço de seus pais e parentes junto aos Jamamadi, o cacique abrange em sua narrativa não apenas relatos acerca dos Nacani-Yafi, mas traz diversas informações sobre os Kanamati e até mesmo vínculos de parentesco entre seus antepassados e os Hi Merimã, conforme o texto organizado nas linhas subsequentes nos mostra:

É assim... Nacani-yafi é pra cima, quer dizer, português [traduzindo para o ‘português’] é lá pra cima do Purus, depois do Mamoriazinho. Tá descendo o Purus. O Bada [cacique geral] é já na outra tribo, né? Ele vem no Piranha, colocação... Etnia diferente [não consegue recordar o nome]. Nós tudo misturado assim... Como tem o Jamamadi, né? Tem o Nacani-Yafi, Banawa-Yafi, Kanamati... Kanamati que [ou quem diz?] diz é Jarawara, já ouviu falar? Pois é... É misturado com Jamamadi, como que nem branco. Branco tá misturado também. É que nem o outro branco [brancos ‘diferentes’ que casam entre si], né? É como conhecer, Jamamadi tá fazendo agora. *Jamamadi não é puro muito não, é misturado com etnia.* Outras etnias, várias outras. [...] [Devido ao sufixo ‘Yafi’, pergunto se existe alguma relação com os Banawa-Yafi] Banawa-Yafi e Nacani-Yafi é diferente. Banawa-Yafi, Nacani-Yafi, Kanamati, Jarawara... Mas aí Jarawara dois nomes etnia, né? Jarawara, o Kanamati, Jamamadi, Nacani-Yafi, Banawa-Yafi... cinco etnia, né? Tá misturado... Agora não tem errado mais não... Aí nós tá virando Jamamadi. [...] Meu vó é Nacani-Yafi, resto Himarimã, sabe? Misturado também com Himarimã... É a minha vó juntando com Himarimã, como branco, né? Tu sabe como que a pessoa tá casando assim com branco? Jarawara casa com junto com branco também... Tu ouviu falar Jocum, né?⁴¹. Como assim minha vó tá fazendo, ajunta com Himarimã. Minha tia também casou com Himarimã e meu vó ajuntou com Himarimã também, *mas é tudo misturado assim. Agora até hoje num mistura mais não, tudo puro mesmo. Todo mundo são puro Jamamadi, tão virando Jamamadi agora...* Quando meu pai descemos por lá, meu outra etnia, né? Apurinã botar fogo neles... na comunidade, no

41 - Referindo-se aqui ao casamento recente de um Jarawara com uma missionária da JOCUM, uma história contada diversas vezes pelos Jamamadi. Por não casarem com brancos e terem poucos casos exogâmicos, causava muita admiração o fato de um Jarawara contrair matrimônio com uma missionária branca.

Mamoriá. Botou fogo, Nacani-yafi veio pra cá, como do meu outro Jamamadi, Jarawara também. Era meu pai, meu mãe, era meu tia, meu irmão. E escapou só quatro... Quatro pessoal escapou, resto já morreu. Apurinã mataram todo! Escaparam, veio descendo aí entrou... *Entrou na mata... Aí saiu na outra etnia Jamamadi... Aí se misturaram tudinho, foi viver.* Aí, passemos tempo lá, aí eu nasci lá, já nasceu no Jamamadi. [...] Aí sim, nós passemos muito tempo mal com Jamamadi. Aí eu ajuntei Jamamadi... aí eu caso com ela [*Awana/Morena*]. Mas eu caso com ela não, ajunta mesmo! Ela é Jamamadi. Aí eu juntei com ela, meu irmã juntou com outro... Aí foi. [...] Ah, Bada, lembrei, eu tô lembrando bem... Bada, etnia Botí⁴². Bada e Chico Inácio [irmãos de criação], dois no Piranha. Aí Jarawara e Kanamati no Sabuhã. Nós [Nacani-Yafi] saímos Mamoriá. Agora não é muito não, só filhos. Agora nós somos Jamamadi, só nome da pessoa, etnia... Nacani-Yafi, Banawa-Yafi, Kanamati, Jamamadi, Jarawara, Botí. [...] Jamamadi lá de cima [ocidentais, de Pauini e Boca do Acre] não conheço não, só ouvi falar. Se desse mesma coisa nossa língua eu queria ir lá, no aldeia dele. Eu quero saber... (Gasparino Jamamadi, Lábrea, 2012).

Os Kanamati, que também dão nome a T.I. habitada pelos Jamamadi do Médio Purus, moravam antigamente nas regiões próximas ao igarapé Sabuhã, na aldeia Palmeira, porém, fugiram do local por estarem todos morrendo de sarampo. Assim como os Nacani-Yafi, também encontraram os Jamamadi na aldeia Flecha. Com facilidade, os mais velhos conseguem identificar os remanescentes dos grupos Kanamati no coletivo Jamamadi Oriental, porém, ao que tudo indica, sem que exerçam grandes influências sobre as dinâmicas do grupo. Tais indicativos sugerem que as interações entre os primeiros Jamamadi e outros grupos (“unidades sociais remanescentes” e outros coletivos da região) fossem frequentes até pouco tempo atrás (em torno de 60/70 anos aproximadamente), em semelhança as datas estimadas por Maizza (2009) sobre os Wayafi “misturados” aos Jarawara.

Quanto aos atuais Hi Merimã, salvo os escassos relatos dos Jamamadi⁴³ sobre encontros de relance (que mais parecem descrever vultos) e/ou “vestígios” deixados nas matas, são considerados oficialmente em situação de isolamento. Mesmo nas recentes narrativas dos Jamamadi, a tônica central recai justamente sobre a aparente “evitação” por parte dos Hi Merimã. No entanto,

42 - Estaria se referindo aos “Bato-Yafi” dos Jarawara? (Cf. MAIZZA, 2009, p. 26-27).

43 - Geralmente durante as expedições de caça e extração de óleos (copaíba e andiroba).

conforme as falas Jamamadi iteram, houve um tempo em que o grupo encontrava-se em situação de contato bastante diferente da atual. Em 1943, os Hi Merimã chegam a ser relatados com uma população de aproximadamente mil indivíduos, figurando entre as grandes populações do rio Purus (POHL, 2000).

Certamente existem alguns desafios a partir desse discurso que remete ao parentesco entre os Jamamadi e os Hi Merimã, sendo o principal deles a apropriação de terceiros e suas intenções. Em 1995 houve investimento de missões ilegais no território “isolado”, de modo que permanecem algumas tensões quanto à justificativa para novos investimentos do tipo na região. Atualmente os Jamamadi vêm constantemente reivindicando romper o isolamento, de modo que remetem em sua fala a necessidade de trazê-los para “civilização” (expressão utilizada por um velho Jamamadi), alegando que sozinhos estão sujeitos a uma série de perigos, mencionando construções frágeis, que podem ser derrubadas por árvores e até “matar”. Além disso, alguns citam também o fato deles não conhecerem remédio e algumas ferramentas “de branco”, como fornos e demais utensílios para preparo da farinha, bastante apreciada pelo grupo. Dizem que os Hi Merimã só comem “massa” com carne de caça, *“feito Jamamadi antes de conhecer branco”*, o que parece ser visto negativamente, algo como “comer mal”.

Sobre os encontros nas florestas do Purus e a formação dos coletivos, em especial, dos Jamamadi Orientais, vê-se recorrentemente a influência das “brigas”, conflitos e guerras nas reconfigurações sociais e territoriais ocorridas entre os grupos da região. Narrativas dos Banawa (POHL, 2000), Jarawara (SCHRÖEDER; MAIZZA, 2007; MAIZZA, 2009), bem como dos Jamamadi Ocidentais (RANGEL, 1994; CRUZ, 2002; AYRES, 2005) são também unânimes ao mencionar as hostilidades como razão para distanciamentos, fissões e migrações sobrevividas. As relações de alteridade, sejam elas pautadas por trocas de hostilidades ou pelas afinidades (mediante as “alianças” construídas), apresentam-se como fio condutor das transformações, moldando e determinando o interior/exterior destes grupos, em sua dinâmica de constante atualização.

Durante minha permanência junto aos Jamamadi, ouvi algumas histórias que assinalavam para um “tempo de guerra”, marcado, sobretudo, pelas ações dos pajés. O cacique Bada Jamamadi, por exemplo, contou-me numa manhã que sua *“vovó disse, outra vovó também conta, sogra...⁴⁴”*, que *“primeiro*

44 - Sempre que os Jamamadi mais velhos começavam a contar alguma história muito antiga, remetendo a uma época que eles não viveram – e por vezes, que nem mesmo quem lhes contou

índio fazia guerra". Sua narrativa começou quando perguntei se o líder conhecia os Kulina (*Curina* para ele), etnia cujos registros históricos também vinculam aos Jamamadi (ocidentais). De imediato o líder respondeu que sim e logo acrescentou que esses eram bem "valentes". A observação de Bada era justamente por causa dos pajés kulina que, segundo o cacique, jogam *arabani* e matam. Contou-me também que todos os Jamamadi de antigamente eram Pajés potenciais - dos mais velhos aos mais jovens, homens e mulheres - e que nessa época as brigas eram todas "com poder". Bada, que chegou a conhecer o último Pajé Jamamadi, chamado *Bahawi*, menciona que quando sentia raiva o pajé simplesmente lançava (às vezes, disfarçadamente) "o que o branco chama de pedra"⁴⁵ e a pessoa morria.

Numa noite em que estávamos reunidos na aldeia Buritirana, um senhor já com certa idade também contou algumas histórias sobre esse tempo, o "tempo de guerra":

Minha vó falava que aquele tempo era guerra, a guerra mundial! [...] O índio matava o mesmo parente e comia. Assim, pensava que era uma caça pra comer... Num era! Comia, matava parente, comia como uma caça, como um dos animais do mato, entendeu? Então, naquele tempo que era guerra assim, sofria... E todo mundo se separava na floresta. Aqui era tempo de guerra... Matava, comia, naquele tempo. Então, pessoal se espalhava na floresta,

a história havia vivido -, recorriam a frases (geralmente no início da narrativa, mas algumas vezes "reforçada" ao final da história) como: "época de nossa vovó, mãe de vovó"; "minha vovó, vovó outra conta". Gow (1997) identifica algo muito semelhante entre os Piro, uma forma "muito especializada de discurso", o *Tsrunnini ginkakle* ("histórias da gente de antigamente"). Essas histórias são conhecidas por haverem sido contadas pelos *tsrunni* ("a pobre gente velha e morta"), os antepassados (desconhecidos) dos atuais Piro. Segundo o autor, mesmo os velhos não sabem realmente dos *tsrunni*, pois nunca os viram: "Eu não sei; nunca vi a gente de antigamente. Só sei o que minha avó me ensinou quando eu era menina pequena. Só sei o que vi minha avó fazer [...]" (GOW, 1997, p. 44).

45 - Não sem frequência, as etnografias do interflúvio Juruá-Purus mencionam o uso de pedras entre os Pajés. Entre os Kulina, por exemplo, os pajés ou feiticeiros (ou seja, os "donos do feitiço", que equivale às mesmas pessoas em sua função curativa ou agressiva) utilizam uma substância chamada '*dori*' (feitiço), uma "pedra" que guardam dentro de si e arremessam contra seus inimigos causando doenças. Quando em função de cura, fazem-na por extração, mediante a sucção do '*dori*' (VIVEIROS DE CASTRO, 1978, p. 82), em semelhança ao que menciona Bada Jamamadi na sequência narrativa (não inclusa neste texto). Os Kulina tornam-se xamãs ('*dzopinehe*') pela aquisição do '*dori*', de modo que o aprendizado xamânico dá-se justamente a partir da extração do '*dori*' do corpo do mestre-xamã e sua inserção no corpo do iniciado (GORDON, 2009, p. 98-99). Para os Kanamari do Juruá, por sua vez, as ameaças provêm dos "de fora", de modo que são os 'estranhos' que lançam as "pedras" (*djohko*) que causam doenças e morte no grupo, cabendo assim ao xamã mediar as relações políticas exteriores da comunidade (REESINK, 1991, p. 91; 98).

no mundo [...]. A mãe... a minha vó [a mãe da vó?] contava uma história que era assim: ‘*Vivia muito perigoso... Pajé matava, não podia plantar nem nada. Sempre quando se via fumaça, pessoal ia atrás pra matar. Então, não podia fazer nada de fumaça. Aí que ia... andava, assim, na floresta... Aonde encontrava que matava alguma coisa, matava*’ [...]. Tudo foi assim, Daiane (Jamamadi, Buritirana, 2012).

Nas palavras do velho Jamamadi, nesse mundo perigoso e instável em que viviam as “irregularidades” afetavam não apenas as relações entre dessemelhantes, sendo as perspectivas alteradas a ponto de um “parente” ser visto “*como uma caça, como um dos animais do mato*”. Nesse tempo, os Jamamadi eram também privados de uma de suas principais atividades, a qual inclusive constitui parte do *ethos* referencial do grupo, a agricultura. Sujeitos aos encontros “hostis” que ocorriam justamente no ambiente preferencial do grupo (as florestas), não podiam “plantar”, e, por terem que fugir com frequência, sem deixar vestígios que os revelassem, nem mesmo era possível “fazer fumaça”, com a qual poderiam ser mais facilmente localizados, sendo privados do fogo com o qual poderiam aquecer-se, cozer os alimentos, queimar roçado etc.

As guerras e conflitos entre semelhantes (como na última narrativa) e/ou dessemelhantes (como no caso dos Nacani-Yafi e o pajé apurinã) tiveram um papel fundamental nas relações sociais dos Jamamadi, e, ao que tudo indica, na formação dos coletivos indígenas do Purus. Diversas fissões causadas pelo *arabani* e as ameaças iminentes a que estavam sujeitos não apenas reduziam e/ou dividiam grupos (“espalhados na floresta”), mas também possibilitaram que outros se encontrassem - alguns, inclusive, se unissem em alianças no enfrentamento dos “algozes” ou como meio de sobrevivência -, reconfigurando diversos coletivos⁴⁶.

O conteúdo substancial dessas narrativas revela indícios interessantes para as primeiras considerações sobre o universo social jamamadi durante o tempo de uma guerra generalizada. Mais que isso, traduz a necessidade de compreensão da história jamamadi em *seus* termos, de modo a conectar através das narrativas míticas a memória do parentesco. Tendo em vista as transformações essenciais - “misturas adequadas”, no sentido aferido por Overing (1981) – até “tornarem-se puros” (ou seja, o que são/consideram ser hoje), em linhas gerais, resgata-se o protagonismo indígena como na construção de sua história: assim como observado por Gow (2001) entre os Piro, o parentesco e

46 - As guerras não se restringiam, naturalmente, apenas ao universo das florestas, sendo o “mundo das águas” também gerador de muitos perigos. Basta observarmos as narrativas histórico-etnográficas acerca da *Gente Peixe* do Purus, balizadas nas narrativas dos Suruwaha (DAL POZ, 2000; APARICIO, 2011; 2013) e dos Deni (FLORIDO, 2013).

as socialidades imprescindíveis à constituição do coletivo Jamamadi no Médio Purus foram moldados pela experiência específica do seu (altamente transformacional) “mundo vivido” e os sentidos que dele emanam.

Inclusões e conclusões

À guisa de minhas derradeiras considerações, gostaria de retomar alguns temas, uma espécie de “nota mental” sobre o que não se deve perder de vista:

- Conforme mencionado, os Jamamadi, assim como os demais povos falantes de línguas Arawa, possuem uma rede de relações que dialoga amplamente com as sociologias amazônicas. Contrapartida as atuais “identidades étnicas” instituídas, fruto da nascente necessidade de diálogo com o “mundo dos brancos”, a literatura histórica apresenta uma numerosa lista de etnônimos e grupos (“unidades sociais indígenas”), com extensões variáveis e pouco precisas, dialogando mais diretamente com a inconstância e fluidez característica das dinâmicas ameríndias de atualização das relações. Tais informações, quando analisadas junto às narrativas indígenas, findam por corroborar as interações sociais praticadas pelos grupos, bem como a diferenciada noção de identidade coletiva que possuem. Assim, apesar das “descontinuidades” nas redes sociais indígenas a partir da projeção de uma lógica externa, os coletivos indígenas da região sinalizam para uma “tradição da transformação” (Cf. GOW, 2001; 2003);
- Tem sido possível observar que o conteúdo substancial de grande parte dos relatos históricos sobre os *Jamamadi* incide sobre as mesmas questões (dúvidas e presunções ante o “desconhecido”) postas do ponto de vista de outros grupos, indicando que esses relatos possam ter sido construídos, em parte, através do entrecruzamento de olhares, numa justaposição de representações, cuja influência ecoará de maneira significativa ao longo dos anos, encontrando espaço na recém-instituída identidade *Jamamadi*;
- Durante o trabalho de campo, foi praticamente impossível não esbarrar com as problemáticas oriundas desta identidade projetada, especialmente ante as recorrentes narrativas dos Jamamadi mais velhos sobre sua história. Nestas, as diversas menções às migrações e “fissões”, bem como às unidades sociais que compõe o coletivo, reiteram o *mixed people* (GOW, 1991) Jamamadi. O caso dos enigmáticos *Kanamati*, dos (até então) desconhecidos *Nacani-Yafi*, bem como as menções sobre relações antepassadas com os Hi Merimã trouxeram uma nova dimensão ao estudo, evidenciando o modelo de interação social praticado em um momento anterior às inferências trazidas pela inserção dos coletivos na lógica monoextrativista e as demandas identitárias ulteriores;

- Ao adentrar as narrativas do *lived world* dos Jamamadi Orientais e acessar alguns mitos e relatos sobre a origem (constitutiva) do coletivo, encontramos o despertar das transformações em seu mundo pelo “mundo dos brancos” através de uma alteridade violenta que traz como consequência a total devastação da aldeia do grupo. Vimos ainda que após a vingança do Pajé, a atitude precedente do grupo foi justamente partir em busca de um novo lugar para “recomeçar”, fato bastante semelhante ao que fizeram outras “unidades sociais”, posteriormente incorporadas ao coletivo, culminando no encontro com os antepassados Jamamadi. Não obstante, as guerras (interiores e/ou exteriores) enfrentadas, bem como as epidemias são tomadas como pressupostos para novas migrações (e *fissões*), todavia, a morte e as doenças, tanto entre os Jamamadi ocidentais quanto orientais, são prenúncios de “anormalidades” em seu mundo, oriundas das obras dos temidos pajés que, com suas pedras lançadas, ocasionam diversos males. Não admira, por isso, que os Jamamadi do Médio Purus tivessem preferido exterminar todos os seus xamãs⁴⁷, como medida extrema, a ter que conviver com as consequências de suas desenfreadas ações;
- Em relação aos brancos, vemos que esses somente passam a figurar de modo efetivo no universo Jamamadi após a sua devida “familiarização”. Assim, se por um lado os desequilíbrios e anormalidade em seu mundo ocorrem quando as perspectivas são alteradas, “confundidas” a ponto de um parente ser visto como caça de comer, a fabricação da relação com os brancos dá-se através da alimentação, porém, proveniente do “comer junto”. Tal atitude em muito se assemelha as observações de Fausto (2002, p. 8), quando diz que:

[...] se a ideia de fabricação do parentesco converge, na Amazônia, para o universo da cozinha e da partilha alimentar, nossa questão passa a ser o encadeamento de dois processos de transformação: um que resulta do comer alguém (o canibalismo), outro que decorre de se comer *como e com* alguém (a comensalidade).

Embora o autor trate predação e comensalidade de formas distintas, acredita serem dinamicamente articuladas na produção de pessoas e de socialidade na Amazônia. Em seu investimento sobre aspectos do parentesco arawa, Florido (2011) também recorda de Fausto (2002), ao aferir a possibilidade do parentesco ser construído pelo convívio, comensalidade, etc., de maneira que a manutenção do parentesco daqueles distantes seria possível na medida em que as tornassem

47 - Atualmente é declarado a não existência de pajés entre os Jamamadi Orientais. Evidenciam as causas para os extermínios a partir da própria influência negativa sobre o grupo. Temerosos diante das violências com que muitos pajés agiam, havia intenção de “frear” suas ações de maneira definitiva.

relações próximas, o que poderia ser efetivado pelo casamento, algo semelhante ao ocorrido entre as unidades sociais que compõe o coletivo Jamamadi Oriental e, posteriormente, com as “afinizações” garantidas através dos apadrinhamentos dos *Patrões*.

Como inclusão para investigações e desdobramentos futuros, fica aqui a ressalva primordial ao aspecto toponímico de grande parte das designações de identidade coletiva. Se o termo *Jamamadi* é uma referência alusiva “genérica” a uns/alguns ou vários agrupamentos “embrenhados nas florestas de terra firme”, quando observadas do ponto de vista de um coletivo “praiano”, vê-se que vários dos demais etnônimos que marcam a distinção “nós/eles” entre unidades sociais do Médio Purus seguem esse referencial geográfico/territorial. Nas palavras de Aparicio (2013, p. 12),

[...] a construção destas unidades é viável a partir de uma sociocosmologia dos territórios, em que a dinâmica de proximidade/distância, sustentada pela cosmografia destas sociedades, *se inscreve na topografia*. [...] há, neste *dégradée* arawa, um princípio de topologia cósmica que, na socialidade destes coletivos, modela os processos de diferenciação [...].

Quanto a isso, em muito o modelo sociológico das Guianas nos tem auxiliado no diálogo (Cf. GORDON, 2006; RODRIGUES, 2010; APARICIO, 2013).

Por fim, rememoro os Suruwaha da bacia do rio Purus em suas narrativas sobre “outros coletivos”, entre os quais, os Wahadawa (“gente do rio *Waha*”), os Zamadawa (“gente da mata”) e os Zamadi, que segundo dizem, sofreram um massacre na foz do igarapé “Makuhwa”. Segundo as narrativas Suruwaha, os Zamadi foram atacados pelos *Jara* (“brancos”), que

[...] dispararam sobre os seus xamãs, que subiram ao céu derramando sangue. Foi o fim da maioria dos Zamadi. A partir daquela época, só alguns sobreviventes perambulam pela mata. De vez em quando os Suruwaha advertem nas suas roças roubos de timbó, bananas, etc., que atribuem aos Zamadi [...]. (APARICIO, 2011, p. 14).

Curiosamente, os “Zamadi” (que também se traduz por “gente da mata”) a quem os Suruwaha referem-se nesta narrativa teriam sua origem no Patauá, fruto que nasce de uma “palmeira”, o que inevitavelmente resgata, mais uma vez, em minha memória a breve anotação no caderno do professor

Eliseu Jamamadi. Fica aqui a pergunta: não estariam, os Suruwaha contando a história dos velhos Jamamadi?

Referências

APARICIO, Miguel. Contrastes entre semejantes y extraños. Jadawa versus waduna: cosmovisión suruaha de nuestro desorden. In: MENDES DOS SANTOS, G. (Org.). *Álbum Purus*. Manaus: EDUA, 2011. p. 296-332.

_____. Os Suruwaha e sua rede de relações: uma hipótese sobre localidades e coletivos Arawa. In: AMOROSO, Marta; SANTOS, Gilton Mendes dos (Org.). *Paisagens Ameríndias: lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia*. São Paulo: Terceiro Nome, 2013. p. 247-273.

AYRES, Sandra. *Territorialidade indígena na Amazônia brasileira do século XXI: o caso Jamamadi*. 2005. Dissertação (Mestrado)—UFPR, Curitiba, 2005.

BONILLA, O. Cosmologia e organização social dos Paumari do Médio Purus (Amazonas). *Revista de Estudos e Pesquisas*, Brasília, FUNAI/CGEP/CGDOC, v. 2, n. 1, 2005a.

_____. O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia Paumari. *Mana*, v. 11, n. 1, p. 41-66, 2005b.

_____. *Des proies si désirables: soumission et prédation pour les Paumari d'Amazonie brésilienne*. 2007. Tese (Doutorado em Antropologia Social)—École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2007.

COUTINHO, João Martins da Silva. Relatório da exploração do rio Purús. In : *Relatório da Repartição dos Negócios da Agricultura Commercio e Obras Públicas (1864)*, apresentado à Assembléia Geral Legislativa na 3ª sessão da 12ª Legislatura, em 15 de maio de 1865. 1863. Anexo 0 :5-96.

CRUZ, Tereza Almeida. Jamamadi: gente da mata. *Povos do Acre*, Pesquisa Histórica, Departamento de Patrimônio Histórico e Cultural – FEM, Rio Branco, p. 16-17, 2002.

DAL POZ, J. Crônica de uma morte anunciada: do suicídio entre os Sorowaha. *Revista de Antropologia*, Universidade de São Paulo, São Paulo, v. 43, n. 1, p. 89-144, 2000.

FABRE, A. *Diccionario Etnolingüístico y Guía Bibliográfica de los Pueblos Indígenas Sudamericanos*: Versão eletrônica atualizada. [S.l.]: [s.n.], 2005. Disponível em: <<http://butler.cc.tut.fi/~fabre>>. Acesso em: 10 jan. 2014.

FAUSTO, Carlos. Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. *Mana*, Estudos de Antropologia Social, v. 8, n. 2, p. 7-44, 2002.

FLORIDO, Marcelo Pedro. Aspectos do Parentesco Arawá. In: SANTOS, G. Mendes dos (Org.). *Álbum Purus*. Manaus: EDUA, 2011. v. 1, p. 251-269.

_____. *Os Deni do Cuniuá*. 2013. Tese (Doutorado em Antropologia Social)—USP, São Paulo, 2013.

GORDON, F. *Os Kulina do sudoeste Amazônico: história e socialidade*. 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)— Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 2006.

GOW, Peter. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press, 1991.

_____. O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro. *Mana*, v. 3, n. 2, p. 39-65, 1997.

_____. *An Amazonian Myth and its History*. Oxford: Oxford University Press, 2001. (Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology).

_____. Ex-cocama: identidades em transformação na Amazônia Peruana. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p. 57-79, 2003.

_____. Piro Designs: Painting as Meaningful Action in an Amazonian Lived World. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, (n.s.) n. 5, p. 229-46, 1999.

JARDIM, César. *Os Zuruahã: socialidade e escatologia*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)— Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 2009.

KROEMER, Günter. *Cuxiuara o Purus dos indígenas: ensaio etnohistórico e etnográfico sobre os índios do médio Purus*. São Paulo: Loyola, 1985. 172 p.

LABRE, Antônio Rodrigues Pereira. *Rio Purús: notícia*. Maranhão: Typ. do Paiz, 1872.

LEMONS, Bento Martins Pereira de. *Relatório de excursão ao rio Inauhiny, pelo ajudante Bento Martins Pereira de Lemos*. Arquivos do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) - Inspeção do Amazonas e Acre. 1912.

MAIZZA, Fabiana. *Cosmografia de um mundo perigoso: espaço e relações de afinidade entre os Jarawara da Amazônia*. 2009. Tese (Doutorado)— USP, São Paulo, 2009.

_____. O Purus e os Índios: notas sobre as populações indígenas do rio Purus. In: SOUSA JUNIOR, Wilson Cabral de et al (Org.). *Rio Purus: águas, território e sociedade na Amazônia Sul-Occidental*. Manaus: Librimundi, 2012.

MATTOS, João Wilkens de. Roteiro da primeira viagem do vapor 'Monarca' em 1854. *Relatório de 11 de março de 1855*. Rio de Janeiro: Ministério de Agricultura, 1854.

MENENDEZ, Larissa. *A alma vestida: estudo sobre a cestaria Paumari*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais)– Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010.

OVERING KAPLAN, J. Review article: Amazonian Anthropology. *Journal of Latin American Studies*, v. 13, n. 1, p. 151-164, 1981.

POHL, Luciene. *Banawa*. [S.l.]: Instituto Socioambiental, Povos Indígenas no Brasil, 2005. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/banawa>>. Acesso em: 18 jul. 2011.

_____. *Relatório de Identificação e Delimitação da T.I Hi Merimã*. [S.l.]: FUNAI, 2000.

RANGEL, Lúcia Helena Vitalli. *Os Jamamadi e as armadilhas do tempo histórico*. 1994. Tese (Doutorado em Ciências Sociais)– Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1994.

RIVET, Paul; TASTEVIN, Costantin. Les tribus indiennes des bassins du Purús, du Juruá et des régions limitrophes. *La Géographie*, [S.l.], v. 35, p. 449-82, 1921.

SCHIEL, J. *Tronco velho: histórias Apurinã*. 2004. Tese (Doutorado em Antropologia Social)– Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Campinas, SP, 2004.

SCHRÖEDER, P.; MAIZZA, F. *Jarawara*. [S.l.]: Instituto Socioambiental, Povos Indígenas no Brasil, 2007. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/jarawara>>. Acesso em: 25 abr. 2011.

_____; COSTA, Plácido. *Levantamento etnoecológico das terras indígenas do complexo Médio Purus II: Paumari do Lago Marahã, Paumari do Rio Ituxi e Jarawara/Jamamadi/Kanamati*. Brasília: FUNAI/PPTAL/GTZ, 2008. 207 p.

SEEGER, A.; MATTA, R. da; VIVEIROS DE CASTRO, E. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional, UFRJ, Série Antropologia*, Rio de Janeiro, n. 32, 1979.

SOUZA, Ingrid Pedrosa de. *Gentes da Mata: histórias, alteridades e socialidades entre os Jamamadi do Médio Purus*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)—Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2015.

SPIX, J. B. Von; MARTIUS, C. F. P. [1823]. *Viagem pelo Brasil 1817-1820*. 3. ed. São Paulo: Itatiaia, 1981.

STEERE, J. B. Tribos do Purus. *Sociologia*, Revista didática e científica, São Paulo, v. 11, ano 1, p. 64-78; 212-222, 1949.

SZTUTMAN; MARRAS et al. Entrevista com Márcio Goldman e Eduardo Viveiros de Castro. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 14/15, p. 177-190, 2006.

VIEIRA, Angélica Maia. *Os índios Paumari e o Sistema de Aviamento no Médio Purus*. Relatório do Programa de Bolsas de Iniciação Científica, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2009. 62 p.

_____. *Os Paumari e o peixe-boi: da concepção histórica a prática da pesca*. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)– UFAM, Manaus, 2013.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Os Kulina do Alto Purus – Acre: relatório de viagem realizada em janeiro-fevereiro de 1978*. Brasília: FUNAI, 1979.

_____. O problema da Afinidade na Amazônia (pg.89-180); Imagens da Natureza e da Sociedade. In: _____. *A inconstância da alma selvagem: Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002. p. 317-344.

_____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo Ameríndio. *Mana*, Estudos de Antropologia Social, v. 2, n. 2, p. 115-44, 1996.

VOGEL, Alan. *Dicionário Jarawara-Português*. Cuiabá: Sociedade Internacional de Linguística, 2006. (Edição online).

WALLACE, Alfred Russell. *Viagens pelo Amazonas e Rio Negro*. Brasília: Senado Federal, 2004. 630 p. (Edições do Senado Federal, v. 17).



O que significa ser “manso”?

A selvageria e a civilização sob diferentes perspectivas

Aline Alcarde Balestra

Ao lermos trabalhos recentes que nos relatam sobre povos indígenas habitantes das margens ou regiões próximas do rio Purus, é comum observarmos a afirmativa de alguns desses povos de que, hoje em dia, são “mansos”, ou ainda de que sempre foram mansos e pacíficos. A compreensão do significado do termo “manso” implica igualmente a compreensão de outro termo que se coloca como oposto a ele – o “bravo” –, mas isso não quer dizer que haja, nesta região, um entendimento único a respeito desse conceito. Em minha dissertação de mestrado (BALESTRA, 2013), desenvolvi uma pesquisa bibliográfica em que foram analisados comparativamente os regimes de historicidade dos Kulina, Kanamari, Paumari e Kaxinawa, grupos indígenas habitantes das bacias dos rios Juruá e Purus no Sudoeste Amazônico. A partir dessa investigação, pude observar que, se esses quatro grupos indígenas se referiam igualmente ao estado de ser “manso” como um atributo de sua identidade presente, os significados que davam a tal definição distinguiram-se entre si e se articulavam com suas histórias específicas. Neste capítulo, proponho-me, portanto, a explorar os significados atribuídos ao estado de ser “manso”. Em primeiro lugar, descreverei a forma pela qual os colonizadores que chegaram à região do rio Purus em fins do século XIX se referiam a este termo e, posteriormente, analisarei os significados atribuídos à *mansidão* pelos Kulina e Paumari, grupos indígenas que habitam a região do Purus e falam línguas pertencentes à família arawa¹.

A região do rio Purus foi historicamente marcada pela exploração seringueira, iniciada em fins do século XIX, a qual contou com o engajamento da mão de obra de diversos povos indígenas. Nesse contexto, o relacionamento estabelecido entre colonizadores e índios foi marcado por violentos processos sociais, sendo o “amansamento” um dos exemplos. Por meio dessa prática

1 - Agradeço ao Luis Cayón pela leitura e comentários realizados a este texto. Agradeço também a Maria Rosário Gonçalves de Carvalho, Ugo Maia Andrade, Cecília Anne McCallum e Renato Monteiro Athias, organizadores e debatedores do GT “Diálogos transversos: pesquisas em etnologia indígena na Amazônia e no Nordeste” (REA-ABANNE, Fortaleza, 2013), pelos comentários realizados ao *paper* “Os bravos, os mansos e os brancos: imagens de civilização e processos de subjetivação indígena no Juruá-Purus” que apresentei neste GT. Nessa comunicação, desenvolvi argumentação semelhante à que apresento no presente capítulo e, desse modo, seus comentários foram importantes para a elaboração do presente trabalho.

– e sob a perspectiva colonial –, índios que, antes, eram “bravos”, tornavam-se “mansos”, ou seja, “civilizados”, vestidos, aptos para o trabalho nos seringais e cristianizados. Desse modo, a diferenciação entre “bravos” e “mansos”, “não civilizados” e “civilizados” foi intensamente articulada pelos colonizadores não índios que ocuparam a região com fins de sua exploração econômica.

Nos tempos atuais, diversos grupos indígenas habitantes da região valem-se das imagens de selvageria e civilização que foram primeiramente utilizadas pelos colonizadores, atribuindo-lhe diferentes usos e significados. Essas imagens são articuladas na elaboração de concepções indígenas de história, territorialidade, identidade e alteridade, bem como na mediação de suas relações com os não índios. No presente texto, tendo como foco os casos kulina e paumari, visou explorar especificamente o processo de confluência entre imagens ocidentais de selvageria e civilização – expresso, por exemplo, na oposição entre “bravos” e “mansos” – e processos de subjetivação e transformação indígenas. Para tal, levo em conta tanto os usos indígenas como não indígenas desses termos.

Nesse sentido, compartilho da pergunta levantada por Gow (1993, p. 328) em seu artigo “*Gringos and wild Indians images of history in Western Amazonian Cultures*”:

Se a história colonial da Amazônia Ocidental foi articulada por imagens de ‘índios selvagens’ e de florestas sem trilhas, de que maneira o produto desta história é vivido como realidade social pelos povos na região?

Essa pergunta tem como pressuposta a importância de se considerar a história colonial quando buscamos compreender a realidade social atual dos grupos indígenas que habitam o Sudoeste Amazônico. Nesse sentido, o imaginário veiculado pelos colonizadores não pode simplesmente ser desconsiderado pelos antropólogos como sendo falso, mas deve ser reconhecido seu papel central na história colonial da região (GOW, 1993, p. 328). Pois o imaginário não se circunscreve aos próprios limites da palavra, mas está diretamente relacionado a práticas de colonização. Esse imaginário foi importado e atribuído de novas significações por diversos grupos indígenas que habitam a região ocidental da Amazônia.

Gow (1991) mostrou como os Piro², no tempo presente, afirmam-se positivamente como gente civilizada. Tal assertiva não se contrapõe a um suposto modo de ser tradicional, mas sim a um tempo anterior associado à ignorância e ao desamparo dos antigos ancestrais moradores da floresta, de modo

2 - Povo falante de língua pertencente à família aruak. Os interlocutores de Gow são habitantes do baixo curso do rio Urubamba, afluente do Ucayali na Selva Central peruana.

que ser civilizado significa ser autônomo, viver em aldeias e de acordo com seus próprios valores, ao invés de viver dos caprichosos desejos de um patrão. O que eles desejam é viver bem: comer comida de verdade (os produtos de suas roças, da pesca e da caça), morar com seus parentes (que se lembrarão de sua fome e irão alimentá-los) em comunidades pacíficas e felizes, livres da opressão dos patrões (GOW, 1991, p. 198, tradução nossa). Os Piro se afirmam, no tempo atual, como pessoas diferentes daquelas dos tempos antigos, sendo agora de sangue misturado e civilizadas, sem que isso represente qualquer tipo de perda de identidade. Tal como os Piro (Cf. GOW, 1991; 1993), interlocutores de pesquisa de Gow, também os Kulina e Paumari apresentam seus próprios modos de conceituar e vivenciar o que entendem como um estado de ser “manso”.

Neste capítulo, proponho explorar, ainda que brevemente, esses distintos significados. Tomo como ponto de partida os entendimentos elaborados pelos colonizadores da região para, finalmente, analisar as semelhanças e diferenças nas ideias elaboradas pelos indígenas e pelos colonizadores brancos a respeito do que é ser “manso”. Essa análise é inspirada na ideia de *mimesis* proposta por Taussig (1993a [1987]) para se pensar o contexto de contato entre indígenas e colonizadores brancos no rio Putumayo (Amazônia colombiana) e as transformações pelas quais passou o xamanismo na região. Taussig (1993a [1987]; 1993b) propôs um modo específico de se pensar o contato entre grupos sociais distintos a partir das ideias de cópia e de ressignificação – a atividade mimética. Esta seria uma das faces possíveis de se apreender o processo do contato interétnico. Para o autor, as pessoas ou grupos estão constantemente engajados em atividades que envolvem a imitação (*mimesis*). Mas, o resultado desta atividade mimética, a cópia, nunca equivale exatamente ao original; ela o transforma, podendo também incorporar sua força e seu caráter (TAUSSIG, 1993b). Desse modo, o contato entre grupos sociais distintos pressupõe sempre o encontro e a troca, não necessariamente pacíficos e isentos de diferenças de poder. Esse encontro refere-se, certamente, ao estabelecimento de relações sociais entre distintos sujeitos e aos seus resultados/efeitos, que estão em constante transformação.

Assim como a Bacia do Purus, a região do rio Putumayo fora marcada, sobretudo a partir de fins do século XIX, por uma intensa e violenta colonização branca decorrente da busca pela borracha. Nesse contexto, imagens de selvageria eram veiculadas no que Taussig (1993a [1987], p. 81-85) entendeu como uma verdadeira economia do terror. Os missionários que chegaram à região antes mesmo dos colonizadores da borracha, com semelhante atribuição de selvageria aos povos indígenas que habitavam aquela terra, buscaram catequizá-los e ensinar-lhes o que seria a religião correta. Procuraram convertê-los ao cristianismo, aos seus rituais e aos seus santos. Nos tempos atuais, no

xamanismo indígena praticado na região, é possível observar a presença de inúmeras entidades do catolicismo, como é o caso do demônio.

Desse modo, personagens herdados (mimetizados) do catolicismo fazem parte de rituais indígenas que não foram abandonados, apesar das tentativas missionárias. Isso não quer dizer, certamente, que esses rituais permaneçam os mesmos, pois se inserem em um mundo de constantes transformações. Uma dessas transformações é a irônica busca que os brancos passaram a fazer pelas curas xamânicas indígenas. Este é o caso do ritual de cura em que se faz uso de uma bebida alucinógena chamada *yagé* (*ayahuasca*). Assim, os grupos indígenas da região ganham espaço no cenário regional com as curas xamânicas – procuradas também pelos brancos – ao mesmo tempo em que se valem de imagens mimetizadas do catolicismo. Hoje, a mesma imagem de “pagãos que mantêm laços com poderes ocultos”, a qual lhes fora atribuída negativamente pelos missionários e colonizadores não índios, é aquela que atrai os pacientes que pagam pelos serviços do xamã e garantem a continuidade de sua profissão (TAUSSIG, 1993a [1987]).

Acredito que, assim como o xamanismo indígena no Putumayo constituiu-se enquanto um cenário de mediação da alteridade entre índios e colonizadores brancos, algo semelhante ocorre com a narrativa histórica dos Kulina, sua concepção de tempo, espaço e pessoa, bem como com as concepções paumari de identidade e alteridade. Se a oposição entre “bravos” e “mansos” foram, cognitiva e praticamente, fundamentais para as práticas de colonização dos brancos na região do Purus, elas, hoje, fazem também parte das narrativas kulina e paumari, ganhando, com elas, significados específicos, os quais exploro nesse texto.

O amansamento, os bravos e os mansos

O rio Purus situa-se na região do Sudoeste Amazônico, compreendendo os estados do Acre e Amazonas no Brasil e estendendo-se também ao território peruano, onde nasce. Atualmente, no que se refere à população indígena, a bacia desse rio é habitada, sobretudo, por povos falantes de línguas pertencentes às famílias pano, aruak, arawa e katukina. Pouco se sabe sobre a história desse rio antes de meados do século XIX, quando teve início na região uma exploração seringalista de longa duração. É, portanto, somente a partir dessa data que encontramos um número significativo de registros sobre a história da região, sobretudo a partir de viajantes e missionários que exploraram esse rio em busca do reconhecimento do território e de seus habitantes.

Durante praticamente cem anos, até meados do século XX, a empresa seringalista marcou a história desse rio, bem como da Amazônia de uma maneira mais geral: além da grande migração, sobretudo de nordestinos, os povos

indígenas habitantes da região foram engajados no trabalho nos seringais por meio de um sistema que ficou conhecido como “aviamento”. Sua característica marcante residia no fato de que o seringueiro se encontrava em permanente dívida para com seu patrão, criando uma forte lógica de dependência (Cf. AQUINO, 1977; ALTMANN, 2000; TAUSSIG, 1993a [1987]; WEINSTEIN, 1993 [1983]). O seringueiro, muitas vezes, já iniciava seu trabalho endividado, devendo pagar ao patrão sua própria mudança do lugar de origem até seu local de habitação no seringal, além de todos os instrumentos que utilizaria em seu trabalho. Como se não fosse ainda suficiente, ele deveria pagar ao patrão pelo uso das “estradas de seringa”³ (ALTMANN, 2000, p. 101).

No final do século XIX, o etnógrafo alemão Paul Ehrenreich⁴ relatou que a extração da borracha dominava toda a vida comercial da região dos rios Amazonas e Purus. Ela acontecia unicamente nas margens baixas dos rios, de forma que toda a parte alta, nominada por ele de “cordilheiras”, era desconhecida dos viajantes. Assim, as zonas mais elevadas constituíam-se enquanto um local de domínio privilegiado de grupos indígenas. A população do Purus somava naquela época – ano de 1888 – cerca de 50.000 pessoas, ao passo que em 1871, estimava-se um número total abaixo de 2.000 (EHRENREICH, 1929, p. 280), indicando um elevado aumento populacional migratório decorrente do comércio da borracha⁵.

A inserção da empresa seringalista na região – e sua consequente ocupação territorial – contou com uma violenta prática que ficou conhecida como “correria”. Na região do rio Purus, e também do Juruá, a população indígena foi verdadeiramente cercada pelas frentes de expansão brasileira e peruana, vindas de direções opostas (VIVEIROS DE CASTRO, 1978, p. 9). As correrias eram justificadas por aqueles que as realizavam como o único meio de garantir “a ‘segurança’ dos trabalhadores e da produção”:

Nesse sentido, é possível dizer, os indígenas constituíam ameaça recorrente, que competia com os interesses daqueles que, em diferentes posições, almejavam ocupar ou utilizar recursos extrativos para ‘produzir’, borracha

3 - Uma “estrada de seringa” era constituída, aproximadamente, de 100 árvores seringueiras desigualmente intervaladas (CUNHA, 2000 [1976], p. 65).

4 - Ehrenreich realizou tal viagem ao rio Purus em sua terceira e última expedição ao Brasil, no ano de 1888 (CHRISTINO; CRUZ, 2005).

5 - Na presente coletânea, o capítulo de Antonio Cardoso traz dados mais detalhados e precisos sobre as relações que eram estabelecidas entre colonizadores e a população autóctone, a partir da trajetória de Manoel Urbano da Encarnação, um dos mais atuantes agentes da frente de expansão que se direcionou aos altos rios amazônicos no século XIX. Como mostra Cardoso, homens como Manoel Urbano avançavam em incursões, visando a criação de uma nova organização do território e das populações habitantes da região do Purus. Conforme ampliavam-se esses avanços, aumentavam também as contendas com essas populações.

e caucho, e deles tirar sua sobrevivência. Pairando acima das formas de dominação que permeavam as relações entre os patrões e seus fregueses (fossem eles seringueiros ou caucheiros), os discursos que deram sustentação ideológica à realização das correrias obtinham eficácia no delineamento de uma diferenciação dos ‘civilizados’, ‘cristãos’ face aos indígenas, concebidos como não humanos, ‘feras selvagens’, ‘irracionais’, ‘perigosas’ e ‘traíçoeiras’, estabelecendo condições de possibilidade, nessa conjuntura, para diferentes modalidades de violência contra os indígenas. (IGLESIAS, 2010, p. 88).

As correrias, na definição do padre Tastevin⁶, constituíam-se em “[...] verdadeiras expedições armadas para desalojar os índios de seu lugar a fogo e sangue e permitir aos civilizados trabalhar em paz [...]”; e a sua realização parecia não implicar em grandes dificuldades para os “civilizados” que as efetivavam (TASTEVIN, 2009 [1925], p. 145).

A definição de Tastevin (2009) do que eram as correrias compreende uma das possíveis formas de sua efetivação, a qual tinha como finalidade o extermínio de populações indígenas que eram “incômodas” àqueles que desejavam ocupar o “novo” território. Por outro lado, as correrias podiam ser utilizadas também como forma de captura de indígenas para seu futuro amansamento e utilização como mão de obra nos seringais. O amansamento, por sua vez, era o processo por meio do qual os “bravos” tornavam-se “mansos”, ou seja, aptos para o trabalho nos seringais. Na Bacia do Juruá, um seringueiro kaxinawa do rio Jordão, na década de 1970, narrou a Aquino (1977) os dois tipos de correrias que eram organizadas por proprietários de seringais famosos na região. Em seu relato, pode-se perceber como o próprio amansamento decorrente do segundo tipo de correria se constituía enquanto uma prática igualmente violenta:

Pedro Biló não amansava caboclo⁷. Pedro Biló matava caboclo. Pedro Biló só amansou Manel Papavô porque deu um tiro na mãe dele e ele era bem novinho. A bala ainda

6 - Que realizou viagens pela Amazônia nos períodos de 1905 a 1914 e 1919 a 1926 (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. xii-xvi).

7 - No contexto do funcionamento da empresa seringalista na Amazônia, os grupos indígenas passaram a ser chamados pelo termo “caboclo”. Como já tematizada por Cardoso de Oliveira (1972 [1964]) em outra região da Amazônia (rio Solimões) e também por Aquino (1977) e Viveiros de Castro (1978) na região do Juruá e Purus, a categoria de “caboclo”, atribuída genericamente aos grupos indígenas, estabelecia uma diferença étnica genérica que mascarava uma situação geral de exploração de mão de obra e, ao mesmo tempo, depreciava e desumanizava aqueles incluídos sob tal denominação.

marcou o braço dele. ... Felizardo Cerqueira amansava caboclo, dava mercadoria pra nós, caboclos. Agradava o velho, o menino. Felizardo e Angelo Ferreira amansavam caboclo pra trabalhar pra ele. Nós todos aqui trabalhamos com Felizardo. Ele dizia que tinha pra mais de 80 filhos com as caboclas. Eu mesmo ele ajudou a fazer. Felizardo amansava caboclo e depois botava a marca (F. C.) pra saber que era dele, que foi ele que amansou. O Nicolau, o Regino, o Chico Curumim, o Romão, esses caboclos mais velhos todos ainda carregam essa marca no braço. Picava o braço com quatro agulhas e passava a tinta que é jenipapo misturado com pólvora e tisna preta de sernambi [seringueiro kaxinawa]. (AQUINO, 1977, p. 44).

Percebemos, pelo relato do seringueiro kaxinawa, que o patrão Felizardo, diferentemente de Pedro Biló, não matava os caboclos, mas os amansava, ou seja, ele os ensinava a trabalhar para os brancos e marcava os braços dos caboclos como indicativo de sua propriedade. Desse modo, praticava este segundo tipo de correria, destinada à captura de índios e a sua preparação para o trabalho: ele transformava os “bravos” em “mansos”. Transformação esta que era também acompanhada de uma marca corporal.

Como afirmei anteriormente, o cenário indígena atual do rio Purus é marcado pela distinção entre “bravos” e “mansos”, realizada tanto pelos brancos como pelos povos indígenas. Essa polaridade classificatória aparece igualmente em regiões próximas, como é o caso da bacia do rio Juruá e da Amazônia Ocidental peruana (Cf. GOW, 1991; 1993; TAYLOR, 2007). Mas, se esses termos estão sempre presentes, eles não podem ser definidos de maneira estática, uma vez que operam distinções relacionais entre grupos, tempos e espaços, como mostrarei adiante.

A diferenciação entre “bravos” e “mansos”, “não civilizados” e “civilizados” foi intensamente articulada pelos colonizadores não índios que ocuparam a região da Bacia do Purus com fins de sua exploração econômica. As correrias e a inserção dos grupos indígenas no trabalho nos seringais dependiam: a) ou da eliminação dos grupos de “bravos”, “não civilizados”, “selvagens”, que eram acusados de impedir o trabalho e a produtividade pacífica; b) ou do amansamento destes grupos, tornando-os aptos ao trabalho. A diferença entre “bravos” e “mansos”, do ponto de vista dos viajantes e seringalistas, estava, assim, diretamente relacionada ao grau de civilização atribuído a determinado grupo indígena. Dessa perspectiva, a braveza era vista negativamente, como um empecilho. Outros termos também eram contrapostos, como por exemplo, de um lado “silvícolas”, “irrequietos”, “turbulentos” e, de outro, “civilizados”, “pacíficos”, “amansados”. A distinção entre “bravos” e “mansos” igual-

mente era aplicada aos nordestinos que migravam para a região. A passagem de “bravo” a “manso”, nos termos de Euclides da Cunha, implicava uma transformação que levava os “cearenses aventureiros” da esperança de fazer fortuna à apatia “[...] de um vencido ante a realidade inexorável [...]” (CUNHA, 2000 [1976], p. 335). Implicava, desse modo, em uma aprendizagem do que seria a vida nos seringais – sendo o “bravo” um novato.

Na literatura produzida pelos viajantes e missionários, os Kulina eram tidos como os “turbulentos vizinhos” dos Kaxinawa, habitando a margem esquerda do Muru (Bacia do Juruá), sendo seus inimigos. Eram considerados “a mais brava” tribo do Tarauacá, sendo do interior, hostis, muito pouco trabalhadores e demasiadamente turbulentos (TASTEVIN, 2009 [1925], p. 142; 147; CHANDLESS, 1869, p. 300). Já os Kaxinawa, seus vizinhos, foram classificados por Tastevin (2009 [1926], p. 187) na categoria dos “índios mansos” do Alto Tarauacá. Eram notáveis por serem numerosos, figurando como o mais importante “clã” dos auto-denominados “*Hunikui*”, falantes de língua pano, na margem direita do Muru, afluente do Tarauacá (TASTEVIN, 2009 [1925], p. 144). Além disso, segundo o delegado de polícia do Alto Tarauacá (nomeado em 1905), os Kaxinawa possuíam “índole laboriosa e pacífica” (Cf. CASTELLO BRANCO, 1950, p. 23).

Os Paumari eram, assim como os Kaxinawa, vistos como muito pacíficos. São descritos vestindo roupas já em meados do século XIX, além de possuírem muitos artigos europeus, certamente resultantes das trocas proporcionadas pelo comércio com os brancos (CHANDLESS, 1866; EHRENREICH, 1929). Aparecem, na literatura, como muito pacíficos: “[...] mortes por violência, e mesmo ferimentos ou golpes severos são quase desconhecidos dentre eles [...]” (CHANDLESS, 1866, p. 93, tradução nossa). Já em 1866 trabalhavam na coleta do látex, apesar de “preguiçosamente”, nos termos de Chandless⁸ (1866), mas compreendendo seu valor comercial. Faziam parte, inclusive, da tripulação deste explorador (CHANDLESS, 1866, p. 93; 104).

O furto se constituía como um dos elementos qualificadores da selvageria. Tastevin (2009 [1925]) estabelecia claramente a diferença ao distinguir o comportamento dos Kaxinawa daquele dos Kulina:

O Kachinaua é trabalhador. Os seus campos de milho, de amendoim e de mandioca estendem-se até onde alcança a vista, semeados aqui e ali de tufo de bananeiras e de taiobas. Ele está sempre bem nutrido. Antes da chegada dos civilizados, quando os Kurina o haviam despojado do fruto do seu trabalho, ele passava longos dias de miséria e se via constrangido de mendigar entre seus parentes, que

8 - Explorador inglês que esteve na região do Purus em meados do século XIX.

os bandidos haviam poupado. (TASTEVIN, 2009 [1925], p. 166).

Os Kulina, exemplo de preguiça em relação ao trabalho e de “turbulência”, em assalto aos Kaxinawa, “[...] tiravam sem piedade tudo o que lhes caísse nas mãos, isto não sem matar os recalcitrantes [...]” (TASTEVIN, 2009 [1925], p. 147). O furto era, assim, visto como uma prática selvagem que não respeitava as regras do trabalho e da propriedade.

Entretanto, em outros momentos, a prática do furto não aparecia como aquela que diferenciava os índios entre si, mas simplesmente “índios” de “brancos”, aqueles “selvagens”, estes “civilizados”. O fato de que aqueles não consideravam “furto” a retirada de objetos da posse de outros, tanto que o faziam inclusive na presença dos donos, constituía-se em recorrente fonte de desentendimento entre “brancos” e “índios” (CASTELLO BRANCO, 1950, p. 13). Assim é que Tastevin (2009 [1925], p. 163) mostrava seu espanto:

Será preciso se espantar agora, depois de todos esses exemplos, que constituem o fundo da doutrina dos Kachinawa, que estes tenham se tornado astutos e ladrões para adquirir os objetos cobiçados que os seringueiros não podiam lhes dar?

Assim, se em algumas circunstâncias, os grupos indígenas eram diferenciados entre “bravos” e “mansos”, em outras, todos eram “selvagens”. De um ponto de vista externo ao dos próprios grupos indígenas, todos os “caboclos” poderiam ser agrupados na categoria de “bravos”. O amansamento – conceito que traduzia o processo de passagem de “bravo” a “manso” – parecia não funcionar muito com os caboclos. O que se pode depreender de assertivas coletadas por Aquino (1977, p. 75-76), como as seguintes: “[...] caboclo é bicho desconfiado, caboclo nunca amansa, acostuma [...]” (colonheiro de Feijó); “[...] caboclo é que nem jumento, deixa de ser brabo mas não amansa direito [...]” (seringueiro do rio Envira); ou ainda “[...] eu nunca vi caboclo se perder no meio do mato. Caboclo é meio brabo e meio manso [...]” (regatão do rio Envira).

Portanto, de um ponto de vista dos colonizadores, podemos concluir que os “bravos” eram aqueles que não se prestavam a um trabalho pacífico e respeitador da propriedade privada de acordo com a lógica ocidental de produtividade. Eles eram associados a imagens ocidentais de selvageria, sendo, sobretudo, caçadores; andavam nus, valiam-se do furto e da guerra. Por outro lado, os “mansos” eram os “civilizados”, cristianizados, que sabiam trabalhar para os brancos e se vestirem; eram agricultores e pacíficos.

Como afirmei no princípio deste capítulo, nos tempos atuais, diversos

grupos indígenas habitantes da região do rio Purus valem-se das imagens de selvageria e civilização – expressas pelos termos opostos “bravos” e “mansos” –, que foram primeiramente utilizadas pelos colonizadores; mas, certamente, conferem a elas diferentes significados. A seguir, analisarei mais detidamente as utilizações específicas que os Kulina e Paumari fazem desses termos.

De bravos a mansos

Os Kulina – autodenominados *Madiha* e falantes de língua pertencente à família arawa –, atualmente, ocupam um vasto e descontínuo território entre as bacias dos rios Purus e Juruá na Amazônia Ocidental brasileira (estados do Acre e do Amazonas) e peruana (ALTMANN, 2000).⁹ O grupo que, hoje, habita a região do Alto Purus divide sua narrativa histórica em dois *tempos* ou eras. O primeiro é o tempo passado em que viviam seus pais e avós, denominado *ididenicca*, “tempo de nossos avós”, sendo também muitas vezes referido pelo advérbio *maittaccadsama*, termo que pode ser traduzido por “há muito tempo”, “antigamente”. O segundo é seu tempo atual, mencionado por meio do advérbio *hidapana*, que indica “hoje”, “atualmente”, “agora” (Cf. ALTMANN, 2000, p. 47; MONSERRAT; SILVA, 1984). Esse tempo não recebe nome específico, sugerindo a ideia de movimento, de uma era não acabada, que ainda está acontecendo.

Nas palavras kulina que indicam variados modos de estar na duração, fica bastante clara a ligação intrínseca entre o tempo e o espaço, uma vez que, de modo geral, os termos que se referem à temporalidade são compostos pelo radical *dsama*, que significa “terra”, “território”, “mata”, “floresta”, “selva”. Assim, a título de exemplificação, *dsamassa* pode significar “manhã” ou ainda “amanhã”, *maittadsama* indica “ontem”, *maittaccadsama* indica “há muito tempo”, *mahidsama* significa “todo o dia” ou “diariamente”, e *ohidsama* significa “devagar”, “lentamente” (Cf. ALTMANN, 2000, p. 46; MONSERRAT; SILVA, 1984).

A relação entre o espaço e o tempo não se observa apenas na língua, mas também compõe diferenças importantes entre os dois tempos kulina. *Ididenicca*, o tempo dos antigos e o tempo atual, são encarados pelos Kulina de modo descontínuo, sendo que a ruptura central entre eles está associada diretamente à inserção desse grupo no sistema extrativista da borracha. Eles, assim, refletem dois modos de vida distintos: o tempo-espaço do centro da mata, identificado como o tempo dos antigos, e o da margem do rio, o tempo

9 - A população Kulina é estimada em 5.558 pessoas no Brasil e 417 no Peru (FUNASA, 2010; INEI, 2007 apud SILVA, 2012). A análise que desenvolvo neste texto, no que se refere ao caso específico dos Kulina, toma como ponto de partida, principalmente, os trabalhos de Viveiros de Castro (1978), Altmann (2000) e Pollock (1985), desenvolvidos com os Kulina do Alto Purus.

atual (ALTMANN, 2000, p. 47-48). Tal mudança pode ser observada em alguns relatos, como o de Mara Kulina:

Quando *madija* era brabo, morava no centro da mata, depois quando ficou manso, veio para a beira do rio, trabalhar para o patrão [...]. (DEICKE, 1990 apud ALTMANN, 2000, p. 37).

O relato de Mara Kulina nos remete a uma dualidade espaço-temporal marcada por diferentes modos de vida. Antigamente, os Kulina habitavam o centro da mata e viviam de acordo com um ciclo específico de festas, agricultura, caça e pesca. Tratava-se de um tempo em que os velhos contavam as histórias antigas e em que os Kulina habitavam uma moradia específica, a *odsa behe* – grande maloca de palha¹⁰. Esta era igualmente a época em que os Kulina eram “bravos”. Já nos tempos atuais, “amansados”, transformaram seu modo de vida, trabalharam nos seringais, adquiriram produtos manufaturados, aprenderam a ler, conheceram o dinheiro e deixaram de morar em sua antiga habitação, passando a residir em casas pequenas, construídas sobre pilotis, nos moldes das habitações regionais dos seringueiros (ALTMANN, 2000, p. 48-50; SILVA, 1997, p. 17).

A partir do momento em que os Kulina estiveram em contato com as frentes de expansão da borracha, dois movimentos espaciais se sucederam. Primeiramente, eles fugiram para as cabeceiras dos rios, entrando para os “centros”, e para as áreas onde não havia seringueiras, buscando fugir das correrias do final do século XIX. Mas, em um segundo momento, a lógica que presidiu seus deslocamentos foi a do engajamento na empresa seringalista. Nesta fase, os Kulina foram para onde havia “serviço”, para onde os preços das mercadorias eram menores e onde havia patrões melhores (VIVEIROS DE CASTRO, 1978, p. 16). Essas duas lógicas se sucedem no tempo e indicam a ruptura entre o tempo dos antigos (*ididenicca*) e o tempo atual kulina. Nelas, é notável a dualidade de ocupação do espaço associada, em um primeiro momento, à fuga dos brancos – de suas correrias e de uma relação mais próxima nos seringais – e, posteriormente, à busca pelos patrões da borracha e pelas mercadorias dos *cariú/cariá* (brancos). A partir do momento em que se dedicaram mais intensamente ao trabalho relacionado à economia seringalista, os Kulina passaram a habitar “colocações”¹¹ em seringais, os quais, de acordo com a classificação espacial kulina, situam-se à “margem” dos grandes rios.

Desse modo, para os Kulina, tempo, territorialidade e pessoa estão co-

10 - Casa coletiva toda coberta de palha até o chão e com apenas duas aberturas na forma de porta na frente e atrás (ALTMANN, 2000, p. 48, nota 7).

11 - A colocação é a unidade de produção do seringal, onde, de maneira geral, reside o seringueiro acompanhado de sua família em uma pequena clareira aberta na mata.

nectados: de um lado, estão relacionados o “tempo dos antigos”, a “mata” e os “bravos”; de outro, articulam-se o “tempo atual”, a “beira dos rios” e os “mansos”. Os Kulina contrastam, portanto, seu estado anterior de selvageria com seu modo de vida atual: foram selvagens, tendo habitado o interior da floresta e, hoje, são “mansos” e habitam as margens. Tal associação deriva, em parte, da consideração de um passado violento onde a guerra era comum, mas também reflete a construção cultural e separação da vida social em variados domínios, o contraste entre floresta e aldeia criando as condições ideológicas da socialidade (POLLOCK, 1985, p. 182).

A distinção entre “manso” (*jone*) e “bravo/selvagem” (*wadi*) não é utilizada por esse grupo indígena apenas no que se refere à sua história, mas opera na classificação de uma enorme gama de aspectos da vida social. Esses conceitos não são absolutos, mas contextuais e inseridos em um contínuo, com diferenças de gradação, de “selvagem” a “manso”, ao longo do qual os seres e as relações são ordenados. Nos termos kulina, o espaço, assim como as pessoas, é classificado a partir da distinção fundamental entre “interno”/“privado” e “externo”/“público”. O “interior” indica aquilo que é selvagem, perigoso, não sociável, ao passo que o “exterior” qualifica aquilo que é sociável e doméstico (Cf. POLLOCK, 1985, p. 172-173). Assim, por exemplo, a aldeia “sociável” é contraposta à floresta “selvagem” a partir de distinção semelhante à traçada para o que é externo e o que é interno, respectivamente. A floresta é caracterizada por qualificadores de “interiores”, a saber, por perigos potenciais, transição, socialidades não normais. A floresta é habitada por criaturas selvagens e perigosas, muitas delas espíritos *Tokorime*¹². É uma área com pouca sociabilidade potencial, repleta de implicações de insociabilidade: selvagem, silenciosa, perigosa (POLLOCK, 1985, p. 173).

Outro exemplo é a classificação que os Kulina realizam entre pessoas que consideram mais ou menos completas. Ela opera em termos do contínuo que liga os polos “bravo/selvagem” e “manso”. Ao longo do ciclo de vida, diferentes habilidades marcam a passagem dos distintos estágios de completude da pessoa: neste contexto, a aquisição da fala e da habilidade oratória é um importante marcador. O silêncio é descrito pelos Kulina como eminentemente antissocial (*wadi*), sendo, por exemplo, a aquisição da habilidade de expressão oral uma diferença fundamental entre a criança e o adolescente. Já o discurso/fala, assim como a música, é a característica de sociabilidade por excelência. Assim, enquanto

[...] a infância é associada com a fala desajeitada; a ado-

12 - Os espíritos *Tokorime* podem ser definidos como espíritos possuidores de *dori* (feitiço; objeto que é introjetado no corpo para enfeitiçar). Nos rituais de cura, os xamãs se transformam nesses espíritos, que irão expelir o *dori* do doente. Tais rituais recebem o mesmo nome do espírito, *Tokorime* (Cf. POLLOCK, 1985, p. 207; 211; 1994, p. 154-155).

lescência com músicas simples tocadas em flautas; a fase adulta é associada com a fala e o cantar completamente competentes [...]. (POLLOCK, 1985, p. 168).

Por sua vez, os adultos “mais completos” são associados ao discurso elaborado e qualificado. Esses são chamados “*tamine*” (chefe), mesmo quando não reivindicam formalmente tal status (POLLOCK, 1985, p. 166-169).

A oposição entre os termos “bravos” e “mansos” assume, portanto, uma importância específica nas classificações e vivências kulina referentes à sua história, à territorialidade e à noção de pessoa. Ser “manso” indica um *lôcus* da civilização, mas também da identidade e do tempo, pois os Kulina são “mansos” em seu tempo atual e no espaço em que, agora, vivem. Desse modo, ao se referirem à mansidão e à braveza, os Kulina também fazem referência: à sua história, ao tempo-espaço atual em que vivem, contrapondo-o ao tempo-espaço dos antigos; aos espaços que fazem parte de sua vida cotidiana, a aldeia e a floresta, relacionados à oposição entre “interior” e “exterior”; e, igualmente, ao ciclo de vida de uma pessoa kulina.

Sempre mansos

Os Paumari, por sua vez, são falantes da língua paumari, também pertencente à família linguística arawa¹³. Habitam a região do Médio rio Purus, em suas margens ou afluentes. Foi também o Médio Purus o local em que viajantes, desde fins do século XIX, localizaram os Paumari.

Diferentemente dos Kulina, os Paumari são descritos, desde aquela época, como um grupo indígena fluvial, sendo exímios remadores e canoieiros e alimentando-se especialmente de peixes e tartarugas (Cf. LABRE, 1872, p. 27; Cf. também o texto da antropóloga Angélica Vieira, na presente coletânea, em que é dado destaque justamente à familiaridade paumari com o universo aquático). Como mencionado anteriormente, desde meados do século XIX, já estavam envolvidos no comércio com os não índios, sendo muito conhecidos na região, por não abandonarem as margens dos rios (CHANDLESS, 1866; LABRE, 1872; EHRENREICH, 1929). Pois, como vimos, as margens foram as primeiras a serem ocupadas pelos brancos exploradores daquele território.

Os Paumari, assim como os Kulina, também atribuem à mansidão um indicativo de identidade. Mas, diferentemente destes últimos, afirmam, de uma maneira geral, terem sempre sido “mansos”. É notável a maneira pela

13 - A população estimada dos Paumari é de 1.559 pessoas no estado do Amazonas, Brasil (FUNASA, 2010 apud ISA, 2013). A análise que desenvolvo neste texto, no que se refere ao caso específico dos Paumari, toma como ponto de partida, sobretudo, os trabalhos de Bonilla (2005; 2007; 2009), desenvolvidos com os Paumari da região do Lago Marahã, no Purus.

qual esse grupo indígena se coloca na posição de “manso” quando se compara, por exemplo, com os *Joima*, outros grupos indígenas com quem conviviam no passado. Segundo contam os Paumari, a época em que seus ancestrais viveram foi marcada por constantes mudanças de lugar relacionadas às perseguições que sofriam por parte dos *Joima*. De acordo com Bonilla (2007, p. 49), esse termo designa provavelmente os Juma, grupo falante de língua pertencente à família Tupi-guarani, hoje reduzidos a quatro indivíduos (Cf. PEGGION, 2002). Atualmente, “*Joima*”, na língua paumari, designa genericamente os outros índios; eles vêm sempre de longe e, ainda hoje, aparecem rumores de que possam atacar os Paumari (BONILLA, 2007, p. 49). Como contam os Paumari, na época dos seus antepassados, os *Joima* (“índios selvagens”) rodeavam-nos durante suas festas e os matavam. Também tinham o costume de ficarem à espreita em canoas, escondidos sob esteiras, esperando apenas o momento de aproximação dos Paumari para os matarem com flechadas e golpes. Depois, comiam-nos (Cf. relato de T., 01/02/2001, em BONILLA, 2009, p. 133).

Aos *Joima* era conferido, portanto, o lugar de alteridade e também de selvageria. Os Paumari consideram, desse modo, o tempo em que viveram seus antepassados – “tempos antigos” (*pamoanina kari*)¹⁴ – um período dominado pela guerra, pela antropofagia e pelo medo. Este tempo é visto pelos Paumari atuais como um período perigoso em que eles foram incansavelmente perseguidos por outros índios e dizimados pelas doenças, forçando-os a confiar exclusivamente em seus poderosos xamãs. A atividade xamânica excessiva era uma das características da “velha cultura” (BONILLA, 2009, p. 132-133).

Essa relação de prevenção com relação aos outros por parte dos Paumari não se nota apenas em relação aos *Joima*, mas também para com os brancos que, posteriormente, chegaram ao território em que habitavam. Bonilla (2005; 2007) destacou, em sua experiência etnográfica com os Paumari, o fato de que esse grupo indígena colocava-se constantemente em uma posição de presa e vítima nas relações com os “outros”.

Pamoari é o termo utilizado para designar “cliente” ou “freguês”, na língua Paumari e é também a autodenominação deste grupo indígena (BONILLA, 2009, p. 130). Tal coincidência reflete um importante aspecto da maneira pela qual esses índios encaram sua posição no mundo. Segundo Bonilla (2005, p. 46), é provável que a denominação “*pamoari*” tenha se tornado um sinônimo de “freguês” em decorrência da enorme inserção dos Paumari no sistema comercial da região. Um dos fatos que mais chamou a atenção dessa antropóloga, a qual teve os Paumari como interlocutores de pesquisa, foi o

14 - A tradução de “tempos antigos” como “*pamoanina kari*” provém do dicionário bilingue nas línguas paumari e portuguesa, organizado por Chapman e Salzer (1998, p. 82). Bonilla (2007, p. 65) traduz “tempos antigos” por “*bo'dakari*”, termo que, segundo Chapman e Salzer (1998, p. 51), equivale ao advérbio “há muito tempo atrás” ou “antigamente”.

comportamento de constante submissão de indivíduos deste grupo indígena frente aos brancos: eles colocavam-se insistentemente em uma posição de vítima, forçando seus interlocutores a assumirem o lugar do “patrão” (BONILLA, 2007, p. 13). Os Paumari insistiam em transformar as relações com os “outros” em relações de cunho comercial do tipo patrão-empregado, fossem eles seus vizinhos Apurinã (*Viporina*), outros índios (*joima*), regionais (*jara*), estrangeiros (*americano*) ou mesmo parentes provenientes de um grupo local mais distante. Colocavam-se, ainda, sempre na posição de presas ou vítimas nas relações com esses outros – “[...] índios vindos de longe para devorá-los ou brancos vindos para matá-los ou escravizá-los [...]” (BONILLA, 2005, p. 41-42; Cf. também BONILLA, 2007).

Para tornar mais clara a associação realizada pelos Paumari entre o “outro” e o “bravo”, o “eu” e o “manso”, reproduzirei, a seguir, uma versão resumida da história da chegada de *Orobana*, contada pelos Paumari a Bonilla. De acordo com esse grupo indígena, *Orobana* foi enviado pelo governo dos *Jara* (brancos) e salvou os Paumari da destruição, trazendo a eles uma opção à guerra: a troca (Cf. BONILLA, 2007, p. 77-78).

Segundo contam, *Orobana* fora enviado pelo governo dos brancos para conhecer os Paumari; ele pensava, então, que os Paumari eram “bravos”. Antes de partir, ele decidira caçar por alguns dias para que sua família tivesse o que comer em sua ausência. Sua esposa foi com ele. Mas *Orobana* não caçou nada, ele ouviu o canto do mutum e decidiu o seguir. Perseguiu o mutum com a intenção de matá-lo, entretanto acabou chegando até a casa de um homem. Quando *Orobana* tirou sua espingarda para atirar, uma voz lhe disse:

‘Por favor, não o mate, este pássaro é meu xerimbabo’. Ele se assustou e obedeceu. Então, o homem convidou *Orobana* para subir em sua casa. Eles começaram a conversar e se entendiam bem. O homem mandou sua esposa Maria fazer um café para eles. *Orobana* chamou sua esposa (que também se chamava Maria), a qual ainda o procurava na floresta. Ela subiu e se sentou perto da esposa de seu anfitrião. Depois de tomarem café, o homem começou a lhe falar em Paumari e a descrever como era a vida entre eles. Disse a *Orobana*: ‘*Orobana*, estes Índios não são selvagens, eles são pacíficos, são vocês, os Brancos, que os perseguem sem cessar, vocês os matam e eles se vingam graças a seu xamã chamado Avô Titxatxa’. *Orobana* estava muito atento a tudo o que este homem lhe contava. Enquanto isso, as duas Marias teciam esteiras, como aquelas que nós fazemos para cobrir as redes e nos proteger do sol. Bebendo café, *Orobana* aprendeu

Paumari e Maria aprendia a tecer (cestos, esteiras). (BONILLA, 2007, p. 78, tradução nossa).

Esse homem, segundo a memória paumari, era branco, vinha de Manaus e sabia falar Paumari. Como vimos, ele havia aprendido a língua após tomar café oferecido por uma pessoa que parecia ser o “dono dos animais”, segundo Bonilla (2009, p. 134), uma vez que possuía um recipiente que continha todo tipo de animal de caça. *Orobana*, que desejava se aproximar dos Paumari, foi instruído por esse homem sobre o modo de vida desse povo e, quando chegou entre eles, fingiu ser também um paumari. De fato, em um primeiro momento, os Paumari acreditaram ser *Orobana* um parente que vinha de longe, pois ele se portava como um deles e sabia falar a língua. Entretanto, ao anoitecer, perceberam que esse homem também portava objetos manufaturados. *Orobana* teve, então, que se explicar e mostrou-lhes que também sabia falar o português:

Eu vim para vos conhecer e quero que vocês me conheçam também. Eu não vim para lhes fazer mal, eu desejo que vocês pesquem para que eu leve sua produção para o governador para que ele tenha a prova de que vocês não são ferozes [...]. (BONILLA, 2007, p. 79, tradução nossa).

Assim, *Orobana* estabeleceu uma relação de troca com os Paumari. Realizou várias viagens a Manaus para onde levava sua produção e de onde trazia mercadorias para trocar. Ele ensinou-lhes também a usar roupas e redes protetoras contra os mosquitos e também adotou uma criança paumari, estabelecendo com eles uma relação de compadrio (BONILLA, 2007, p. 79).

A chegada de *Orobana* é considerada um marco para diversas transformações que aconteceram na vida dos Paumari, uma vez que ela estabeleceu o momento em que os brancos começaram a se estabelecer ao longo das margens do Purus e também em que os Paumari começaram a trocar com os *Jara* (brancos). Estes já estavam na região, mas, antes, apenas relações de violência e morte podiam ser estabelecidas entre eles. *Orobana* é hoje visto como um herói pelos Paumari e é considerado seu primeiro patrão, o inaugurador da era comercial no Purus. Ele iniciou a pacificação da região e possibilitou aos Paumari sobreviverem aos incessantes ataques de índios bravos e da população regional, ensinando-os a comerciar com os brancos (BONILLA, 2007, p. 95; 2009, p. 133).

Da perspectiva paumari, *Orobana*, portanto, estabeleceu um vínculo positivo com esse grupo indígena, em que relações de troca eram possíveis. O ponto que gostaria de destacar nessa história refere-se à importância que os Paumari atribuem ao fato de que eram “mansos” e não “bravos” como os

demais índios. Essa posição de “manso” foi fundamental na relação que estabeleceram com o branco *Orobana*, o primeiro patrão que tiveram. Ele havia sido alertado pelo dono dos animais que os Paumari não eram selvagens, mas pacíficos, e essa informação foi importante na relação que esse branco veio a estabelecer com eles. O próprio *Orobana*, segundo a memória indígena, desejava levar a produção dos Paumari para o governador, a fim de provar que eles não eram “ferozes”.

Vemos, assim, que a posição ao mesmo tempo de “manso”, “vítima” e “freguês” é destacada pelos Paumari como qualificadora deste grupo indígena, assumindo um forte lugar de identidade. Os “selvagens”, neste caso, são os outros índios, os *Joima*, dos quais os Paumari se diferenciam. Foi justamente porque os Paumari não eram “bravos”, que eles puderam trocar com os brancos e, desse modo, não serem destruídos pelas guerras que se faziam contra eles. Portanto, a identidade de “mansos” é positivada pelos Paumari, colocando-lhes a possibilidade de conseguir bens e relações de troca que desejavam naquele momento de sua história.

Selvagerias e civilizações

Os Paumari e os Kulina nos apresentam, portanto, novas leituras da distinção entre “bravos” e “mansos”, estabelecida inicialmente pelos colonizadores que chegaram às suas terras em fins do século XIX. Como busquei mostrar na primeira parte deste capítulo, a oposição entre “bravos” e “mansos”, realizada pelos brancos que chegaram ao sudoeste amazônico em fins do século XIX, estava diretamente associada a práticas de ocupação e dominação territorial, tais quais as correrias e o amansamento. Nesse sentido, era necessário exterminar ou, então, amansar os “bravos”, tornando-os “mansos”, ou seja, pacíficos, vestidos, cristianizados e aptos para o trabalho nos seringais. Os “bravos” eram, portanto, indesejados, uma vez que não se prestavam a um trabalho pacífico e respeitador da propriedade privada; eles andavam nus, furtavam e guerreavam, sendo considerados não sociáveis de acordo com a nova lógica de produção que deveria ser instaurada nos atuais territórios acreano e sul-amazônico.

Os Kulina, em relação a si mesmos, realizam uma reflexão a respeito da passagem de “bravos” a “mansos”, a qual afirmam ter percorrido: atualmente, dizem ser “mansos”, tendo sido, no passado, “bravos”. Essa passagem opera uma transformação fundamental entre o tempo dos antigos e o tempo atual kulina e também entre o espaço do “centro”, das matas, e o espaço da “margem”, da beira dos grandes rios. Assim, a passagem de “bravo” a “manso” relaciona-se a uma mudança temporal e também espacial. Ela aparece de maneira muito marcada pelo caráter dual de seus tempos: há uma identificação entre

o tempo dos antigos, o centro da mata e os “bravos” e entre o tempo atual, a margem do rio e os “mansos”. Os termos “bravo” e “manso” estão implicados na identidade kulina e a alteração entre esses polos caracteriza a mudança entre os tempos e espaços de sua história. Nota-se, ainda, que a distinção entre as qualidades do que é “selvagem” e do que é “manso” igualmente assume sua importância na classificação das pessoas Kulina de uma maneira mais ampla. Uma pessoa completa kulina é aquela que tem maior habilidade de fala e assim distancia-se mais do silêncio – associado ao polo da selvageria e da não sociabilidade. Desse modo, os Kulina elaboram a oposição “bravo”/“manso”, sobretudo, no que se refere às questões de sua história, territorialidade e pessoa.

Diferentemente do caso Kulina, não notamos entre os Paumari a ênfase na afirmativa de que foram em algum momento “bravos”. A selvageria aparece atribuída sempre a um “outro”, aos inimigos. Os Paumari enfatizam, portanto, o fato de serem continuamente pacíficos e mansos, sendo esse um aspecto de sua identidade. Segundo contam, a identidade de “mansos” foi importante a eles no estabelecimento de relações com o primeiro patrão que tiveram, *Orobana*. Na história sobre esse personagem percebemos que os Paumari só puderam estabelecer uma relação de troca com os brancos por serem pacíficos e, desse modo, diferentes de outros índios “bravos”. Para esse grupo indígena, a identidade de “manso” aproxima-se, desse modo, à de freguês: aquele que sabe trocar com o patrão, que sabe estabelecer uma relação comercial do tipo “patrão-empregado”. A oposição “bravo”/“manso”, no caso paumari, está, portanto, profundamente relacionada com sua história, marcada por um envolvimento comercial de longa data com os brancos que chegaram ao seu território e também pelas relações que estabeleceram com os *Joima*.

Vemos, assim, que os contrastes entre “bravos” e “mansos” realizados pelos Kulina e Paumari, ao guardarem semelhanças com a distinção inicial realizada pelos brancos, que chegaram em fins do século XIX na região, também a transformam. É possível percebermos que os termos “bravos” e “mansos” que, a princípio, indicavam uma imagem ocidental de selvageria e civilização, assumem significados muito mais amplos nas realidades indígenas analisadas. Pois, se com os colonizadores brancos esses termos estavam diretamente relacionados com sua atividade de ocupação territorial, sendo o “manso” um indivíduo apto ao trabalho; com os Kulina, eles assumem significados referentes à constituição de tempos, espaços e pessoas; e, com os Paumari, ganham forte significação em termos de identidade e alteridade.

Esses diferentes usos não deixam, entretanto, de se encontrarem em algum ponto. Acredito que este local é justamente o da experiência compartilhada entre esses diferentes grupos sociais considerados – colonizadores não índios, Kulina e Paumari. Tanto para os Kulina como para os Paumari, a mansidão aparece como uma imagem da identidade e do tempo-espaço presente e

está, de alguma maneira, relacionada à possibilidade de troca com os brancos. Os Kulina atuais são “mansos”, desde o tempo em que saíram do meio da mata e foram trabalhar para os brancos nas margens dos rios. Por sua vez, os Paumari atribuem a braveza ao outro e se colocam continuamente como “mansos”, sendo justamente a sua mansidão aquela que permite uma troca com os brancos. Desse modo, ser “manso” significa também a possibilidade de mediação da relação entre esses grupos indígenas e os brancos, que passaram violentamente a ocupar seus territórios em fins do século XIX.

Os Kulina e Paumari, portanto, “imitam” (TAUSSIG, 1993a [1987]; 1993b) uma oposição classificatória trazida pelos brancos e, neste mesmo ato de *mimesis*, conferem à cópia que criam um outro significado. O “bravo” não é mais um índio genérico selvagem, mas pode assumir variados significados contextuais: pode indicar os antepassados Kulina e seu modo de vida, ser uma qualidade sempre mutante da pessoa, um componente seu; e também indicar atributos dos Paumari, que os diferenciam de seus vizinhos.

É inegável que esses grupos indígenas e os colonizadores não índios tiveram que estabelecer modos específicos de convivência quando a guerra não foi a única opção, e que as histórias kulina e paumari foram comumente marcadas pela chegada e presença dos brancos em seus territórios – mais particularmente pela impactante instalação de uma empresa seringalista na região. Mas, se as transformações ocasionadas pela chegada dos colonizadores na região do rio Purus são fundamentais para o entendimento das histórias indígenas, elas não as definem. Um dos exemplos são justamente essas imagens de selvageria e civilização, como as de “bravos” e “mansos”, que foram concebidas e empregadas pelos brancos em suas diversas práticas: correrias, amansamento, trabalho, relações cotidianas. Como vimos, essas imagens foram e são significadas de distintas maneiras pelos Kulina e Paumari, estando na base de seus entendimentos sobre concepções de tempo, espaço, identidade e alteridade. Ao apontar para essas coincidências e divergências, quero sugerir um processo de confluência e troca entre imagens ocidentais de selvageria e civilização e processos de subjetivação e transformação indígenas. Não se trata de abordar questões de perdas ou ganhos culturais, mas de perceber trocas e relações que pautam processos de transformação em curso.

Referências

ALTMANN, Lori. *Maittaccadsama*: categorias de espaço e tempo como referenciais para a construção da identidade Kulina (Madija). 2000. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)– Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2000.

AQUINO, Terri Valle de. *Kaxinawá*: de seringueiro “caboclo” a peão “acreano”. 1977. Dissertação (Mestrado em Antropologia)– Universidade de Brasília, Brasília, 1977.

BALESTRA, Aline Alcarde. *Tempos mansos*: história, socialidade e transformação no Juruá-Purus indígena. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)– Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

BONILLA, Oiara. “O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia paumari”. *Mana*, Estudos de Antropologia Social, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, p. 41-66, abr. 2005.

_____. *Des proies si désirables*: soumission et prédation pour les Paumari d’Amazonie brésilienne. 2007. Tese (Doutorado em Antropologia Social e Etnologia)– École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2007.

_____. “The skin of history: paumari perspectives on conversion and transformation”. In: VILAÇA, Aparecida; WRIGHT, Robin M. *Native Christians*: modes and effects of Christianity among indigenous peoples of the Americas. Farnham, UK; London, UK; Burlington, US: Ashgate Publishing, p. 127-145, 2009.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O índio e o mundo dos brancos*: uma interpretação sociológica da situação dos Tukúna. São Paulo: Ed. Pioneira, 1972 [1964].

CARNEIRO DA CUNHA. “Tastevin, Parrissier: algumas fontes espiritanas para a história do Alto Juruá”. In: _____ (Org.). *Tastevin, Parrissier*: fontes sobre índios e seringueiros do Alto Juruá. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2009. p. xi-xxii.

CASTELLO BRANCO, José M. B. “O gentio acreano”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, v. 207, p. 3-78, abr./jun. 1950.

CHANDLESS, William. Ascent of the river Pûrus. *Journal of the Royal Geographical Society of the London*, v. 36, p. 86-118, 1866.

_____. Notes of a journey up the river Juruá. *Journal of the Royal Geographical Society of London*, v. 39, p. 296-311, 1869.

CHAPMAN, Shirley; SALZER, Meinke (Orgs.). *Dicionário bilíngue nas línguas paumari e portuguesa*. Porto Velho: Summer Institute of Linguistics, 1998. Disponível em: <<http://www.sil.org/americas/brasil/publcnscns/dictgram/PMDIC.pdf>>. Acesso em: 16 fev. 2013.

CHRISTINO, Beatriz Protti; CRUZ, Aline. “O contato lingüístico para Martius (1794-1868), Steinen (1855-1929) e Ehrenreich (1855-1914)”. *Papia*, v. 15, p. 102-110, 2005.

CUNHA, Euclides da. *Um paraíso perdido*: reunião de ensaios amazônicos. Brasília: Senado Federal, 2000 [1976].

DEICKE, Nelson. *Missão entre os índios Kulina do alto Purus*. Relatório de atividades. Rio Branco: [s. n.], 1990. 30 p.

EHRENREICH, Paul. Viagem nos rios Amazonas e Purus. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, v. 26, p. 277-312. 1929.

FUNDAÇÃO NACIONAL DE SAÚDE (FUNASA). *Relatório SIASI*: 2010. Brasília: Funasa, 2010.

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

_____. Gringos and Wild Indians Images of History in Western Amazonian Cultures. *L'Homme*, v. 33, n. 126-128, p. 327-347, 1993.

IGLESIAS, Marcelo Manuel Piedrafita. *Os Kaxinawá de Felizardo*: correrias, trabalho e civilização no Alto Juruá. Brasília: Paralelo 15, 2010.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA (INEI). *Censos Nacionales 2007*: XI de Población y VI de Vivienda. Sistema de Consulta de Cuadros Estadísticos. Lima: INEI, 2007.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). Povos Indígenas no Brasil. *Quadro Geral dos Povos*. [S.l.]: ISA, 2013. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/c/quadro-geral>>. Acesso em: 4 fev. 2013.

LABRE, Antonio Rodrigues Pereira. *Rio Purus*: notícia. Maranhão: Typ. do Paiz, Imp. M. F. V. Pires, 1872.

MONSERRAT, Ruth Maria Fonini; SILVA, Abel O. (Kanau). *Dicionário kulina-português e português-kulina. (Dialeto do Igarapé do Anjo)*. Acre: Centro Ecumênico de Documentação e Informação, 1984.

PEGGION, Edmundo Antonio. *Juma*. São Paulo: Instituto Socioambiental (ISA), 2002. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/juma>>. Acesso em: 22 fev. 2013.

POLLOCK, Donald. “Etnomedicina Kulína”. In: SANTOS, Ricardo Ventura; COIMBRA JÚNIOR, Carlos E. A. (Orgs.). *Saúde e povos indígenas*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1994. p. 143-160.

_____. *Personhood and illness among the Culina of Western Brazil*. 1985. Tese (Doutorado em Filosofia)– The University of Rochester, Nova Iorque, 1985.

SILVA, Domingos A. B. *Música e personalidade: por uma Antropologia da música entre os Kulina do Alto Purus*. 1997. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)– Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1997.

SILVA, Domingos Bueno da. *Kulina*. São Paulo: Instituto Socioambiental (ISA), 2003. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kulina/1746>>. Acesso em: 22 ago. 2012.

TASTEVIN, Constant. “O Alto Tarauacá, 1926”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *Tastevin, Parrissier: fontes sobre índios e seringueiros do Alto Juruá*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2009 [1926]. p. 172-206.

_____. “O rio Muru: seus habitantes, crenças e costumes Kachinawá, 1925”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *Tastevin, Parrissier: fontes sobre índios e seringueiros do Alto Juruá*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2009 [1925]. p. 136-171.

TAUSSIG, Michael. *Mimesis and alterity: a particular history of the senses*. Nova Iorque; Londres: Routledge, 1993b.

_____. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. São Paulo: Paz e Terra, 1993a [1987].

TAYLOR, Anne-Christine. “Sick of history: contrasting regimes of historicity in the Upper Amazon”. In: FAUSTO, Carlos Fausto; HECKENBERGER, Michael (Orgs.). *Time and Memory in Indigenous Amazonia: anthropological perspectives*. Gainesville: University Presses of Florida, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Os Kulina do Alto Purus, Acre*. Relatório de viagem realizada em janeiro-fevereiro de 1978 (FUNAI). Rio de Janeiro, 1978.

WEINSTEIN, Barbara. *A borracha na Amazônia: expansão e decadência (1850-1920)*. São Paulo: HUCITEC-Edusp, 1993 [1983].



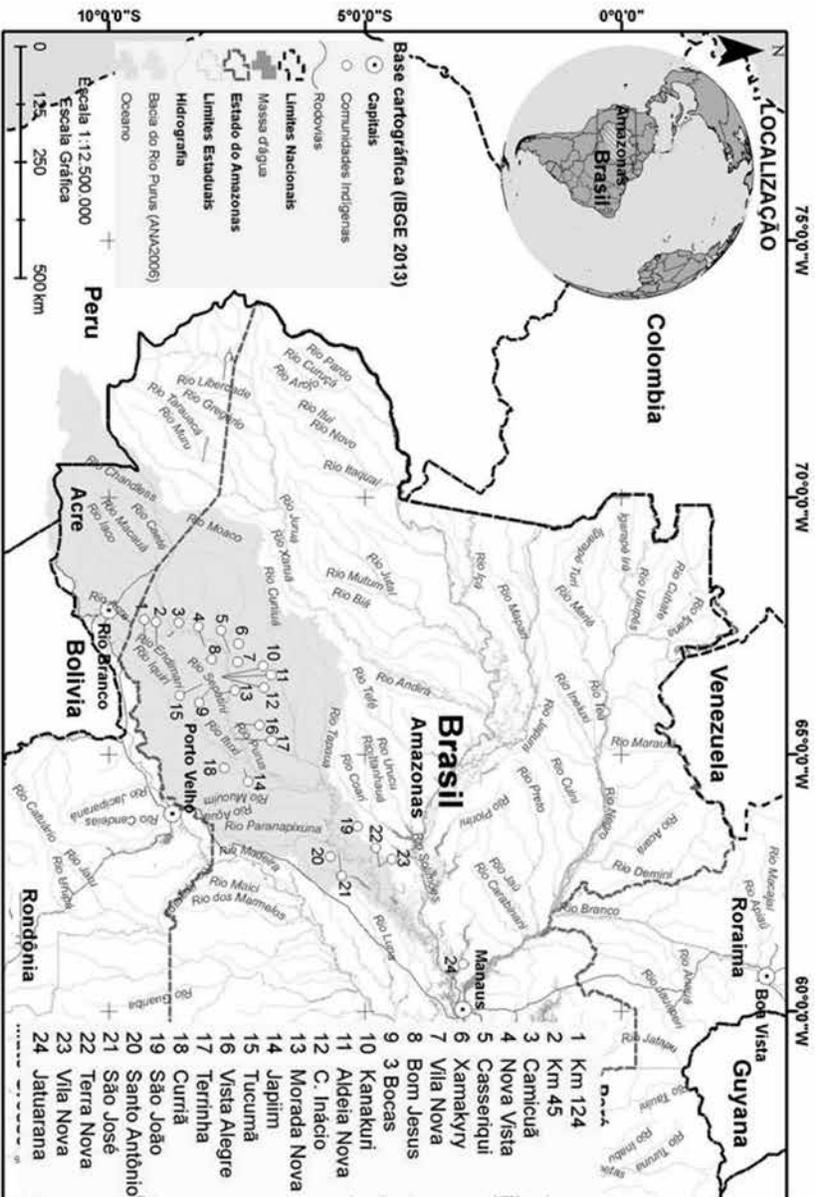
Empréstimos linguísticos e seu papel na compreensão do passado dos Apurinã (Aruak)

Sidney Facundes
Bruna Fernanda S. Lima-Padovani
Marília Fernanda P. Freitas

A língua e o povo Apurinã

A língua Apurinã é falada pelo povo de mesmo nome, espalhado em dezenas de comunidades ao longo de vários tributários do rio Purus, no sudeste do estado do Amazonas. Examinaremos aqui os principais casos de empréstimos até então atestados nessa língua e algumas possíveis implicações para a história do contato desse povo com outros povos da região. Os Apurinã espalham-se em dezenas de comunidades. É impossível ser exato em relação à população desse povo, pois há um número representativo de membros dessa etnia que habita bairros periféricos das cidades de Rio Branco, Boca do Acre, Pauini, Lábrea, Canutama, Tapauá e Manacapuru. Em número menor, eles podem ser encontrados também na periferia de Manaus (ver FIGURA 1). Esse espalhamento geográfico resulta das constantes migrações motivadas, em grande parte, por conflitos internos. A principal estratégia para evitar tais conflitos é o deslocamento para comunidades distantes ou, dependendo do tamanho da família, da fundação de novas comunidades em áreas afastadas da comunidade de origem. Dada a extensão dos espaços geográficos envolvidos nessas migrações e o período de várias gerações em que elas vêm ocorrendo, a língua apresenta distintas variedades dialetais, caracterizadas tanto por distinções na pronúncia quanto no seu vocabulário (BARRETO, 2007; LIMA, 2013; LIMA-PADOVANI, 2016). Entretanto, apesar da língua apresentar diferentes dialetos, os empréstimos, em sua maioria, são os mesmos termos; ou seja, os mesmos empréstimos, em geral, se repetem nas diferentes variedades. Como demonstraremos neste trabalho, são três os aspectos de tais empréstimos que permitem fazer inferências importantes sobre a história de contato desse povo na Bacia do rio Purus: (i) o fato de os mesmos empréstimos predominarem nas distintas variedades; (ii) a relevância dos poucos empréstimos que variam entre os diferentes dialetos; (iii) as particularidades semânticas desses empréstimos.

Figura 1 - Mapa com a localização aproximada das comunidades apurinã.¹



Ponte: Lima-Padovani (2016).

1 - Produção técnica de Ronaldo Almeida Pereira, IEPA.

Apurinã e a família Aruak

Apurinã é a única língua da família aruak falada na região do Médio Purus, ao norte da cidade de Rio Branco, no Acre, e ao sul de Manaus, no Amazonas. Em Facundes (2000; 2002) aparece o primeiro trabalho histórico comparativo sistemático examinando a relação entre Apurinã e as línguas Manchinéri/Yine/Piro e Iñapari. Esse trabalho indicou que essas três línguas apresentam mais similaridades entre si do que com outras línguas da família Aruak. Brandão e Facundes (2007) revisitam a hipótese do subagrupamento linguístico Apurinã-Piro-Iñapari examinando dados da fauna e flora nessas línguas. Em Facundes e Brandão (2011) encontramos uma análise exploratória de doze similaridades lexicais entre línguas da família Arawa e línguas da família aruak, em que são discutidas algumas implicações da análise apresentada para o desenvolvimento histórico de Aruak. Como atestam Facundes (2002) e Facundes e Brandão (2011), os principais problemas a serem resolvidos nos estudos aruak correspondem à questão da classificação interna; ainda que haja certo consenso com relação às línguas que pertencem ao grupo aruak, a maneira como essas línguas estão agrupadas varia (Cf. PAYNE, 1991; AIKHENVALD, 1999; RAMIREZ, 2001). As diferentes propostas de classificação interna para línguas Aruak baseiam-se em evidências preliminares, havendo ainda a necessidade de distinguir similaridades linguísticas advindas de relacionamento genético daquelas resultantes de difusão areal.

Em uma pesquisa que visa determinar a relação e proximidade genética entre línguas, os empréstimos precisam ser identificados e retirados da lista de itens do vocabulário a serem comparados. Entretanto, esses mesmos empréstimos são fundamentais para pesquisas que procuram compreender os contatos e relações históricas entre povos no passado. A presença na língua “A” de um empréstimo linguístico de uma língua “B” indica, em geral, contato razoavelmente estável entre grupos falantes de línguas e possivelmente etnias diferentes. A ideia é que falantes de uma língua não costumam adquirir termos de outra língua a partir de contatos acidentais e efêmeros. Não apenas isso, a tendência é que empréstimos linguísticos adquiridos em períodos mais curtos de contato entrarão na língua alvo preservando menos dos seus traços linguísticos originais do que aqueles adquiridos com maior tempo de exposição à língua fonte. Por exemplo, enquanto o termo *personal trainer* preserva traços da língua inglesa, o termo “futebol” está completamente adaptado ao português. Isso reflete o fato de que o primeiro, e seu significado, associado a uma função profissional previamente não existente no Brasil, entrou na língua portuguesa mais recentemente e em um momento em que falantes do português têm mais contato com a língua inglesa. Nesse contexto, a identificação e compreensão adequadas dos empréstimos nessas línguas são fundamentais

para o exame da história dos contatos com outros povos, processos de ocupação e deslocamentos migratórios.

Com relação ao *status* das línguas Apurinã, Piro e Iñapari dentro do grupo Aruak, Facundes e Brandão (2007) afirmam que Valenzuela (1991) já havia postulado não apenas que as duas primeiras línguas em questão pertenceriam ao subgrupo Pré-Andino, um dos grandes ramos de Aruak, mas também indicou que os dados preliminares até então atestados sugeririam que também Iñapari pertenceria a esse mesmo subgrupo. O exame mais sistemático com base em correspondências fonológicas e reconstruções de itens lexicais em Facundes (2000; 2002) e Brandão e Facundes (2007) e Facundes e Brandão (2011) reforçam essa hipótese. No último desses trabalhos, a comparação envolveu correspondências lexicais entre 25 línguas Aruak, a partir dos 203 conjuntos de cognatos apresentados por Payne (1991), sendo que os dados para Apurinã e Piro foram revisados e os dados de Iñapari foram acrescentados pelos dois autores, os quais incluíram na comparação apenas palavras com correspondências sistemáticas de som, eliminando possíveis empréstimos. Os resultados demonstraram que essas três línguas compartilham 48% de itens lexicais, conforme afirmam os autores:

Asheninka compartilha a maioria dos cognatos com Apurinã, Piro e Iñapari [...]; entretanto, enquanto que o compartilhamento entre Apurinã, Piro e Iñapari é mútuo (i.e., Apurinã compartilha mais cognatos com Piro e com Iñapari do que com outras línguas, Piro compartilha mais traços com Apurinã e Iñapari e Iñapari compartilha mais cognatos com Piro e Apurinã), o mesmo não acontece com Asheninka. Asheninka compartilha mais cognatos com Machiguenga (49 por cento) do que Apurinã, Piro ou Iñapari. (FACUNDES; BRANDÃO, 2011, p. 199, tradução nossa).

Conforme Facundes e Brandão (2011), as línguas arawa (Kulina, Deni, Jamamadi e Suruwaha), no passado, eram consideradas por linguistas como pertencentes à família aruak, sobretudo por tais línguas compartilharem com Aruak certo número de vocábulos (além da proximidade entre os nomes e região geográfica compartilhada). Nas classificações mais atuais, entretanto, tais línguas são excluídas da família aruak, por não haver evidência de relacionamento genético entre esses grupos. Dixon (2004), em seu trabalho comparativo de reconstrução dos fonemas para o Proto-Arawa, não encontrou evidência de um pretenso relacionamento genético entre Aruak e Arawa. Os itens lexicais compartilhados entre tais grupos linguísticos, por não apresentarem correspondências sistemáticas de sons (como concluído por DIXON,

2004), portanto, são mais suscetíveis de ser interpretados como resultado de contato entre falantes, ou seja, essas semelhanças léxicas corresponderiam a empréstimos.

As semelhanças lexicais entre Aruak e Arawa foram examinadas por Facundes e Brandão (2011), no intuito de determinar o *status* das similaridades lexicais compartilhadas entre esses dois grupos. Para tanto, os autores partiram do conjunto de cognatos arawa oferecido por Dixon (1995), buscando, especificamente, determinar o *status* das similaridades lexicais envolvendo Arawa e Apurinã-Piro-Iñapari, além de oferecer “[...] generalizações ou caminhos para novas pesquisas dentro do desenvolvimento histórico de Aruak [...]” (FACUNDES; BRANDÃO, 2011, p. 201, tradução nossa).

Para determinar a direção dos empréstimos, os autores se basearam em reconstruções já disponíveis para Arawa, reconstruções já propostas para Apurinã-Piro-Iñapari (doravante A-P-I) e/ou Aruak, e também na existência ou não de similaridades lexicais em línguas aruak fora da região geográfica em que A-P-I e línguas arawa são faladas. Assim, Facundes e Brandão (2011) apresentam doze casos de similaridades lexicais entre Arawa e Aruak, tecendo comentários para cada caso, alguns dos quais serão reportados abaixo:

- Dixon (1995) afirma que “roupa” corresponde a um empréstimo de Apurinã. Contudo, a forma “roupa” também apresenta cognatos em Piro e Iñapari; isso também ocorre com línguas faladas fora da região geográfica de A-P-I (Nanti, Tariano e Paresi). Tal palavra corresponde à forma reconstruída para ‘dormir’ em Proto-Aruak. Portanto, a fonte deve ser Aruak, ao invés de Apurinã, como havia sugerido Dixon;
- O mesmo se aplica a “rio”, *wenw* em Piro e *iwáná* em Iñapari;
- As formas para “banana” e “traíra” não apresentam cognatos em outras línguas Aruak. As formas em Apurinã não reconstróem para estágios mais remotos de Aruak, o que pode sugerir que é mais provável que Apurinã tenha tomado emprestado de Arawa as formas *tsipari* e *sāku*. A forma *tsenko-ri* é atestada em Nanti, mas a natureza dessa similaridade requer verificação. A forma **shako* “traíra” foi reconstruída por Dixon (1995), mas não a forma para “banana”;
- A forma para “milho” em Apurinã não apresenta cognatos em outras línguas aruak. As formas em Piro e Iñapari são, respectivamente, *sixi* e *hisi*, diferindo de Apurinã. Como a forma para “milho” em Apurinã não apresenta cognatos em nenhuma língua Aruak, é mais provável que a fonte do empréstimo seja Arawa, em que a forma reconstruída para o Proto-Arawa

é **kimi* (mas é possível que *kimi* seja um empréstimo também em Arawa²);

- Embora não seja conclusivo, por não haver correspondências fonológicas suficientes³, a forma para “pica-pau” apresenta potenciais cognatos em Piro (*koka[skonru]*) e Iñapari (*u⁷a*). De todo modo, são encontrados cognatos em Nanti e Amuesha, línguas fora da região do Purus, o que sugere Aruak como a fonte. Essa forma é tratada por Dixon (1995) como onomatopeia;
- A forma para “irmão da mãe” foi reconstruída para Proto-Aruak como **kukho* e para Proto-Arawa **koko*. Tendo em vista que línguas de outras famílias linguísticas⁴ apresentam formas relacionadas, esse parece ser um caso de difusão areal anterior às línguas que hoje apresentam tal forma. Presumindo que o Proto-Aruak é mais velho que o Proto-Arawa, Facundes e Brandão (2011) concluem que a forma em Proto-Arawa é possivelmente um empréstimo de algum estágio intermediário de Proto-Aruak, assumindo que empréstimos para Arawa tenham sido mais propensos a vir de línguas Aruak vizinhas.

Facundes e Brandão (2011), em suma, afirmam que, das doze palavras, dez correspondem a termos de fauna e flora, uma se refere a um termo de parentesco (que, segundo os autores, parece resultar de difusão envolvendo muitos grupos genéticos diferentes) e uma que se refere à “roupa”. Em todos os casos, conforme a análise de Facundes e Brandão, não há evidência de relacionamento genético entre Aruak e Arawa. Assim, os termos para “roupa”, “rio”, “tio”, “pica-pau”, “timbó”, “matrinxã”, “gavião” e “verme” são empréstimos de Aruak para Arawa. Já os termos “banana” e “traíra” são empréstimos de Arawa para Aruak. A direção do empréstimo não pode ser determinada para “pombo”. Os autores apontam para o fato de que mais informações são necessárias para confirmar a direção dos empréstimos em alguns dos doze casos comparados. No entanto, é muito relevante o fato de onze das doze formas apresentadas para línguas aruak e arawa se referirem a termos de fauna e flora, além de um objeto da cultura material (conceitos comumente emprestados entre as línguas).

Conforme os resultados preliminares apresentados por Facundes e

2 - Dienst (comunicação pessoal, 2009 apud FACUNDES; BRANDÃO, 2011) confirmou a existência da forma *tapa* para “milho” em Deni, Kulina e Jamamadi de Capana, por isso é possível que *kimi* seja um empréstimo em Arawa.

3 - A correspondência k:k:ʔ, de acordo com Facundes e Brandão (2011), não é robusta o suficiente para substanciar a existência de cognatos.

4 - A forma em Suruí corresponde a *kokó* (GALUCIO, 2009, em *comunicação pessoal*) e em Puruburá *koko* (GALUCIO, 2005).

Brandão (2011), Arawa, em linhas gerais, emprestou de Aruak termos de fauna, enquanto que Aruak emprestou de Arawa termos relacionados à agricultura (ex.: “banana” e “milho”). Os autores afirmam que os Apurinã têm um sistema de agricultura relativamente pobre, sendo que, historicamente, passavam mais tempo envolvidos em conflitos internos e externos (sendo essa a principal causa de seu espalhamento geográfico, segundo FACUNDES, 2000); nesse caso, parece fazer sentido, portanto, adquirirem de outros grupos conhecimento sobre plantas cultivadas, mas tal hipótese tem caráter especulativo, carecendo de dados mais robustos que a sustentem.

Os empréstimos em Apurinã

No levantamento mais exaustivo sobre o léxico apurinã (LIMA-PADOVANI, 2016), foram atestados vinte e dois itens nominais emprestados de outras línguas⁵. Como se pode ver no Quadro 1, desse total, apenas cinco itens não pertencem ao português. Portanto, a grande maioria dos empréstimos lexicais incorporados ao léxico apurinã tem como língua fonte a língua portuguesa. Esse fato em si sugere que os Apurinã têm tido um contato mais permanente e envolvendo maior influência com falantes de português do que com falantes de outras etnias da Bacia do Purus. Dito isso, passamos então a analisar a semântica dos empréstimos de língua portuguesa e o que ela sugere sobre as influências socioculturais exercidas pela sociedade dominante sobre os Apurinã desde o momento do contato.

Os empréstimos oriundos do português envolvem principalmente itens relativos à cultura material (16 itens) e fauna (2) que eram estranhos ao povo Apurinã; ou seja, não faziam parte do seu universo circundante. Como exemplo, podemos elencar os seguintes itens:

- | | |
|--------------------------------------|------------------------------------|
| a) <i>asukuru</i> – ‘açúcar’ | j) <i>sāpuwa</i> – ‘sabão’ |
| b) <i>paraky</i> – ‘bala de rifle’ | k) <i>seku</i> – ‘sacola’ |
| c) <i>kapēe</i> – ‘café’ | l) <i>seru(ty)</i> – ‘sal’ |
| d) <i>kaxaxā</i> – ‘cachaça’ | m) <i>lātenha</i> – ‘lanterna’ |
| e) <i>kawaru</i> – ‘cavalo’ | n) <i>pētixita</i> – ‘pente’ |
| f) <i>pariia</i> – ‘farinha’ | o) <i>xaminakypa</i> – ‘cartucho’ |
| g) <i>parithu</i> – ‘fósforo’ | p) <i>ātakāary</i> – ‘espelho’ |
| h) <i>maxithuru</i> – ‘mosquiteiro’ | q) <i>lātenhamyna</i> – ‘lanterna’ |
| i) <i>puruku</i> – ‘porco doméstico’ | r) <i>xupūpanhi</i> – ‘pólvora’ |

5 - Os empréstimos estudados neste trabalho pertencem todos à classe de nomes. Embora haja exemplos de verbos emprestados do português, esses são raros em Apurinã.

Observamos também que tais empréstimos estão totalmente adaptados às características prosódicas e fonológicas do Apurinã. Romaine (1995) emprega o termo “nativização” para caracterizar este processo de ‘filtragem’ porque passam termos emprestados da L2 (língua fonte) para L1 (língua alvo). Assim, quando um fonema do português não existe no Apurinã, esse é adaptado através da substituição por outro mais próximo, segundo o ponto ou modo de articulação. Esses empréstimos foram adotados possivelmente nos primeiros anos de contato. De acordo com Kroemer (1985 apud SCHIEL, 2004, p. 57), os primeiros não índios a estabelecerem contato com os Apurinã foram provavelmente os comerciantes itinerantes, na busca das “drogas do sertão”, ainda no século XVIII. Mas somente a partir de 1870 a região do Purus conheceria a entrada maciça de não índios, quando a borracha se torna um produto bem exportável para a nascente indústria de pneus, fato que proporcionou o contato intenso, favorecendo o intercâmbio de traços linguísticos e culturais entre essas duas sociedades.

A seguir, apresentaremos a distribuição geográfica dos empréstimos identificados em Apurinã.

Quadro 1 - Distribuição Geográfica dos Empréstimos⁶

Glosa	Empréstimo	Comunidades														Fonte				
		KM 124	KM 45	CAM	PEN	API	CTM	SER	TUM	ACI	SEP	CUR	TER	VA	JAP		SJO	TAW	ITX	JAT
1 açúcar	<i>asukuru</i>	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+	+	-	-	-	-	-	Português
2 banana	<i>txipari</i>	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	Aruá
3 café	<i>kap?e</i>	+	+	-	+	+	-	+	-	+		+	-	-	-	-	+	+	-	Português
4 cartucho	<i>xaminakypa</i>	-	-	-	-	-	-	+	+	+		+	+	+	+	+	+	+	-	Português
5 cavalo	<i>kawaru</i>	-	-	-	-	-	-	+	-	-	-	+	+	-	-	-	-	-	-	Português
6 cachaça	<i>kaxaxã</i>	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+	+	-	-	-	-	-	-	Português
7 chumbo	<i>xupuky</i>	-	-	-	-	-	-	+	+	+		+	+	-	+	+	+	+	-	Português
8 espelho	<i>ãtakãary</i>	-	-	-	-	-	-	+	+	+		+	+	+	-	+	+	+	-	Português
9 farinha	<i>pariia</i>	-	+	-	-	-	-	-	+	+	+		-	-	-	-	-	-	-	Português
10 fósforo	<i>parithu</i>	-	-	-	-	+	-	-	-	-	-	+	+	+	-	+	+	+	+	Português
11 lanterna	<i>lâtenhamyna</i>	-	-	-	-	-	-	-	+	-	-	+	+	+	-	-	-	-	-	Português
	<i>lâtenha</i>	-	-	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	Português
12 milho	<i>kimi</i>	+	+	+	+	+	-	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	Aruá
13 mosquiteiro	<i>maxithuru</i>	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+	+	-	+	+	+	+	-	Português
14 pente	<i>p?txita</i>	-	-	-	-	+	-	-	+	-	+	-	+	+		+	+	+	+	Português
15 pólvora	<i>xupupanhi</i>	-	-	-	-	+	-	-	-	-	-	+	-	-	+	+	+	+	-	Português
16 porco	<i>puruku</i>	-	-	-	-	-	-	+	-	-	-	+	+	+	+	+	+	+	-	Português
17 sabão	<i>sapuva</i>	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+	+	+	-	Português
18 sal	<i>seru(ty)</i>	-	-	-	-	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	Português
	<i>iukyra</i>	-	-	+	+	+	-	-	-	+	+	-	+	+	+	+	+	+	+	Nheengatu
19 sacola	<i>seku</i>	-	-	-	-	-	-	+	+	-	-	+	+	-	+	+	+	+	-	Português
20 traira	<i>sãku</i>	+	+	+	+	-	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	Aruá
21 terçado	<i>sarasara/saasara</i>	+	+	+	+	+	-	+	+	-	-	+	+	+	+	+	+	+	+	Aruá

Fonte: Lima-Padovani (2016).

No Quadro 1, os itens 4 *xamynakypa* ‘cartucho’ e 8 *ãtakãary* ‘espelho’ são aqui tratados como instâncias de empréstimos semânticos do português para Apurinã, uma vez que tais termos denotam conceitos que foram

6 - Abreviação de nomes das Terras Indígenas: KM124 = Kilômetro; KM45 = Kilômetro 45; CAM = Camicuã, PEN = Peneri; API= Água Preta/Inhari; CTM = Catipari/Mamoriã; SER = Seruini, TUM = Tumiã; ACI = Acimã; SEP = Sepatini; CUR = Curriã; TER= Terrinha; VA = Vista Alegre; JAP = Japiim; SJO = São João; TAW = Tawamirim; ITX = Itixi Mitari; JAT = Jauarana.

inseridos na cultura desse povo pelo contato com falantes de português.

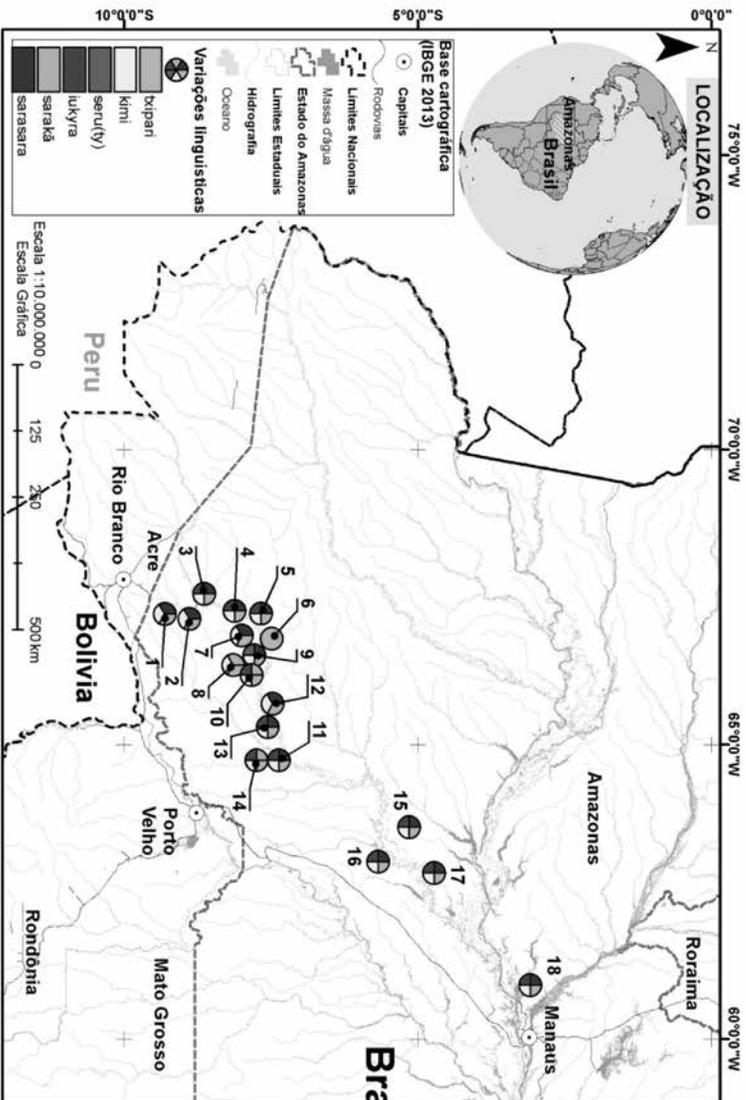
Dos cinco empréstimos nominais encontrados em Apurinã, cuja fonte não é o português, um tem a Língua Geral Amazônica (Nheengatu) como fonte original. Trata-se da palavra *iukyra* “sal”. Das dezoito comunidades cujos dados foram examinados, onze fazem uso dessa forma para “sal”. Das sete comunidades restantes, apenas a comunidade do Tumiã faz uso da forma *seru(ty)*, que é uma adaptação do termo em português *sal*, adaptado à fonologia do Apurinã. As demais comunidades não souberam informar a palavra e usam o termo *sal* para se referir a esse produto. O fato de a palavra *sal* ter sido emprestada de Nheengatu é surpreendente, por um lado, dado que, até onde se sabe, a revolução dos Cabanos e a conseqüente migração de falantes de Nheengatu não atingiu o Médio Purus. No entanto, o fato de ter sido essa palavra e não outra, de origem Nheengatu, que adentrou Apurinã pode ser associado ao papel dos regatões na região. Estes viajavam e ainda viajam ao longo dos rios do Amazonas vendendo os seus produtos e comprando aqueles das comunidades indígenas. Sabe-se que, em um passado não muito remoto, havia falantes de Nheengatu nessas embarcações. Tendo os Apurinã se tornado dependentes do sal, não apenas como tempero, mas também como forma de conservar as carnes e peixes por mais tempo, e havendo falantes de Nheengatu nas embarcações que trocavam esse produto pelos produtos indígenas, os primeiros teriam naturalmente adotado o termo para “sal” da língua Nheengatu.

Dos quatro empréstimos que não têm como fonte nem português nem nheengatu todos têm como origem as línguas da família arawa, também faladas na Bacia do rio Purus. Disso, conclui-se que, apesar de Apurinã e possivelmente a protolíngua que lhe deu origem estar em contato há alguns séculos com falantes de línguas da família Arawa, esse contato não foi do tipo que permitiu grandes influências socioculturais que levassem à entrada de muitos empréstimos nessa língua. Dos quatro termos emprestados de línguas arawa, dois são frutos cultivadas, “milho” e “banana”, e um é a palavra para “terçado”. Apesar de poucos exemplos, o fato de todos estarem associados à agricultura, seja como plantas ou como instrumento de uso no roçado (entre outros), podemos sugerir que o contato entre os Apurinã envolveu, de forma importante, troca de produtos agrícolas. O quarto e último empréstimo de língua Arawa é a palavra para o peixe “traíra”, e pode também estar associado a trocas. Se pudermos comprovar isso, com base em outras evidências, novas informações sobre o passado desses povos podem ser encontradas. Por exemplo, se pudermos determinar que Apurinã não conhecia o peixe “traíra”, seria porque não havia esse peixe no lugar de origem desse povo? Se sim, poderia essa informação contribuir para determinar o ponto de partida da migração dos Apurinã? Essas são perguntas que carecem de mais investigação.

A Figura 2 mostra a distribuição geográfica dos empréstimos de línguas

aruak associados à agricultura, assim como o empréstimo para “sal” de português e Nheengatu. Os três empréstimos relacionados à agricultura ocorrem em todas as comunidades, exceto a comunidade 6, Catipari-Mamoriá, onde a língua Apurinã já quase não é usada, sendo substituída pelo português. Isso sugere que todos esses empréstimos entraram na língua antes da expansão dos Apurinã se iniciar, possivelmente em um estágio anterior ao surgimento da língua Apurinã como ela é hoje, ou seja, ainda em Pré-Apurinã. Nesse caso, o contato mais permanente entre esses povos teria se dado em um período pré-histórico, anterior à divisão em povos distintos, no caso dos Aruak, ou dialetos distintos, no caso de Apurinã. Em contraste, a palavra *iukyra* “sal”, de origem em Nheegatu, ocorre em onze das dezoito comunidades, o que confirma a ideia de que esse termo foi introduzido na língua mais recentemente.

Figura 2 - Mapa com a localização aproximada das comunidades apurinã⁷



Fonte: Lima-Padovani (2016).

7 - 1-KM124 = Kilômetro; 2-KM45 = Kilômetro 45; 3-CAM = Canicua, 4-PEN = Peneiri; 5-API = Água Preta/Inhari; 6-CTM = Catipari/Mamoriá; 7-SER = Seruni; 8-TUM = Tumia; 9-ACI = Acimá; 10-SEP = Sepatini; 11-CUR = Curriá; 12-TER = Terrinha; 13-VA = Vista Alegre; 4-JAP = Japiim; 15-SJO = São João; 16-TAW = Tawamirim; 17-ITX = Itxi Mitari; 18-JAT = Jaurana.

Considerações finais

Neste trabalho, investigamos os principais empréstimos lexicais que ocorrem em Apurinã. Vimos que a maioria deles advém da língua portuguesa. Esses denotam artefatos outrora ausentes na cultura material tradicional apurinã, incluindo animais domesticados. O termo para “sal”, *iukyra*, a variante mais usada na língua para nomear esse produto, tem Nheengatu como fonte e provavelmente foi adquirido a partir do contato com os regatões e seus produtos de troca. Já os termos emprestados de línguas arawa não são recentes na língua e podem ter sido introduzidos em período de contatos que precedem a dispersão dos Apurinã e, talvez, mesmo de povos arawa. Nossos resultados não têm a pretensão de serem conclusivos, mas apontam em direções e sugerem perguntas que merecem uma investigação mais aprofundada entre as línguas da Bacia do Purus, com o auxílio de dados de línguas de fora dessa região, no caso de Aruak, de maneira a dar maior representatividade aos dados aqui considerados.

Referências

AIKHENVALD, Alexandra Y. The Arawak language family. In: DIXON, R. M. W.; _____ (Eds.). *The Amazonian languages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 65-106.

BARRETO, Érica Lúcia. *Variação em Apurinã: aspectos linguísticos e fatores condicionantes*. Dissertação (Mestrado em Letras: Linguística e Teoria Literária)– Universidade Federal do Pará, Belém, 2007.

BRANDÃO, Ana Paula B.; FACUNDES, Sidney da Silva. *Estudos comparativos no léxico de línguas Aruak*. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, v. 2, n. 2, p. 111-131, 2007.

FACUNDES, Sidney da Silva; BRANDÃO, Ana Paula B. Comparative Arawak Linguistics: notes on reconstruction, diffusion, and Amazonian prehistory. In: HORN-BORG, Alf; D. HILL, Jonathan. *Ethnicity in Ancient Amazonia: reconstructing past identities from Archeology, Linguistics, and Ethnohistory*. Colorado: University Press of Colorado, 2011. p. 197-210.

LIMA, Bruna Fernanda S. *Variação, mudanças e o “duplo vocabulário” na língua Apurinã (Aruak)*. 2013. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Língua Portuguesa)– Universidade Federal do Pará, Belém, 2013.

LIMA-PADOVANI, Bruna Fernanda. *Levantamento Sociolinguístico do Léxico da Língua Apurinã e sua contribuição para o conhecimento da cultura e história Apurinã (Aruak)*. Dissertação (Mestrado)– Universidade Federal do Pará, Belém, 2016.

PAYNE, David L. Classification of Maipuran (Arawakan) Languages Based on Shared Lexical Retentions. In: DERBYSHIRE, D. C.; PULLUM, G. K. *Handbook of Amazonian Languages languages*. [S.l.]: [s.n.], 1991. v. 3, p. 355-499.

RAMIREZ, Henri. *Línguas Arawak da Amazônia Setentrional*. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 2001.

SCHIEL, Juliana. *Tronco velho: histórias Apurinã*. 2004. Tese (Doutorado)– Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.

VALENZUELA, Pilar M. Comprabación del lugar de la lengua Iñapari dentro de la rama pre-Andina de la familia Arahua. *Revista Latinoamericana de estudios etnolingüísticos*, v. 6. p. 209–240, 1991.



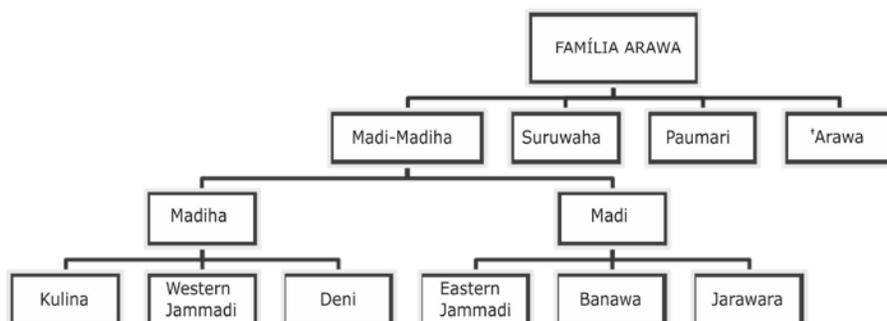
Evidências linguísticas para as migrações dos Madiha

Stefan Dienst

Introdução

O Kulina, o Deni e o Jamamadi Ocidental constituem o ramo Madiha da família linguística Arawa (FIGURA 1; DIENST, 2008). Os Kulina são o mais numeroso de todos os grupos Madiha. Eles vivem no Alto rio Purus no Acre e no Peru, no rio Envira no Acre e nos rios Tarauacá, Juruá e Jutai no Amazonas. Os Deni vivem no Amazonas entre os rios Purus e Juruá. Um dos dois grupos Deni vive no Cuniuá, um afluente do Tapauá, que é um afluente esquerdo do Purus. O outro grupo vive no Xeruã, um afluente direito do Juruá. Os Jamamadi Ocidentais também vivem no Amazonas, nas municipalidades de Boca do Acre e Pauini no Purus. Entre os grupos de Jamamadi Ocidentais há os Jamamadi de Capana na terra indígena Capana e os Sivakoedeni na terra indígena Inauini/Teuini. Também existe uma etnia conhecida como Jamamadi na terra indígena Jarawara/Jamamadi/Kanamanti na municipalidade de Lábrea no Amazonas. Eles falam Jamamadi Oriental, uma variedade de Madi, que fica fora do âmbito deste capítulo.

Figura 1 - A família linguística Arawa.



Fonte: Dienst (2008).

Enquanto o Kulina é bem documentado e uma quantia razoável de dados do Deni também está disponível, os dados linguísticos sobre o Jamamadi Ocidental são muito limitados. Se nenhuma outra fonte for indicada, os dados neste capítulo são do trabalho de campo do autor sobre o Kulina do alto Purus

e do médio Juruá, o Deni e o Jamamadi de Capana.

As árvores genealógicas linguísticas, como aquela na Figura 1, baseiam-se na ideia que idiomas coordenados que compartilham um nodo superior possuem um antepassado comum. Portanto, a figura exprime a hipótese que o Kulina, o Jamamadi Ocidental e o Deni são descendentes de uma língua anterior que pode ser chamada de Protomadiha. Neste capítulo serão estudadas as evidências linguísticas que mostram onde os falantes do Protomadiha viviam e quais eram as rotas migratórias pelas quais os Kulina, os Jamamadi Ocidentais e os Deni chegaram às regiões onde vivem hoje.

Os Kulina que vivem no Baixo rio Juruá, na municipalidade de Juruá, só chegaram lá no século XX, quando baixaram do Médio Juruá, onde uma grande população Kulina continua vivendo até hoje. A pequena população Kulina no rio Jutai mudou-se para lá em tempos recentes, chegando do rio Juruá. Com respeito à distribuição geográfica dos grupos madiha, estes Kulina do Jutai e do Baixo Juruá, resultados de migrações recentes, não serão levados em consideração. As populações kulina relevantes aqui são aquelas do Alto rio Purus, do Médio rio Juruá, do rio Tarauacá, um afluente do Juruá, e do rio Envira, um afluente do Tarauacá.

Fonologia e grafia

Os dados deni neste capítulo são escritos na ortografia deni. Para o Kulina existem várias grafias. Aqui se usa a mesma como em Dienst (2014), tanto para o Kulina quanto para o Jamamadi Ocidental.

Todas as variedades do Madiha possuem fonologias muito similares, de maneira que geralmente existe uma correspondência clara entre os fonemas dos diferentes idiomas. A única exceção é a oclusão glotal, que é fonêmica em Deni e representada por um apóstrofo <'> na ortografia do idioma. No Kulina e no Jamamadi de Capana, a oclusão glotal não é fonêmica e, portanto não é escrita na grafia usada aqui. O fonema /u/ em Deni corresponde a /o/ em Kulina e em Jamamadi de Capana; /v/ em Deni corresponde a /w/ nos outros idiomas.

Denominações para macacos

A proporção de cognatos entre os idiomas madiha varia entre as diferentes classes de palavras e entre diferentes campos semânticos. Ela é especialmente alta no caso de palavras que designam animais de caça, entre eles os nomes de macacos na Tabela 1.

Tabela 1 - Denominações para macacos nos idiomas Madiha.

	Kulina	Jamamadi de Capana	Deni
‘macaco-soim’, ‘macaco-de-cheiro’	<i>pishi</i>	<i>pishi</i>	<i>pishi</i>
‘macaco-cairara’	<i>mano</i>	<i>mano</i>	<i>manu</i>
‘macaco-prego’	<i>zowihi</i>	<i>zowihi</i>	<i>zuvih</i>
‘macaco-da-noite’	<i>mowi</i>	<i>mowi</i>	<i>muvi</i>
‘macaco-zogue-zogue’	<i>orowa</i>	<i>orowa</i>	<i>uruva</i>
‘uacari’	<i>amaina</i>	---	<i>kasitaru</i>
‘parauacu’	<i>tamakori</i>	<i>tamakori</i>	<i>tamakuri</i>
‘guariba’	<i>zazio, ore</i>	<i>zazio</i>	<i>zazi’u</i>
‘macaco-preto’	<i>homo</i>	<i>homo</i>	<i>humu</i>
‘macaco-barrigudo’	<i>wapha, sora</i>	<i>sora</i>	<i>sura</i>

Fonte: Autor (2002-2006).

A tabela mostra só três diferenças entre os idiomas. Primeiro, há duas palavras para guariba em Kulina, enquanto só uma palavra é atestada em Jamamadi de Capana e Deni. As duas palavras em Kulina não são sinônimas, mas não está claro qual é a diferença no seu significado, pois elas se referem à mesma espécie na taxonomia biológica. Trata-se de um caso de superdiferenciação. Isto significa que os falantes de um idioma distinguem diferentes tipos de um animal de uma maneira que não corresponde a nenhuma categoria científica. Esse fenômeno é comum em certas línguas da família Pano (FLECK; VOSS 2006).

Segundo, também há duas palavras kulina para “macaco-barrigudo”, *wapha* e *sora*. *Wapha* é uma palavra antiga, o que é atestado pelos fatos que existe o cognato *wafa* em Jarawara (VOGEL, 2006, p. 184) e que a palavra contém um /p^h/ aspirado (escrito <ph>), um fonema que só ocorre no vocabulário antigo do idioma. Em contrapartida, *sora* começa com /s/, um fonema que constitui uma inovação fonológica do Madiha e que é geralmente restrito a empréstimos e palavras onomatopeicas (DIENST, 2005). Portanto, é provável que *sora* seja uma inovação compartilhada pelos idiomas madiha que originou no tempo do Protomadiha, que deve ter sido falado numa região habitada por macacos-barrigudos.

Os falantes têm opiniões divergentes sobre a diferença semântica entre *wapha* e *sora* em Kulina. Conforme alguns, as palavras se referem a tipos

diferentes de macacos, o que seria mais um caso de superdiferenciação, mas outros dizem que *sora* é um vocativo usado para macacos-barrigudos criados como animais de estimação e que *wapha* é a palavra usada para referir-se a animais da mesma espécie. Isso significaria que *sora* pertence à outra classe de palavras, os vocativos para xerimbabos. O Kulina, o Deni e o Jamamadi de Capana possuem uma série de tais vocativos para diferentes espécies de animais, entre elas os outros macacos na Tabela 1 (DIENST; FLECK 2009).¹

A terceira diferença lexical na tabela é a mais interessante. As palavras em Kulina e Deni para uacaris não são aparentadas. O que distingue os uacaris de todos os outros macacos na tabela 1 é que eles só vivem na calha do Juruá enquanto os outros macacos vivem tanto no Juruá quanto no Purus. Isso explica por que não há palavra para ‘uacari’ no Jamamadi de Capana, que é falado no Purus.

Além de não serem cognatos, tanto a palavra kulina quanto a palavra deni para “uacari” são empréstimos. A palavra deni *kasitaru* contém o fonema /s/. Como já foi mencionado acima, esse fonema é geralmente encontrado somente em empréstimos e palavras onomatopeicas. Ademais, pode-se esperar que uma palavra madiha com quatro ou mais sílabas possa ser segmentada em dois ou mais morfemas. Palavras desse tamanho, que não são segmentáveis, são frequentemente nomes de animais, plantas ou artefatos, que são facilmente emprestados de outras línguas. Embora não se saiba de que língua a palavra deni *kasitaru* foi emprestada, ela corresponde ao padrão de empréstimos, tanto no aspecto fonológico quanto no aspecto semântico.

A palavra kulina para “uacari”, *amaina*, é muito similar ao nome kanamari do animal, *amuna*. Como Kanamari pertence à família linguística Katukina e não tem nenhum parentesco com Kulina, o nome do macaco tem que ser um empréstimo em pelo menos uma das duas línguas. Como há muito poucos empréstimos do Kulina na língua Kanamari, mas um número considerável de palavras que as duas línguas emprestaram de uma terceira língua não identificada, *amaina* ~ *amuna* provavelmente pertence a essa categoria (DIENST, 2014, p. 281-282). O ditongo /ai/ em *amaina* também indica que a palavra é um empréstimo.

Uma explicação provável para o fato que o Kulina e o Deni têm empréstimos diferentes para “uacari” – enquanto eles compartilham as mesmas palavras herdadas ou inovadas para todos os outros macacos – são migrações separadas dos dois povos para a região do rio Juruá, onde eles emprestaram nomes do animal de línguas diferentes que já foram faladas lá.

Isto significaria que os Kulina atravessaram a selva do rio Purus até o rio Envira, de onde baixaram para o rio Tarauacá e depois para o Juruá, enquanto

1 - As diferenças lexicais entre os idiomas Madiha são maiores nos vocativos para xerimbabos do que nos substantivos referenciais na Tabela 1.

os Deni atravessaram a floresta do Cuniuá até o Xeruã para povoar as margens desse rio.

Portanto, a terra dos falantes do Protomadiha teria se encontrado em algum lugar na calha do rio Purus e os diferentes grupos madiha teriam se espalhado ao longo desse rio e de seus afluentes antes que dois grupos migrassem para a calha do Juruá em dois lugares diferentes. Como será mostrado embaixo, há mais evidências linguísticas que apoiam essa hipótese.

Ayahuasca

A ayahuasca é uma bebida alucinógena produzida e consumida por muitos povos indígenas no Peru, no Acre e em várias outras partes da Amazônia Ocidental. Entre os povos Arawa, os Kulina são os únicos que usam ayahuasca. O nome kulina da bebida e do cipó do qual ela é produzida é *rami*. Essa palavra foi provavelmente emprestada do Sharanawa, uma língua Pano falada no Alto rio Purus no Peru, perto da população kulina daquele país (RIVIER; LINDGREN, 1972, p. 103). Estes fatos indicam que os Kulina aprenderam o uso da ayahuasca dos Sharanawa quando chegaram à região onde esses viviam e que emprestaram a palavra da bebida junto com a prática de consumi-la. Portanto, pode-se supor que os Protomadiha viviam numa região onde a ayahuasca não era conhecida. Os Kulina devem ter subido o rio Purus até chegar ao atual território peruano, enquanto os Protomadiha viviam mais ao norte, onde o consumo de ayahuasca não se praticava.

No rio Juruá, os Kanamari chamam a ayahuasca de *ramih* e cantam cantos em Kulina nos seus rituais de ayahuasca – sem entender as palavras. Esses são claros indícios de que os Kanamari aprenderam o uso da ayahuasca dos Kulina. O fato de que uma prática cultural que os Kulina aprenderam no Alto Purus é encontrada tanto entre os Kulina do Juruá quanto entre os Kanamari do Juruá é mais um indício de que a direção da migração kulina foi do Purus ao Juruá.

O contínuo dialetal

Na calha do Purus, os Deni são o grupo madiha que vive mais ao norte enquanto os Kulina são aqueles que vivem mais ao sul, dos dois lados da fronteira entre o Acre e o Peru. Geograficamente, os diversos grupos dos Jamamadi Ocidentais se encontram entre os Deni e os Kulina e isto também é o caso linguisticamente. Se compararmos o Kulina, o Jamamadi de Capana e o Deni, vemos que nos casos em que um dos três idiomas difere dos dois outros, é quase sempre ou o Kulina ou o Deni que é diferente. As formas do Jamamadi de Capana geralmente correspondem às daquelas de um dos outros idiomas.

Portanto, Madiha pode ser descrito como um contínuo dialetal. Um tal contínuo é caracterizado pelo fato que ele é constituído por dialetos que mudam gradativamente conforme sua distribuição geográfica. O dialeto encontrado num extremo do contínuo é parecido com o dialeto vizinho e mutuamente inteligíveis. Este segundo dialeto também é linguisticamente muito próximo ao(s) seu(s) outro(s) vizinho(s). Mas na medida em que a distância geográfica aumenta, a distância linguística do dialeto do ponto de partida também aumenta. Entre falantes de dialetos de extremos opostos do contínuo, a comunicação pode ser muito difícil ou até impossível. Olhando só para os dois dialetos mais distantes do contínuo, estes poderiam ser descritos como duas línguas distintas. Mas dentro do contínuo não existe nenhuma linha divisória onde se possam separar línguas diferentes porque os dialetos vizinhos são parecidos demais para considerá-los línguas distintas.

Semelhanças entre Deni e Jamamadi de Capana

A Tabela 2 mostra algumas diferenças lexicais entre o Kulina e os outros idiomas.

Tabela 2 - Cognatos em Jamamadi de Capana e Deni.

	Kulina	Jamamadi de Capana	Deni
‘matamatá’ (quelônio)	<i>kipi</i>	<i>shoda</i>	<i>shuda</i>
‘o umbigo dele’	<i>epe</i>	<i>shobori</i>	<i>shuburi</i>
‘nós’	<i>ia</i>	<i>ari</i>	<i>ari</i>
‘esposa’	<i>amonehe</i>	<i>panadi</i>	<i>panadi</i>

Fonte: Autor (2002-2006).

A palavra *ia* “nós” em Kulina é uma inovação que regulariza o paradigma de pronomes e prefixos pessoais, enquanto *ari* nos outros idiomas é uma palavra mais antiga de origem Protoarawa (DIENST, 2014, p. 31). *Amonehe* (ou *amunehe* em Deni) significa “mulher” em todos os três idiomas. Em Kulina, onde a palavra também é usada para “esposa”, ela provavelmente substituiu um cognato de *panadi* nesta função (DIENST, 2014, p. 70).

A Tabela 3 mostra palavras cuja forma fonológica em Kulina é diferente daquela em Deni e Jamamadi de Capana.

Tabela 3 - Palavras com uma forma fonológica divergente em Kulina.

	Kulina	Jamamadi de Capana	Deni
‘líquido’	<i>phehene</i> (masc.), <i>phahani</i> (fem.)	<i>phene</i> (masc.), <i>phani</i> (fem.)	<i>phene</i> (masc.), <i>phani</i> (fem.)
‘o fígado dele’	<i>wati</i>	<i>ati</i>	<i>ati</i>
‘mamão’	<i>kapaizo</i>	<i>kawazo</i>	<i>kavazu</i>

Fonte: Autor (2002-2006).

As palavras para “líquido” e “o fígado dele” são herdadas do Protomadiha e sofreram mudanças fonológicas em Jamamadi de Capana e Deni (a perda da segunda sílaba no caso de “líquido” e da consoante inicial no caso de “o fígado dele”). As diferentes palavras para “mamão” são provavelmente empréstimos de uma língua Aruak e podem ter a mesma origem como a palavra *papaya* “mamão” em espanhol e inglês (DIENST, 2014, p. 49). A forma fonológica diferente em Kulina pode ser resultado de um empréstimo separado.

O exemplo seguinte mostra uma diferença morfofonológica entre o Kulina de um lado e o Jamamadi de Capana e o Deni do outro lado. Quando um prefixo possessivo que termina com a vogal /i/ é usado com um substantivo que começa com a mesma vogal, as duas vogais são fundidas em Kulina, enquanto uma consoante epentética é inserida em Jamamadi de Capana e Deni (/v/ neste e /w/ naquele).

<i>ti-</i>	+	<i>ino</i>	>	<i>tino</i>	(Kulina)
<i>ti-</i>	+	<i>ino</i>	>	<i>tiwino</i>	(Jamamadi de Capana)
<i>ti-</i>	+	<i>inu</i>	>	<i>tivinu</i>	(Deni)
‘2’	+	‘dente’	>	‘teu dente’	

Semelhanças entre Kulina e Jamamadi de Capana

No nível fonético, a pronúncia dos fonemas /b/ e /d/ é explosiva em Kulina e Jamamadi de Capana, mas implosiva em Deni. (Em Paumari, as pronúncias explosiva e implosiva representam fonemas diferentes. Por isto, a variação que existe na pronúncia em Madiha pode ser resultado da perda de distinção entre fonemas que existiam em Protomadiha.).

Outra diferença fonética é a pronúncia bilabial do fonema /w/ em Ku-

lina e Jamamadi de Capana e a pronúncia labiodental de /v/ em Deni. Mas também existe uma diferença fonológica entre o /v/ do Deni e o /w/ dos outros idiomas. Em Kulina e Jamamadi de Capana não há contraste fonêmico entre a sequências dissilábicas /o.a/ e /o.wa/ (nem entre /o.e/ e /o.we/, nem entre /o.i/ e /o.wi/). Quando não há outra consoante entre /o/ e /a/, [w] pode ser inserido, como no pronome *powa* “ele”, que pode ser analisado fonologicamente com /po.a/ ou /po.wa/. Mas o pronome deni para “ele” é *pua*, que é fonemicamente distinto da raiz verbal *puva* “beber” (KOOP; KOOP 1985, p. 79-80). Isso mostra que a presença ou ausência de /v/ depois de /u/ é fonologicamente relevante em Deni. Outra diferença fonológica é o status fonêmico da oclusão glotal em Deni. Oclusões glotais também ocorrem em Kulina e Jamamadi de Capana, mas elas não são fonemas. A tabela embaixo mostra o contraste fonêmico entre a oclusão glotal e /v/ na última sílaba de duas palavras Deni. Como nem a oclusão glotal nem /w/ depois de /o/ são fonêmicos em Kulina e Jamamadi de Capana, os cognatos das palavras deni rimam, formando um par mínimo.

Tabela 4 - Status fonêmico da oclusão glotal em Deni.

	Kulina	Jamamadi de Capana	Deni
‘macaco-da-noite’	<i>mowi</i>	<i>mowi</i>	<i>muvi</i>
‘rede de dormir’	<i>phowi</i>	<i>phowi</i>	<i>phu’i</i>

Fonte: Autor (2002-2006).

A palavra para “criança”, *eheve* em Deni, sofreu uma transformação em Kulina e Deni, que têm a forma moderna *ehedeni*. A consoante /w/ em posição intervocálica foi frequentemente suprimida em Kulina e duas vogais idênticas contíguas fundidas, de maneira que podemos supor que as seguintes mudanças ocorreram em Kulina:

**ehewe > *ehee > *ehe* ‘criança’

A palavra para “criança” é usada frequentemente no plural (falando de uma só criança, é possível dizer “menino” ou “menina” ou usar o nome da criança.) Aparentemente, em Kulina e Jamamadi de Capana a palavra *ehedeni* “crianças” foi reinterpretada como um singular “criança”. O marcador de plural *deni* (que deu origem ao etnônimo *Deni*) perdeu sua função e virou parte de uma nova palavra monomorfêmica. O novo plural “crianças” em Kulina é *ehedenideni*.

“Cuspir” é *phito na-* em Kulina e em Jamamadi de Capana e *pishuri na-* em Deni (KOOP; KOOP 1985, p. 115). Outra palavra compartilhada por Kulina e Jamamadi de Capana sem cognato conhecido em Deni é *nophine* (masc.) / *nophineni* (fem.), uma posposição que significa “por medo de”. Em Koop e Koop (1985) encontram-se várias palavras que servem para expressar medo em Deni, mas nenhuma delas é cognata de *nophine/nophineni*.

A palavra para “roçado” é *wizaha* em Kulina e Jamamadi de Capana e *vatiza* em Deni. Se compararmos as duas palavras no nível fonêmico, vemos que existe uma correspondência entre a maior parte dos fonemas, o que indica que a origem das duas formas pode ser uma proto-forma comum mais longa, da qual fonemas diferentes foram eliminados, o que resultou em diferentes palavras mais curtas.

‘roçado’:

<i>w</i>	<i>i</i>	<i>z</i>	<i>a</i>	<i>h</i>	<i>a</i>	(Kulina e Jamamadi de Capana)
<i>v</i>	<i>a</i>	<i>t</i>	<i>i</i>	<i>z</i>	<i>a</i>	(Deni)

O fato que o truncamento idiossincrásico de certas palavras ocorreu na história do Madiha pode ser observado nas diferentes formas da palavra “o coração dele” em Kulina (*bonokhori*), Jamamadi de Capana (*wabonori*) e Deni (*wabonokhori*).

‘o coração dele’:

	<i>b</i>	<i>o</i>	<i>n</i>	<i>o</i>	<i>k</i>	<i>h</i>	<i>o</i>	<i>r</i>	<i>i</i>	(Kulina)	
<i>w</i>	<i>a</i>	<i>b</i>	<i>o</i>	<i>n</i>	<i>o</i>			<i>r</i>	<i>i</i>	(Jamamadi de Capana)	
<i>w</i>	<i>a</i>	<i>b</i>	<i>o</i>	<i>n</i>	<i>o</i>	<i>k</i>	<i>h</i>	<i>o</i>	<i>r</i>	<i>i</i>	(Deni)

Enquanto o Kulina eliminou a primeira sílaba da palavra e o Jamamadi de Capana a quarta, o Deni preserva uma forma mais conservadora com cinco sílabas.

Conclusão

O Jamamadi de Capana parece ter mais afinidade como o Deni do que com o Kulina, mas inovações compartilhadas pelo Kulina e o Jamamadi de Capana, como **ehewe* > *ehedeni* ‘criança’, não permitem uma simples divisão das variedades Madiha em dois ramos. Os dialetos do Jamamadi Ocidental devem ser considerados formas intermediárias entre o Kulina e o Deni.

Portanto, o Madiha constitui um contínuo dialetal. Todas as variedades intermediárias do contínuo são localizadas na calha do Purus, enquanto as variedades da calha do Juruá são extremos opostos do contínuo. Isto indica

que os Madiha se espalharam ao longo da calha do Purus e que as populações kulina e deni da calha do Juruá são os resultados de duas migrações separadas. Antes de migrar para a calha do Juruá, os Kulina subiram o rio Purus até chegarem ao atual território do Acre e do Peru. A terra dos falantes do Protomadiha se encontrava mais ao norte, no Amazonas, provavelmente na região do Médio Purus onde se falam as outras línguas da família Arawa.

Referências

- DIENST, Stefan. *A grammar of Kulina*. Berlin, Boston: De Gruyter Mouton, 2014.
- _____. The innovation of *s* in Kulina and Deni. *Anthropological Linguistics*, v. 47, p. 424-441, 2005.
- _____. The internal classification of the Arawan languages. *LIAMES Línguas Indígenas das Américas*, v. 8, p. 61-67, 2008.
- _____; FLECK, David W. Pet vocatives in southwestern Amazonia. *Anthropological Linguistics*, v. 51, p. 209-243, 2009.
- FLECK, David W.; VOSS, Robert S. On the origin and cultural significance of unusually large synonym sets in some Panoan languages of western Amazonia. *Anthropological Linguistics*, v. 48, p. 335-368, 2006.
- KOOP, Gordon; KOOP, Lois. *Dicionário Dení – Português*. Porto Velho: Summer Institute of Linguistics, 1985.
- RIVIER, Laurent; LINDGREN, Jan-Erik. “Ayahuasca”, the South American hallucinogenic drink: an ethnobotanical and chemical investigation. *Economic Botany*, v. 29, p. 101-129, 1972.
- VOGEL, Alan. *Jarawara-English Dictionary*. Cuiabá: Sociedade Internacional de Linguística, 2006. Edição Online.



Arqueologia no rio Purus: Apontamentos iniciais

Elaine Cristina Guedes Wanderley

Introdução

A bacia do rio Purus foi densamente ocupada por povos indígenas no passado, sendo palco de inúmeros conflitos que surgiram a partir do contato com os luso-brasileiros e, posteriormente, com a instituição do sistema extrativista na região, surgimento de missões evangelizadoras e postos indígenas implantados para aldeamento desses povos.

As fontes históricas relatam a existência de inúmeros grupos indígenas que atualmente não existem mais. Essa significativa ocupação no passado deixou vestígios materiais e impressões na paisagem, produzindo ao longo do tempo importantes sítios arqueológicos que nos ajudam a contar um pouco dessa história a partir, sobretudo, da cultura material que se encontra em sua maioria enterrada há milênios. Os sítios arqueológicos amazônicos começaram a ser pontualmente mapeados durante o Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas da Bacia Amazônica¹ (PRONAPABA), realizado por um grupo de arqueólogos ao final da década de 70 e, posteriormente, na década de 90 por meio de uma consultoria arqueológica na região.

Mais recentemente, um trabalho de identificação de sítios arqueológicos realizado juntamente com indígenas Apurinã de algumas aldeias da Terra Indígena Caititu (porção norte), situada no município de Lábrea, localizou alguns sítios que ajudaram a compor um quadro geral da região somando-se àqueles já identificados em trabalhos do Pronapaba. O fato da pesquisa ter sido realizada juntamente com indígenas Apurinã, que moram em aldeias constituídas ao longo do tempo sob sítios arqueológicos, trouxe para o debate a possibilidade de realizar na região um trabalho com essa perspectiva por duas razões específicas.

Primeiro, pela quase ausência de pesquisas arqueológicas na calha do rio Purus, essencialmente nas regiões do seu baixo e médio cursos. A tímida iniciativa desenvolvida entre as décadas de 70 e 90 contemplou apenas a identificação e mapeamento de alguns sítios sem que fossem realizados estudos mais detalhados da cultura material, como análise dos artefatos, escavações

1 - Este projeto foi um desdobramento do PRONAPA (Projeto Nacional de Pesquisas Arqueológicas), ocorrido durante a década de 60 que tinha como objetivo mapear e cadastrar os sítios arqueológicos existentes no território nacional.

arqueológicas, datações radiocarbônicas e discussões sobre os resultados dessas análises. Na esfera do licenciamento ambiental, a arqueologia tinha um papel bastante incipiente, pois os estudos arqueológicos não eram cobrados com tanto rigor para a liberação de obras e empreendimentos potencialmente capazes de destruir sítios arqueológicos, o que configura um crime contra o patrimônio nacional de acordo com o Art. 5º da Lei Federal nº 3.924/61. Segundo, porque se trata de uma região que apresentou no passado, e ainda hoje, uma diversidade étnica tão representativa que instiga a oportunidade de desenvolver trabalhos arqueológicos que valorizem a relação e o conhecimento tradicional indígena sobre sítios e objetos arqueológicos.

O ensaio que aqui se segue apresenta um panorama de pesquisas realizadas na região do rio Purus, focando em seu baixo e médio cursos. Um destaque é dado para alguns sítios identificados na Terra Indígena Caititu (porção norte) juntamente com indígenas Apurinã que evidenciam uma amostra da cultura material existente nessa região ainda pouco explorada do ponto de vista arqueológico.

Arqueologia da Amazônia Ocidental: o Alto rio Purus

Na Amazônia, a partir da década de 1940, pesquisadores americanos começaram a desenvolver os primeiros modelos hipotéticos para a região da floresta tropical, alegando a impossibilidade do desenvolvimento de sociedades complexas em razão de restrições ecológicas (STEWART 1948; MEGGERS 1954). Nessa perspectiva, Stewart (1948) queria definir leis da cultura e da mudança cultural e explicar a variação na complexidade da organização social. Stewart (1948) partiu dos ecossistemas e ambientes físicos e de como eles poderiam influenciar as culturas, procurando determinar, por meio de estudos comparativos, as maneiras como elas evoluíram. Na publicação do seu *Handbook of South American Indians*, ele buscou um meio de ordenar as manifestações culturais, propondo que a forma como os grupos humanos se articulavam socialmente poderia compor um modelo explicativo sobre a adaptação desses ao seu ambiente.

A influência desse pressuposto nas pesquisas posteriores implementadas por Meggers (1954) e Meggers e Evans (1957) seriam latentes. Para eles, o nível de complexidade que uma cultura poderia desenvolver dependeria de seu potencial agrícola, intimamente relacionado a uma tecnologia especializada. Existiria então, uma correlação estreita entre o aumento da produtividade da agricultura e um desenvolvimento cultural progressivo – se aquela pudesse ser melhorada, a cultura teria condições de avançar, caso contrário, estaria destinada a se estabilizar em níveis mais simples (MEGERS, 1954; 1979).

Meggers (1979), em suas explicações sobre o desenvolvimento cultural,

divide as populações amazônicas em povos de várzea e de terra firme; dessa forma, o homem estaria sujeito a manter uma relação de adaptação com o ambiente em que vive. Ao propor o ambiente como um fator determinante para o desenvolvimento cultural, Meggers (1954) desconsidera elementos fundamentais que regulam a vida social das populações indígenas. Essa complexidade social não estaria, portanto, na improdutividade do solo ou no clima, os elementos que norteiam a relação do homem com a natureza, sua capacidade de pensar e decidir sobre as formas de adaptação ao ambiente. Se a cultura e o ambiente estão relacionados, seria esperado que a diversidade ambiental fosse refletida na diversidade cultural.

Posteriormente, a voz divergente de Lathrap (1970) anunciaria a existência de um grande e antigo centro cultural localizado na Amazônia Central. A influência do neoevolucionismo percebeu a Amazônia não a partir de suas particularidades culturais, mas por meio de seus agentes limitadores - hipóteses colocadas em questão pela defesa da dispersão e difusão cultural de grupos sociais a partir do coração da floresta tropical. Lathrap (1970) entendia que as inúmeras vias fluviais que irrigam a densa cobertura vegetal da floresta constituíam uma importante rota de comunicação e transporte. A dinâmica dos rios, muito bem marcada por períodos de cheia e seca, permitiria que a terra fosse adubada, tornando-se fértil e propícia ao plantio, incitando então, uma enorme competição por terras perfeitamente adequadas para a agricultura. A disputa por esses territórios teria incentivado alguns grupos perdedores a se deslocarem para áreas distantes dos cursos dos rios principais. Essas diretrizes foram detalhadamente expressas em seu famoso *Modelo Cardíaco*, que pensava a região da Amazônia Central não como um recipiente passivo de cultura, mas como um doador e dispersor de povos. O centro de dispersão inicial das populações falantes de línguas Aruak e Tupi (LATHRAP, 1970, p. 72; 1977) que teriam se movimentado através das Bacias do rio Amazonas e do rio Orinoco.

Posteriormente, e se posicionando de forma bastante crítica ante as interpretações teóricas que advogavam a pobreza dos solos e recursos limitados da região amazônica, Anna Roosevelt argumenta que haveria uma relação direta entre densidade populacional e as mudanças tecnológicas (ROOSEVELT, 1980). Para a autora, seria possível, por meio de um controle da tecnologia agrícola, equilibrar os efeitos nocivos de um rápido e descontrolado crescimento que a população teria sobre os recursos alimentícios – estava particularmente interessada em entender os fatores ecológicos por detrás da possibilidade de culturas do tipo circum-caribe ou cacicados terem emergido na Amazônia, contrapondo as proposições anteriores (ROOSEVELT, 1980, p. 10).

Tal dicotomia de pressupostos teóricos, a despeito do contexto sociopolítico em que foram produzidos, inaugurara um palco de discussões que

se desdobraria em inúmeros trabalhos de pesquisa. A disparidade existente entre o volume de pesquisas arqueológicas realizadas em meados do século XX e a imensidão do território brasileiro estimulou, durante a década de 1960, a criação do Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas (PRONAPA) na intenção de uniformizar e padronizar teórica e metodologicamente os trabalhos então vigentes espalhados por todo o país. Desse modo, várias unidades federativas foram mapeadas no intuito de estabelecer um desenho cultural-cronológico do desenvolvimento cultural indígena no Brasil. Foram estabelecidos critérios para utilização de uma terminologia padronizada e selecionadas áreas a serem intensivamente pesquisadas – ao longo do trabalho, inúmeros sítios foram identificados e tradições e fases arqueológicas definidas.

Tal iniciativa representou, portanto, um importante acontecimento na história da pesquisa arqueológica brasileira, indicando, naquele período, uma mudança significativa na tentativa de reconstrução da pré-história de nosso país a partir do estudo de sítios arqueológicos (SIMÕES, 1972; SIMÕES; ARAÚJO-COSTA, 1978). Posteriormente, a implementação de um programa mais específico voltado para a bacia amazônica, denominado Pronapaba trouxe novo fôlego para o desenvolvimento de pesquisas na região. Com levantamentos realizados em diferentes áreas da bacia amazônica, esperava-se obter evidências que pudessem revelar diferenças na antiguidade das culturas pré-coloniais adaptadas à floresta tropical, superposição de complexos cerâmicos e fases arqueológicas distintas (SIMÕES, 1977, p. 299).

À época, o surto desenvolvimentista em processo na Amazônia brasileira, com a abertura de estradas e implantação de projetos industriais e agropecuários, justificou a criação desse e de outros trabalhos na região amazônica, no sentido de identificar, mas também de recuperar, os vestígios relacionados aos grupos indígenas do passado. Inquestionavelmente, o levantamento em massa realizado na bacia amazônica possibilitou um mapeamento de sítios arqueológicos que, após décadas, convém destacar, ainda serve de referência aos arqueólogos.

Entretanto, ainda é necessário que a região seja sistematicamente pesquisada, produzindo conhecimento a partir de uma postura mais reflexiva, e de uma visão crítica acerca das variáveis envolvidas nesse universo tão complexo a ser entendido, que é o passado. A imensidão da floresta tropical nos desafia a ir além dos levantamentos, catalogações e definições de fases arqueológicas. Seu potencial de pesquisa nos permite ancorar em nosso presente, enquanto arqueólogos, uma tradição afastada de uma perspectiva estática do passado e construir pesquisas que analisem os artefatos arqueológicos de forma mais reflexiva para além de categorizar os grupos sociais encaixando-os em fases ou tradições que supostamente definiriam sua cultura.

Na Amazônia Ocidental, as pesquisas arqueológicas se iniciaram mais

tarde e também tiveram como ponto de partida os trabalhos arqueológicos realizados no âmbito do Pronapaba. Especificamente no estado do Amazonas elas tiveram uma representatividade maior, pois, desde a segunda metade do século XIX já existiam referências sobre urnas funerárias, fragmentos líticos e principalmente cerâmicos espalhados por toda a calha do rio Amazonas e Baixo rio Negro feitas por alguns naturalistas e, posteriormente, no século XX, por Curt Nimuendaju nos rios Amazonas, Madeira, Urubu e Anibá, e por Wanda Hanke nos rios Amazonas, Japurá, Purus e Negro (SIMÕES; ARAÚJO-COSTA, 1978).

Somente em 1995, com a criação do Projeto Amazônia Central (PAC), na área de confluência entre o rio Negro e o rio Solimões, é que começam as pesquisas acadêmicas mais sistemáticas na região. Em mais de quinze anos, o projeto conseguiu organizar um amplo cadastro e catalogação de inúmeros sítios arqueológicos, a produção de vários trabalhos acadêmicos (teses, dissertações e iniciações científicas) e a obtenção de uma cronologia minimamente controlada (NEVES, 2000; 2002; COSTA, 2009; MACHADO, 2005; DONATTI, 2003; PORTOCARRERO, 2007; MORAES, 2006; LIMA, 2008; ARROYO-KALIN, 2008; REBELATO, 2007; PY-DANIEL, 2009). A motivação, sobretudo, era entender e discutir algumas questões teóricas mais amplas relacionadas à Arqueologia das terras baixas da América do Sul a partir da identificação de evidências da emergência de sociedades complexas tipo cacicado na Amazônia pré-colonial e ocorrências desses assentamentos com grande densidade demográfica e longa duração de ocupação.

As pesquisas arqueológicas no estado do Acre se iniciaram durante as atividades do Pronapaba por volta de 1977 com o trabalho dos arqueólogos Ondemar Dias e Franklin Levy. Suas pesquisas estiveram inicialmente voltadas para a localização de sítios arqueológicos, cujas atividades principais incluíam coletas de artefatos em superfície, mapeamentos topográficos preliminares, registros fotográficos e em alguns casos realização de sondagens arqueológicas, já que algumas urnas funerárias de grandes dimensões chegaram a ser exumadas nessa região.

Esse projeto foi desenvolvido ao longo de cinco anos. Em seu primeiro ano de execução foram identificados cerca de vinte sítios arqueológicos em uma região que inclui as Bacias do rio Iquiri (Ituxi) contendo cinco sítios, do rio Abunã com quatro sítios, do rio Acre com cinco sítios e do rio Purus com seis sítios. Os últimos, em sua maioria, se tratavam de cemitérios indígenas com presença de urnas funerárias, sítios arqueológicos com concentração superficial de artefatos cerâmicos geralmente localizados nas cabeceiras de igarapés, presença de estruturas de terra circulares em formato de trincheiras e lugares de habitação em áreas de terra firme (SCHAAN, 2008, p. 20).

Nos anos que se seguiram, as pesquisas foram concentradas na região

das cabeceiras do rio Juruá, no rio Moa e no rio Muru, nas cidades de Cruzeiro do Sul e Tarauacá, em áreas referentes ao estado do Amazonas, estendendo-se até a fronteira com o Peru. Nessa área, que corresponde a uma porção mais ocidental do estado do Acre, foram identificados ao todo vinte e sete sítios arqueológicos, mas não houve definição dos tipos de sítios que existiam. Os pesquisadores verificaram apenas atributos acerca do material cerâmico como o antiplástico que se constituía essencialmente de caraipé² ou quartzo, a utilização de engobos e pinturas, além da presença de incisões³, unglado⁴ e corrugado⁵. Após as análises, haviam sido identificadas, ao final do terceiro ano do projeto, duas fases arqueológicas distintas referentes à mesma tradição (SCHAAN, 2008, p. 20-21). Como as fases foram diagnosticadas nas proximidades da cidade de Cruzeiro do Sul, os arqueólogos haviam decidido seguir com as prospecções até as cabeceiras do rio Moa, localizado no extremo oeste do estado do Acre, para identificar os limites geográficos das fases.

Apenas o quarto ano do Pronapaba foi realizado no estado do Acre; Os pesquisadores decidiram prospectar a Bacia do rio Purus, entre as cidades de Manoel Urbano, no Acre, e Boca do Acre, no Amazonas, para também determinar a extensão geográfica das fases e tradições arqueológicas no sentido leste da região (SCHAAN, 2008, p. 20-21). O resultado dos trabalhos foi a identificação de seis sítios arqueológicos na Bacia do rio Juruá, que foram associados à Tradição Acuriá. Na margem esquerda do rio Purus, eles também identificaram mais seis sítios arqueológicos todos referentes à denominada Tradição Quinari, provavelmente associados a horticultores amazônicos de “terra firme” (DIAS; CARVALHO, 2008, p. 53), cujos atributos principais são a decoração pintada e incisa, além da presença de apliques antropomorfos modelados⁶, pratos ou assadores, tigelas arredondadas, suporte de panelas e vasos globulares antropomorfos como formas mais recorrentes (DIAS; CARVALHO, 2008, p. 22; SAUNALUOMA; SCHAAN, 2012, p. 3) (QUADRO 1).

Neves (2002, p. 11-12) sugere que a Tradição Acuriá estaria associada

2 - Trata-se da casca de algumas árvores, que depois de pilada, pode ser misturada à argila e usada como tempero para manufatura de cerâmica.

3 - Tem como expressão decorativa o corte – é a ação de um instrumento de ponta aguda, ou não, que risca mais ou menos profundamente a superfície da cerâmica, por pressão ou arraste (BROCHADO, 1989).

4 - Tem como expressão decorativa a ungluação – é a ação frontal da unha, na forma de um arco, com sentido e formato de quem se aplica. Nem sempre é possível afirmar que esse tipo de decoração tenha sido, de fato, produzido pela unha; então, muitas vezes é classificada pela morfologia da marca, desconsiderando o sentido estrito do termo (BROCHADO, 1989).

5 - Tem como expressão decorativa a dobra – há a ação lateral do dedo sobre a superfície cerâmica, pressionando uma parte da argila, por arraste, e formando uma crista de forma semilunar como resultado do acúmulo da argila arrastada (BROCHADO, 1989).

6 - É a utilização de uma porção de argila, e a partir dela, com os dedos, modela-se a peça pretendida (BROCHADO, 1989).

a grupos do tronco linguístico Pano e a Tradição Quinari se relacionaria com grupos do tronco linguístico Aruak. Embora as pesquisas arqueológicas sejam ainda muito incipientes nessa região, se avaliarmos, por exemplo, que o espaço geográfico em que ocorre a chamada Tradição Quinari coincide com a área que Chandless (1866, p. 96) apontou como sendo um espaço ocupado por indígenas Apurinã na segunda metade do século XIX, é possível considerar essa sugestão para uma investigação mais apurada já que esses são considerados um povo falante de língua do tronco Aruak (PÄRSSINEN et al, 2008, p. 74).

Dessa forma, a manifestação de cultura material identificada e definida até o momento para a região do Alto rio Purus é a ainda pouco conhecida Tradição Quinari, que foi dividida em cinco fases distintas: fase Quinari, fase Iquiri e fase Iaco que apresentam maior semelhança entre si; além delas, existem ainda a fase Xapuri e a fase Jacuru, cuja associação com essa tradição apresenta ainda algumas controvérsias⁷ (DIAS, s.d. apud SCHAAN, 2008, p. 23). As referidas semelhanças entre as fases Quinari, Iquiri e Iaco estão relacionadas ao predomínio do caraipé, antiplástico utilizado na manufatura de cerâmica, a associação com sítios arqueológicos de estruturas de terra circundadas por valetas e considerável variabilidade estilística nas cerâmicas encontradas onde ocorre apenas um tipo de vasilha em todas as fases.

No quadro abaixo descreveremos as fases associadas à Tradição Quinari, que apresentam, como visto anteriormente, relação com a bacia do rio Purus. De acordo com este quadro, todas as fases arqueológicas foram definidas em regiões pertencentes à jurisdição acreana, com exceção da fase Jacuru, que abrangeria uma pequena porção do município de Boca do Acre no estado do Amazonas:

7 - Existe uma controvérsia acerca do pertencimento da fase Jacuru à Tradição Quinari. Dias (apud SCHAAN, 2008, p. 23) comenta que o problema da fase Jacuru está no fato da mesma ser a única dentre as cinco fases da Tradição Quinari que não está relacionada a estruturas de terras, embora seus conjuntos cerâmicos estejam em concordância com as demais fases. Ao contrário, na fase Xapuri, embora esteja relacionada a estruturas de terras, os formatos de seus vasilhames são mais discordantes se comparados aos conjuntos das outras fases. Tanto Dias e Carvalho (1988) como Nícoli (2000, p. 50) afirmam, segundo Schaan (2008), que a fase Jacuru não pertence à Tradição Quinari.

Quadro1 – Definição das fases arqueológicas da Tradição Quinari.

FASES ARQUEOLÓGICAS DEFINIDAS PARA A BACIA DO RIO PURUS	
TRADIÇÃO QUINARI	
Fase Arqueológica	Descrição
Quinari	Estende-se “das proximidades de Rio Branco, no rio Acre, até as proximidades do Abunã, introduzindo-se na área da fase Iquiri, com quem compartilha os campos naturais” (DIAS, s.d.). As estruturas de terra estariam mais associadas a essa fase, ocorrendo apenas uma delas na fase Iaco e outra na fase Xapuri (NÍCOLI, 2000, p.50). A cerâmica dessa fase é descrita como quebradiça, porosa, manufaturada com antiplástico predominante de caraipé e tratamento de superfície irregular. Na análise dos fragmentos constatou-se que pouquíssimos eram decorados, no caso com banho vermelho, engobo, branco, linhas incisas e bicromia (linhas vermelhas ou pretas sobre engobo branco). Há fragmentos com roletes não obliterados na parte externa, além de apliques com roletes não obliterados na parte externa, além de apliques. A forma clássica seria a do vaso composto por cilindro inserido em um globo. Ocorrem pratos ou assadores, tigelas arredondadas, suporte de panelas (DIAS, s.d.).
Iquiri	Estende-se da cidade de Rio Branco a Xapuri, ocupando “a mesma área entre o Aquiri e o Abunã”, mas mais próximo do Abunã, entre “seu curso e a área de domínio da fase Quinari”, com melhor alisamento das paredes externas. O tempero usado é o caraipé de grandes dimensões (maior do que 2mm de espessura). As decorações mais comuns são o banho vermelho e engobo branco com faixas e linhas vermelhas pintadas, sendo o principal tipo decorativo. Há também o uso de apliques (para formar as faces dos vasos-careta), pintura preta, linhas incisas e excisas em menores proporções. Há uma diversidade muito grande de formas de vasilhames, alguns existentes na fase Quinari, outros únicos.
Iaco	Encontrada “em torno da cidade de Sena Madureira, no rio Iaco e seus tributários Caeté e Macauã” (DIAS, s.d.). A cerâmica apresenta formas e características da pasta semelhantes, sendo a pasta temperada com caraipé e hematita, havendo grandes proporções de fragmentos (36%) com somente esse tipo de material. A decoração é rara, reduzindo-se a banho e pintura vermelha. Em alguns fragmentos há marcas de esteiras (op.cit.). Ocorrem urnas, tigelas de bocas extrovertidas, vasos cônicos, pratos e suportes de panela cilíndricos, além de bases em pedestal (op.cit.). Em sítios da fase Iaco foram encontrados sepultamentos em urnas, e, “etnograficamente sua área de ocorrência coincide com aquela de ocupação Aruak” (NÍCOLI, 2000, p.49).
Xapuri	Definida por três sítios, localizados na margem direita do alto rio Acre, em área não navegável durante o verão, próximo à fronteira com a Bolívia. A cerâmica tem paredes alisadas, mas ainda é visível nessas o antiplástico. Do total de 608 fragmentos coletados, a maioria apresenta antiplástico de areia, carvão e hematita, sendo o caraipé utilizado em menor escala. Os tipos decorados são menos de 14% do total, ocorrendo banho vermelho, incisões, escovado, pintura em zonas negras e linhas vermelhas. As formas são tigelas, vasos cônicos, e outras. Aqui ocorre a forma típica da tradição Quinari (vaso cilíndrico inserido em globo), sendo o motivo pelo qual a fase Xupuri foi vinculada a essa tradição, uma vez, que, diferentemente das outras fases, o caraipé como antiplástico não é predominante.
Jucuru	Definida por três sítios, na área entre Manoel Urbano, no Acre e Boca do Acre, no estado do Amazonas, todos em terra firme – área de mata e colinas suaves (DIAS, s.d.). A cerâmica possui faces alisadas, com tempero de caraipé visível na superfície, como nas demais fases. Aqui, no entanto, o caraipé é bem mais fino. Mais de 10% da amostra tem banho vermelho, aparecendo em poucos fragmentos a decoração incisiva ou acanalada. Ocorrem vasos diagnósticos da tradição, mas outras formas diferentes também.

Fonte: Dias (s.d.); Schaan (2008).

Dentre os sítios arqueológicos identificados até o momento na área do Alto Purus, nos estados do Acre, Rondônia e sul do Amazonas, merecem especial atenção aqueles correspondentes a estruturas de terra monumentais denominados geoglifos, verdadeiras obras de engenharia construídas em solos argilosos de terra firme, que mostram a existência de populações organizadas em torno de trabalhos comunais públicos por uma região bastante extensa e cujo período de construção remete a 2.500 AP e 1.275 AD (PÄRSSINEN et al, 2008; SCHAAN et al, 2007, p. 69; SCHAAN et al, 2010a). Inicialmente essas estruturas de terras foram apontadas como sendo obras de defesa, cujos espaços eram delimitados com a função de proteção contra um suposto ataque inimigo (DIAS; CARVALHO, 2008, p. 54; PÄRSSINEN, 2008, p. 84). Entretanto, as pesquisas arqueológicas mais recentes têm apontado para além dessa possibilidade, isto é, dos geoglifos também terem sido locais cerimoniais ou espaços de encontro (SCHAAN et al, 2007, p. 76).

As fontes etno-históricas silenciam quanto à construção dessas estruturas. A única notícia provável acerca dos geoglifos foi registrada por Chandless (1866, p. 3) quando subiu o rio Aquiri ao final do século XIX, relatando:

[...] ter chegado a uma aldeia com 3 ou 4 casas, onde mais adiante haveria outra casa, fechada, com uma pequena entrada onde, os indígenas lhe informaram, eram guardados os suprimentos para as festas.

Próximo a esse lugar avistou uma “[...] trincheira que ele imaginara ser uma obra de defesa [...]” (CHANDLESS, 1866, p.3).

Posteriormente, no início do século XX, Fawcett (1953 apud SCHAAN et al, 2010a, p. 49) afirma

[...] ter acampado em um local chamado campo central, onde percebeu enormes clareiras de gramíneas de 1 a 2 quilômetros de diâmetro, que teriam sido produzidas pelos indígenas Apurinã que moravam no lugar poucos anos antes de sua chegada.

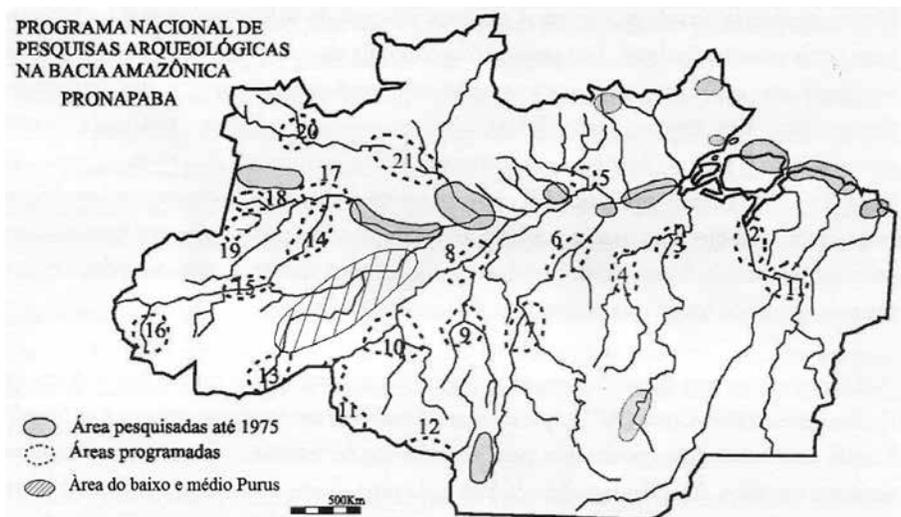
Relata a existência de descendentes apurinã no campo do gavião, onde havia sepulturas em vários locais em que as clareiras estavam situadas; embora não comente sobre trincheiras, ele constatou a presença de geoglifos, fragmentos de cerâmica e solo antropizado naquele lugar (FAWCETT, 1953 apud SCHAAN et al, 2010a, p. 49).

Arqueologia no Baixo e no Médio rio Purus

Ao contrário das pesquisas realizadas no Alto rio Purus, cuja iniciativa do Pronapaba foi de fundamental importância para um mapeamento inicial que ainda hoje serve de referências para as pesquisas, as regiões do Baixo e Médio rio Purus, ainda que tenha sido pesquisada no âmbito do projeto, sequer estava indicada, como área a ser pesquisada ou programada para a realização de prospecções arqueológicas. No mapa referente à Figura 1 constam as áreas que foram pesquisadas pelo Pronapaba até 1975, concentradas em sua maioria no rio Solimões. Mas nas próprias áreas programadas, que aparecem em pontilhado numerado, percebemos que a região do Baixo e Médio Purus, destacada em um círculo com listras, não se encontra marcado por estar fora do planejamento global do projeto, mesmo contemplando uma área com vários quilômetros de rio, incluindo inúmeros afluentes em todo o seu curso.

Mesmo assim, informações acerca de objetos arqueológicos nessa região “não contemplada” foram chegando ao conhecimento dos coordenadores do projeto (PEROTA, 1981). Segundo Perota (1981), o irmão marista Sebastião Ferrarini havia coletado alguns fragmentos de cerâmica arqueológica nas proximidades da cidade de Lábrea, que tinha como característica principal a presença de adornos zoomorfos no vasilhame. Por não haver até o momento qualquer registro de pesquisa arqueológica no Baixo e Médio Purus, e por haver uma importante conexão entre a região boliviana/peruana como rio Solimões, a região foi então incluída nos planos de prospecção determinados pelo projeto.

Figura 1 - Mapa das áreas pesquisadas e programadas pelo PRONAPABA.



Fonte: Schaan (2008).

De acordo com o relatório do Pronapaba, a área programada a ser pesquisada no ano de 1980 compreendia parte do rio Purus, entre a embocadura do rio Ituxi (afluente da margem direita) até a foz do rio Tapauá (afluente da margem esquerda), localizado um pouco acima da cidade de Canutama. Dessa forma, até o momento, as pesquisas arqueológicas na região do Baixo e Médio Purus restringiram-se a levantamentos de sítios arqueológicos procedentes de apenas dois trabalhos executados. A primeira advém dos levantamentos desempenhados no âmbito do Pronapaba, na época conduzidos pelos arqueólogos Celso Perota e Walne C. Botelho da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES).

Segundo a publicação de Simões e Araújo-Costa (1978), apenas um sítio arqueológico teria sido identificado até a década de 1977 na região de Pauini, cidade adjacente ao município de Lábrea. Entretanto, com o prosseguimento das pesquisas de campo, após dezembro de 1977, outros sítios passaram a ser localizados, pesquisados e cadastrados em várias áreas da Amazônia Legal. Simões (1983) nos informa, em nova publicação no ano de 1983, outros três sítios arqueológicos cadastrados, mas que em suas descrições constam como oriundos do município de Boca do Acre (ver QUADRO 3). Nessa mesma publicação, constam seis sítios arqueológicos identificados no Médio rio Purus, município de Lábrea por Perto e Botelho (SIMÕES, 1983, p. 32-33), (ver QUADRO 4).

Quadro 3 - Sítios arqueológicos identificados pelo PRONAPABA no município de Pauini.

SÍTIOS ARQUEOLÓGICOS IDENTIFICADOS NO ÂMBITO DO PRONAPABA	
MUNICÍPIO DE PAUINI: ÁREA: AM-PA	
Nome do Sítio	Descrição
AM-PA-1 Pauini	Sítio-habitação de fase cerâmica a ser designada, localizado à margem esquerda do rio Purus, sobre uma terra firme onde se encontra a vila de Pauini. O sítio ocupa a parte alta da terra firme, com cerca de 20 m acima do nível do rio no máximo da enchente, no caminho para o seringal Fortaleza. Visitado por P. E. Vanzolini em 1974 (SIMÕES e ARAUJO-COSTA, 1978, p. 80).
AM-PA-2 São Salvador I	Sítio-habitação da fase cerâmica etno-histórica, localizado no seringal São Salvador, à margem esquerda do rio Purus, Município de Boca do Acre. O sítio, distante cerca de 300m da margem do rio, ocupa uma área de 30x100m e uma altura máxima de 10m em relação ao nível do rio na estação seca, apresentando-se na época da visita plantado com roças de mandioca. Evidências arqueológicas recolhidas em profundidade de 20 a 30cm sob camada estéril de 10cm. Pesquisado por José Antônio Azevedo e Paulo R. Seda em 1980. (DIAS JR., 1981).
AM-PA-3 São Salvador II	Sítio-acampamento de fase cerâmica etno-histórica, localizado no seringal São Salvador, à margem esquerda do rio Purus, Município de Boca do Acre. O sítio ocupa a primeira terra firme a partir da margem do rio (cerca de 150m) distando cerca de 20 minutos a pé do sítio AM-PA-2: São Salvador I. O sítio abrange uma área de 80x100m com altura máxima de 10m em relação ao nível do rio na estação seca. Fragmentos de cerâmica raros, distribuídos pela superfície do sítio coberta por capoeira, em associação com resíduos de telhas. Pesquisado por Azevedo e Seda em 1980. (Ibid.).
AM-PA-4 Adá	Sítio-habitação de fase cerâmica etno-histórica, localizado no seringal Araras, à margem esquerda do rio Purus, Município de Boca do Acre. O sítio, distante cerca de 5km da margem do rio, ocupa uma área de 40x30m e uma altura máxima de 10m em relação ao nível do rio na estação seca, apresentando-se na época da visita com vegetação de capoeira. Evidências arqueológicas recolhidas em uma única ocorrência. Pesquisado por Azevedo e Seda em 1980. (Ibid.).

Fonte: Simões (1983).

Quadro 4 - Sítios arqueológicos identificados pelo PRONAPABA no município de Lábrea.

SÍTIOS ARQUEOLÓGICOS IDENTIFICADOS NO ÂMBITO DO PRONAPABA	
MUNICÍPIO DE LÁBREA: ÁREA: AM-LA	
Nome do Sítio	Descrição
AM-LA-1 Maruá	Sítio-habituação da fase Ituxi, localizado à margem esquerda do rio Ituxi distando cerca de 5:00h de barco-motor de sua foz à direita do rio Purus. O sítio ocupa o topo de uma terra firme com 20m de altura em relação ao nível do rio (set./out.), apresentando área residual de 100x50m, com o maior eixo paralelo ao curso do igarapé. O sítio mostra-se bastante erodido, com fragmentos de cerâmica superficiais, rolados e dispersos pelos patamares inferiores. Vegetação arbustiva com algumas árvores frutíferas. Pesquisado por Celso Perota e Walne Botelho, em 1980. (PEROTA, 1981).
AM-LA-2 Tahuaruã	Sítio-habituação da fase Ituxi, localizado à margem direita do rio Purus, em local onde o relevo foi alterado pela intrusão da formação Solimões na planície aluvional. O sítio ocupa o topo de uma terra firme com 64m de altura em relação ao nível do rio (set./out.), medindo 250x80m, com eixo maior paralelo ao curso do rio. Parte do rio foi destruída por erosão fluvial, com inúmeros fragmentos de cerâmica dispersos pela superfície. Refúgio de ocupação com 40cm de espessura, em solo areno-argiloso escuro sobreposto a solo estéril alaranjado. Vegetação arbustiva com palmeiras, fruteiras e cana-de-açúcar. Pesquisado por Perota e Botelho em 1980. (Ibid.).
AM-LA-3 Paciá	Sítio-habituação da fase Ituxi, localizado à margem direita do rio Purus, cerca de 1km à jusante do Igarapé do Paciá. O sítio ocupa uma área de 50x50m na terra firme, distando 500m da margem do rio. Solo arenoso, passando para argilo-arenoso a partir de 30cm de profundidade. Evidências arqueológicas superficiais (cerâmica), com refúgio ocupacional de apenas 10 cm de espessura. Solo bastante perturbado por práticas agrícolas, estando na época da pesquisa em preparo para roças de mandioca. Pesquisado por Perota e Botelho em 1980. (Ibid).
AM-LA-4 Mucuripe I	Sítio-habituação da fase Ituxi, localizado a cerca de 2.200m da margem direita do rio Purus, em terrenos da formação Solimões. O sítio ocupa uma elevação com rebordos acentuados pela erosão fluvial durante as cheias do rio, apresentando área residual de 200x60m, de forma alongada e paralela ao rebordo do barranco. Evidências arqueológicas até 30 cm de profundidade, em solo areno-argiloso e arenoso. Vegetação arbórea, com parte ainda coberta por mata primária. Pesquisado por Perota e Botelho em 1980 (Ibid).
AM-LA-5 Mucuripe II	Sítio-habituação da fase Ituxi, localizado à margem direita do rio Purus, em terreno da formação Solimões. O sítio ocupa uma elevação com cerca de 40m acima do nível das águas (set./out.), junto à margem do rio, medindo 270x100m. Dois cortes estratigráficos revelaram um refúgio ocupacional com perfil homogêneo em solo arenoso escuro e granulação diversa, modificando-se para solo estéril alaranjado e depois avermelhado. Parte do sítio é ainda coberta por vegetação arbustiva, enquanto outra em preparo para cultivo da mandioca. Pesquisado por Perota e Botelho em 1980 (Ibid).
AM-LA-6 Umari	Sítio-habituação da fase Ituxi, localizado à margem direita do rio Purus, cerca de 500m de seu afluente Umari, em terrenos da formação Solimões. Sítio muito perturbado, apresentando uma área residual de 150x50m, com a maior dimensão paralela à margem do rio. Solo areno-argiloso escuro nos locais com refúgio ocupacional, com inúmeros fragmentos de cerâmica superficiais dispersos pela área do sítio. Pesquisado por Perota e Botelho em 1980 (Ibid).

Fonte: Perota (1981); Simões (1983).

O segundo trabalho que se tem notícia, realizado na região, foi um Estudo de Impacto Ambiental acerca do patrimônio arqueológico presente em uma área provocada pelo gasoduto Urucu - Porto Velho (AM/RO) executado no ano 2000, ou seja, pouco mais de 30 anos do primeiro. Eles consistiram na breve realização de um diagnóstico arqueológico, identificação de sítios e apuração da densidade de materiais arqueológicos. Uma região interessante de ser pesquisada por estar situada em área de terra firme distante dos rios principais, atravessando lugares desconhecidos ou muito pouco conhecidos do ponto de vista arqueológico, como é o caso dos interflúvios entre os rios Urucu, Coari e Purus (NEVES; SILVA, 2000). No decorrer dos trabalhos, identificaram-se sete sítios de pequeno a médio porte, sendo cinco no rio Madeira e apenas dois no rio Purus (NEVES; SILVA, 2000). Na tabela abaixo, constam algumas informações acerca deles:

Quadro 5 - Descrição dos dois sítios arqueológicos cadastrados na região do médio Purus.

SÍTIOS ARQUEOLÓGICOS LOCALIZADOS ATRAVÉS DO EIA URUCU – PORTO VELHO/RO		
	Sítio Camaruã	Sítio Belo Monte
Material:	Cerâmico.	Cerâmico.
Localização:	Margem esquerda do rio Tapauá, próximo à vila de Camaruã.	Margem direita do rio Purus, próximo à vila de Belo Monte.
Coordenadas:	S 05° 46' 04" W 64° 25' 21".	"S 06° 14' 46" W 64° 15' 17".
Dimensões:	Não identificado, devido à capoeira.	500x50m.
Profundidade:	40 cm.	40 cm.

Fonte: Neves e Silva (2000).

Arqueologia no município de Lábrea: Terra Indígena Caititu

Mais recentemente, foi realizado um trabalho de arqueologia no município de Lábrea juntamente com indígenas apurinã de algumas aldeias da Terra Indígena Caititu (porção norte), focando em suas percepções sobre os sítios e objetos arqueológicos presentes em suas terras. Foi um trabalho que surgiu através de visitas realizadas com pesquisadores do Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI), vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Amazonas (PPGAS/UFAM), sen-

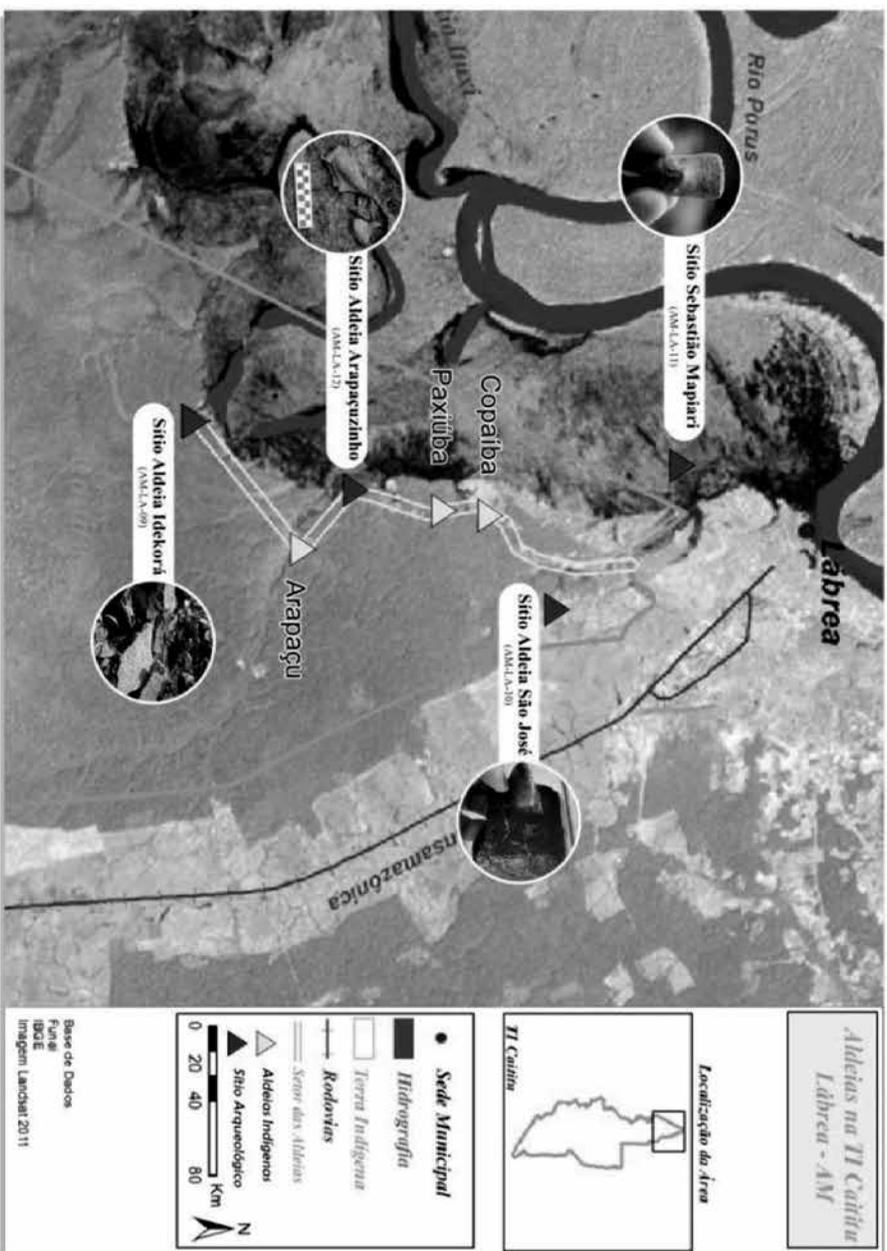
do, portanto, a primeira pesquisa arqueológica de cunho científico desenvolvida no município de Lábrea⁸.

O recorte espacial dessa pesquisa situou-se, mais especificamente, na porção norte da terra indígena, em um eixo de aproximadamente 20 km de extensão que compreende as aldeias São José, Macedinho, Copaíba, Paxiúba, Arapaçuzinho, Arapaçu e Idekorá, respectivamente⁹.

8 - Trata-se da minha dissertação de Mestrado intitulada “É pote de parente antigo! A relação de indígenas Apurinã da terra indígena Caititu com os sítios e objetos arqueológicos”, defendida em agosto de 2013 no Programa de Pós-Graduação em Antropologia na área de concentração em Arqueologia da Universidade Federal do Pará (PPGA/UFGA).

9 - A TI Caititu conta com 23 aldeias: as sete acima citadas (São José, Macedinho – esta a única onde não foi possível realizar o trabalho - Copaíba, Paxiúba, Arapaçuzinho, Arapaçu e Idekorá), localizadas na zona urbana da cidade, que tem acesso pelo bairro da Fonte. As outras são Boa Vista, Novo Paraíso, Bela Vista, Cujubim, Capurana, Tucumã, Japiim, São Sebastião, São Francisco, Jacamim, São Domingos, Vila Nova, Irmã Cleuza, Nova Esperança II (Disponível em: Plano de Gestão da Terra Indígena Caititu / FOCIMP, 2015).

Figura 2 – Mapa identificando a localização das aldeias na porção norte da Caíttu.



Fonte: Wanderley (2013).

Ao longo dos trabalhos, foram identificados quatro sítios arqueológicos, sendo três na poligonal demarcada da terra indígena (aldeias São José, Arapaçuzinho e Idekorá) e um na ilha da Onça onde mora uma família Apurinã, localizado nas adjacências da T.I. Caititu. São eles *Sítio Sebastião Mapiari*, assim batizado pelos indígenas que residem na ilha em homenagem ao ancião do lugar, uma liderança centenária chamada Sebastião Mapiari, *Sítio Aldeia São José*, nome escolhido pela cacique dona Nair Apurinã, pois como a aldeia já tinha tido outros nomes, esse marcaria o início da sua liderança, *Sítio Aldeia Arapaçuzinho*, nome também sugerido pela cacique da aldeia, dona Mariazinha Apurinã, pois é assim que o lugar era conhecido quando de sua chegada, e, *Sítio Aldeia Idekorá*, também selecionado por ser o nome que o lugar já tinha quando da chegada do avô de seu Bajaga Apurinã, que ali chegou do rio Cainã. Apresenta-se abaixo algumas informações elementares acerca desses sítios.

O sítio está localizado em área de terra firme, embora no período de inverno parte dele fique encoberto pelas águas do igarapé Caititu. Trata-se de um local de habitação, com material em superfície presente em solo areno-argiloso. As evidências arqueológicas foram atestadas pela presença de inúmeros fragmentos de cerâmica com decoração incisa, presença de fuligem, alguns fragmentos de fogão de barro, pedaços de louças decoradas e em especial uma peça já completamente fragmentada que era provavelmente um prato de cerâmica. A densidade de material identificado em superfície é volumosa e encontra-se por toda área de moradia da aldeia e nos roçados próximos à casa, tanto de várzea como de terra firme. Embora encontradas algumas cerâmicas com decoração, elas são em sua maioria simples, apresentando fortes sinais de erosão, provavelmente devido à dinâmica do rio.

Figura 3 - Vestígios de um prato fragmentado de cerâmica, identificados na aldeia São José.



Fonte: A autora (2012).

As evidências arqueológicas nessa aldeia foram atestadas pela presença de vários fragmentos de cerâmica espalhados pelo chão. O sítio está localizado na área do antigo roçado de dona Mariazinha que é cacique da aldeia, e atualmente está tomado por mata de capoeira e por isso não foi possível delimitar sua extensão. Foi identificada uma peça fragmentada remontada de borda, manufaturada por meio da técnica de acordelado, com decoração aparentemente escovada, além de alguns fragmentos de garrafa de cerâmica histórica. E ainda, um pote cerâmico com base plana e face interna escurecida, possivelmente associada à utilização ou queima no roçado e visivelmente temperado com bastante caraipé¹⁰.

10 - Cf. nota de rodapé n. 2.

Figura 4 - Vasilha de cerâmica arqueológica identificada na aldeia Arapaçuzinho.



Fonte: A autora (2012).

Foram identificados fragmentos de cerâmica arqueológica no meio de um barranco em área alagada, no sentido oeste da área de moradia da aldeia. Trata-se de algumas cerâmicas de barro em superfície com fragmentos de até 15 cm de comprimento, alguns ainda enterrados; devido à espessura e formato, são provavelmente referente a um recipiente do tipo alguidar, associadas a algumas garrafas de vidro com a grafia *Belfast* e *Ross S*. Não foi possível identificar a extensão da ocorrência devido à capoeira alta que cercava toda a imediação do lugar, mas aparentemente apresenta formato elipsoidal. Também foi identificada cerâmica arqueológica no barranco de acesso, entre o porto da aldeia e a área de moradia, que provavelmente se trata do mesmo sítio arqueológico.

Figura 5 – Fragmentos de cerâmica arqueológica identificados na aldeia Idekorá.



Fonte: A autora (2011).

Essa aldeia não está incluída na TI Caititu, que era objeto da pesquisa, embora esteja localizada imediatamente após a extremidade da terra na porção norte. Mesmo assim, o sítio foi incluído na lista pela relevância do lugar e relação dos seus antigos moradores com indígenas da aldeia São José. A densidade cerâmica do sítio é surpreendente, bem como seu nível de erosão, já que a dinâmica dos rios faz o sítio ficar praticamente encoberto o ano inteiro. Dentre os fragmentos cerâmicos identificados, podemos destacar na Figura 6 (da esquerda para a direita) um fragmento modelado, aparentemente uma cabeça de cobra com decoração incisa já bastante erodida, um fragmento modelado, talvez à base de um recipiente com decoração incisa, um tortual de fuso que pode ter sido fabricado através da técnica de modelagem ou reaproveitamento de cerâmica quebrada, fragmento de borda confeccionado aparentemente através da técnica de acordelado com dois orifícios evidentes, talvez utilizados para emendar uma vasilha quebrada, e uma peça contendo presença de engobo vermelho.

Figura 6 – Objetos de cerâmica arqueológica identificados na ilha da Onça.



Fonte: A autora (2012).

Arqueologia e povos indígenas

Se pensarmos na considerável diversidade étnica historicamente presente em todo território brasileiro, observamos que os trabalhos arqueológicos desenvolvidos em área de terras indígenas são ainda pouco representa-

tivos. A histórica ausência de diálogo e cooperação entre arqueólogos e os grupos sociais com os quais trabalham está em processo de transformação e vem gradativamente se modificando com vários pesquisadores interessados por essa discussão nos últimos anos (FUNARI et al, 2008). Se direcionarmos essa observação para a região amazônica, verificaremos que os números são ainda mais reduzidos, embora já exista há algum tempo grupos de pesquisadores atuando de forma bastante engajada em trabalhos dessa natureza (HECKENBERGER, 2008; 2001; GREEN et al, 2003; SILVA, 2002; 2010; 2011; BESPALAZ, 2009; STUCHI, 2010).

Uma importante iniciativa foi a moção elaborada durante o “I Seminário Internacional de Gestão do Patrimônio Arqueológico Pan-Amazônico”, promovido em novembro de 2007 pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) em Manaus/AM, na sessão temática intitulada *Preservação do Patrimônio Arqueológico em Terras Indígenas*. Arqueólogos e indígenas elaboraram um documento compondo um conjunto de diretrizes e recomendações a serem consideradas sobre o assunto cujo objetivo seria contribuir no aprimoramento de uma postura ética e multicultural no tratamento com o patrimônio cultural em terras indígenas (ROBRAHN-GONZÁLEZ; MIGLIACIO, 2008), já que existe um número crescente de pesquisas dessa natureza nos últimos anos.

No universo da pesquisa arqueológica, têm sido implementados instrumentos legais para realização da gestão e preservação de todo esse patrimônio cultural. Mesmo com pouca influência sobre os que detêm a guarda de materiais arqueológicos sem o consentimento das comunidades (PARKER, 2005, p. 127), esses instrumentos têm movimentado os grupos indígenas a pensarem acerca de seu patrimônio cultural e das práticas arqueológicas em suas terras.

Na Nova Zelândia, por exemplo, os Maori têm se esforçado para estabelecer controle sobre seu material cultural e espiritual durante os últimos vinte anos (ALLEN et al, 2002, p. 315). No Brasil, a célebre polêmica do sangue yanomami apresentou evidências de graves interferências na dinâmica cultural na aquisição de dados para pesquisa genética: o pedido de devolução dos sangue coletados revelaram uma falta de ética e respeito dos pesquisadores, uma vez que esses estudos implicam necessariamente no levantamento de nomes próprios, de ascendentes e descendentes - saber o nome para os Yanomami, configura-se em um tabu social que fora desconsiderado nesse processo (DINIZ, 2007, p. 288). Em países como Estados Unidos e Austrália (GREER et al, 2002), existe uma briga acirrada acerca dos direitos tradicionais sobre a terra (SUTTON, 2005).

O crescente ativismo indígena pela reivindicação dos territórios pertencentes aos seus ancestrais tem motivado esses grupos a utilizarem os laudos arqueológicos como instrumento político legal em processos fundiários

de identificação e demarcação de seus territórios tradicionalmente ocupados. Entretanto, é necessário ter em mente que a relação entre identidade étnica e evidências arqueológicas é um tema que necessita um debate mais apurado pela Arqueologia por se tratar de um assunto polêmico e relativamente delicado, já que eventualmente podem “[...] se converter em problemas políticos de grandes proporções em que direitos de grupos étnicos podem estar sendo objeto de avaliação na esfera judicial [...]” (OLIVEIRA, 2006, p. 47).

Embora na Amazônia essa discussão ainda não seja tão conflituosa, os arqueólogos precisam estar preparados para lidar com as inúmeras situações que podem surgir na medida em que se desenvolvem pesquisas dessa natureza (SCHAAN, 2006). Ainda que haja determinados entraves nessa relação, recentemente, arqueólogos procuraram estabelecer um movimento de descolonização na produção do conhecimento sobre os grupos sociais com quem trabalham. Os povos indígenas, por sua vez, demonstram grande interesse na Arqueologia, pois a veem como maneira de conferir materialidade às suas memórias ancestrais, sejam elas de acontecimentos históricos comprovados pela ciência ocidental ou de acontecimentos registrados em sua história oral (GREEN et al, 2003; SMITH; WOBST, 2005; SILVA, 2002; 2010, p. 265).

Conclusão

As pesquisas arqueológicas na Amazônia se dedicaram durante muito tempo, especialmente a partir da segunda metade do século XIX, ao colecionamento de artefatos, cuja intenção inicial era angariar objetos suntuosos para compor grandes coleções de museus europeus. Durante décadas, a ênfase dada a essas pesquisas foram essencialmente a análise de motivos estilísticos definidos em fases e tradições arqueológicas, ou seja, a intenção era associar determinados padrões estilísticos de cultura material e tentar a partir disto, inferir comportamentos sociais. Posteriormente, o foco passa a ser na analogia, na observação de culturas no presente para, a partir dessas informações, interpretar a cultura material. Esse é um passo importante para se começar a inserir as “pessoas” nas pesquisas arqueológicas e mudar o foco, que foi durante muito tempo, direcionado exclusivamente aos objetos.

Entretanto, esse é um movimento que ocorre tardiamente em nosso país. Apenas após os anos 2000 os arqueólogos brasileiros passam a se preocupar e a dialogar de forma mais engajada com as populações tradicionais em geral. Os trabalhos de Arqueologia com povos indígenas passam por um movimento recente, mas que tem crescido nos últimos anos, pois eles veem a Arqueologia como aliada, uma vez que é um tipo de trabalho que atribui concretude à sua própria história ancestral. Na Amazônia, esse movimento é ainda mais recente, onde trabalhos muito pontuais têm sido desenvolvidos, e

se reduzirmos esse recorte ao estado do Amazonas, minimizamos ainda mais essas ações.

Os objetos arqueológicos, em sua maioria, manufaturados por indígenas no passado, contam a história dessa Amazônia e suas diferentes calhas de rios. Nesse contexto, falamos de um dos grandes afluentes da margem esquerda do rio Amazonas (especificamente seu médio curso), cuja extensão geográfica chega a quase 3.500 km, e o que temos de concreto é apenas a relação de alguns sítios arqueológicos mapeados durante a década de 70 com definições de duas tradições culturais que não foram ainda definidas em maiores detalhes.

Quase vinte anos depois, ocorre um trabalho bastante pontual no âmbito do licenciamento ambiental que sequer foi finalizado, embora tenha mapeado dois sítios arqueológicos nunca outrora estudados ou revisitados. Mais dez anos se passaram para que uma pesquisa científica fosse realizada e contribuisse na identificação de quatro sítios arqueológicos em uma terra indígena Apurinã.

Quando pensamos na representatividade étnica que tem essa região, e a partir do que foi apresentado, constatamos que os inúmeros povos indígenas que ocuparam o grande rio Purus certamente deixaram os vestígios de suas moradias espalhados por essa ampla extensão territorial. Os objetos arqueológicos contam uma história inalcançada pelas fontes históricas escritas e foram indiscutivelmente manufaturados por indígenas no passado. Estabelecer uma relação de conhecimento entre povos indígenas e a arqueologia é o desafio que se apresenta para uma melhor compreensão da história das populações que ocuparam/ocupam imemorialmente o caudaloso rio de águas brancas antes do contato com a sociedade envolvente.

Referências

ALLEN, H. et al. Wa hingaro (the lost portion): strengthening relationships between people and wetlands in north Taranaki, New Zealand. *World Archaeology*, v. 34, n. 2, p. 315-329, 2002.

ARROYO-KALIN, M. *Steps towards na ecology of landscape: a geoarchaeological approach to the study of antropogenic dark earths in the central amazon region, Brazil*. Tese (Doutorado)– University of Cambridge, Cambridge, 2008.

BESPALEZ, E. *Levantamento arqueológico na Aldeia Lalima, Miranda/MS: um estudo sobre a trajetória histórica da ocupação indígena regional*. 2009. Dissertação (Mestrado)– Universidade de São Paulo, Museu de Arqueologia e Etnologia, São Paulo, SP, 2009.

BROCHADO, J. P.; LA SALVIA, F. *Cerâmica Guarani*. Porto Alegre: Posenato Arte e Cultura, 1989.

CHANDLESS, W. Ascent of the river Purús. *The Journal of the Royal Geographical Society*, London, v. 36, p. 86- 118, 1866.

COSTA, F. *Arqueologia das campinaranas do baixo rio Negro: em busca dos préceramistas nos areais da Amazônia Central*. 2009. Tese (Doutorado)– Universidade de São Paulo, Museu de Arqueologia e Etnologia, São Paulo, SP, 2009.

DIAS, O.; CARVALHO, E. As estruturas de terra na arqueologia do Acre. In: SCHAAN, D.; RANZI, A.; PÄRSSINEN, M. *Arqueologia da Amazônia Ocidental: os geoglifos do Acre*. Belém: Editora Universitária Universidade Federal do Pará (UFPA); Rio Branco: Biblioteca da Floresta Ministra Marina Silva, 2008. p. 45-56.

DINIZ, D. Avaliação ética em pesquisa social: o caso do sangue Yanomami. *Revista Bioética*, v. 15, n. 2, p. 284-97, 2007.

DONATTI, P. *Levantamento dos sítios arqueológicos localizados nas margens norte do Lago Grande*: Estudo do Sítio Lago Grande. 2003. Dissertação (Mestrado)– Universidade de São Paulo, Museu de Arqueologia e Etnologia, São Paulo, SP, 2003.

FAWCETT, C. *Exploration Fawcett*. London: Phoenix Press, 1953.

FRANCO, M. Novas Configurações territoriais no Purus indígena. In: MENDES DOS SANTOS, Gilton (Org.). *Álbum Purus*. Manaus: EDUA, 2011.

FUNARI, P. et al. Arqueologia Pública no Brasil e as novas fronteiras. *Práxis Arqueológica*, v. 3, p. 131-138, 2008.

GREEN, L. et al. Indigenous knowledge and archeological science. *Journal of Social Archeology*, v. 3, p. 365-97, 2003.

GREER, S. et al. Community-based Archaeology in Australia. *World Archaeology*, v. 34, n. 2, p. 265-287, 2002.

HECKENBERGER, M. Entering the Agora: archaeology, conservation and indigenous peoples in the Amazon. In: COLWEL-CHANTHAPHONH, C.; FERGUSON, T.J. (Eds.). *Collaboration in Archaeological Practice: engaging descendants communities*. Lanham: AltaMira Press, 2008. p. 243-272.

_____. Estrutura, história e transformação: a cultura Xinguana na long durée, 1000-2000 d.C. In: HECKENBERGER, Michael J.; FRANCHETTO, Bruna (Org.). *Os povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2001.

LATHRAP, D. *The Upper Amazon*. New York: Ed. Praeger, 1970.

LIMA, H. *História das Caretas: a tradição borda incisa na Amazônia Central*. 2008. Tese (Doutorado)– Universidade de São Paulo, Museu de Arqueologia e Etnologia, São Paulo, SP, 2008.

MACHADO, J. *Montículos artificiais na Amazônia Central: um estudo de caso do sítio Hatahara*. 2005. Dissertação (Mestrado)– Universidade de São Paulo, Museu de Arqueologia e Etnologia, São Paulo, SP, 2005.

MEGGERS, B. *América Pré-histórica*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

_____. Environmental Limitation on the Development Culture. *American Anthropologist*, n. 56. p. 801-824, 1954.

_____; EVANS, C. *Archaeological Investigations at the mouth of the Amazon*. Washington, DC: Bureau of American Ethnology, 1957. (Bulletin n. 167).

MORAES, C. *Levantamento arqueológico das áreas do entorno do Lago do Limão, Iranduba, Amazonas*. 2006. Dissertação (Mestrado)– Universidade de São Paulo, Museu de Arqueologia e Etnologia, São Paulo, SP, 2006.

NEVES, E. *Levantamento arqueológico da área de confluência dos rios Negro e Solimões, estado do Amazonas*. USP/ FAPESP, São Paulo, 2000. Relatório Inédito.

_____. *Levantamento arqueológico da área de confluência dos rios Negro e Solimões, estado do Amazonas: continuidade das escavações, análise da composição química e montagem de um sistema de informações geográficas*. USP/ FAPESP, São Paulo, 2002. (Relatório).

_____; SILVA, C. *Estudo de Impacto sobre o Patrimônio Arqueológico provocado pelo Gasoduto Urucu-Porto Velho (AM-RO)*. Manaus, AM, 2000. Relatório Inédito.

NÍCOLI, I. *Estudos de cerâmicas de sítios arqueológicos circulares da bacia amazônica por meio de métodos geoquímicos: datação e caracterização*. 2000. Tese (Doutorado em Geociências)– Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, 2000.

OLIVEIRA, J. Eremites de. Cultura material e identidade étnica na arqueologia brasileira: um estudo sobre a discussão sobre a tradicionalidade da ocupação Kaiowá da terra indígena Sucuri' y. *Revista de Arqueologia*, v. 16, p. 29-49, 2006.

PARKER, L. Indigenous peoples' rights to their cultural heritage. *Public Archaeology*, v. 4, p. 127-140, 2005.

PÄRSSINEN, M. et al. Antigas Construções Geométricas de Terra na região de Rio Branco, Acre, Brasil. In: SCHAAN, Denise; RANZI, Alceu; PÄRSSINEN, Martti (Orgs.). *Arqueologia da Amazônia Ocidental: os geoglifos do Acre*. Belém: Editora Universitária UFPA, 2008. 192 p.

PEROTA, C. *Relatório de Campo – Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas da Bacia Amazônica*. Universidade Federal do Espírito Santo, CNPQ, INPA, SPHAN, 1981. Relatório Inédito.

PORTO CARRERO, R. *Padrões de Assentamento no sítio Osvaldo, Amazonas*. 2007. Dissertação (Mestrado)– Universidade de São Paulo, Museu de Arqueologia e Etnologia, São Paulo, SP, 2007.

PY-DANIEL, A. *Arqueologia funerária na Amazônia Central*. Dissertação (Mestrado)– Universidade de São Paulo, Museu de Arqueologia e Etnologia, São Paulo, SP, 2009.

REBELLATO, L. *Interpretando a variabilidade cerâmica e as assinaturas químicas e físicas do solo no sítio arqueológico Hatahara*. 2007. Dissertação (Mestrado)– Universidade de São Paulo, Museu de Arqueologia e Etnologia, São Paulo, SP, 2007.

ROBRAHN-GONZÁLEZ, É.; MIGLIACIO, M. Preservação do Patrimônio arqueológico em terras indígenas. *Revista de Arqueologia Pública*, São Paulo, SP, n. 3, p. 15-18, 2008.

ROOSEVELT, A. *Parmana*. Prehistoric Maize and Manioc Subsistence along the Amazon Orinoco. Londres: Academic Press, 1980.

SAUNALUOMA, S.; SCHANN, D. Monumentality in Western Amazonia formative societies: geometric ditched enclosures in the Brazilian state of Acre. *Antiqua*, v. 30, 2012.

SCHAAN, D. Múltiplas vozes, memórias e histórias: por uma gestão compartilhada do patrimônio arqueológico da Amazônia. In: LIMA, Tânia (Org.). *Arqueologia e Preservação*. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 32, 2006.

_____ et al. (Orgs.). *Arqueologia da Amazônia Ocidental: os geoglifos do Acre*. Belém: Editora Universitária UFPA; Rio Branco: Biblioteca da Floresta Ministra Marina Silva, 2008.

_____ et al. Geoglifos da Amazônia Ocidental: evidência de complexidade social entre povos de terra firme. *Revista de Arqueologia*, v. 20, p. 67-82, 2007.

_____ et al. Geoglifos do Acre: Novos desafios para a Arqueologia Amazônica. In: VISIGALLI, Egle Barone; ROOSEVELT, Anna; POLICE, Gérard. *Amaz'Hommes: sciences de l'homme et sciences de la nature Amazonie*. Guyane: Ibis Rouge, 2010a.

SILVA, F. Mito e Arqueologia: a interpretação dos Assurini do Xingu sobre os vestígios arqueológicos encontrados no Parque Indígena Kuatinemu. *Horizontes Antropológicos*, Pará, v. 8, n. 17, 2002.

_____. et al. Arqueologia colaborativa na Amazônia: terra Indígena Kuatinemu, Rio Xingu, Pará. *Amazônica*, v. 3, n. 1, p. 32-59, 2011a.

_____. et al. Arqueologia em terra indígena: uma reflexão teórico-metodológica sobre as experiências de pesquisa na aldeia Lalima (MS) e na terra indígena Kaiabi (MTPA). In: PEREIRA, E. S.; GUAPINDAIA, V. (Orgs). *Arqueologia Amazônica*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2010. p. 265-283.

SIMÕES, M. Índice das fases arqueológicas brasileiras 1950 – 1971. *Publicações avulsas do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Belém, PA, n. 18, 1972.

_____. *Pesquisa e cadastro de sítios arqueológicos na Amazônia Legal*. Brasília 1978-1982. Belém, PA: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1983.

_____. Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas na Bacia Amazônica. *Acta Amazônica*, v. 7, n. 3, p. 297-300, 1977.

_____.; ARAÚJO-COSTA, F. Áreas da Amazônia Legal Brasileira para pesquisa e cadastro de sítios arqueológicos. *Publicações Avulsas do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Belém, PA, n. 30, 1978.

SMITH, C.; WOBST, S (Org.). *Indigenous Archaeologies. Decolonizing Theory and Practice*. *One World Archaeology*, London Routledge, n. 47, 2005.

STEWART, J. Cultural areas of the tropical forests. In: STEWARD, Julian H. (Ed.). *Handbook of South American Indians*. Tropical forest tribes. (Bureau of American Ethnology). Washington: Smithsonian Institution, 1948. v. 3.

STUCHI, F. A Ocupação da Terra Indígena Kaiabi (MT/PA): História Indígena e Etnoarqueologia. 2010. Dissertação (Mestrado)– Universidade de São Paulo, Museu de Arqueologia e Etnologia, São Paulo, SP, 2010.

SUTTON, P. Social scientists and native title cases in Australia. *Public Archaeology*, v. 4, p. 121-126, 2005.



Notas sobre Manoel Urbano da Encarnação e a devassa do rio Purus no século XIX¹

Antonio Alexandre Isídio Cardoso

Introdução: sobre esmiuçar o implícito

Manoel Urbano da Encarnação, habilidoso prático de embarcações, foi um dos mais atuantes agentes da frente de expansão rumo aos altos rios amazônicos no século XIX. Residente na Província do Amazonas, na localidade de Manacapuru, destacou-se como hábil conhecedor do rio Purus, participando do prelúdio do avanço vertiginoso da economia de mercado extrativista no rio. O papel de Urbano, assim como de outros agentes, foi o de ajudar no direcionamento das políticas de assenhoreamento da floresta adotadas pela Província do Amazonas, guiando missões oficiais e figurando como um importante intermediário do Estado entre as populações dos altos rios.

Sabe-se muito pouco sobre suas origens, e os registros em geral o descrevem como um “velho” já nos idos de 1860. Existem referências quanto ao seu papel como interlocutor oficial na arregimentação de trabalho compulsório indígena, especialmente quando atuava na chamada *Diretoria de Índios*, onde se destacava pelo traquejo e manejo das línguas de vários povos que viviam pelo Purus e seus afluentes.² Mesmo não sendo um “homem de ciência”, no que tange aos sentidos formais da instrução de sua época, era detentor de conhecimentos sobre os caminhos dos rios, aprendidos em sua interrelação com os nativos. Tal indumentária de saberes legitimava suas atividades aos olhos citadinos, inclusive entre cientistas nacionais e estrangeiros, que usaram seus testemunhos para viabilizar pesquisas e expedições pelo território amazônico.

Urbano aparece em vários testemunhos de viajantes, classificado como um “homem de cor” portador de “natural inteligência”. Para uns ele era mulato, para outros ele figurava como cafuzo, possuindo mais sangue negro do que índio.³ Sua distinção como não branco é quase sempre a primeira referência atribuída por seus interlocutores letrados, admirados com sua *esperteza* de

1 - O presente capítulo tem base em alguns resultados preliminares de minha pesquisa de doutoramento sob orientação da Professora Dra. Maria Helena P. T. Machado.

2 - A Diretoria de índios foi estabelecida no contexto político do governo imperial, funcionando a partir da elaboração do Decreto n. 426, intitulado *Regulamento das Missões de Catequese e Civilização dos Índios*, validado em 1845. Ver: SAMPAIO, Patrícia Maria Melo; ERTHAL, Regina de Carvalho (Orgs.). *Rastros da memória: histórias e trajetórias das populações indígenas na Amazônia*. Manaus: EDUA, 2006.

3 - Referências retiradas dos testemunhos de William Chandless (1864) e William James (1865).

mestiço. Ao contrário da maioria da população amazônica, Urbano era identificado também como *cidadão digno de fé*, condição que não contemplava grande parte da chamada “canalha mestiça”, que vivia pelas florestas e havia agitado o Grão-Pará nos tempos da Cabanagem.⁴ Resta entender os caminhos que levaram tal personagem a alcançar sua posição de prestígio, tendo em conta ainda sua relação com a devassa do Purus na segunda metade do século XIX.

Nesses tempos, a Província do Amazonas (criada em 1850 e implementada em 1852) tecia suas estratégias de tomada da floresta, sobretudo no intuito de controlar e disciplinar a exploração de seu território. O rio Purus figurava como uma das principais vias de interiorização e disseminação desse processo, sendo conhecido pela profusão de gêneros comercializáveis e por sua grande população indígena. Em várias ocasiões foram encaminhadas missões oficiais de reconhecimento ao rio, responsáveis por levantar informações sobre sua navegabilidade, vocações econômicas, além de contabilizar e qualificar seus habitantes, vistos como força de trabalho em potencial.

Neste capítulo, analisaremos algumas tessituras e enlevos desse cenário histórico, relacionando-o com lances da trajetória de Manoel Urbano, buscando apontar pistas sobre os meandros da história do Purus nos anos oitocentos. Urbano aparece nas fontes de maneira recorrente, geralmente sendo congratulado pelos seus valiosos préstimos dedicados ao engrandecimento do Amazonas.

É importante situar que a escolha singular da trajetória de Urbano como chave para entender a devassa do Purus não desautoriza o alargamento da compreensão do contexto histórico em questão. Seguindo a reflexão de Revel (1998), acreditamos que é possível analisar um trajeto singular sem excluir uma perspectiva mais ampla e plural, posto que “[...] a escolha do individual não é vista aqui como contraditória a do social [...]”, e está assentada na tarefa de buscar no “[...] fio de um destino particular a multiplicidade dos espaços e dos tempos, e a meada das relações nas quais ele se inscreve [...]” (REVEL, 1998, p. 21).

Trajetos da devassa

O rio Purus é igualmente habitado por Nações Selvagens com quem todavia se comercia, e das muitas as principais são Mura, Puru, Panauari, Cathanaxi, e outras de menos vulto, nas matas contém abundantemente os mesmos gê-

4 - Urbano é citado como cidadão, por exemplo, na *Falla* do Presidente da Província do Amazonas, Manoel Clementino Carneiro da Cunha, em 1861. No documento, a autoridade destaca os esforços de Urbano na exploração do rio Purus, com vistas a alcançar uma suposta ligação com o rio Madeira.

neros que se encontram no Amazonas, e Alto Rio Negro, é composto por lagos fecundos de peixe-boi, tartarugas, pirarucu, e nas estações do rio vazio também se fabrica muito azeite dos ovos de tartaruga. Os dilatados campos que o embelezam parecem próprios para a criação de gado, os primeiros com prazer se descobrem a dez dias de navegação da sua foz, e de quinze a vinte da Vila da Barra do Rio Negro, em uma palavra é um importante rio que dá passagem para os rios Japurá, Iça, Juruá, Iutahy, Javari, e outros de menor conta; todos tributários do Amazonas, e povoados de muitas diferentes nações selvagens e com excelentes terras para lavoura.⁵

O coronel João Henrique de Matos, representando a Comarca do Alto Amazonas⁶, alertava as autoridades provinciais nos idos de 1845 sobre as vantagens de investir no desenvolvimento das potencialidades econômicas do Purus. Em seu relatório, apresentou de maneira pormenorizada vários dos problemas enfrentados, vide o “abandono” e as dilatadas distâncias que as populações de algumas localidades tinham que enfrentar. Em sintonia com um projeto de tomada da floresta e de suas populações, o militar esboçava suas preocupações com a ausência de intervenções oficiais, que desdobravam-se supostamente num renitente grau de atraso e decadência. Tais argumentos faziam pressão e ajudavam a dar forma à ideia de transformar a Comarca do Alto Amazonas, à época subordinada ao Pará, em uma nova província do Império, que se estabelecería nos anos 1850.

Na confecção de seus reclames, João Henrique recorreu a interlocutores que o colocaram a par das informações mais atualizadas sobre a vivência na Comarca. Foi com essa roupagem que Manoel Urbano da Encarnação deu o ar da graça no relatório do militar, como um estimado informante, que conhecia o rio Purus e seus habitantes de longa data. Com base nos conhecimentos de Urbano foram tecidas as referências sobre o Purus presentes no relatório, que chamam a atenção pelo seu detalhamento, constando arrazoados sobre diversos povos indígenas, produção de gêneros, acesso a outros rios, distâncias percorridas em canoa, entre outras menções. Interessante notar ainda a

5 - MATOS, João Henrique de. “Relatório do estado de decadência em que se acha o Alto Amazonas”. In: REIS, Arthur Cezar Ferreira. O Amazonas em 1845. *Revista do IHGB*, Rio de Janeiro, Tomo CCCXV, p. 171, 1949.

6 - A Comarca do Alto Amazonas em 1845, ano do relatório apresentado por João Henrique de Matos, fazia parte e era subordinada à Província do Pará, tornando-se uma unidade provincial (Província do Amazonas) somente em 1850. João Henrique de Matos era militar e fora nomeado Comandante da Comarca do Alto Amazonas, como assevera Reis (1949, p. 141): “Em 1847, mês de janeiro, (foi nomeado) Brigadeiro Honorário, começou a exercer até abril do ano seguinte, o comando militar da Comarca, tentando retirá-la da condição aflitiva que denunciaria [...]”.

alusão às “nações selvagens com quem todavia se comercia”, indício das atividades econômicas empreendidas no rio, que tinham esteio também entre os circuitos indígenas, não alheios ao avanço dos exploradores de drogas e demais negociantes.

Manoel Urbano estava posicionado dentro desses arranjos, como homem de negócios, que todos os anos percorria largas extensões do Purus em busca das “drogas do país”, entrando em contato direto com as populações indígenas. Seus giros pelo rio estavam diretamente ligados com as redes de troca do interior amazônico, capitaneadas especialmente por regatões e outros negociantes envolvidos em barganhas e negociações em longas distâncias. Também não era incomum, no bojo desses contatos, que fosse agenciada a força de trabalho de índios, que do ponto de vista oficial, era plenamente desejável. Isso pode ser observado no testemunho de João Henrique de Matos, que exalta o papel de Urbano e seus valiosos préstimos dedicados à *civilização* dos povos do interior.

Importantíssimos serviços tem prestado no mencionado rio Purus o cidadão Manuel Urbano da Encarnação, que viajando-o todos os anos (para) a extração das drogas do país, tem arrancado das florestas quatorze nações de indígenas para a margem do rio, fazendo-os povoar, e trabalhar em roças de mandioca, e outras plantações [...].⁷

Chamava atenção a sua atuação no intuito de “povoar” as margens do Purus com base no assentamento de roçados, o que facilitaria, na visão do militar, o trato com os indígenas e os negócios dos que buscassem o rio no faro da extração de drogas. É interessante reiterar que tudo isso se desenhava antes da efetiva criação da Província do Amazonas, quando as investidas oficiais sofreriam um significativo aumento, acompanhadas ainda da atuação de particulares. Além do mais, torna-se patente a convergência que ia sendo costurada entre os interesses de homens como Urbano e o que se esboçava entre os planos da nova província, que tinha entre seus eixos de atuação os regulamentos da *Diretoria de Índios*, instituição que atuaria fortemente no Amazonas e em várias outras províncias do Império no correr do século XIX. Eram estabelecidos pela instituição ditames tutelares para com as populações indígenas, que uma vez aldeadas ficavam sob a guarda de um Diretor, responsável por *civilizá-los* e distribuí-los como mão de obra em obras públicas e empreendimentos particulares.

Os desdobramentos dessas requentadas práticas colonialistas seguramente estavam na alçada dos interesses de Urbano em seus giros pelo interior,

7 - MATOS apud REIS, 1949.

tanto que João Henrique o recomendara para os quadros oficiais, pois teria verdadeira vocação para ser o “Principal das nações por ele catequizadas”, e deveria, por seus préstimos, ser nomeado “Capitão”.

Os serviços prestados pelo dito Urbano da Encarnação merecem toda a devida consideração do Exm^o Governo para que o nomeie Principal das nações por ele catequizadas no mencionado rio Purus com a referida nomeação de Capitão, não só porque se prestará mais grato ao serviço da Nação, e do Estado, como porque goza de grande influência, e amizade naquelas nações que o respeitam, e o servem; ficando por esta forma isento do serviço das Armas com que o perseguem, e o embaraçam a viajar para o dito rio.⁸

Além dos detalhes amiudados pelo militar, que exaltam a presteza e grande capacidade de Urbano em seu trato com os indígenas, outro índice chama atenção na fonte, a problemática do “serviço das armas”. Sabe-se que a vida dos pobres livres considerados “de cor” não era das mais fáceis em tempos de recrutamento militar compulsório⁹. Situação talvez partilhada por Urbano, que embora fosse parabenizado por autoridades, se encaixava num perfil associado à dita população, tida como perigosa e alvo de sucessivas tentativas de disciplinarização durante todo o período imperial. Contudo, devido aos seus “relevantes serviços”, tal trato coercitivo perdia vigor, embora continuasse explícito e presente. O certo é que Urbano, que enfrentava embaraços com seu *Tributo de Sangue*¹⁰, nunca fora nomeado Capitão.

Apesar disso, Urbano garantia seu papel de destaque atuando como fonte de informações de autoridades (como João Henrique de Matos), valorizando assim seus conhecimentos sobre o Purus na medida em que publicizava a existência de drogas da floresta e agia junto aos povos indígenas. Suas atividades não passavam despercebidas, especialmente quando havia demanda por informações sobre as condições de exploração do rio, grandemente exigidas após a implementação da Província do Amazonas, que emprestou novo impulso à devassa do Purus.

Não se sabe exatamente quando se deu o início de sua ligação com a nova unidade provincial e suas instituições, mas existem registros que confirmam sua atuação como *Encarregado* da Diretoria de Índios no Purus já

8 - MATOS apud REIS, 1949, p. 172.

9 - Sobre as facetas do recrutamento compulsório nos tempos do Império ver: BEATTIE, Peter M. *Tributo de sangue: exército, honra, raça e nação no Brasil, 1864-1945*. São Paulo: Edusp, 2009.

10 - Expressão utilizada à época para definir o serviço militar compulsório. Ver: BEATTIE, 2009.

nos idos de 1853. Em 15 de junho do referido ano foram encaminhadas ao Presidente Herculano Ferreira Penna algumas informações sobre diligências empreendidas no rio, tendo como principal interlocutor o próprio Urbano. O ofício foi redigido pelo dirigente da Câmara Municipal da Cidade da Barra do Rio Negro, Raphael Assumpção e Souza, repassando detalhes dos sucessos da “facturação” de manteiga de tartaruga estabelecida nas praias do Purus. O documento apresenta referências sobre o processo de “viração” das tartarugas, atividade bastante disseminada pelo rio à época, apontando ainda a maciça presença de trabalhadores indígenas em tal atividade.

Com base nas informações de Urbano, foram detalhadas algumas especificidades do regime de trabalho, como a presença de “[...] *um Comandante para velar sobre a praia, postando sentinelas a fim de evitar de que ninguém nelas toque [...]*” (MANUSCRITO..., 1853)¹¹, indicando que, conquanto fossem utilizadas as técnicas e os braços indígenas, a produção e o acesso às praias era vigiado e vedado aos mesmos. Isto implicava numa intervenção direta nos circuitos produtivos dos povos que se utilizavam das praias do Purus na época da vazante, que passavam a conviver com interdições de acesso aos recursos naturais. Ao vedar o ingresso dos índios nas praias e delegar a vigilância da produção à “sentinelas”, a Diretoria, por intermédio de Urbano, dava mostras de suas estratégias de atuação, que tinham o intuito de controlar a força de trabalho e os hábitos indígenas, submetendo-lhes rotinas impostas por particulares e/ou intermediários da Instituição.

Essa referência aponta duas questões importantes. A primeira diz respeito ao lastro histórico das políticas que buscavam “catequizar” as populações indígenas através de regimes de trabalho compulsórios, que tiveram larga continuidade e disseminação não só no período imperial, mas também após a criação do SPI (Serviço de Proteção ao Índio) no início do século XX. A segunda questão trata da tentativa de disciplinarização do cotidiano das populações do interior amazônico, que passavam a conviver com políticas de vigilância e regulação do acesso aos recursos naturais.

Esse quadro se torna ainda mais digno de nota quando cruzado com informações produzidas pelos próprios representantes da Diretoria de Índios. Manoel Urbano, por exemplo, oficiou ao Presidente da Província do Amazonas, em 1854, detalhes do seu itinerário de contatos, discriminando suas atividades, como uma espécie de relatório de seus caminhos pelo rio naquela ocasião.

Participo a V.Ex^a do resultado da minha diligência, que cheguei a certa altura, no afluente denominado Pao-iny

11 - MANUSCRITO da Diretoria de Índios. Centro Cultural dos Povos da Amazônia (CCPA), Biblioteca Mário Ypiranga Monteiro Manaus, 15 de junho de 1853, (Encadernado).

com a catequese dos Indígenas, fazendo ver aos ditos a Ordem do Governo, vendo paragens suficientes na margem a fim de se aldearem, os demais junto convidei para esta aldeia; não houve entre eles repugnância alguma, de todas as malocas me disseram que estavam –ilegível– para o dito fim, não cheguei a terça parte das tribos, a pressa cheguei a vinte e uma malocas. [...].

Deus guarde a V.Ex^a

Aldeia de Arimã 9 de junho de 1854

Manoel Urbano da Encarnação, Encarregado. (APEA, 1854, s.p.).¹²

A fonte foi escrita a partir da Aldeia de Arimã, espécie de ponto estratégico próximo da foz do rio. Tal área servia de base para as investidas da Diretoria de Índios nas “subidas” do Purus¹³. Interessante notar a enorme distância percorrida entre Arimã e o rio “Pao-iny” (Pauini), em mais de 1000 km de travessia em canoa pelos meandros do Purus. Nesse percurso, Urbano teria entrado em contato com vinte e uma “malocas” de diversos povos indígenas, supostamente fazendo-os “descer” para as margens no intuito de assentarem aldeias. É digno de nota a inexistência de informações sobre os diferentes povos contatados, incluindo os que foram transportados até a Aldeia de Arimã.

Urbano estava determinado em assegurar a aplicação da *Ordem do Governo*, procurando locais propícios para erigir aldeamentos, onde seriam estabelecidas atividades produtivas utilizando a força de trabalho indígena. Outro detalhe digno de menção tem base no uso da palavra *catequese*, posto que o termo, historicamente utilizado para definir um processo de conversão religiosa, nesse momento ganhava significados relacionados ao ordenamento oficial desejado, em que os diversos povos, sem demonstrar “repugnância alguma”, deveriam se converter.

12 - ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO AMAZONAS (APEA). *Livro da Diretoria de Índios, 1854*. Manaus, 1854. (Manuscrito). Obs. O referido ofício certamente foi escrito a duas mãos, devido ao contraste existente entre a assinatura de Urbano e o restante da grafia do documento. Isso indica que o texto foi ditado por ele e redigido por uma segunda pessoa, o que não retira os créditos do testemunho, por ser prática bastante disseminada entre autoridades não letradas à época.

13 - A localidade de Arimã destacava-se por possuir área larga de terra firme, não sendo suscetível a inundações recorrentes, contando ainda com um destacamento da Diretoria de Índios já estabelecido. Além disso, a área era vista como propícia, por exemplo, à criação de gado. Essas referências podem ser analisadas através do espaço dedicado as mensagens do “Governo da Província” no periódico *Estrella do Amazonas*. Ver: Laboratório de História da Imprensa do Amazonas (LHIA). *Estrella do Amazonas*, 22 jul. 1854. Manaus, 1854. (microfilmado).

Manoel Urbano trabalhou durante muitos anos nesse ofício, prestando serviços caros aos olhos do poder provincial, sendo nomeado um dos Diretores Parciais de Índios do Purus em 1861, responsável pela área que ia “[...] desde o lago jacaré e o rio Tapauá e a cima da maloca Capana em diante.”¹⁴ Esse indicativo aponta pistas sobre o esquadramento das populações do rio, que alguns anos depois (em 1864) já estava subdividida em cinco diretorias, o que incluía a participação de outros agentes na direção das empreitadas. Essas subdivisões encontram-se presentes no Relatório do Presidente de Província Adolfo de Barros Cavalcanti de Albuquerque Lacerda, que publicou dados sobre todas as Diretorias de Índios em funcionamento no Amazonas, apresentando a quantidade de “igrejas, fogos, adultos/menores (homens e mulheres) e nações indígenas”.

Tabela 1: Subdivisão da Diretoria de Índios no rio Purus – 1864.¹⁵

Localidade	Nome dos Diretores	Igrejas	Fogos	Adultos		Menores		Nações
				Homens	Mulheres	Homens	Mulheres	
Alto-Purus	Manoel Urbano da Encarnação	-	83	2120	3080	1134	1166	Diversas
Ituxy	Jesuino da Costa Fonseca	-	9	91	101	41	43	Diversas
Papaan	Joaquim Bruno de Souza	-	6	-	-	-	-	Diversas
Arimã	Manoel Joaquim de Castro	1	12	149	121	41	50	Diversas
Ayapuá	Manoel Nicolau de Mello	-	-	-	-	-	-	Mura
Total		1	110	2360	3302	1216	1259	

Fonte: Adaptado de Lacerda (1864).

Chama bastante atenção que somente os dados referentes à localidade do “Alto-Purus” tenham maior substância, com números muito maiores do que as demais subdivisões do rio. Mesmo localizando-se no que era considerado o “alto” curso do Purus à época, transpondo limites muito distantes e ainda pouco conhecidos, a área de responsabilidade de Manoel Urbano ultrapassava o *Arimã*, base de aldeamentos e várias incursões, e o *Ituxy* (Ituxi), afluente riquíssimo em drogas da floresta, como a borracha.

Essa disparidade, que pode apontar certa inconsistência dos dados arrolados, indica também a possibilidade do “Alto Puruz” figurar como um dos alvos de maior atenção da Diretoria, tendo sua população conferida de ma-

14 - LHIA. *Estrella do Amazonas*, 16 jan. 1861. Manaus, 1861. (microfilmado).

15 - LACERDA, Adolfo de Barros Cavalcanti de Albuquerque. *Relatório do Presidente de Província do Amazonas Adolfo de Barros Cavalcanti de Albuquerque Lacerda, 1864*. Disponível em: <<http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/73/000058.html>>. Acesso em: 19 fev. 2016.

neira mais detida e detalhada. Contando com 7500 indígenas, divididos em 83 fogos (significado antigo para sítio/residência), era apresentada como a área mais populosa entre todas as Diretorias do Amazonas arroladas no relatório, que divulgou conjuntamente dados dos rios Solimões, Madeira, Negro, Branco e Purus, subdivididos em 39 localidades. A atenção especial dedicada à área ganhava fôlego, ao passo que o rio granjeava notoriedade devido à sua significativa população indígena e produção de gêneros. Assim, não por acaso, o Purus tornou-se a principal via de interiorização do avanço rumo ao oeste amazônico, sendo, inclusive, foco de atração de várias expedições oficiais, particulares e de viajantes estrangeiros.

Expedições oficiais e viajantes estrangeiros: outras facetas da devassa

Além das questões relacionadas às potencialidades produtivas e habitantes indígenas do rio, o Purus ainda foi alvo de expedições científicas e de reconhecimento, que buscavam estudar detalhes do seu curso e populações. Urbano teve papel bastante ativo nessas incursões, estando presente em várias empreitadas. Em 1862, por exemplo, atuou ao lado do Engenheiro Militar João Martins da Silva Coutinho, figura de destaque no planejamento das ações da nova província. Urbano também guiou viajantes estrangeiros, como o inglês William Chandless, em 1864, geógrafo membro da *Royal Geographical Society*, e o jovem estudante norte americano William James, em 1865, membro da afamada Expedição *Thayer* chefiada por Louis Agassiz.¹⁶

Como se pode notar, Manoel Urbano tornou-se um dos homens da terra, que ciceroneava agentes nacionais e estrangeiros interessados em estudar o mundo amazônico no século XIX. Como já destacado anteriormente, Urbano tinha larga experiência na matéria, com vários anos lidando com os povos indígenas do interior durante seus giros pelo Purus, o que lhe conferia o papel de conhecedor da floresta e dos seus mistérios.

Quando esteve ao lado de Silva Coutinho em 1862, seguiu em direção ao Purus a bordo do vapor Pirajá, tendo a tarefa de fazer um levantamento geral de informações sobre o rio, inquirindo suas populações e possibilidades econômicas. A empreitada alcançou as barreiras de Huytanahan, ponto final considerado seguro para a navegação, que seria viabilizada comercialmente alguns anos depois com a criação da Companhia Fluvial do Alto Amazonas¹⁷.

16 - Sobre a Expedição Thayer e os relatos de William James ver: MACHADO, Maria Helena Pereira Toledo. *Brasil no olhar de William James: cartas, diários e desenhos (1865-1866)*. São Paulo: EDUSP, 2010.

17 - Dando continuidade aos trabalhos da Companhia de Navegação e Commercio (criada em 1853), foi implementada a Companhia Fluvial do Alto Amazonas em 1871, empreendimento de Alexandre Paulo de Brito Amorin, que iniciava comercialmente o transporte de passageiros para o Purus. Sobre a instalação da dita Companhia ver: LHIA, *Comércio do Amazonas*, 2 de maio 1874 (microfilmado) e APEA, *Contratos celebrados com a Presidência* – folheto publicado

Ainda foram levantadas durante a expedição informações sobre vários povos indígenas, como os Mura, Jamamadi, Apurinã, Paumari, Catauixi, Quaruná, Manetenery, Jubery e Pammaná, classificados de acordo com suas inclinações e indústrias, como prescreviam as autoridades ciosas por transformá-los em mão de obra.

Mesmo sem esboçar nenhum exercício censitário preciso, o engenheiro calculou o contingente populacional que vivia próximo das margens do rio em 5000 pessoas, chegando talvez a 7000 ou 8000, se contasse com os que habitavam áreas mais distantes nos centros das matas. Alguns dos povos indígenas contabilizados mereceram atenção especial no relatório da expedição. Os *Mura* foram classificados como os “[...] verdadeiros ciganos da América [...]”, já que deslocavam-se continuamente, exercitando seus perniciosos vícios de “[...] furto e roubo [...]”, os *Paumari* foram vistos como “[...] extremamente inclinados a música [...] e exímios pescadores”, os *Apurinã* apareceram como “[...] amantes dos combates [...]”, os *Catauixi* figuraram como “[...] bonitos, vigorosos e dóceis [...]”, os *Jamamadi* foram vistos como lavradores por excelência e medrosos quando colocados em canoas, pois “[...] tremiam como um sertanejo do Ceará [...]”, os *Canamary* e os *Manetenery*, eram os que na opinião dos membros da expedição, mais facilmente “[...] se poderia civilizar [...]”, muito elogiados por Urbano, “[...] que sempre dizia em sua linguagem simples que eles só faltam falar!”¹⁸

A maneira como se distinguia cada “tribo” dava ao leitor do relatório uma espécie de gradação entre os que estariam mais próximos ou mais distantes da civilização, sendo Urbano o principal aferidor. A qualificação, quantificação e localização da presença indígena auxiliava nos trabalhos dos agentes oficiais e particulares, que via Diretoria de Índios, ou mesmo através de Urbano, adentravam a calha do Purus com vistas a garantir o acesso a mão de obra desses povos.

Vários são os registros das ações de Urbano nesse contexto, como no caso em que “[...] reuniu grande número de *Apurinã* e *Jubery* e com eles fez extenso roçado nas barreiras de Huytanahan [...]”, ou ainda na sua estada na localidade de Arimã, “[...] quando reuniu 600 *Paumari* e *Jubery* fazendo-os descer da parte superior do rio para formar uma aldeia [...] onde fez um grande roçado e levantou uma capela [...]” (COUTINHO, 1862, p. 37). Tudo leva a crer que, ao reunir tão grande número de indígenas para erigir roçados e outras explorações, Urbano colocava na roda também seus interesses particulares, como explorador de drogas, mascate fluvial e dono de feitorias na floresta.

Essa dedução torna-se plausível quando as atividades do interlocutor

pela Thezouraria da Fazenda Provincial do Amazonas, 1872 (impresso).

18 - Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI). *Relatório da Exploração do Rio Purus apresentado pelo Engenheiro João Martins da Silva Coutinho*. Manaus, 1862. p. 67; 72; 74; 76-77. (Impresso).

de Coutinho são comparadas com as de outros sujeitos que agiam de modo semelhante, e que mesmo não sendo necessariamente membros da Diretoria de Índios ou informantes de incursões oficiais, nutriam contatos estreitos com os povos indígenas e demais habitantes do interior. Essas referências podem ser encontradas também no relato do engenheiro, que ao situar as várias localidades de exploração, destacou algumas iniciativas particulares consideradas benfazejas aos olhos oficiais. Como no caso do sítio de Francisco José Rodrigues de Souza, próximo ao canal do Berury, onde viviam quatro famílias *Mura* atuando na exploração da salsa, ou ainda como na feitoria de João Gabriel de Carvalho e Mello, com grandes seringais e cacaos, nas proximidades da foz do Jacaré, vizinha a uma maloca *Paumari*.

Estes homens estavam posicionados dentro da teia de relações que incluía negociações com a população do interior, que nem sempre eram amenas e avessas à contradições. Em meio ao avanço das incursões pelo rio cresciam também as contendas, levando em conta as políticas coercitivas do projeto oficial que tentava dar o tom de uma nova organização do território e de suas populações. Os índios, nesse contexto, teciam suas formas de recusa e/ou barganha em meio ao novo ordenamento que se estabelecia, travando contato com o processo em curso de maneira ativa.

Os testemunhos de alguns dos representantes da Província do Amazonas podem ajudar a definir melhor a referida problemática. Como no caso de Vitorino Manoel de Lima, Diretor de Índios responsável pela já citada localidade de Arimã em 1854, que não conseguia “obrigar” seus aldeados a trabalharem no corte de madeira, pois “[...] os ditos Índios [...] responderam que eles não iam por não terem farinha para assim eles poderem trabalhar no corte da dita madeira.”¹⁹ Situação semelhante à de Francisco Antônio Rodrigues, diretor da localidade de Abacaxis (rio Madeira), que incumbido de fornecer trabalhadores para obras públicas na Freguesia de Serpa, não o fez porque os indígenas se negavam a prestar o serviço, “aturados (sic) que sua índole não tolera que prestem e ainda fora de seus lares.”²⁰

Além dos indígenas aldeados, muitos outros resistiam resolutamente ao trabalho, como vários da classe dos índios remeiros, responsáveis pela movimentação das canoas e igarités que carregavam a vida econômica da Província do Amazonas. Toda e qualquer incursão pelos rios prescindia de acurados conhecimentos sobre os caminhos fluviais, cujos portadores em grande medida eram indígenas, certamente cientes da importância de seu ofício. Nesse sentido, conforme anotou o enviado da *Royal Geographical Society*, William Chandless, em sua passagem pelo Amazonas em 1864, as maiores dificuldades operacionais que ele e outros estrangeiros enfrentavam tinha base nos altos

19 - APEA. Livro da Diretoria de Índios de 1854. (manuscrito)

20 - APEA. Livro da Diretoria de Índios de 1854. (manuscrito)

preços cobrados e ainda na escassez de trabalhadores para conformar tripulação. O inglês teceu argumentos que classificavam os indígenas locais como “inferiores”, se comparados aos bolivianos, tidos como menos propensos a deserção e mais compromissados com as tarefas. Em seus itinerários de pesquisa, muitos dos remeiros contatados recusaram-se a auxiliá-lo ou guiá-lo durante a viagem, sendo necessário pedir aos Diretores de Índios que lhe fornecessem tripulação (CHANDLESS, 1866, p. 88). No relato do inglês fica evidente ainda um tom de crítica à “falta de apego” ao trabalho por parte dos nativos, seguindo a velha receita que os desprestigiava desde o período colonial (LEONARDI, 1999, p. 42).

Ao escovarmos o testemunho do viajante a contrapelo, como nos receita Benjamin (1994), fica evidente o quanto era indispensável o conhecimento das populações locais, que poderiam até inviabilizar a expedição científica do afamado geógrafo europeu. Todavia, ao aportar na capital da Província do Amazonas, Chandless foi ciceroneado por Manoel Urbano, que certamente não deixou lhe faltar braços para remar. A desenvoltura de Urbano em identificar e lidar com tais problemáticas lhe rendeu elogios, como um “[...] mulato de pouca instrução, mas que sabia usar a grande e natural inteligência [...]”, possuindo “[...] extraordinária influência entre os indígenas do Purus, sendo bem familiarizado com muitas tribos e seus idiomas [...]” (CHANDLESS, 1866, p. 86).

O viajante inglês foi guiado pelo dito *mulato de pouca instrução* em sua viagem pelo Purus, tendo o interesse de resolver a questão sobre o curso do rio *Madre de Dios*, suspeitando que este fosse o nascedouro do Purus. A expedição rendeu ricos testemunhos, mas não foi necessariamente exitosa para o membro da RGS. Na verdade, ambos os cursos fluviais nascem nas cordilheiras do Peru, mas não se cruzam, o *Madre de Dios* entra em terras bolivianas, desaguando no rio Beni, nas proximidades do território fronteiriço, que atualmente corresponde a divisa Brasil-Bolívia. O Beni por sua vez cai no rio Guaporé, que deságua mais à frente no caudaloso Madeira, que segue em direitura à calha principal do rio Amazonas. Já o Purus flui como rio principal recebendo águas de inumáveis afluentes até entrar no Brasil, onde serpenteia em paralelo aos rios Juruá e Madeira até desaguar na calha do rio Solimões.

Contudo, apesar de não confirmar sua tese, Chandless (1866) aproveitou as observações do percurso. obviamente os arrazoados de Urbano, produziu um detalhado mapa do rio “*from near its source to its mouth*”, localizando vários de seus afluentes e especificidades geográficas, incluindo ainda a presença dos povos indígenas, algumas feitorias e sítios.

Quadro 1: Detalhamento das informações do mapa do rio Purus feito por William Chandless 1866.²¹

Proximidade/Localização partindo da foz	Margem esquerda	Margem direita	Proximidade/Localização partindo da foz
Canal de S. Thomé	Sítio de Manoel Ascenscao.	Sítio do Florencao.	Barreiras de Ypiranga
Campina	Proximidade de Maloca Mura.	Antiga missão Mura.	Barra d'Aruma
Ilha de Puru-puru caueira	Local onde ocorreu um "abate" dos Puru-puru.	Sítio de Boa Vista.	Lago Tauamirim
Canotama	Feitoria de Manoel Urbano.	Feitoria de João Gabriel.	Lago Manari
Barreiras de Huytanahan	Ponto mais distante alcançado por Vapor em 1862 – Presença de índios Jamamady.	Presença de índios Hypurinan.	Rio Aicinam
Rio Mamoriá-grande	Existência de indígenas que passam do rio Mamoriá-grande para rio Cuniuá e deste para o rio Tapauá.	Proximidade de Maloca Jubery.	Uaphury
Barreiras de Caiuarité	Proximidade de Maloca Hypurinan, cujo chefe fala Português.	Proximidade de Maloca Manetenery, onde existiam antigos roçados, e na margem esquerda localiza-se o início de uma trilha indígena por terra para o rio Juruá.	Rio Hyuacu
Rio Tauaracá	Presença de índios Manetenery	Presença de índios Manetenery	Rio Aracá
Rio Curumahá	Proximidade de Maloca Catiana	Presença de índios Canamary	Rio Rixala
Rio de Mai-nauas	Proximidade de Maloca Naua	Sem vestígios de indígenas	Rio Manoel Urbano

Fonte: Chandless (1866).

Interessante perceber que, além da notória preocupação geográfica, os índices analíticos mais importantes do mapa tratam da localização dos habitantes do rio, indígenas e não indígenas. Entre os pontos que chamam atenção está a localização da Feitoria de Urbano, em "Canotama", que tornou-se posteriormente um importante entreposto comercial no Purus. A ocorrência desse tipo de estabelecimento talvez explique a presença do "Hypurinan" falante

21 - O mapa está em anexo ao relato de Chandless apresentado na Royal Geographical Society em 1866, e o detalhamento das informações do quadro apresenta suas informações e inscrições geográficas de modo aproximativo – foi conservada a grafia original da fonte. CHANDLESS, William. "Ascent of the River Purús". *Journal of the Royal Geographical Society*, v. 35, p. 86-118, 1866.

do português, localizado nas Barreiras de Caiuarité, situada segundo o mapa entre os rios Seruynim (Seruini) e Inauynim (Inauini). Esta é uma pista do inter-relacionamento existente no universo de uma *zona de contato* (PRATT, 1999) estabelecida no rio, onde os povos nativos também se apossavam da cultura dos adventícios, utilizando-a de acordo com suas demandas.

São ainda dignas de nota na análise do mapa as referências que remetem a acontecimentos passados, como o suposto “abate” dos Puru-Puru. Essa inferência pode ser analisada paralelamente aos detalhes que prescindiriam observações mais detidas, como um atalho entre os rios Mamoriá-grande e Tapauá, os antigos roçados dos Manetenery, ou a trilha por terra até o Juruá. Tudo isso nos leva a crer que Chandless dispôs desses subsídios através de seu interlocutor, pois certamente foi Urbano quem deu maior concretude ao levantamento de informações sobre o rio (embora este não figure nem mesmo como coautor do mapa). Conquanto Chandless tenha estudado, antes da viagem, a documentação produzida pelas incursões anteriores ao Purus, enumerando-as logo no início de seu testemunho, fica evidente que a maior parte das informações adveio de seu prestimoso guia, que conhecia de longa data os meandros do rio e tinha aprendido com os indígenas sobre suas tramas cotidianas.

Ao listar as expedições anteriores, ganha destaque na escrita do viajante uma das viagens de Manoel Urbano, ocorrida em 1860²². O “mulato”, na ocasião investigara o Purus durante vários meses sob os auspícios da província, no intuito de descobrir se havia algum afluente ou canal que pudesse ligá-lo ao Madeira, evitando assim o trecho encachoeirado do último. A descoberta poderia possibilitar franca navegação entre o Amazonas e o Mato Grosso, integrando o último com o comércio atlântico sem os embarços de corredeiras. Seriam fortalecidos vários negócios, sobremaneira os que estavam na ordem do dia dos interesses da navegação comercial dos rios amazônicos, como o crescente comércio gumífero. Esses planos e estratégias foram comentados por Chandless (1866) com entusiasmo.

Outro que citou tais referências foi o engenheiro Coutinho (1862), que no relatório de sua viagem ao Purus apresentou uma súmula das “informações escriptas e verbaes” de Urbano, publicada em anexo à *Falla* da Presidência da Província em 1862.

22 - A primeira conduzida em 1847 por João Cametá, que alcançou a foz do rio Ituxi, a segunda capitaneada em 1852 pelo pernambucano Serafim Salgado, que teria navegado 1300 milhas e deixado muitas referências sobre as praias e os índios do rio, a terceira dirigida em 1860 por Manoel Urbano, que avançara até o afluente Aquiry, ultrapassando todos os predecessores, e finalmente, a quarta, levada a cabo por Coutinho (acompanhado de Urbano - como já discutido anteriormente), que examinou detidamente o rio até as barreiras de Huytanahan.

A ser verdade o boato que corria, estava resolvida a grande questão da navegação livre para o Mato Grosso, de extraordinário interesse para o Império. Teoricamente falando, essa comunicação entre o alto Madeira e o Purus, sem o embaraço das cachoeiras, parece quase impossível; no entanto, a notícia devia ser verificada, porque importava um melhoramento de ordem superior [...] Segundo informações de Manoel Urbano, gastou ele da foz do Purus ao seu afluente Ituxi 53 dias em canoa mediana, subindo. A distância, pelo que se pode concluir da navegação em canoas, deve regular entre 120 à 130 léguas, aproximadamente. Do Ituxi seguiu no dia 19 de abril, e navegou 100 dias, tendo passado por 26 malocas de índios, 17 da tribo Apurinã, 2 da Jubery, 2 da Jamamadi, 1 Canamary, 3 da Manetenery, e 1 da Apurinã e Canamary. Não continuou a viagem em razão de ter encontrado dois índios, que informaram não distar muito a povoação boliviana de Sarayaco, de onde vinham [...]. (COUTINHO, 1862, s.p.).²³

Mesmo malograda a expedição, que alcançou o afluente Aquiry (Acre) sem encontrar contato com o Madeira, é digno de menção que Urbano tenha transitado em pleno território boliviano, sendo informado desse fato pelos indígenas. É interessante aludir que o referido rio Aquiry, alguns anos depois, a partir da década de 1870, se tornou um dos afluentes mais populosos do Purus, um dos maiores produtores de borracha, recebendo milhares de trabalhadores migrantes oriundos de outras províncias do Norte, como o Ceará²⁴. Urbano certamente foi um dos responsáveis pelo início da abertura dessa nova fronteira, que se desdobrou, no início do século XX, com a incorporação do território do Acre ao Brasil.²⁵ Chama atenção a impressionante distancia navegada por Urbano em “canoa mediana”, experienciada em mais de 150

23 - COUTINHO, João Martins da Silva. Informações sobre o rio Purus – officio dirigido ao Exm. Sr. Presidente da Província pelo Dr. João Martins da Silva Coutinho, 1862. Documento n. 3. In: Relatório da Presidência da Província do Amazonas Manoel Clementino Carneiro da Cunha. Disponível em: <<http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/71/000092.html>>. Acesso em: 19 fev. 2016.

24 - A ideia de Nordeste, assim como a atribuição de sentidos ao território, somente se articula a partir da República Velha. Antes disso, a nomenclatura e seus significados não tinham ligação com a noção de região que existe no presente. O território do Brasil era dividido, grosso modo, apenas em Norte e Sul. Ver: ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz de Albuquerque. *A invenção do Nordeste e outras artes*. Recife: FJN, Ed. Massangana, 2001.

25 - Sobre o rio Aquiry (Acre) e a migração de cearenses ver: CARDOSO, Antonio Alexandre Isídio. *Nem sina, nem acaso: tessitura das migrações entre a Província do Ceará e o território amazônico*. 2011. Dissertação (Mestrado em História Social)– Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2011.

dias de viagem. Os muitos detalhes da expedição foram aproveitados por outros exploradores que seguiram rumo à calha do Purus posteriormente, como Chandless e Coutinho. Para eles, Urbano era um inteligente informante “de cor”, portador de conhecimentos que deveriam passar pelo crivo de *verdadeiros* homens de ciência para auferirem legitimidade.

Considerações finais

Nas últimas décadas do século XIX, o território amazônico viveu um período de *frisson* econômico, mas seu esteio era mais antigo. Homens como Manoel Urbano da Encarnação, pelo menos desde o período pós-cabanagem, serviram como agentes disseminadores do avanço sobre rios pouco conhecidos, fontes de drogas e produtos cobiçados pela indústria internacional. Mesmo antes da conformação da demanda industrial por borracha, já existiam circuitos comerciais internos organizados por variados agentes locais, que teciam redes de trocas e comércio que mais tarde ajudariam a impulsionar (ou mesmo atrapalhar) o *boom* gumífero. A pouca evidência desse quadro, que denota outras dimensões do processo histórico, revela a falta de atenção com o papel de atores sociais locais – que não estavam desconectados das dimensões macro conjunturais.

Gow (2006, p. 451), ao estudar o povo *Piro* do Baixo Urubamba, descortinou alguns índices que nos permitem incluir tais experiências numa discussão historiográfica mais ampla. Ele revelou uma floresta relacional, com uma paisagem humana multifacetada, com rotas de trocas e relações socioeconômicas diversas entre indígenas, e isto para além da presença de agentes oficiais, comerciantes ou donos de sítios.

As certezas de uma história de aculturação, relacionada a uma frente de expansão vista a partir dos pioneiros “brancos” deve ser hoje no mínimo problematizada. Os conhecimentos indígenas e suas práticas foram o esteio de expedições de cientistas e dignitários de província, e seus gêneros, como a salsa, a copaíba, a castanha, a manteiga de tartaruga, a borracha, foram incorporados pelo mundo das trocas comerciais dos adventícios.

Nesse sentido, ao tratar da devassa do rio Purus no século XIX com foco na trajetória de Urbano, buscou-se apresentar algumas notas de pesquisa sobre as suas apropriações dos saberes nativos. Foi contando com tal indumentária cultural que a Província do Amazonas, por meio de sua Diretoria de Índios, contratou os serviços de Urbano, que passou a ser um afeiçoado dos interesses oficiais entre as populações da floresta. Ele transformou-se num reprodutor do violento projeto de assenhoreamento do território, ganhando a atenção e o respeito das autoridades, assim como de exploradores e viajantes estrangeiros.

Contudo, embora Urbano tenha alcançado tal papel de destaque em suas empreitadas, isso não necessariamente lhe deixava a salvo do peso de sua “cor”, conforme pudemos observar nos momentos em que foi passível de recrutamento militar compulsório, ou quando teve sua inteligência (des) classificada como “natural”. Mesmo assim, foi um interlocutor cobiçado por conta de seus saberes, arraigados em vários anos de experiências pelo interior amazônico. Possuía uma interpretação própria da complexidade das relações sociais nos altos rios, especialmente do Purus, onde dominava línguas para barganhar com os indígenas o avanço “pioneiro” sobre o rio. Tornou-se um emissário da conquista, e suas táticas foram transformadas em estratégias oficiais. Destacou-se na abertura de novas fronteiras, revelando publicamente segredos sobre a navegabilidade do Purus, seus afluentes, suas riquezas, além de contabilizar e qualificar vários dos habitantes que ali residiam. Era chamado por alguns falantes do *Nheengatu* de *Tapauna Catú* (Negro Bom) (CASTELLO BRANCO, 1947, p. 166), o que talvez traduzisse seu sucesso e traquejo nas negociações com as populações locais. Todavia, os significados dessa suposta bondade não devem ser pensados sob uma ótica generalizante, especialmente se cruzada com os arazoados indígenas, que tiveram de lidar com um Manoel Urbano emissário do Estado no Purus.

Desse modo, considera-se que dentro da tessitura dessas relações e alianças complexas existiam projetos sociais em disputa, em sintonia com os desdobramentos das problemáticas de fronteira. É possível afirmar que entre os que viviam na frente de expansão havia atores de um *contra-teatro*, para usar conceituação utilizada por Thompson (1998, p. 65), que respondiam às intervenções e tentativas de disciplinarização incorporando as regras do teatro do poder, recodificando-as. Tais apropriações implicavam também em *táticas*, como bem assevera Certeau (1982, p. 100), que perfaziam-se nas vicissitudes vividas por muitas pessoas que “jogavam” dentro do campo do inimigo, num terreno organizado por leis e forças “estranhas”.

É preciso dizer, por fim, que ante essa discussão de táticas e estratégias, buscamos provocar reflexões sobre o protagonismo de homens e mulheres anônimos, personagens que aparecem em notas de rodapé de relatos de viagem, em registros de polícia e anúncios de fuga, apequenados e condenados devido a sua compleição não branca, pobreza ou ausência de “ilustração”. O desafio de enxergá-los passa por uma meticulosa busca e análise de fontes, que mesmo crivadas pelos discursos do poder, relevam por vezes pequenas réstias de luz com as quais podemos antever melhor nossas questões.

Referências

ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz de Albuquerque. *A invenção do Nordeste e outras artes*. Recife: FJN, Ed. Massangana, 2001.

BENJAMIN, Walter. *Teses sobre o conceito de História: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

CARDOSO, Antonio Alexandre Isidio. *Nem sina, nem acaso: a tessitura das migrações entre a Província do Ceará e o território amazônico*. 2011. Dissertação (Mestrado em História Social)– Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2011.

_____. Nos meandros da história rio Purus: problemáticas de alteridade e os mundos do trabalho no século XIX. In: AMOROSO, Marta; MENDES DOS SANTOS, Gilton (Org.). *Paisagens ameríndias: lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia*. São Paulo: Terceiro Nome, 2013. p. 233-245.

CASTELLO BRANCO, José Maria Brandão. “Caminhos do Acre”. *Revista do IHGB*, Rio de Janeiro, 1947.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CHANDLESS, William. Ascent of the River Puru. *Journal of the Royal Geographical Society*, v. 35, p. 86-118, 1866.

COUTINHO, João Martins da Silva. *Relatório da Expedição do Rio Purús apresentado pelo Engenheiro João Martins da Silva Coutinho*. 1862.

CUNHA, Manuela Carneira da; ALMEIDA, Mauro Barbosa de (Orgs.). *Enciclopédia da floresta: práticas e conhecimentos das populações*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

FARAGE, Nádia. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

FOUCHER, Marilza A. de Melo. *La politique d'occupation dans l'Amazonie occidentale: le cas de l'Acre*. 1988. These (Doctorat de troisieme cycle - Paris III)– Institut de Hautes Etudes de l'Amérique Latine, Paris, 1988.

FUNES, Eurípedes; GONÇALVES, Adelaide. “La recreación de la Amazonía Brasileña a través de los viajeros.” In: DEL RIO, José Maria Valcuende (Coord.). *Amazonía: viajeros, turistas y poblaciones indígenas*. La Laguna (Tenerife): PASOS/RTPC, 2012.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GOW, Peter. “Canção Purús”. Nacionalização e tribalização no sudoeste da Amazônia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 49, n. 1, 2006.

LACERDA, Adolfo de Barros Cavalcanti de Albuquerque. *Relatório do Presidente de Província do Amazonas Adolfo de Barros Cavalcanti de Albuquerque Lacerda, 1864*. Disponível em: <<http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/73/000058.html>>. Acesso em: 19 fev. 2016.

LEONARDI, Victor Paes de Barros. *Os historiadores e os rios: natureza e ruína na Amazônia brasileira*. Brasília: Paralelo 15/Editora Universidade de Brasília, 1999.

MACHADO, Maria Helena P. T. *Brasil a vapor: raça, ciência e viagem no século XIX*. 2005. Tese (Livre Docência em História Social)– Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

_____. *O Brasil no olhar de William James: cartas, diários e desenhos (1865-1866)*. São Paulo: EDUSP, 2010.

MARTINS, José de Souza. *Fronteira: a degradação do outro nos confins do humano*. São Paulo: Contexto, 2009.

MATOS, João Henrique de. “Relatório do estado de decadência em que se acha o Alto Amazonas”. In: REIS, Arthur Cezar Ferreira. O Amazonas em 1845. *Revista do IHGB*, Rio de Janeiro, Tomo CCCXV, p. 171, 1949.

MCGRATH, David. “Parceiros no crime: o regatão e a resistência cabocla na Amazônia tradicional.” *Cadernos NAEA*, Belém, v. 2, n. 2, 1999.

PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. Bauru: EDUSC, 1999.

REIS, Arthur Cezar Ferreira. O Amazonas em 1845. *Revista do IHGB*, Rio de Janeiro, Tomo CCCXV, 1949.

REVEL, Jacques. “Microanálise e construção social”. In: JOGOS de Escalas: a *experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1998.

ROLLER, Heather. *Amazonian Routes: indigenous mobility and colonial communities in Northern Brazil*. Stanford, California: Stanford University Press, 2014.

_____. River guides, Geographical informants, and Colonial Field Agents in the Portuguese Amazon. *Colonial Latin American Review*, v. 21, n. 1, p. 101-126, 2012.

SAMPAIO, Patrícia Melo (Org.). *O fim do silêncio: presença negra na Amazônia*. Belém: Editora Açai, 2011.

_____; ERTHAL, Regina de Carvalho (Orgs.). *Rastros da memória: histórias e trajetórias das populações indígenas na Amazônia*. Manaus: EDUA, 2006.

MENDES DOS SANTOS, Gilton (Org.). *Álbum Purus*. Manaus: EDUA, 2011.

THOMPSON, Edward P. *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

VALCUENDE, José Maria (Coord.). *História e memória das três fronteiras: Brasil, Peru e Bolívia*. São Paulo: EDUC, 2009.

VOLPATO, Luíza Rios Ricci. *A conquista da terra no universo da pobreza: formação da fronteira oeste do Brasil*. São Paulo: HUCITEC, 1987.

WEINSTEIN, Bárbara. *A borracha na Amazônia: expansão e decadência, 1850-1920*. São Paulo: HUCITEC/Editora da Universidade de São Paulo, 1993.

WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e literatura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.



Mata adentro. Ermanno Stradelli no rio Purus

Livia Raponi

A trajetória de Ermanno Stradelli (Borgo Val di Taro, Parma 1852 – Umirizal, Manaus, 1926) está estreitamente ligada à Amazônia brasileira. Fotógrafo, cartógrafo, etnógrafo, escritor, mergulhou fundo no ambiente natural e humano, tornando-se um dos maiores conhecedores desta terra, tanto do ponto de vista morfológico e hidrográfico, como do ponto de vista antropológico.

Em quase meio século vivido na região, Stradelli foi testemunha de muitos acontecimentos e de toda a parábola da economia da borracha. A Amazônia deste incansável pesquisador não se identifica com o mundo dourado da elite manauara que alimentará o mito da “Paris dos trópicos”, com a qual entreteve relações; é, antes, a Amazônia do interior, das terras de fronteira, das cabeceiras dos rios e das misteriosas *itacoatiara*, dos igarapés e das cachoeiras sagradas, das malocas e das aldeias que não se encontram nos mapas geográficos. É a Amazônia dos nativos, a voz viva e sedutora dos idiomas falados pelos povos encontrados no caminho. E é, ainda, o tesouro segredo guardado nas narrativas sobre as origens míticas da humanidade, revelado pelos pajés a este estrangeiro que sabia conquistar-lhes o respeito e a confiança.

É suficiente um rápido olhar para as localidades alcançadas por Stradelli e evidenciadas no conhecido *Mapa do Estado do Amazonas*, por ele organizado a partir das cartas mais reputadas e adquirido em 1901 pelo Governo Estadual, para ter uma noção clara da dimensão das peregrinações do italiano, que percorreu o Amazonas de ponta a ponta, adentrando além das fronteiras nacionais: pelo Solimões chegou a Loreto, no Peru; o rio Uaupés, que remontou por mais de 700 km, o conduziu até Mitu, na Colômbia; pelo afluente Tiquié chegou a Pari-Cachoeira, na fronteira entre Brasil e Colômbia; por ocasião de uma expedição para descobrir as nascentes do rio Orenoco, foi até San Fernando de Atabapo, na Venezuela; os rios Purus e Acre o levaram a região que era na época contestada entre Brasil, Bolívia e Peru.

A experiência e o conhecimento hidrográfico e geográfico adquiridos nessas explorações foram apreciados e reconhecidos pelos contemporâneos: Stradelli foi convidado várias vezes a tomar parte em expedições oficiais que tinham objetivos como a delimitação das fronteiras internacionais (Comissão de Limites Brasil-Venezuela, 1882), a oportunidade do estabelecimento de colônias militares (missão chefiada por Ernesto Jacques Ourique no Rio Branco,

em 1888), o controle do território através da pacificação de grupos indígenas (Expedição de Pacificação dos Crichanás conduzida por João Barbosa Rodrigues, no rio Jauaperi, em 1884). O mapa de Stradelli se impôs e foi adotado, no início do século, nas escolas públicas do Amazonas.

Ao percorrer este amplíssimo espaço, na maioria das vezes sem apoio institucional e com meios limitados, ele registrou uma grande quantidade de elementos naturalísticos e etnográficos. Nos relatos de viagem publicados entre 1887 e 1900, no *Bollettino della Real Società Geografica Italiana*, da qual tinha se tornado, naquele período, sócio correspondente, há detalhadas descrições da paisagem, da hidrografia e da geologia, do clima, das espécies vegetais e animais. Com frequência ele se refere, sem nenhuma sujeição e, por vezes, de forma crítica, às informações já coletadas por ilustres geógrafos e naturalistas (Humboldt, Martius, Codazzi, Wallace, Chandless, entre outros), como também aos acontecimentos históricos e aos dados demográficos e socioeconômicos do presente das localidades que atravessa, revelando uma cuidadosa preparação das expedições e uma larga cultura.

O que, hoje em dia, retém mais a nossa atenção são as brilhantes e cativantes observações do elemento humano, retratado sem exotismos, com curiosidade sincera e honestidade intelectual, em todas as suas manifestações culturais. A língua, a narrativa, a cosmogonia, as formas de vida social, as festas, os rituais, os instrumentos da vida material, tudo interessa profundamente ao estudioso. Como nos conta Moraes (2001, p. 98), que conheceu Stradelli em uma de suas últimas passagens por Manaus,

[...] o etnólogo foi estudar nas malocas dos silvícolas e na convivência dos tuxauas, os costumes, os cultos, as práticas religiosas, a estrutura física e moral do aborígene, conquistando-o com as seduções do seu trato. Já naquele tempo, à vista de suas provas de aptidão e atividade, o explorador italiano testificava o quanto era clamorosa a fama de indolência e apatia atribuída ao índio amazônico. Além de sentir-lhe a inclinação para o trabalho, não foi difícil adivinhar-lhe a inteligência, penetrando-lhe os arcanos da língua [...].

Em virtude do domínio dos aparelhos fotográficos e do microscópio, mas também dos seus conhecimentos homeopáticos, que teria utilizado para tratar os indígenas¹, Ermanno era considerado uma espécie de pajé e era por isso apelidado de *Mayua Raira*, “filho da mãe d’água” ou “filho da cobra grande” (STRADELLI, 2009, p. 240). Ele soube se aproximar do interlocutor índio

1 - Informação retirada de uma memória datilografada enviada pelo irmão, Conde Angelo Stradelli, a 29 de agosto de 1935, ao Arquivo Comunal de Piacenza.

com respeito e cuidado, obtendo, e retribuindo, com amizade e admiração. Parte dessa troca está guardada na memória: Stradelli é lembrado ainda hoje pelos velhos Tukano e Tariano do Alto rio Negro².

Profundo conhecedor do rio Uaupés, que percorreu por mais da metade de sua extensão, e do qual efetuou um levantamento à bússola, ele foi muito próximo aos povos desse rio e entregou-se de corpo e alma ao estudo dos idiomas, dos costumes e da tradição oral da região. Significativamente, as duas grandes obras de Stradelli, que continuam alimentando a pesquisa e o debate dos especialistas, estão ligadas à língua e à literatura das comunidades indígenas: os *Vocabulários Português-Nheengatu e Nheengatu-Português*, publicados na *Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro*, em 1929³; a primeira versão completa do mito de Jurupari, conforme contada pelos Tariano, publicada em 1890, em italiano, no já citado *Bollettino*, com o título de *La Leggenda del Jurupari*⁴.

Os *Vocabulários*, cuja preparação o acompanhou a vida inteira, fruto da paciente coleta de verbetes e de expressões, levada a cabo ao longo das viagens e em ocasião das visitas às aldeias, não se limita a um estudo lexicográfico do nheengatu, ou “língua boa”, como era definida pelos indígenas. Na seção nheengatu-português, os mesmos podem ser certamente considerados, seguindo Cascudo (2001, p. 85), uma “enciclopédia ameraba”: foi justamente a partir deste trabalho que o estudioso de Natal começou a se interessar pelo pesquisador italiano - constatando como ele havia sido abandonado e esquecido, na última fase da vida, logo depois da morte, pela sociedade amazonense decidiu reconstruir sua biografia⁵.

Impressionam a riqueza e o detalhe com os quais tudo o que faz parte da vida cotidiana do indígena é tratado: os animais, domesticados e selvagens, as plantas e as árvores, o preparo das bebidas e dos alimentos, os enfeites e as armas, as festas e os rituais, os sistemas de caça e pesca.

2 - Ver o conto “O conde Ermanno Stradelli”, no livro BARBOSA, Manuel Marcos (Kedali); GARCIA, Adriano Manuel (Kali). *Upiperi Kalisi: histórias de antigamente: histórias dos antigos Taliaseri-Phukurana*. São Gabriel da Cachoeira, AM: Unirva/Foirn, 2000. p. 256-258. (Coleção Narradores Indígena do Rio Negro, v. 4).

3 - A primeira versão em forma de livro dos *Vocabulários* veio à luz em 2013, pela editora Ateliê (cit.).

4 - Reenviamos, para uma aprofundada consideração deste importante trabalho de tradução e divulgação da saga mítica do herói civilizador, ao livro de Sérgio Medeiros, *Makunaíma e Jurupari. Cosmogonias Ameríndias* (2002) e ao meu artigo “Ermanno Stradelli na Amazônia. O ouro da floresta e a *Leggenda di Jurupari*”, citados na bibliografia.

5 - Até hoje, o livro de Cascudo, *Em memória de Stradelli* (1936), constitui a principal fonte de informações sobre a biografia de Stradelli; ver também a introdução de Aurora Bernardini ao livro *Lendas e notas de Viagem*, cit.

Pirakyra. Pesca feita a noite, surpreendendo o peixe a dormir nos baixios e ao longo das praias. Duas ou mais canoas, munidas de fochos ou de outra qualquer luz dentro da canoa, remam a pequena distância uma da outra, de conserva, a toda a força. O peixe acordado e surpreendido, atordoado pelo barulho e pela luz, pula atropeladamente, caindo em grande quantidade dentro das canoas, onde fica preso sem maior trabalho ou esforço. É pesca particularmente proveitosa no tempo das piracemas de jaraquis, aracus, pacus e outros peixes com os mesmos hábitos [...]. No Pará, conforme escreve José Veríssimo, se dá o nome de *pirakyra*, e com muita propriedade, à pesca com fochos, a que no rio Negro se chama *tataityca*: pesca a fogo; ou *paie ityca*: pesca do pajé, embora esta última seja antes a pescaria em que o peixe surpreendido a dormir nos baixios é fisdado com a flecha ou o *xapu*. (STRADELLI, 1929, p. 453).

Ermanno não deixa de incluir lembranças de experiências vividas. Vejamos, por exemplo, o verbete *Iacuruaru* :

Iacuruaru. Grosso Sáurio, comedor de ovos e pintos. Por extensão, comedor de ovos. É o nome com que me tenho ouvido chamar mais de uma vez, quando insistia com as donas de casa porque me rendessem os ovos, e ellas se defendiam porque queriam faze-lo chocar: *Iacuruaru será indé ? : és tu jacuruaru? Indé iacuruaru puxi pire: tu es pior do que jacuruaru [...]*. (STRADELLI, 1929, p. 449).⁶

Com frequência, o autor nos revela a origem de seus conhecimentos:

Mara. Nos compostos, traz consigo sempre a ideia de algo de ruim, de mau, que não presta, sem dar lugar todavia na maior parte dos casos à tradução. Isto acontece, me dizia o velho Quenomo, pagé Cubéua, porque Mara foi gente ruim, e tudo que dela sair não pode ser senão ruim, mau, imprestável. Na lenda Mara é a filha de um pajé que, aprendida a ciência paterna, dela se serve para fazer mal, pelo que o pai a faz morrer para evitar que empeste o mundo com a descendência dela. O fazê-la morrer não é, porém, fácil tarefa [...]. (STRADELLI, 1929, p. 449).

6 - Em todas as citações de obras de Ermanno Stradelli, como também de outros autores mencionados no texto, optamos por manter a grafia e a sintaxe originais.

E, no prefácio, ele destaca a importância de uma comunicação em língua *nheengatu* com os índios :

O português é ainda para muitos a *Caryua Neenga*, a língua do branco. E, se já não é a língua do inimigo conquistador, é a língua do estrangeiro, ou quanto menos a língua do patrão, a língua alheia. Falar a alguém a língua que aprendeu dos lábios maternos, aqui como em todas as partes, é o meio mais certo e fácil de lhe ganhar a confiança [...]. (STRADELLI, 1929, p. 62).

O pesquisador não se limitou ao estudo da língua geral, dedicando-se também a apreender e registrar e aprender os principais idiomas Tukano falados na Bacia do Rio Branco⁷.

A atividade de resgate e divulgação do vasto patrimônio imaterial, constituído pelas línguas e pela tradição oral dos povos do noroeste da Amazônia, na qual foi, junto a outros pesquisadores, pioneiro⁸, é alimentada pela consciência do altíssimo valor dessas manifestações: ameaçadas pela força homologante do progresso e da “civilização”, as mesmas são percebidas como vitais para a coesão, a identidade cultural e a sobrevivência das comunidades nativas. Lembramos que o renomado cientista Martius (1906, p. 23) tinha se referido à mesma riqueza linguística e cultural como “[...] enorme confusão babilônica [...]” e “[...] fenomeno contristador para o philantropo e alarmante para o investigador [...]”.

Alheio às tendências positivistas e evolucionistas da época, Stradelli soube aproximar-se sem preconceitos das sociedades sem escrita e, mais do que entender, compreender suas produções, materiais e imateriais, como expressão de uma diferente visão do mundo e das relações entre seres, em seus inúmeros reflexos na vida espiritual e material, individual e coletiva.

Extremamente crítico sobre as consequências da atividade evangelizadora dos religiosos, assim se refere ele, em 1888, ao abandono das missões no Baixo Içana:

[...] nesses nove anos, as aldeias fundadas já se tornaram em sua maior parte desertas ou foram transformadas em maloca - única perda que se podia ter, uma vez que, quanto ao resto, as missões deixam o tempo que encon-

7 - PEQUENOS vocabulários, grupos de línguas tocanas. Rio de Janeiro, 1910. Com o título *Vocabulários de línguas faladas no Rio Branco*, o mesmo estudo aparece no *Relatório Geral do Congresso Científico Latino Americano*, Rio de Janeiro, v. VI, p. 255-317, 1910.

8 - João Barbosa Rodrigues, Antônio Brandão de Amorim e o índio Maximiano José Roberto, que foi companheiro de Stradelli em várias expedições, também eram empenhados nessa importante tarefa.

tram, ou talvez concorrem involuntariamente à mais rápida corrupção dos indígenas, abalando a fé nas tradições pelas quais eles se orientam, sem nada reconstruir, suavizando a rusticidade indígena sem poder subtrair os índios ao contato fatal de uma civilização corrompida. E um fato que notei em todo lugar: o dia em que o indígena é obrigado a se fixar a um local, ele dá o primeiro passo para seu próprio aviltamento, assina o primeiro artigo de seu ato de óbito. E então? Então, a conclusão é dura, mas verdadeira: é preciso começar bem mais de baixo a obra de civilização e deixar o indígena tranquilo em suas florestas, até o dia em que se tenha uma população suficientemente civilizada, cuja avaliação apresente uma média de moralidade suficiente, mais ou menos ortodoxa, pouco importa, cujo contato (com outra cultura) seja capaz de elevar, não de rebaixar, o indígena. (STRADDELLI, 2009, p. 162).

É interessante ter algumas coordenadas sobre a origem e a formação de Ermanno. Ele é o primogênito de uma família de notários da vila de Borgo Val di Taro, pertencente à cidade de Piacenza (porém, hoje, à cidade de Parma, na região da Emília Romanha), e do pai, Francesco Stradelli, herda o título de conde. Nascido em 1852, sua infância se dá no *Ducato di Parma e Piacenza*, parte do Império Austro-Húngaro; porém, na sua adolescência, já encontramos a Itália recém unificada sob a coroa do rei Vittorio Emanuele II.

Aluno do curso de Direito na Universidade de Pisa, mais do que pela jurisprudência ele é apaixonado pela poesia e pela literatura de viagem. Aos 24 anos, ainda no meio do curso, abandona os estudos, determinado a tornar-se explorador, apesar da oposição da mãe. Inicia assim um período de intensa preparação como autodidata: aprende o português e o espanhol, estuda cartografia, geologia, biologia, botânica, farmacopeia e homeopatia, e as técnicas da fotografia.

Significativo é o título de uma coletânea de sonetos e odes, *Tempo Sciupato* (“Tempo desperdiçado”), que ele publica, junto a um pequeno editor de Piacenza, pouco antes de sua partida, em abril de 1879, rumo a Amazônia. É importante ressaltar que Ermanno empreende a viagem de maneira individual, sem contar com o patrocínio de uma instituição científica ou governamental⁹, e para um destino pouco usual: para os italianos da época, a meta natural das viagens de exploração era a África, onde a monarquia tinha inte-

9 - Stradelli ingressou como membro da Sociedade Geográfica Italiana no dia 21 de janeiro 1887, pouco antes de partir para Venezuela (*Adunanze del Consiglio direttivo, seduta del 21 gennaio 1887*, em *Bollettino della Società Geografica Italiana*, série II, v. XII, p. 85-86).

resses coloniais, seguida pela Ásia. A escolha do jovem pelo Brasil poderia ter sido motivada pelo desejo de ser entre os primeiros a conhecer e percorrer rios e florestas da Amazônia, uma terra ainda misteriosa para os italianos, e a poder relatar sobre eles. A ideia pode ter ganhado força também em virtude das notícias trazidas pelos frades franciscanos de sua região, empenhados na fundação de missões na bacia do rio Amazonas e afluentes e no aldeamento dos indígenas.

Sabemos que ao chegar à Manaus, em julho de 1879, Ermanno frequentou os missionários italianos, para aperfeiçoar o português e aprender sobre a convivência com os indígenas¹⁰. Em breve, levando consigo um moderno equipamento de fotografia e outros instrumentos científicos, ele estaria pronto para a floresta.

No Purus: algumas lembranças e um registro fotográfico

O Purus, com seus tributários Ituxi e Mamoré-Mirim, é o cenário da primeira expedição fluvial (outubro 1879), realizada pouco depois de ter se instalado em Manaus, cidade que vivia, naquela altura, uma fase de rapidíssima expansão e modernização. A “jovem rainha do rio Negro”, como ele costumava apelidá-la, representará a base de preparação e o ponto de partida e retorno de muitas viagens. Dez anos depois, o Purus será o destino de uma segunda navegação, mais extensa, e lhe interessará os afluentes Acre e Sepatini.

Em seguida, nos anos 1895-1899, Stradelli voltará a este rio numa veste muito diferente, a de promotor de justiça da cidade de Lábrea. Se, acerca de suas andanças por outras grandes artérias do Amazonas (rio Negro, Orenoco, Uaupés, Rio Branco) possuímos relatos detalhados e generosos, pouco temos à disposição sobre esses três momentos de sua passagem pelo Purus.

A primeira expedição foi conduzida em canoas, em companhia de missionários franciscanos (STRADELLI, 2009, p. 47). Em 1877, os frades Venanzio Zilochi (como Ermanno, oriundo de Piacenza), Francesco Sidane e Matteo Canioni, tendo abandonado as missões do Alto Madeira e do Solimões, tinham se estabelecido na Bacia do Purus e de seus afluentes (BERNARDINI, 2009, p. 23). Porém, pela escassa presença de índios e rápido aumento da população branca ligada a indústria extrativista, permaneceram na região somente até 1880.

Pelo que nos contam Cascudo ([1936] 2001) e Bittencourt (1973), esta primeira viagem pode muito bem ser considerada como um “baptismo de selva”. É navegando o Purus e seus afluentes, Mamoré-Mirim e Ituxi, que Stradelli conhece, pela primeira vez, várzeas e terra firmes, paranás e lagos, como

10 - Memória de Angelo Stradelli, cit.

também o mundo da seringa e seus protagonistas¹¹.

Na viagem de volta à capital, a pequena embarcação, carregada de amostras de exemplares ornitológicos e entomológicos e do equipamento moderníssimo de explorador (instrumentos geodésicos, topográficos e aparelhos fotográficos), não resistiu à descida de uma corredeira, perdendo o viajante todos seus pertences.

No relato *Da Ilha de Trinidad a Atures* (1887), o autor traz à memória um episódio relativo a essa primeira expedição. Escrevendo sobre os hábitos dos jacarés com relação à cova, ele relembra:

Contaram me mais de uma vez que a mãe se põe de atalaia perto do valioso monte (*mucchio*) e costuma se precipitar sobre o incauto que queira se apoderar dele. Aconteceu comigo uma única vez, e isso foi no Purus, em 1879, pouco acima do local Providência, de eu ter que me defender de um desses grandes animais que dava a impressão de querer me atacar, enquanto eu contava e destruía os ovos de um grande monte, uns 33, mas um bom tiro de espingarda de balas grossas, o fez retroceder. (STRADELLI, 2009, p. 76).

Esse trecho é precedido por algumas interessantes considerações, que nos mostram um pouco da personalidade e da atitude de Stradelli. Comentando algumas histórias assustadoras sobre feras, ouvidas entre seus remadores, que assim se divertiam a espantar um novição, explica:

Eu também, como qualquer europeu, na primeira vez que pisei na América tinha uma ideia exageradíssima de tudo aquilo; mas hoje posso assegurar que, salvo em casos extremamente excepcionais, o *alligator*, ou caimã, ou jacaré, como queiram, não ataca. Apenas dois ou três fatos conheço em contrário, e é preciso uma imprudência absoluta para que sua presença seja em perigo; a onça e o puma, em toda a vasta extensão que percorri até hoje, se comportam do mesmo modo. (STRADELLI, 2009, p. 72).

Outra importante referência à primeira viagem encontra-se num texto manuscrito de 1889, que logo apresentaremos. Dez anos depois dessa primeira navegação, de volta de uma expedição ao rio Branco, ele parte novamente,

11 - Em 1880, numa expedição pelo rio Juruá, o viajante quis estudar em detalhe o processo de extração da borracha, do qual deixou uma descrição no relato *Do Cucuhy a Manaos* (STRADELLI, 2009, p. 170-173).

em dezembro de 1888, para uma segunda exploração da região dos rios Purus e Acre.

Um dos poucos documentos escritos disponíveis sobre esta expedição é uma carta de Ermanno à Giuseppe Dalla Vedova, Secretário Geral da Real Sociedade Geográfica Italiana, da qual ele tinha se tornado, em 1887, sócio correspondente:

4 de março de 1889, Cachoeira, Rio Purus :

Estimado Professor,
como, por enquanto, sou fotógrafo, ao invés de relatórios, envio-lhes fotografias.

Com as primeiras, poderá ter uma ideia mais o menos correta de Manaus, as outras representam um grupo de indígenas do Rio Branco, que neste momento encontram-se aqui para trabalhar na seringa, a casa é o local de onde escrevo e pertence ao sr. Capitão Ilário F. Alvary; os dois vapores foram fotografados quase da porta da mesma casa, e podem lhe dar uma ideia do rio neste ponto. Gostaria de ter escrito uma saborosa relação sobre o Purus, mas o trabalho não o permitiu, sou fotógrafo e minha primeira obrigação é para com o público pagante [...].

No mês passado fui até o ponto alcançado por Chandless na sua exploração, e tenho subido o Acre até o Riozinho, que tem outro nome em Chandless, que agora não lembro, como o Acre que ele chama com o nome indígena, do qual este é a corrupção, de Uaquiry. Mas adiante, graças ao Sr. Capitão Ilário já citado, que gentilmente me ofereceu a pequena lancha a vapor Beja Flor, espero poder subir o Jaco ou outro afluente secundário ainda não reconhecido. Farei o reconhecimento e não deixarei de enviá-lo.

O local onde agora me encontro não existia em 1879, e naquela época os vapores, com algumas exceções, não ultrapassavam o ponto de Yutanahã, algumas léguas *più a valle* [“a jusante”, n.d.t.]. Hoje que o Alto Purus e sobretudo o afluente Acre vivem graças à abundância dos seringais, um extraordinário desenvolvimento, este é o ponto terminal da linha de navegação da Companhia dos Amazonas [...]. (CARTA..., 1889, f. 10-11, tradução nossa).¹²

12 - CARTA de Ermanno Stradelli a Giuseppe dalla Vedova, de 4 de março de 1889, f. 10-11.

Esse Alto Purus, de 1889, apresenta um cenário muito diferente daquele encontrado dez anos antes e é caracterizado, nas palavras do autor da carta, por um “extraordinário desenvolvimento”. Porém, de forma geral, a interpretação de Ermanno sobre o progresso trazido pela borracha, está longe de ser otimista, como apreendemos por um comentário de 1888 relativo à localidade Vista Alegre, no rio Negro:

Estamos aqui e plena temporada de extração da borracha: só se fala nisso, só se pensa nisso. A borracha é o recurso e a ruína do rio Negro. Aquilo que não conseguiram fazer as perseguições e as exigências dos governadores de antes, e das autoridades que lhes seguiram, a borracha fez: *‘quod non fecerunt barbari fecerunt Barberini’*. É à borracha e não a outra coisa qualquer que deve ser atribuído o estado atual do Alto e do Baixo rio Negro: a decadência rápida e irremediável de suas povoações, que já foram florescentes e prósperas; o abandono de toda e qualquer cultura, deixada de lado, hoje, em troca de um trabalho de poucos meses em que encontram um proveito ilusório, mais rápido e mais fácil do que no trabalho da terra. A anileira, o algodão, o tabaco, o café, a mandioca etc. etc., que já fizeram a riqueza de seus habitantes, quem mais os cultiva? (STRADELLI, 2009, p. 170).

Dessa segunda viagem possuímos um precioso registro fotográfico: trata-se de vinte e duas impressões, parte das quais acompanhavam a referida carta. As informações oferecidas na comunicação à Sociedade Geográfica, junto à datação presente na metade das fotografias, no verso, nos permitem reconstruir a primeira parte deste itinerário¹³.

Em 25 de dezembro de 1888, Ermanno encontra-se na localidade “Cachoeira”, na residência do dito Capitão Alvary (foto 5), e lá teria passado, hóspede do proprietário, o final do ano e os primeiros dias de 1889. Poderia ter alcançado o local, partindo de Manaus, pelo Vapor Macapá, fotografado no interior e externamente (fotos 1 e 2). No dia 26 de janeiro, está navegando o Rio Acre, com a lancha Beija-Flor disponibilizada pelo seu anfitrião (foto 6); no dia 30 alcança a foz do riozinho de Andirá (chamado de “Rio Sinho” nas legendas das fotos); no começo de fevereiro está na foz do Antimari. Desce então o Acre, direção Purus. Parece plausível que, chegando à confluência dos dois rios, tenha continuado a subir o Purus, pois no dia 10 de fevereiro está

Arquivo Histórico da Società Geografica Italiana.

13 - As 22 fotografias foram por mim consultadas junto ao Arquivo Fotográfico da *Società Geografica Italiana*. Neste Arquivo constam, ao todo, 83 foto tipos de Ermanno Stradelli, impressos em papel albuminado.

na foz do rio Iaco e no dia 11, no sítio “Santa Maria”. Uma fotografia, datada 15 de fevereiro, representa a última etapa alcançada no rio Purus. Em 19 de fevereiro, no caminho de volta, retrata duas residências na beira do rio, a Caf-fadoá e a Humaitá.

Na carta citada não encontramos nenhuma referência às fotos que re-produzem grupos de índios Apurinã e suas malocas (“Ipurinã”, nas legendas manuscritas), que também fazem parte do conjunto de imagens guardado no acervo iconográfico da Sociedade Geográfica Italiana e que constitui, sem dú-vida, documentos etnográficos de grande relevância. Por esta circunstância, podemos imaginar que a exploração do afluente Sepatini e do igarapé Acimã, ao longo da qual visitou a aldeia Apurinã, bem próxima do sítio Cachoeira, te-nha se realizado depois do dia 4 de março, data de redação da carta, talvez em substituição à viagem ao rio Iaco que ele diz estar nos seus planos¹⁴. A atmos-fera de espontaneidade e familiaridade que caracteriza os retratos de grupos apurinã (fotos 12, 14 e 15), nos leva a crer que o italiano tivesse transcorrido alguns dias entre eles. Uma lembrança deste encontro está nos *Vocabulários*:

Iauari. Palmeira de espique espinhoso, que cresce à mar-gem dos rios e lagos, preferindo os igapós e margens bai-xos. Das folhas se extrahe uma fibra assaz resistente, de que os Ipurinãs do Rio Purus tecem suas redes de dormir. A fruta, que amadurece com as primeiras aguas da en-chente, é comida muito procurada pelos Tambaquis. Dos espiques se fazem estacas, de não muita duração. (STRA-DELLI, 1929, p. 463).

Não sabemos se Ermanno teria compartilhado a descrição que fez deste povo, alguns anos depois, o geógrafo francês Élisée Reclus:

Os Ipurinãs são bellissimos Indios quanto a formas e porte: pinctam-se de preto, sobre fundo escarlate. Arden-tes na lucta, batem-se muitas vezes sem ódio, por gosto; quase todos tem cicatrizes no corpo, recordando comba-tes de que se desvanecem [...]. Os Ipurinãs tomam mui-to rapé, aspirando-o na palma da mão direita, e têm em grande apreço as suas cachas de rapé, que são umas con-chas com orifícios, por onde elles despejam o rapé com umas pancadinhas [...]. Tantos guerreiros morrem nos combates que o número de mulheres excede muito o dos homens: a polygamia é por isso commun. Muitos fiéis aos seus mortos, os Ipurinãs levam-lhe alimentos, fumo

14 - A última fotografia do conjunto é datada dia 4 de abril de 1889 e representa a residência do Sr. Gaetano Monteiro da Silva, chamada Providência.

e urucú: quando cuidam que a carne foi toda consumida, desenterram os ossos com grande cerimonial e guardam-nos como lares domésticos. (RECLUS, 1900, p. 97-98).

É interessante uma comparação entre os retratos, mostrados no fim deste ensaio, de grupos de índios “civilizados” do rio Branco, Uapixana e Macuxi, que, como aprendemos pela carta, encontravam-se no Purus temporariamente para trabalhar na extração da borracha (foto 3), e aqueles das pequenas comunidades de índios Apurinã perto de suas malocas. Os rostos sorridentes e a expressão descontraída, e por vezes de cumplicidade destes últimos, contrasta com a compostura, a rigidez e a perceptível melancolia dos primeiros.

Algum tempo depois desta viagem, Ermanno Stradelli naturaliza-se brasileiro e obtém a licença de advogado provisionado (1893).

Em 1884, logo depois de ter tomado parte, como fotógrafo, da expedição de Pacificação dos Crichanás, no rio Jauaperi, tinha voltado a Itália com a intenção de concluir o curso de direito. Fez isso prontamente, defendendo, no dia 17 de dezembro de 1885, sob a orientação do jurista Carlo Francesco Gabba¹⁵, uma interessantíssima tese de direito internacional, cujo título, *Se le nazioni civili abbiano o no il diritto di appropriarsi territori occupati da popoli barbari* (Se as nações civilizadas possuem ou não o direito de se apropriar dos territórios ocupados por povos bárbaros) dialogava com a experiência vivida na Amazônia inserindo-se no debate internacional. Os adjetivos “civis” e “bárbaros” presentes no título não devem aqui enganar: o autor devia situar-se dentro das convenções linguísticas da época, porém o fato de ter escolhido tal tema e tratado dialeticamente os conceitos de posse e propriedade por si só constituía um elemento de grande novidade. A ênfase colocada sobre a posse efetiva das terras, utilizadas pelos índios para o próprio sustento, e a prefiguração de uma via alternativa em relação ao conceito ocidental de propriedade, antecipam uma discussão que se tornará central no século seguinte, tanto no âmbito filosófico quanto no âmbito jurídico.

Em 1886, Stradelli faz prática de advocacia em Génova, o que faria pensar numa intenção de permanecer na Itália. Porém, a atração pela floresta, pelos rios majestosos e seus povos, não cessa, e ele começa a planejar seu retorno às Américas. Desta vez, o propósito de descobrir as nascentes do Orenoco o anima, empreendimento que, como muitos outros que o precederam, não conseguirá levar a cabo, mas que foi a ocasião de belíssimas descrições das paisagens e dos homens da região¹⁶. Em 1890-91, retornou uma terceira e última

15 - Carlo Francesco Gabba, professor de Filosofia do Direito na Universidade de Pisa e sucessivamente Senador da República, é conhecido no Brasil pela obra *Teoria della retroattività delle leggi* (1891) e por ter formulado o conceito de *direitos adquiridos*, reconhecidos desde a Constituição de 1934.

16 - A expedição está relatada nos artigos *Dall'isola Trinidad ad Atures, Nell'Alto Orenoco* - Note

vez ao rio Uaupés, deixando desta jornada um vívido relato no artigo *L'Uaupés e gli Uaupés*. Essa viagem representa a última verdadeira expedição etnográfica de Stradelli, que começará, em breve, um novo curso de sua existência.

Nomeado pelo Governador do Amazonas, a 13 de julho de 1895, Promotor de Justiça para o segundo distrito da Capital, ele é transferido logo depois, na mesma função, para a cidade de Lábrea (24 de setembro). Já em 1894, no exercício da profissão de advogado, Stradelli tinha se deslocado para a Vila de Antimari (*Diário Oficial do Amazonas*, 9 maio 1894). Conhecia bem – pelas viagens anteriores – a região e não sabemos se a mudança para Lábrea fora uma escolha dele ou da administração estadual.

Desse começo de carreira como promotor público no interior, temos poucas, sintéticas informações: por meio do *Diário*, aprendemos que ele teria pedido uma ajuda de custos (12 de outubro de 1895); consta também que, começando o exercício das funções em Lábrea no dia 19 de outubro, já em 15 de janeiro de 1896, teria sido transferido para Maués, e em seu lugar foi nomeado o bacharel Demétrio de Mello Oliveira. No mesmo ano, presta serviço também em Canutama, onde escreve, o poema *Pitiápo*¹⁷, inspirado num episódio da conquista tariana do rio Uaupés. Sabemos, pelo *Dicionário biográfico* citado, que ele teria sido enviado de comarca em comarca, o que parece ser, ao folhear os fascículos de atos e nomeações da Secretaria de Justiça do Estado, o destino comum dos promotores de justiça naquela época.

Com a cidade de Lábrea, porém, deve ter mantido estreitas relações profissionais e pessoais, pelo menos até o ano de 1899. Na cidade atua, nesse período, como advogado, conforme mostram alguns documentos recentemente encontrados por pesquisadores do Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI/UFAM), na sede do Fórum de Lábrea¹⁸. Trata-se de uma pasta de atos manuscritos, redigidos pelo escrivão Laudevino Benigno, em 1898-1899, relativos à sucessão do finado José Barbosa de Oliveira, nos quais o “doutor Ermano Stradelli” (assim nos autos) figura na qualidade de procurador¹⁹. Desses documentos recebemos um interessante recorte sobre a sociedade labrense do final do século XIX e a impressão de que o advogado Stradelli era um profissional bem sucedido.

A cidade tinha se desenvolvido, como vimos, em função da indústria

di Viaggio, Dal Cucuhy a Manaus, publicados no *Bollettino della Società Geografica Italiana*, entre 1887 e 1889.

17 - Publicada na Itália no livro *Dois Lendas Amazônicas*, cit., junto com *Ajuricaba*, a lenda Pitiápo foi publicada no Brasil no *Caderno do Instituto Italiano de Cultura de São Paulo*, cit.

18 - Agradeço a Gilton Mendes, Angélica Maia Vieira e Marcos Rique pela preciosa colaboração.
19 - Inicialmente, Stradelli figura como procurador do irmão do falecido, sr. Valdevino Barbosa; depois, como procurador dos credores do sr. Valdevino Barbosa. Uma nota sucessiva, provavelmente do juiz municipal, evidencia a incompatibilidade das duas atribuições. Logo depois Stradelli renuncia ao primeiro mandato.

extrativista, e o ítalo-brasileiro, observador atento e perspicaz da realidade socioeconômica, começou a pensar na possibilidade de subtrair o comércio da borracha ao monopólio dos ingleses. Com este objetivo, em 1897, ele foi novamente à Itália, em Milão, com o intuito de convencer Giovan Battista Pirelli, dono de uma fábrica de artigos em látex, a implementar um *trust* ítalo-brasileiro para a extração e o aproveitamento da borracha. A tentativa não teve êxito, mas, anos depois, em 1906, o industrial italiano, determinado a implantar uma fábrica no Brasil, foi à Manaus. Porém, não chegando a ser recebido pelas autoridades amazonenses, resolveu fundar um estabelecimento em São Paulo.

Um levantamento do *Correio do Purus*, principal órgão de imprensa da região, nos permite afirmar que a presença de Stradelli em Lábrea não fora episódica. A publicação em folhetim, entre o final de 1898 e o começo de 1899, do poema *Ajuricaba*, testemunha uma ativa participação dele no meio intelectual da cidade.

Em “versos soltos”, Stradelli conta as gestas do destemido tuxáua dos índios manaos, que, com o apoio dos holandeses, fez incessantemente guerra aos portugueses e atacou, com seus numerosos seguidores, as missões do rio Negro. Quando, em 1727, Ajuricaba foi capturado, os manaos ficaram dispersos e os portugueses consolidaram sua supremacia no Baixo rio Negro. A lenda de Stradelli tem seu auge na descrição da batalha final, precedida pelo ritual de Jurupari e pela captura do chefe indígena. Esse, na impossibilidade de aceitar uma vida de escravo, atirou-se nas águas escuras do rio:

Ajuricaba ao reino azul desceu / da Mãe das Águas, à Serpente Grande / a quem foi sempre caro o forte chefe / dos valentes Manaos, que antes ser morto / quiz, que viver escravo e eterno exemplo / deixou de amor de pátria e liberdade. / Mas não morreu. Não morrem os valentes / Que voluntários traga o rio, os amantes / Que em um leito de algas e de areia / Ao tresloucante beijo, ao sempiterno / Algente amplexo da Magari correm [...]. (STRADELLI, 1900, p. 166).

Sempre no *Correio do Purus*, numa época posterior da qual o advogado já tinha deixado a região, encontramos uma nota muito significativa:

Segundo vimos, o Ex.mo Sr. Governador do Estado comissiona o sr. Conde Ermanno Stradelli a Europa, por conta do Estado do Amazonas. O conde Stradelli residiu, muitos anos, nesta cidade, e poderemos afaiançar, sempre em S. Exc. critério, inteligência e honestidade, sendo assim louvável o acto do Sr. Dr. Governador, que sabe aproveitar um dos raros estrangeiros que não nos fre-

quentam pelo simples espírito da ganância [...]. (CORREIO DO PURUS, 15 ago. 1900, s.p.).

Sobre este último comentário, vale a pena ressaltar o fato de que Ermanno Stradelli esgotou todos seus recursos financeiros, vendendo até suas propriedades na Itália, para financiar viagens e estadias no Amazonas²⁰.

Sabemos que, já no começo de 1900, ele encontra-se em Manaus, onde mantém, na rua Independência, número 47, um escritório de advocacia (DIÁRIO OFICIAL, 2 fev. 1900, s.p.). Quanto à escolha do italiano como representante do Estado do Amazonas na Europa, ela deve ser posta em relação com a organização da XII sessão do Congresso Internacional dos Americanistas em Paris, no mês de setembro daquele ano. No dia primeiro de agosto, Stradelli é convidado, assim como outros ilustres personagens, a comparecer no Palácio do Governo, a fim de que seja individuado o porta-voz do Estado do Amazonas naquele importante simpósio internacional (DIÁRIO, 15 ago. 1900, s.p.). O fato de ter sido convocado nessa ocasião é extremamente significativo e indica o quanto era considerado pelas autoridades amazonenses. Pelos atos do mencionado Congresso, podemos facilmente verificar que não houve, naquela ocasião, nenhum representante do Estado do Amazonas.

Sobre as andanças de Stradelli na primeira década de 1900, temos informações escassas. Sabemos que em 1901 ele viaja, talvez pela última vez, para a Itália, por ocasião do nascimento de um sobrinho²¹, e que apresenta em Roma seu amplo mapa do Estado do Amazonas, por ocasião de uma palestra no Colégio Romano, sede da Sociedade Geográfica (STRADELLI, 2009, p. 375). Em 1904, participa da missão ao Vale do rio Branco promovida pelo governador Constantino Nery, e podemos nessa, encontrá-lo registrado, o rosto sorridente emoldurado por um chapéu de estilo marinheiro, em alguns retratos de grupo de autoria de George Hübner, fotógrafo oficial da expedição, no álbum *O Valle do Rio Branco* (cit.). Em 1905, toma parte na terceira reunião do Congresso Científico Latino-Americano, no Rio de Janeiro, com uma relação sobre as línguas do grupo Tukano.

Provavelmente a partir de 1902, e certamente desde 1905, ele se fixa na cidade de Tefé e exerce a profissão de advocacia (TASTEVIN apud CASCUDO, 2001, p. 101). Em 1912, é nomeado promotor de justiça *interino* da comarca, porém não sabemos até quando exerce esta função, temporária por natureza, e quando foi nomeado como titular²². Fato é que residiu estavel-

20 - A venda de uma coleção etnográfica de Ermanno Stradelli ao Estado, documentada no *Relatório da dívida do Estado de Amazonas* (1897 -1909), corrobora esta circunstância.

21 - Notícia retirada do álbum fotográfico da irmã Glicéria Stradelli, que possui as características de um diário pessoal e familiar, rico em descrições dos parentes e lembranças.

22 - Podemos excluir, por uma pesquisa conduzida em Tefé, como também no arquivo público de Manaus, que ele tenha ocupado o cargo de promotor de maneira ininterrupta, de 1912 até

mente no município, continuando, até 1920, o paciente trabalho de revisão e organização do material dos *Vocabulários*. Sabemos também que, entre 1916 e 1924, escreveu vários artigos para a *Revista de Direito Civil, Comercial e Criminal* de Antônio Bento de Faria, e que sua opinião, com relação a questões jurisprudenciais, era frequentemente citada na imprensa. Conforme o *Diário Oficial*, em 4 de julho de 1923, foi exonerado do cargo de promotor público (DIÁRIO OFICIAL, 6 jul. 1923, s.p.).

Em março de 1925, Stradelli deixa a cidade do Solimões de forma definitiva, indo a Manaus, para, posteriormente, regressar a Itália²³. Infelizmente, essa viagem não acontecerá por se encontrar em estágio avançado da doença de Hansen, numa época em que se firma a ideia de que os leprosos deveriam ser afastados da população sã e fossem segregados, o que o impossibilita de conseguir embarcar no navio que teria conduzido ele de volta à sua terra de origem.

Não podemos deixar de lembrar que o município de Lábrea representava, no final do século XIX, até 1970, um dos maiores focos de hanseníase (CÊSAR, CAVALCANTI CIA, 2012, p. 12), e que é possível que ele tivesse contraído a doença durante sua estadia na cidade. O que veio depois foi o seu isolamento no leprosário improvisado de Umirizal, onde ele morreu no dia 21 de março de 1926. Se a vida retirada que caracterizou seus últimos anos em Tefé pode ser lida à luz dessa condição (YPIRANGA, 2014, p. 27-32), o rápido esquecimento que seguiu à sua morte, pelos amigos influentes do meio político e intelectual, resulta pouco compreensível.

Antes de deixar falar as imagens, que constituem os documentos mais relevantes sobre sua passagem pela região do rio Purus, gostaria de concluir estas anotações ressaltando que seria redutivo relembrar Ermanno Stradelli simplesmente como mais um representante do numeroso grupo dos viajantes e exploradores estrangeiros da Amazônia. Italiano de origem, brasileiro de adoção e, durante anos, servidor público do Governo do Amazonas, ele merece ser reconhecido como um intérprete original e um divulgador atento das linguagens - verbais e não verbais, como no caso das *itacoatiaras* do Uaupés, que estudou e chegou a decifrar - e das narrativas desta terra.

Nesse último sentido, ele foi, recorrendo ao título de uma obra de Italo Calvino, um mediador entre *mondo scritto e mondo non scritto* (“mundo escrito e mundo não escrito”), entre as civilizações ágrafas ameríndias e a Europa dos círculos literários e científicos.

Se é possível ver em Stradelli, segundo as interpretações de Cascudo e de outros, um “enamorado” e um “seduzido” pela selva (ver SOUZA, 2009, p.

1923, como Cascudo (2001, p. 36-37) deixa entender na sua biografia.

23 - Informação retirada do “*Jornal de la Communauté du St. Esprit*”, 1925. Arquivo da Prelazia de Tefé.

168), temos que admitir que, ao longo dos anos, a fascinação súbita e o arrebatamento passional deram lugar a uma relação de amor e respeito profunda e douradura que, se foi assimétrica e desigual com os representantes da elite amazonense e brasileira, teve caráter de plena reciprocidade com os interlocutores indígenas, que, ainda hoje, contam histórias sobre o *doutor conde*.

Foto 1 - **Ermanno Stradelli**, *Vapores Macapá e Conde d'Eu no porto da Cachoeira*, 27/12/1888. Copyright Società Geografica Italiana.

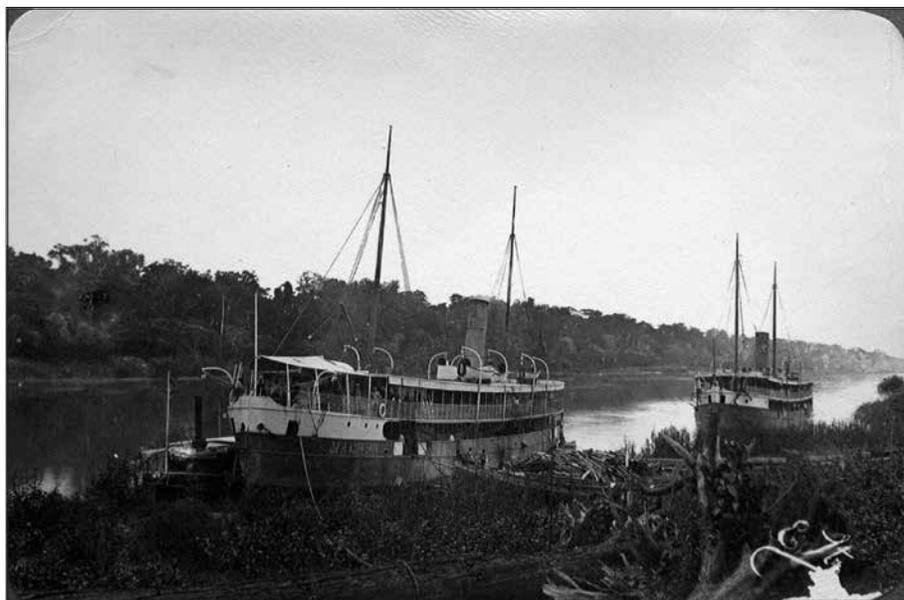


Foto 2 - **Ermanno Stradelli**, *Interior do vapor Macapá*, 25/12/1888.
Copyright Società Geografica Italiana.



Foto 3 - **Ermanno Stradelli**, *Brasileiros e indígenas do Rio Branco, Uapixana e Macuxy, Rio Purus* 1888. Copyright Società Geografica Italiana.



Foto 4 - **Ermanno Stradelli**, *Meu guia Sr. Bernardo Tavares e família*. Rio Purus, 1889. Copyright Società Geografica Italiana.



Foto 5 - **Ermanno Stradelli**, *A “Cachoeira”, casa habitada pelo Capitão. F. Alvares no Rio Purus*, 1889. Copyright Società Geografica Italiana.



Foto 6 - **Ermanno Stradelli**, *A lancha Beja-flor do Capitão F. Alvares no porto da Cachoeira.* 04/01/1889. Copyright Società Geografica Italiana.



Foto 7 - **Ermanno Stradelli**, *Catanba. Cabana nas margens do Rio Acre,* 26/01/1889. Copyright Società Geografica Italiana.



Foto 8 - **Ermanno Stradelli**, *Acampamento de C. Filgesira no delta do Rio Iaco, afluente da margem direita do Rio Purus, Amazônia, 10/02/1889.*
Copyright Società Geografica Italiana.



Foto 9 - **Ermanno Stradelli**, *Última etapa que alcancei à beira do Rio Purus*
15/02/1889. Copyright Società Geografica Italiana.



Foto 10 - **Ermanno Stradelli**, *Acampamento na floresta. Maloca do Marané no Sapatiny-Purus*, 1889. Copyright Società Geografica Italiana.



Foto 11 - **Ermanno Stradelli**, *Maloca em construção no Sapatiny-Purus*, 1889. Copyright Società Geografica Italiana.



Foto 12 - **Ermanno Stradelli**, *Gente do Tuxaua Antônio (Ipurinã) e maloca em construção, Rio Purus, 1889*. Copyright Società Geografica Italiana.



Foto 13 - **Ermanno Stradelli**, *Maloca do Tuxáua Omerenti (Ipurinã) no Azimã Igarapè. Rio Purus, 1889*. Copyright Società Geografica Italiana.



Foto 14 - **Ermanno Stradelli**, *Gente do Tuxaua Omerenti (Ipurinã) e Maloca do Azimã Igarapè. Rio Purus, 1889.* Copyright Società Geografica Italiana.



Foto 15 - **Ermanno Stradelli**, *Gente del Tuxaua Manary (Ipurinã) e Maloca do Azimã Igarapè. Rio Purus, 1889.* Copyright Società Geografica Italiana.



Referências

- BARBOSA, Manuel Marcos (Kedali); GARCIA, Adriano Manuel (Kali). *Upiperi Kalisi: histórias de antigamente: histórias dos antigos Taliaseri-Phukurana*. São Gabriel da Cachoeira, AM: Unirva/Foirn, 2000. (Coleção Narradores Indígena do Rio Negro, v. 4).
- BERNARDINI, Aurora Fornoni. Introdução. In: STRADELLI, Ermanno. *Lendas e notas de viagem: a Amazônia de Ermanno Stradelli*. São Paulo: Martins, 2009. p. 15-43.
- BITTENCOURT, Agnello. *Dicionário Amazonense de biografias: vultos do passado*. Rio de Janeiro: Conquista, 1973.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Em memória de Stradelli*. Manaus: Valer, [1936] 2001.
- CÊSAR, CAVALCANTI & CIA. *A leprosaria de Paricatuba*. Manaus: Governo do Estado do Amazonas-Secretaria de Estado de Cultura, 2012.
- MARTIUS, Philipp. O estado de direito entre os autóctones do Brasil. *Revista do Instituto Histórico Geográfico de São Paulo*, São Paulo, v. 11, p. 20-82, 1906.
- MEDEIROS, Sergio (Org.). *Makunaima e Jurupari: cosmogonias ameríndias*. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- MORAES, Péricles. *Os intérpretes da Amazônia*. Manaus: Valer, [1959] 2001.
- OURIQUE, Jacques. *O Valle do Rio Branco*. Manaus: Edição Oficial do Estado do Amazonas, 1906.
- RAPONI, Livia. Ermanno Stradelli na Amazonia. O ouro da floresta e a Lenda de Jurupari. *Geo-UERJ*, Rio de Janeiro, ano 14, v. 2, n. 24, p. 331-361, 2012.
- RECLUS, Elisée. *Estados Unidos do Brasil: geographia, ethnographia, estatística*. Rio de Janeiro: H. Garnier, 1900.
- SOUZA, Márcio. *História do Amazonas*. Manaus: Valer, 2009.
- STRADELLI, Angelo. *Memória enviada ao Arquivo Comunal de Piacenza*. [S.l.], 1935.
- STRADELLI, Ermanno. “*Dal Cucuhy a Manaos*”. Roma: Società Geografica Italiana Editore, 1889.
- _____. “Dall’isola di Trinidad ad Atures”. *Bolletino della Società Geografica Italiana*, Roma, ano XXI, v. 24, n. 2, p. 822-849, 1887.

- _____. *Duas Lendas amazônicas*. Piacenza: Vincenzo Porta, 1900b.
- _____. Iscrizioni indigene della regione dell'Uapés. *Bollettino della Società Geografica Italiana*, Roma, serie IV, v. I, p. 457-483, 1900a.
- _____. La Leggenda del Jurupary. *Bollettino della Società Geografica Italiana*, Roma, serie III, v. III, p. 660- 689; 798-835, 1890.
- _____. *La leggenda del Jurupary e outras lendas amazônicas*. Caderno 4 do Instituto Cultural Italo-Brasileiro. São Paulo: Instituto Cultural Italo-Brasileiro, 1964.
- _____. *Lettera a Giuseppe dalla Vedova*, de 4 de março de 1889, f. 10-11. Arquivo Histórico da Sociedade Geográfica Italiana, 1889.
- _____. “L’Uaupés e gli Uaupés”. *Bollettino della Società Geografica Italiana*, Roma, serie III, v. III, p. 425-453, p. 1890.
- _____. *Mapa Geográfico do Estado do Amazonas*. Escala 1:2.222.000. Piacenza: Vincenzo Porta, 1901.
- _____. *Una gita alla Rocca d’Olgisio*. Piacenza: Marchesotti, 1876.
- _____. Vocabulários da língua geral português-nheengatu e nheengatu-português, precedidos de um esboço de gramática nheengatu-umbue-saua miri e seguidos de contos em língua geral. *Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, t. 104, v. 158, p. 5-678, 1929.
- _____. *Vocabulário português-nheengatu e nheengatu-português*. São Paulo: Ateliê, 2013.
- YPIRANGA, Mário. Conde Ermanno Stradelli. *Revista do Instituto Geográfico e Histórico do Amazonas (IGHA)*, v. IV, n. 3, p. 27-32, [1999] 2014.

Sobre os autores

Gilton Mendes dos Santos é professor do Departamento de Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e pesquisador do Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena/NEAI. Fez doutorado em Antropologia pela Universidade de São Paulo e realizou estudos de pós-doutorado em Université de Paris Ouest - Nanterre/França. Atualmente se dedica à reflexão antropológica em parceria com estudantes indígenas e realiza pesquisas sobre plantas cultivadas no Médio Purus. É organizador dos livros *Álbum Purus* (Edua, 2012) e *Paisagens Ameríndias* (Terceiro Nome, 2013) e autor de vários artigos sobre antropologia da natureza.

Miguel Aparicio é etnólogo, doutorando no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social no Museu Nacional (UFRJ), com mestrado em Antropologia Social na Universidade Federal do Amazonas. Realizou trabalho de campo entre os Suruwaha, os Deni e os Katukina do Biá. Atualmente desenvolve uma pesquisa sobre cosmopolíticas banawa, no interflúvio Purus-Juruá. É autor do livro “Presas del Veneno. Cosmopolítica y transformaciones Suruwaha” (Abya Yala, 2015).

Pirjo Kristiina Virtanen possui Ph.D. em Estudos Latino-americanos pela Universidade de Helsinque, onde atualmente é pesquisadora no Departamento do Mundo. Autora do livro “Indigenous Youth in Brazilian Amazonia: Changing Lived Worlds” (2012) e coautora de vários materiais didáticos indígenas. Dedicase ao estudo de transformações culturais, pensamento e métodos de conhecimento indígenas amazônicos, dirigindo e desenvolvendo projetos de pesquisa no Brasil.

Angélica Maia Vieira é mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal do Amazonas e doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social nesta Universidade. É também pesquisadora do Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI), onde desenvolve projetos de pesquisa sobre os Paumari do Médio rio Purus.

Larissa Menendez é professora do Departamento de Artes da Universidade Federal do Maranhão e professora colaboradora do Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura Contemporânea (ECCO) da Universidade Federal de Mato Grosso. Doutora e Mestre em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e graduada em Licenciatura em Educação Artística pela Fundação Armando Álvares Penteado.

Genoveva Santos Amorim possui mestrado em Antropologia social pelo PPGAS-UFAM. Sua pesquisa teve como foco os Kulina e possuiu como título “Os coletivos madija e o ritual do *Ajie*: relações de alteridade entre os Kulina no baixo Juruá.” Atualmente cursa doutorado na mesma instituição e desenvolve pesquisas etnológicas sobre temas relacionados a etnicidade, territorialidade, política e xamanismo.

Marcelo Pedro Florido é mestre em Ciência Social (Antropologia Social) pela Universidade de São Paulo (2008) e doutor em Ciência Social (Antropologia Social) pela Universidade de São Paulo (2013). Desenvolveu pesquisa nas áreas de parentesco e organização social.

Adriana Huber Azevedo é doutora em Antropologia Social pela Universidade de Berna e membro do Conselho Indigenista Missionário. Entre 1999 e 2006 apoiou processos de formação junto aos Yanomama em Paapiu e aos Deni do rio Cuniuá. Entre 2006 e 2010 integrou a equipe da Pastoral Indigenista da Prelazia de Lábrea que atua junto ao povo Suruwaha. De 2013 a 2014 fez parte da equipe do CIMI em Lábrea, colaborando com diversas articulações e pautas do movimento indígena na região do Médio Purus. Atualmente integra a equipe de coordenação regional do CIMI Norte I.

Ingrid Daiane Pedrosa de Souza é mestre em Antropologia Social e Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Amazonas. Iniciou a trajetória de estudos sobre o Purus em 2008, ainda durante a graduação, em uma pesquisa documental sobre os Jamamadi, tendo realizado trabalho de campo na Terra Indígena Jarawara/Jamamadi/Kanamati em 2012, no âmbito do mestrado. Atualmente é professora de Antropologia na Universidade do Estado de Mato Grosso.

Aline Alcarde Balestra é antropóloga, doutoranda do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília. É graduada em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (2008) e mestre em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (2013). No mestrado, dedicou-se à pesquisa de noções indígenas de tempo e história, com interesse principal nos grupos Kulina, Paumari, Kanamari e Kaxinawa, no Sudoeste Amazônico. Atualmente vem desenvolvendo pesquisa etnográfica no Alto Purus, tendo como interlocutores os Kulina (Madiha) que habitam essa região. Seus principais temas de interesse referem-se aos estudos sobre tempo, regimes de historicidade, espaço e territorialidade, relações interétnicas e história indígena.

Sidney Facundes é professor da Faculdade de Letras e do Programa de Pós-Graduação em Letras, do qual é também vice-coordenador; mestre em Linguística pela University of Oregon (1994) e doutor em Linguística pela State University Of New York At Buffalo (2000), iniciou a pesquisa em línguas indígenas no estágio do Museu Paraense Emílio Goeldi, sobre a língua Nheengatu (1998-99), e posteriormente sobre língua Apurinã e a família Aruak (1999 até o presente). Com foco na descrição, documentação e revitalização de línguas, linguística histórica e teoria linguística tipológico-funcional, seus principais trabalhos incluem análise fonológica e gramatical de Apurinã, estudos histórico-comparativos da família Aruak, e concepção e produção de materiais didático-pedagógicos para o ensino da língua Apurinã.

Bruna Fernanda S. Lima-Padovani possui graduação em Letras pela Universidade Federal do Pará, quando começou seus estudos como bolsista de Iniciação Científica, ligada ao projeto de pesquisa Estudos Histórico-Comparativos Aruak. Em 2016, defendeu sua dissertação de mestrado sobre a variação lexical e o fenômeno de “duplo vocabulário” em Apurinã. Ainda em 2016, iniciou seu curso de doutorado em Letras na UFPA. Sua tese de doutoramento versará sobre os processos envolvidos na formação e estruturação do léxico apurinã.

Marília Fernanda P. Freitas possui licenciatura em Letras - Habilitação Língua Portuguesa (2005) e Inglesa (2007) pela Universidade Federal do Pará. Concluiu o curso de mestrado em Letras - Estudos Linguísticos - no Programa de Pós-Graduação em Letras da mesma instituição (2008). Atualmente, é professora da Universidade Federal do Pará, na Faculdade de Letras, sendo, também, aluna do Curso de Pós-graduação em Letras - Doutorado em Estudos Linguísticos na referida universidade. Foi contemplada com bolsa da CAPES, pelo Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE), vigente de setembro/2015 a abril 2016, atuando como research scholar na University of Texas at Austin (UT-Austin).

Stefan Dienst é doutor em Linguística pela Universidade La Trobe em Melbourne. Fez pesquisas sobre as línguas Kulina, Jamamadi Ocidental, Kanamari e Kaixana pela Universidade La Trobe e pela Universidade Goethe em Frankfurt, além de trabalhar como assessor linguístico da FUNAI junto ao povo Suruwaha. É autor de uma gramática da língua Kulina.

Elaine Cristina Guedes Wanderley possui graduação em História pela Universidade Federal do Amazonas. Coursou Mestrado em Antropologia com área de concentração em Arqueologia pela Universidade Federal do Pará. Iniciou sua vida acadêmica no Projeto Amazônia Central (PAC), vinculado a Universidade de São Paulo em 2005. Trabalhou como consultora do Projeto Demonstrativo dos Povos Indígenas realizado para elaboração do Plano de Gestão da Terra Indígena Caititu, Lábrea/AM coordenado pela Federação das Organizações e Comunidades Indígenas do Médio Purus. Atualmente trabalha como arqueóloga do IPHAN no Amazonas.

Antônio Alexandre I. Cardoso é licenciado e mestre em História pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Atualmente é doutorando em História Social pela Universidade de São Paulo (USP), com estágio de pesquisa na New York University (NYU). Foi professor do Departamento de História da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), onde continua como colaborador do Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI). Nos últimos anos tem investigado a História e a Memória dos povos do rio Purus. Tem experiência na área de História, com ênfase em História da Amazônia oitocentista e História do Brasil Império.

Livia Raponi possui licenciatura plena em Ciências Políticas e Sociais pela Universidade de Florença, graduação em Mediação Cultural pela Universidade La Sapienza de Roma e mestrado em Economia da Cultura pela Universidade de Roma Tor Vergata. Atualmente é doutoranda na Universidade de São Paulo, Departamento de Letras Modernas, Área de Língua e Literatura italiana. Desenvolve um projeto de pesquisa sobre Ermanno Stradelli, literatura de viagem, *filosofia della narrazione* e heterobiografia. É vice-diretora do Instituto Italiano de Cultura de São Paulo.

e as plantas manejadas, as redes de trocas nos espaços de fronteira entre a Amazônia e os Andes, as dimensões simbólicas e práticas da cestaria e da pesca do peixe-boi, o xamanismo e a guerra engendrados nas festas, o sentido e a operação da aliança matri-monial, a comunicação cosmológica dos cantos, os processos de cons-trução de identidades coletivas a partir dos “subgrupos”, os signifi-cados dos termos “bravo” e “man-so”, do português regional, forjados no contexto da exploração seringa-lista, os empréstimos linguísticos, as dinâmicas linguísticas e populacio-nais, os apontamentos arqueológi-cos preliminares, a trajetória de um intrigante personagem da “história civilizatória” do Purus do século XIX, e a presença do jurista, etnógrafo e fotógrafo italiano Ermanno Stradelli no Médio Purus.

Em face de minha proximidade ao NEAI, a muitos autores e aos organi-zadores desta coletânea, sou suspei-to para emitir qualquer opinião sobre este volume. Com a palavra, o leitor.

Marcio Silva

Centro de Estudos Ameríndios -
Universidade de São Paulo

Este livro, organizado por Gilton Mendes dos Santos e Miguel Apari-cio, apresenta ao leitor um conjunto de pesquisas em curso sobre popula-ções indígenas do Médio Purus, extensa área da Amazônia Ocidental que, até muito recentemente, figu-rava como uma incômoda lacuna no *corpus* etnográfico do Continente. Reunindo uma nova geração de pesquisadores, os textos compõem um amplo mosaico de investigações com informações que servem de introdução à região e, ao mesmo tempo, consagram frentes de refle-xão inauguradas por vários de seus autores. O volume tem como fulcro as redes de sociabilidade arawa, de imbricação inextrincável, que produzem e organizam os coletivos huma-nos, ligados uns aos outros por cami-nhos fluviais e terrestres.

Diante da variedade e da rele-vância das contribuições trazidas por este volume, não podemos deixar de louvar os esforços de um centro de pesquisa que, em poucos anos de funcionamento, conquistou um lugar de destaque em nosso país: o Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI), da Universidade Federal do Amazonas.

Um breve sobrevoo dos tópicos privilegiados pelos ensaios não deixa dúvidas quanto à riqueza das contribuições que a coletânea ofere-ce, explorando temas variados como: a relação entre os coletivos humanos

Se a Amazônia, no imaginário nacional, foi sempre uma fronteira, o Purus seria então seu rincão mais longínquo e, ao mesmo tempo, mais desconhecido e misterioso. Ontem, o Purus nos chegava com a pena de Euclides da Cunha articulando em bela prosa o regime do pensamento modernista-nacionalista sobre a questão das fronteiras do que poderia vir a ser o território do País, em disputas com a Bolívia e o Peru. Era então a figura de um Brasil se formando como Estado Nação que alinhava as narrativas das expedições terra adentro.

Nas últimas décadas, o Purus ressurgiu, agora no interesse de qualificados pesquisadores, como os que se juntam em torno do NEAI-UFAM, de Gilton Mendes, Miguel Aparício e tantos outros colegas, que se voltaram recentemente à compreensão das complexas realidades nativas da região. Consolidando o pouco já sabido sobre a área, esta coletânea avança na descrição de parte das tramas das redes nativas que configuraram a região como uma riquíssima província etnográfica constituída antes, à margem e – de um modo paradoxal, dada a absoluta impossibilidade de se manterem completamente apartados da expansão da exploração da borracha – a despeito mesmo das ambições territoriais e econômicas de Bolívia, Peru e Brasil sobre a região.

As condições desta relativa autonomia indígena ganham alguns de seus contornos nos textos que integram esta coletânea, demonstrando a profunda vitalidade dos processos nativos de articulação social em diferentes planos. Tomando como eixo as múltiplas relações dos povos da família linguística Arawa, os textos aqui reunidos abrem interessantes caminhos para novas compreensões seguindo as trilhas das próprias redes de relações nativas, aprofundando o conhecimento de realidades locais pouco visíveis e ainda pouquíssimo conhecidas da literatura.

Por isso, e por recolocar o Purus numa perspectiva de compreensão etnológica mais ampla, esta é uma coletânea destinada a ser referência obrigatória a qualquer novo retorno à área.

Márnio Teixeira-Pinto
UFSC

