

Capítulo G1

Juruá-Purus

<u>Página</u> <u>inicial</u>	<u>Lista das</u> <u>áreas</u>
---------------------------------	----------------------------------

O rio Purus foi frequentado desde o período colonial, mas provavelmente só em seu baixo curso. Daí se fizeram “descimentos” de índios para as missões do Solimões, e aí também se procuravam as “drogas do sertão”, entre as quais a salsaparrilha. E ainda a manteiga de ovos de tartaruga. É difícil dizer até que altura do curso do rio essa atividade extrativa alcançava, pois talvez esses extratores nunca tenham sido acompanhados por alguém que se dispusesse a deixar um registro escrito.

Os brancos começam a ocupar efetivamente o rio, animados pelos preços da borracha, por volta de 1870. E os índios da bacia do Purus são eliminados em massa pela força das armas ou pelas moléstias que se introduziam, ou então compulsoriamente engajados nas atividades de extração da borracha.

Apesar de habituados a ouvir das enfermidades introduzidas pelos brancos entre as populações indígenas, vale a pena registrar que os colonizadores já encontraram o purupuru, uma moléstia caracterizada por manchas brancas na pele, entre os índios também conhecidos por purupurus, dos quais talvez os paumaris sejam os representantes atuais. Talvez a denominação essa dermatose — também chamada pinta, uma sífilis não venérea, causada pelo *Treponema carateum* (Bonilla, 2005: 60, nota 3) — e desses índios tenha sido a origem do nome do rio Purus, antes conhecido como Cuxiuara.

O rio Juruá, com seu curso sul-norte mais curto e menos tortuoso que o sudoeste-nordeste do Purus, tem também uma história de ocupação que lhe é similar e que se intensificou na mesma época. A corrida da borracha em um e outro vai culminar com a questão da fronteira com a Bolívia (e com o Peru), e se resolve com a incorporação do Acre ao Brasil em 1903.

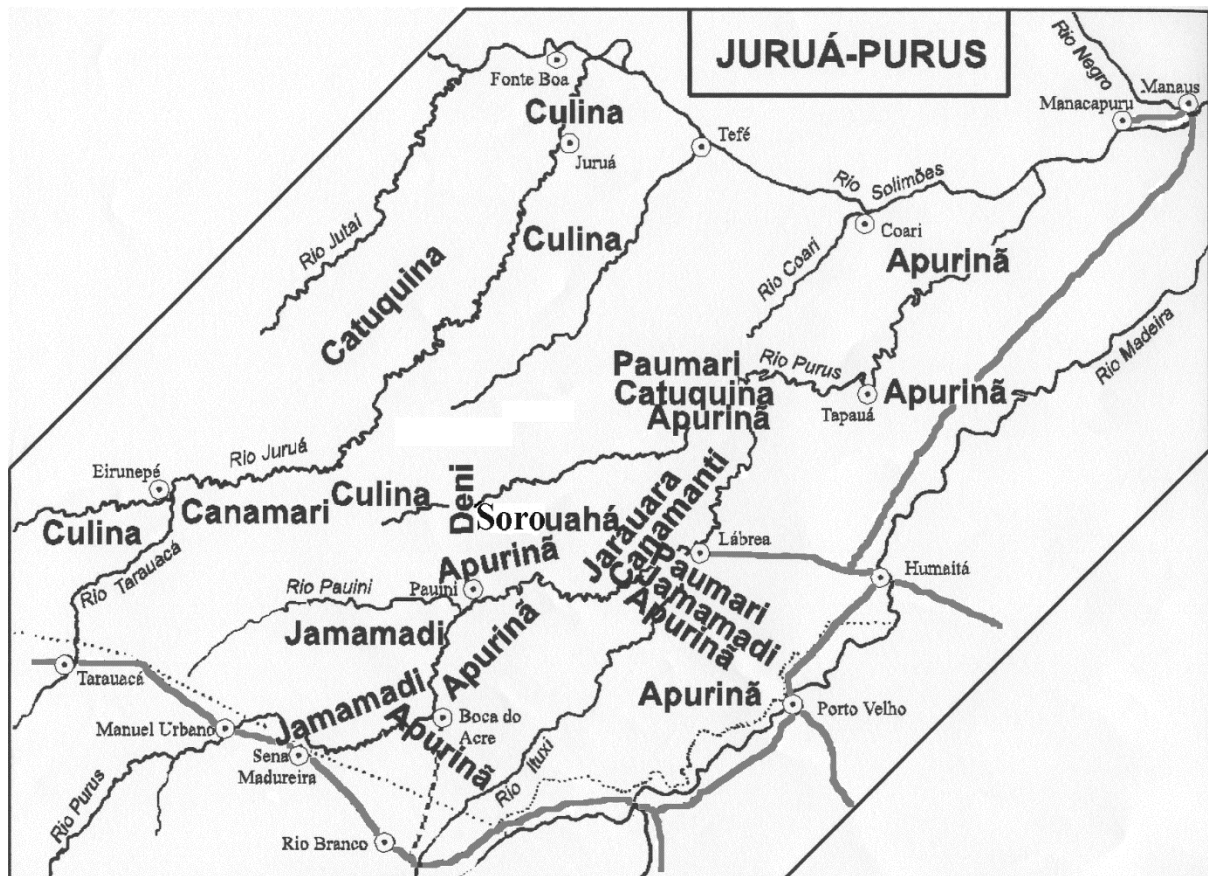
Embora Paul Ehrenreich (companheiro de Karl von den Steinen na segunda expedição ao alto Xingu) e outros pesquisadores estrangeiros tenham percorrido o Purus na segunda metade do século XIX, os índios desse rio e os do Juruá continuaram pouco conhecidos etnograficamente por muito tempo. É nas últimas décadas do século XX que as pesquisas etnográficas começam a se intensificar na região. Hoje quase todos os povos indígenas da área figuram como tema de pelo menos um livro, tese de doutorado ou dissertação de mestrado: canamari (Reesink, 1994; Carvalho, 2002; Costa, 2007; Labiak, 2007), apurinã (Lazarin, 1981), culina (Pollock, 1985; Lorrain, 1994; Altman, 1994; Gordon, 2006), paumari (Bonilla, 2007), deni (Koop & Ligenfelter, 1983), jarauara (Maizza, 2009), jamamadi (Rangel, 1994), sorouahá (Kroemer, 1994).

Quanto às línguas aí faladas, os apurinãs são da família aruaque. Por sua vez os banauás, denis, jarauaras, canamantis, culinas, paumaris, jamamadis e sorouahás são da família arauá (que não se confunde com a aruaque). Falta saber se o povo hi-merimã, sem contato, também se inclui na mesma família. E ainda há os canamaris, catuquinas e tsohom-djapá, que são da

família catuquina. Na área Juruá-Ucayali há outros catuquinas, porém da família pano, por isso conhecidos como catuquinas-pano.

Alguns dos grupos representados nesta área etnográfica se caracterizam por estarem muito dispersos. É o caso dos apurinãs, espalhados em pequenos grupos ao longo do Purus e afluentes, até Manacapuru, no Solimões; e dos culinas e canamaris, junto às margens do Juruá, mas também presentes mais para oeste, na área Juruá-Ucayali.

Com exceção dos culinas, os outros povos falantes de línguas da família arauá se concentram em cerca de 20 terras indígenas muito próximas ou contíguas, vizinhas das cidades de Lábrea, Boca do Acre e Pauini.



Da coleta à agricultura

Em “Plantas e Parentelas” Gilton Mendes dos Santos (2016) começa por lembrar que as recentes pesquisas etnográficas com os atuais povos da região têm mostrado que eles constituem cristalizações de pequenos e diferentes grupos que podem ser referidos como parentelas ou subgrupos (19-21).

Essas parentelas exploravam os mais variados ambientes da floresta, fossem de várzea, igapó ou terra firme. Predominava a coleta, que lhes dava mais mobilidade e que as levou ao desenvolvimento de técnicas e equipamentos específico para a extração da fécula, conhecida

na região como “goma”, ou seja, massa vegetal espremida e posta em repouso. Para isso eram necessários raladores, espremedores, peneiras, decantadores, cestos e panelas. A massa era obtida a partir de favas, amêndoas, polpas de frutos, sobretudo das palmeiras. O pesquisador dá os nomes de todos esses vegetais, tanto os populares como os científicos. Dessas massas assim preparadas eram feitos “grolados”, pães, beijus, farinhas e bebidas. [Com o nome “grolado” eu vi e comi muitas vezes um alimento feito no norte do Estado do Tocantins, entre os craôs, mas era de mandioca, o que não acontecia no Purus, onde a macaxeira não era plantada e muito menos a mandioca amarga.] A massa podia ser guardada em cestos e levada em viagens, expedições, saídas para a caça ou pesca. Mas havia um modo ainda mais eficiente de conservá-la, que era o “pão de índio”. Era uma bola de massa, elaborada a partir de uma ou mais espécies vegetais, que se enterrava em área de terra firme, bem arejada e sombreada, com o local indicado por uma vara enterrada no chão ou uma marca feita no tronco de uma árvore próxima. Quando encontrado podia ser comido puro ou acompanhado de caça ou peixe. Ainda hoje é achado na região do Purus, às vezes aos montes. Mas Mendes dos Santos não diz por quanto tempo se mantém em condições de consumo. Também tubérculos e raízes eram usados na produção da goma, destacando-se a enorme batata-mairá (*Casimirella rupestris*), que podia alcançar mais de 200 quilogramas. Outros vegetais destinados a usos que não a alimentação, além de coletados, eram também objeto de pequenas manchas cultivadas: jenipapo, urucu, tabaco, ipadu, taquara, pimenta (: 21-23).

A procura das drogas do sertão, a partir do século XVIII, o programa político e econômico da recém-criada província do Amazonas a partir dos meados do século XIX, a intensificação da extração do látex da borracha na segunda metade do mesmo século e prosseguindo no início do seguinte, a atuação do Serviço de Proteção aos Índios a partir de 1913 contribuíram para a instalação de roças entre os indígenas e a introdução de espécies cultiváveis com que até então não lidavam: mandioca, feijão, arroz, cana-de-açúcar, banana, café, melão, laranja, hortaliças (: 23-24).

Mendes dos Santos comenta com mais detalhes a passagem da coleta para a agricultura no que tange aos paumaris (: 25-27), aos jamamadis orientais (: 27-28), aos sorouahás (: 29-31) e aos apurinãs (: 31-33).

Organização social

A família catuquina engloba as línguas dos canamaris, catuquinas e tsohom-djapá (também conhecidos como tucanos), que mantêm entre si semelhanças culturais e sócio-políticas. Ou melhor, no passado teria havido vários grupos regionais autônomos, com nomes de animais (há registro de mais de vinte nomes), de tendência endogâmica, denominados *djapá*. As relações entre eles eram marcadas por uma desconfiança que crescia com a distância e desconhecimento, havendo desde convites para festas e oferecimento de caçuma aos mais próximos até a atribuição de ações mágico-maléficas aos mais afastados. Mas eles acabaram por aproximar-se, em parte devido à nova situação criada pelo contato com os brancos, formando agregados que se tornaram conhecidos como catuquinas e canamaris. Ao mesmo tempo que as barreiras endogâmicas iam sendo demolidas, também a afiliação a *djapá* específicos perdia a importância ou era esquecida. Talvez os tsohom-djapá, dados como isolados até recentemente, tenham-se mantido por mais tempo como um desses grupos regionais autônomos. É o que se depreende da tese de Edwin Reesink (1993: 28-38).

Em sua dissertação de mestrado, Victor Gil (2020) detalha as relações dos tsohom-djapá (*tyonwiik-dyapa* na grafia do autor), dos rios Jutaí e Jandiatuba, com os outros *djapá* e com os brancos do final do século XIX ao começo do XXI. Ele mostra que nunca estiveram totalmente isolados, seja dos brancos, dos quais procuravam fugir ou se afastar, seja dos outros *djapá*, pois com alguns deles mantiveram relações, amistosas ou sujeitas a rompimentos, que podiam lhes dar acesso indireto às ferramentas e outros artigos usados e negociados pelos ocupantes seringalistas. A falta de estabilidade dessas relações podia obrigá-los a mudar-se com mais frequência, descuidando-se do trabalho nas roças e perdendo algumas espécies que cultivavam. A evolução dos acontecimentos levou-os pouco a pouco a ir aceitando a aproximação dos canamaris, acabando por ficarem junto aos mesmos.

Tal como os povos falantes de línguas da família catuquina, também os da família arauá, na sua distribuição e composição atual, resultam da fusão de antigos grupos endogâmicos, autônomos e localizados. Entre os culinas esses grupos são chamados por um nome de animal ou planta seguidos do sufixo *madihá*. Entre os denis e jamamadis, o sufixo é *deni*. Entre os sorouahás, *dawa*. Os paumaris e jarauaras já não falam mais nesses grupos localizados do passado. Os jarauaras não usam o sufixo coletivizador *deni*, como fazem os jamamadis, embora falem a mesma língua destes e dos banauás, com diferenças dialetais. Seu sufixo coletivizador é *medi* ou *mati* (Maizza, 2009: 270-272).

As aldeias jarauaras dos dias de hoje têm como núcleo um grupo de irmãos e irmãs. Seus cônjuges podem ser da mesma ou de outra aldeia. No caso dos casamentos entre pessoas de aldeias distintas, a mulher tende a ir morar na aldeia do marido, após este passar por um período na aldeia dela, prestando serviços ao sogro. Entretanto, os maridos das filhas de chefes de aldeia não retornam à aldeia de origem (: 194-201).

O parentesco dos jarauaras é do tipo dravidiano. Sua terminologia e ideologia opõe consanguíneos a afins. Porém, diferentemente do que ocorre no sul da Índia, de onde a Etnologia tomou esse paradigma, a distância genealógica e a espacial atenuam a rigidez desse dualismo, uma característica bastante comum entre os povos indígenas da América do Sul. A terminologia distingue primos paralelos de cruzados, colocando os primeiros na categoria de irmãos e os segundos na de cunhados e cônjuges. Na primeira geração ascendente, os irmãos do pai e as irmãs da mãe são equiparados terminologicamente a pai e mãe, respectivamente. Os outros tios, a sogro e sogra. Na primeira geração descendente, os filhos dos irmãos de mesmo sexo são referidos como filhos; os de irmãos de sexos opostos, como genros e noras. Em todos esses casos, qualificativos são acrescentados aos termos primários, quando aplicados a parentes colaterais. Os afins se distribuem por uma gradação que vai desde os aliados por casamento efetivo até os estranhos e inimigos. Embora não haja grupos unilineares de descendência, nota-se uma relação mais próxima entre o pai e os filhos homens e entre a mãe e as filhas, uma vez que realizam juntos as atividades respectivamente masculinas e femininas. Mas, sobrepondo-se a isso, há como que uma patricentralidade, decorrente não só do exercício da autoridade paterna prioritária nas decisões familiares, mas também pela definição dos consanguíneos e afins a partir dos homens. Como exemplo dessa tendência agnática, Fabiana Maizza conta que, tendo-se disposto a ajudar os jarauaras a preencher os formulários para requerer salário-maternidade junto à Previdência Social, constatou que eles não admitiam o direito de recebê-lo às mães de filhos não assumidos pelos genitores masculinos, ainda que conhecidos (: 130-138 e 142-145).

Os jarauaras tendem a casar-se sobretudo dentro da própria aldeia em que moram. O casamento se faz entre primos cruzados, desde os mais próximos, valorizando a troca de irmãs ou o casamento de um grupo de irmãos com um grupo de irmãs. Admitem a poliginia sororal (: 165-168).

Em “O cheiro do amor”, Marcelo Pedro Florido (2016) explora por distintos ângulos o casamento entre os denis, a começar pelas aproximações que se fazem entre os propostos cônjuges e seus parentes imediatos de modo a alcançar a almejada união, o que pode ocorrer de vários modos. Num deles, o homem que deseja ter uma mulher como esposa começa por levar ao pai e à mãe dela parte dos peixes que pescar e do açaí que coletar. No caso do casamento ser efetivado, deverá também trabalhar no roçado do sogro e, se tiver salário, contribuir com artigos adquiridos no comércio. Outro modo é o rapaz dirigir-se a um *kuku* (MB: irmão da mãe) dizendo-lhe que deseja casar com sua filha; sendo aceito, inicia logo o serviço da noiva. A pretendida pode ser uma jovem, uma criança ou até alguém que a sogra esteja para parir; nesse último caso as negociações cessam se o bebê for do sexo masculino. Em nome do pretendente também podem fazer a solicitação seu pai, sua mãe ou um irmão mais velho. O pedido pode ser recusado, mas há a possibilidade de um parente da pretendida convencer o pai dela a aceitá-lo. Uma viúva, ainda em idade fértil, também pode pedir a um homem o seu filho, que pode ser um de seus amantes. Ao ficar mais velha, pode ser que seja oferecida ao marido uma jovem como segunda esposa, talvez até uma neta da primeira (: 133-137).

A intimidade entre marido e mulher só começa quando ela chega à idade apropriada, com o aparecimento dos seios e outras características que precedem a menarca, que só acontece, segundo os denis, com a atividade sexual (: 137-138).

O sogro pode demandar que uma irmã de seu futuro genro se case com um filho seu, fazendo assim uma troca de irmãs (e de irmãos). Talvez esse jovem também tenha que aguardar o crescimento ou até o nascimento da mulher pretendida (BWZ: irmã da esposa do irmão). É uma iniciativa que também pode ser tomada pelos próprios cunhados (WB: irmão da esposa e ZH: marido da irmã) (: 136-140).

É da competência da comunidade tomar resoluções com relação a uniões propensas a se tornar foco de conflitos, discutindo-as em reuniões, sempre no sentido de facilitar sua resolução, optando, por exemplo, pelo casamento de um homem, que já tem esposa, com sua amante, sem deixar a primeira, e que não conta com o acordo de sua sogra, por exemplo, ou apoiando o casamento de um primo e um prima paralelos genealogicamente pouco afastados. Essas e outras dificuldades são também resolvidas em um tipo de festa, realizada por motivos diversos, durante a qual certas relações problemáticas se transmutam em casamento (: 140-142).

Nas relações íntimas dentro e fora do casamento, os denis também levam em consideração a mistura dos odores dos nelas envolvidos, não os da pele, mas das secreções internas, que podem ser identificados, pelo menos por um ser sobrenatural, denunciando as ligações incestuosas, com consequências para o destino pós-morte (: 146-151).

A dissertação de mestrado de Flávio Gordon (2006) focaliza as relações entre os culinários no passado e no presente, desde quando seus subgrupos *madijá* tinham vida autônoma até sua acomodação em grupos maiores. Gordon expande esse tema em uma discussão das relações de parentesco e afinidade em toda a região do sudoeste amazônico, examinando as explicações propostas por distintos pesquisadores que estudaram os povos indígenas que nela vivem.

Xamanismo

No xamanismo camamari têm grande importância os *djohko*, projetis cujo nome é traduzido por “pedra” ou “caruara” (note-se que esta palavra, incorporada ao português regional muito provavelmente a partir da língua geral, é a mesma que designa certo tipo de espírito entre os índios da família tupi-guarani da Amazônia Oriental), mas que são na verdade de resina de certas árvores, especialmente de uma (Reesink, 1993: 76, 84-85). Essas “pedras” têm nomes dos animais nos quais se transformam para a execução de tarefas: onça, preguiça, garça, tatu-canastra, macaco-aranha, macaco-prego, veado-preto, lagarta, anta, maracajá, lontrinha, sucuri, e outros seres como *adjaba* e almas sob a forma de gente de pequeno tamanho (: 80, 85-87). A “pedra” onça pode comer as outras, quando guardada junto com elas; e há “pedras” que também transportam outras, para atirá-las nas vítimas (: 86-87). As “pedras” são geralmente atiradas por “caboclos machos”, índios de comunidades desconhecidas, que ficam de tocaia em torno da aldeia, atingindo as pessoas que por aí passam. Nelas penetram e causam febre e dores, podendo levá-las à morte, se um xamã não as retirar a tempo, por uma dobra da carne da barriga ou sugando-as, valendo-se da ajuda de outros xamãs nos casos mais graves (: 76, 83-4). O tabaco, sob a forma de rapé, às vezes misturado ao pó da casca de certas árvores ou de folhas de malva, é importante na lide do xamã com as “pedras” (: 81). A iniciação no xamanismo inclui a colocação de um grande número de “pedras” na barriga do aprendiz e a sujeição a restrições sexuais e alimentares (: 80, 82-83). A relação do xamã com a onça é bastante íntima: não somente considera como filho a “pedra” onça, como ele próprio pode se transformar em jaguar (: 88-9). Se o ataque com “pedras” é atribuído a membros de comunidades distantes e pouco conhecidas, o uso de veneno se faz entre os que partilham comida e caçuma (: 78, 86).

Quanto aos jarauaras, o que caracteriza os seus xamãs é a posse do *arabani*. Esse termo tem três significados: feitiço; pedra presente no corpo do xamã; e espírito auxiliar do xamã. Tal como acontece com qualquer outro jarauara, as plantas que o xamã cultiva têm almas que sobem ao céu. Quando seu plantador morre, essas almas, que são seus “filhos”, vêm buscá-lo. O que faz o xamã diferente dos demais é que, ainda vivo aqui na terra, ele vai visitá-las no céu e recebe suas visitas aqui. Elas são seus espíritos auxiliares, que o ajudam nas sessões de cura a recuperar as almas dos humanos vivos que foram aprisionadas por outros seres (Maizza, 2009: 77-78).

Durante o aprendizado, o xamã instrutor tira pedras de seu próprio corpo para inseri-las no corpo do novato. Além disso este deve passar por um período isolado na floresta, sem beber e sem comer. A inserção de pedras no corpo, nem sempre do mesmo modo, e por vezes acompanhada de restrições alimentares, também marca a iniciação no xamanismo entre outros povos falantes de línguas arauás: paumaris, culinas, denis, sorouahás. Os jarauaras já não formam novos xamãs; têm apenas três já idosos. Os sorouahás não mais os têm. A substância que dizem inserir no corpo, referida como “pedra”, não é a mesma para todos: pedra entre os paumaris; pedra, resina vitrificada ou fragmento de unha de tamanduá, gavião ou tatu entre os culinas; coquinho ou pedaço de pau entre os sorouahás; semelhante a cera de abelha entre os denis; semelhante a ouro entre os jarauaras (: 79-81).

Finalmente a pedra é o feitiço que o xamã insere na vítima sem que ela o perceba, atira ou sopra contra ela, coloca num projétil a ela dirigido ou no alimento que vai comer. A cura será feita por um outro xamã, que retira a pedra com a mão ou por sucção, em procedimentos que variam de povo para povo e nos quais se faz uso do rapé, recorre-se ao estado de transe e se invocam espíritos auxiliares (: 82-84). A razão do ato maléfico do xamã é a vingança, represália contra um ato atribuído a algum xamã de outra aldeia (: 84-87). Fabiana Maizza

lembra que os diferentes procedimentos do xamã jarauara, tal como acontece com os xamãs culinários, se assemelham aos atos do caçador. E essa observação conduz ao predador por excelência, que é o jaguar. Assim, na decomposição da pessoa jarauara, após a morte, em diferentes espíritos, pode ocorrer que um deles seja um espírito-de-onça. Nesse caso é de se esperar que o espírito de um xamã desça da região celeste para buscá-lo e criá-lo como seu animal de estimação. A relação do xamã com a onça assume diferentes formas entre os povos da área Juruá-Purus, bem como em outras regiões da América do Sul (: 87-90).

O xamã e seus espíritos auxiliares também atuam naqueles casos em que a alma de um jarauara é raptada ou aprisionada pelos *inamati bote* (espíritos velhos) ou pelos *yama*. Desses últimos, os piores são os de origem aquática, os *yama maka* (bichos-cobras). A intenção desses espíritos é levar a alma para morar, viver e até casar com eles, o que acarreta a morte do corpo nesta vida. O xamã envia seus espíritos auxiliares para matar os raptadores, desamarrar a alma aprisionada e cuidar dela, trazendo-a de volta. Os mais difíceis de vencer são os bichos-cobras, cuja ação corresponde geralmente a uma picada de serpente. Como os espíritos auxiliares são as plantas cultivadas pelo xamã, e conforme a espécie que a eles corresponde são mais fracas ou mais fortes, para as ações mais difíceis ele recorre aos espíritos do tingui, que estão entre os mais poderosos. Tal como o vegetal tingui é empregado na pesca, atuando na água, os espíritos a ele correspondentes também são os mais eficientes para lutar contra os espíritos agressores oriundos do meio aquático. Porém, assim como o xamã recorre a seus espíritos auxiliares para salvar aqueles que lhe são caros, também pode enviá-los para agredir seus inimigos e na disputa com outros xamãs (: 94-102). Vale comparar o rapto da alma conforme os jarauaras com o que dizem os paumaris, segundo os quais os espíritos transformam as almas raptadas em seus empregados (ver adiante).

Aquele que entra em contato com um espírito da floresta ou da água às vezes apresenta uma forma de loucura (*rabika*), que se caracteriza por um comportamento que denuncia sua mudança para o ponto de vista do espírito (: 102-108).

Poesia e música no xamanismo sorouahá

No excelente artigo “Vozes Alheias” (2016), Adriana Azevedo nos dá conhecimento de uma forma de os sorouahás se informarem sobre o que acontece com os diferentes tipos de espíritos, inclusive os dos humanos falecidos, que povoam o céu, a terra e o mundo subterrâneo. Algum dos poucos homens de vocação xamânica, quando em desconforto físico ou mental, aborrecido, entediado ou com saudades de parentes e conhecidos que já faleceram, pode à noite cheirar tabaco e sair da maloca de modo a tornar-se presa desses espíritos, passando a ver o mundo pelos olhos deles e entoando com sua boca os cantos-mensagens que eles lhe passam. Os moradores da maloca, deitados em suas redes, ficam a ouvir esses cantos, intercalados por silêncios e por gritos que possibilitam a identificação dos seres que os transmitem. O cantor vai e volta entre a maloca e da floresta muitas vezes, não raro durante a noite inteira e, toda vez que se aproxima, aqueles que se mantêm acordados lhe perguntam que ser está cantando, se ainda não o identificaram, entre outras questões, a que o cantor responderá, cantando segundo as normas que presidem a gramática e a etiqueta desses cantos. Algumas dessas normas são destacadas nas Conclusões (: 177-180). Depois dessa apresentação, os cantos que mais agradaram são entoados em outras situações, sendo reconhecidos aqueles que primeiro os entoaram, ainda que não os tenham como seus autores (: 155-157).

A pesquisadora transcreve sete desses cantos na língua dos sorouahás, com a tradução em português ao lado. Quatro deles são tomados dentre aqueles que se referem a acontecimentos (: 158-171); dois, dentre os que se referem a paisagens deste mundo, do celeste ou do subterrâneo, conforme a visão de um espírito (: 172-175); e um, dentre os relativos à vida social (: 175-177). Explica e comenta cada um. Suas partituras musicais são apresentadas no final, em apêndice (: 181-186).

Não é possível neste resumo dar uma ideia da riqueza desse artigo, que somente se pode ganhar com uma leitura direta do mesmo.

Individualismo sorouahá

Um artigo de João Dal Poz (2000) examina as implicações teóricas suscitadas pela morte voluntária entre os sorouahás. Com uma pequena população concentrada num só grupo local (144 indivíduos em 1996; 136 em 2007; 171 em 2014), os sorouahás apresentam uma altíssima taxa de suicídios. Até 1979, ou seja, com base na sua memória de um tempo em que ainda não mantinham contato com os brancos, foi possível contar 122 casos fatais. De 1980 a 1995 (ano do término da pesquisa de campo de Dal Poz), houve 38 casos fatais. Essas mortes incidem principalmente entre os jovens, com taxas mais elevadas entre as mulheres dos 12 aos 17 anos e entre os homens dos 18 aos 20 anos. Dos 30 anos em diante os casos são mais esparsos, com ligeira predominância entre as mulheres (: 100-102). O suicídio de um sorouahá pode desencadear outros mais no mesmo dia ou nos subsequentes. Dal Poz tabelou os motivos alegados para os suicídios do período 1980-1995 (: 109) e também para as tentativas frustradas (: 112). O motivo desencadeador pode ser a morte de um parente próximo, principalmente consanguíneo, não raro também voluntária, desentendimentos, desatenções, reclamações, desaparecimento de objetos. Notam-se diferenças entre os motivos que levaram aos casos fatais e os apontados para as tentativas que não chegaram à morte. Nas últimas um dos motivos ausente é tristeza pela morte de um parente (: 111-114). Note-se que um dos cantos apresentados por Adriana Azevedo (2016: 164-167) é a manifestação do espírito de um suicida.

Os casos de suicídio se desenvolvem como que num padrão: alguém fica contrariado ou irritado com algum acontecimento; destrói seus pertences; os circunstantes continuam suas atividades, mas dissimuladamente acompanham seus movimentos; se depois desse acesso a raiva ou desgosto não o abandonou, o indivíduo corre para a roça para arrancar raízes de timbó; parentes e outros correm atrás dele para evitar que tome o sumo do timbó; caso o suicida deles escape e tome o sumo, corre até a casa, quando não desfalece e morre pelo caminho; parentes e outros o socorrem, provocando-lhe vômitos, aquecendo-lhe o corpo, batendo em seus membros dormentes, gritando-lhe ao ouvido, mantendo-o sempre sentado, geralmente mostrando-se zangados com ele e xingando-o; se não logram salvá-lo, comovem-se e choram, e alguns são levados a imitá-lo (DalPoz, 2000: 103).

A reflexão desenvolvida por Dal Poz para dar conta dessa prática entre os sorouahás é bastante densa e complexa para ser resumida aqui. Limite-me a dizer que ela implica num reexame da polaridade indivíduo/sociedade que preside o livro clássico de Émile Durkheim, *O Suicídio*, cujo original é de 1897; na reconsideração do individualismo como apanágio da civilização ocidental; na aceitação da existência de outras modalidades de individualismo em sociedades tradicionais, inclusive a dos sorouahás (: 122-130).

Os sorouahás falam uma língua da família arauá. Tal como seus vizinhos da mesma família linguística, eram no passado constituídos por diversos subgrupos nominados, localizados, endogâmicos. Com a desorganização desses subgrupos, eles não se redistribuíram em diversos núcleos como aconteceu com outros povos falantes de línguas arauás. Pelo contrário, passam a maior parte do ano num só local, numa casa de teto cônico, sem paredes externas nem divisórias internas, e todos sob a denominação de um dos antigos subgrupos: sorouahá (: 92-94). A prática do suicídio não se perde nos tempos imemoriais, pois contam a história do primeiro suicida, uma figura não propriamente mítica, mas histórica, pois sua filha, bem idosa, faleceu em 1991 (: 114-116). Rapazes e moças passam por ritos da puberdade. Aqueles são surrados quando recebem o suspensório peniano (: 95-96), ao contrário do que fazem os jarauaras, entre os quais é a moça que é açoitada no rito da menarca. A chefia não é relevante, mas existe como que uma “ordem dos caçadores”, que hierarquiza os homens conforme o número de antas que já abateu. O nascimento de indivíduos do sexo masculino é altamente valorizado; o infanticídio incide mais sobre o feminino, sobretudo no caso das bastardas. Os termos vocativos de parentesco são preteridos em favor dos nomes próprios e da tecnonímia; e os nomes e apelidos raramente se repetem ao longo das gerações. Valorizam-se as virtudes pessoais, o desempenho individual, a força física; comentam-se o comportamento, as semelhanças e características físicas alheias. Desse modo se particularizam os indivíduos (: 96-97).

Considerando que, ao tentar o suicídio, o indivíduo se coloca no foco para o qual convergem atores, posições e relações (: 120), vale perguntar se o mesmo não ocorre com os donos de casas: se os sorouahá moram numa só casa, enquanto de oito a dez outras estão sendo construídas ou reformadas (: 94), não teriam esses donos e construtores de casas, de idade madura, a oportunidade de liderar toda a comunidade, cada qual por sua vez? E também perguntar se isso não se reflete na distinção dos caminhos tomados pelas almas após a morte. Pelo “caminho da morte”, o percurso do Sol, seguem os que morrem de velhice; aí vagueiam sem encontrar sossego e paz; porém depois transformam-se em jovens e têm uma vida boa, com caça e pesca abundantes e plantas que crescem sem esforço. Pelo “caminho do timbó”, trajetória da Lua, vão os suicidas; chegam à casa do Trovão, no patamar celeste superior, onde reencontram os parentes e vivem como o “povo do timbó”; nesse mundo tomado pelas águas, comem raízes de timbó e se transformam em peixes. Pelo “caminho da cobra”, rastro do arco-íris, seguem os picados por ofídios, permanecendo num espaço intermediário, o próprio arco-íris. Mas seria na direção do Trovão que os sorouahás projetariam sua verdadeira existência (: 106-107). Essa distinção de caminhos e destinos não deixa de ter uma vaga semelhança com a escolha que os mortos paumaris devem fazer entre a esteira, que lhes proporciona abundância e danças, e a cadeira de balanço, que os subordina ao padrão-chuva, e os faz transportadores de água na região celeste (ver abaixo).

Ritos

O principal rito dos jarauaras é o da menarca. Quando a mocinha tem sua primeira menstruação, fica em reclusão num compartimento para ela construído dentro da casa paterna por um período de três meses, que pode se prolongar até seis. Para o término da reclusão, as outras aldeias jarauaras são convidadas. Essa cerimônia, conduzida pelo cântico de um xamã, com participação ativa do pai da reclusa, das mulheres que cantam, e que cercam e vergastam os homens com varas, os quais reagem fugindo e gritando como queixadas, tem como ápice o

açoitamento da moça. Ela é deitada e amarrada sobre um tronco por seus irmãos e açoitada com uma vara por aqueles homens que fugiram como queixadas, que são seus afins. O pai dela retribui-lhes o ato, oferecendo-lhes cachaça e neles inalando rapé, após o que são atacados com brasas pelas mulheres. Uma descrição mais acessível do rito, por Fabiana Maizza, está disponível no verbete “Jarawara”, no site do Instituto Socioambiental *Povos Indígenas no Brasil* (<http://pib.socioambiental.org/pt>). Como em duas de suas aldeias atuam missionários evangélicos, e como já não se formam novos xamãs, os jarauaras realizam também uma outra versão do rito, em que o açoitamento da jovem está abolido e substituído por conselhos do pastor, e não do xamã. Porém, mesmo na versão evangélica, a cosmologia indígena, ainda que reinterpretada, se faz presente (Maizza, 2009: 115-121).

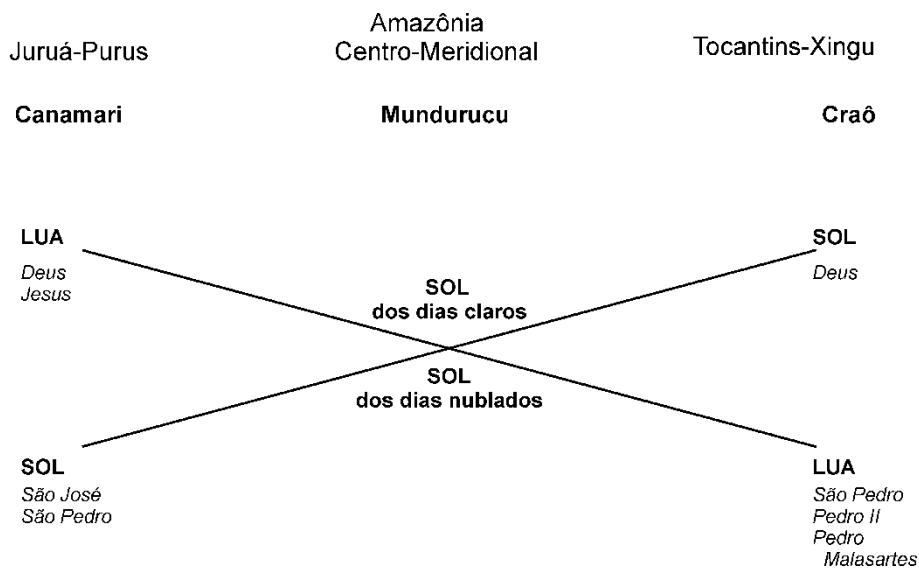
Na procura de um sentido para o açoitamento da moça, Fabiana Maizza o compara com o vergaste de outros entes em outras situações. Assim, quando morre um jarauara, seu corpo é sepultado junto a uma árvore que ele próprio tenha plantado. De seu corpo saem vários espíritos. Um deles é um *yama*, que é aprisionado e provavelmente comido pelos espíritos-de-planta, que vêm do céu buscar o espírito do falecido. Esses espíritos que vêm resgatá-lo são filhos das plantas que o morto cultivou. Eles levam seu espírito para o céu, onde é vergastado, para depois ser adotado como filho ou tomado como cônjuge por um de seus moradores. Sai do corpo do morto também um animal, anta, veado, gavião ou outro, que fica aqui nesta terra, acasalando-se com outro animal da mesma espécie. Pode sair ainda um espírito-de-onça, principalmente se o morto é um xamã. Talvez seja o *arabani* e os remédios do xamã. A morte de um jarauara ainda pode resultar no aparecimento de queixadas. O espírito do morto chama seus espíritos-de-planta para virarem queixadas. Eles vêm em grande número e começam a conversar. São então atacados, junto com o espírito do morto, por outros espíritos-de-planta de jarauaras vivos, que batem nas suas costas com grossos bastões. Transformam-se assim em queixadas, dos quais o espírito do morto se torna o chefe, se ele não for xamã, pois caso contrário será devorado pelos porcos selvagens. Esses queixadas vão se tornar caça dos jarauaras vivos. Vale lembrar que os homens que são agredidos com varas pelas mulheres no rito da menarca gritam como queixadas. Enfim, bater é desencadear uma transformação. No caso da moça, ela se torna apta a se casar (Maizza, 2009: 257-264).

Genoveva Amorim (2016) descreve e analisa a festa *Ajie* dos culinas do baixo Juruá. Ela é muito parecida com a festa *Ejete*, dos culinas do médio Juruá e do alto Purus. Se bem entedi, trata-se de uma reunião de conagração, para a qual são convidados também moradores de outras aldeias, em que os participantes são fartamente servidos de caiçuma, comida e tabaco, cantam muitas músicas e se divertem com brincadeiras. Entre os participantes estão também xamãs, que podem estabelecer contato com seres não humanos, em benefício dos participantes da festa, mas, por outro lado, despertar a suspeita de feitiçaria. Na festa se fazem e reforçam amizades como também podem surgir desacordos, brigas, agressões. Os *madijá*, denominação dada aos grupos que, ao se reunirem, formaram os culinas (assim como grupos semelhantes, com outras denominações, formaram os outros povos arauás), são considerados por estes, na vida cotidiana, como coisas do passado, mas voltam a se manifestar na festa, embora eu não tenha entendido exatamente como. A elaboração de um gráfico ajudaria a compreender como se conjugam todas as facetas sócio-culturais que nessa festa se põem em evidência (: 111-132).

No exame de mitos e ritos dos canamaris notam-se algumas vagas semelhanças com os panos da área Juruá-Ucayali. Talvez a mais acentuada seja referente ao personagem *Kiriwanon*, dos canamaris, que vem do mato, usa máscara, anda apoiado num bordão e tem um bastão para

bater, gesticula mais do que fala e, se o faz, é com voz fanhosa; amedronta as crianças, cujos pais disso se valem para conseguir obediência (Reesink, 1993: 101). O *Kiriwanon* lembra os *Mariwin* dos matis. Não é exatamente igual, pois difere deles por querer namorar, fazer graça, e por estar na sua máscara mais evidente a língua do que os dentes.

Por outro lado, os heróis canamaris *Tamakori* (Lua) e *Kirak* (Sol) (Reesink, 1993: 141, 316) invertem os heróis dos timbiras (de uma área mais a leste, a Tocantins-Xingu) Sol e Lua, especialmente no caso dos craôs. Se entre estes o Sol é hábil e Lua canhestro, o contrário acontece na mitologia canamari. As identificações com a divindade, santos, personagens históricos e folclóricos dos civilizados também se inverte. Ilustro essa troca de posições num gráfico, que lembra a inversão da imagem numa câmara escura. Curiosamente, é na mitologia mundurucu, numa área a meio caminho entre a dos timbiras e a dos canamaris, a Amazônia Centro-Meridional, que parece estar o orifício da câmara escura onde se faz a inversão. Na mitologia mundurucu, não há uma oposição entre Sol e Lua, mas sim entre o Sol dos dias claros e o Sol dos dias nublados, o primeiro originário da cabeça de um homem belo e o segundo da cabeça de um homem feio. O fato de o homem feio já ter sido belo e vice-versa acentua o caráter de fulcro do mito mundurucu, em torno do qual giram os atributos dos personagens.



Relação predação-proteção no modo de pensar e agir dos paumaris

Um artigo de Oiara Bonilla (2005) examina como os índios paumaris consideram suas relações com os outros, sejam eles os grupos indígenas vizinhos, os brancos, animais, vegetais, objetos culturais ou ainda seres de caráter espiritual. Sua atitude para com essas relações têm duas características: 1) tomam-nas como comerciais e 2) nelas se põem como presas ou vítimas. Mostram mais interesse em cobrar, em barganhar do que propriamente naquilo que assim foi obtido. Queixam-se das condições de saúde e de vida atuais, contrapondo-as nostalgicamente ao velhos tempos dos patrões, ainda que sem negar sua violência e exploração (Bonilla, 2005: 41-42 e 46).

Aos índios que os atacavam, qualificados como selvagens, chamam de *joima* (: 52). Entre eles estariam os *muras* (: 44-45). O termo *joima* parece um cognato de *juma*, nome que os jarauaras dão aos inimigos. Os inimigos eram da bacia do Madeira (: 58). Seria apenas coincidência a vizinhança de uma pequena terra indígena, TI 421 nos mapas do ISA, a meio caminho entre a cidade de Lábrea e o rio Madeira, destinada aos *jumas*, um ramo dos *cauaíbas*, da família linguística tupi-guarani, hoje reduzido a uns cinco indivíduos que talvez nem a ocupem mais?

A maneira de os *paumaris* lidarem com os índios agressivos e antropófagos que os assediavam não era o confronto direto. Contavam com a astúcia, cantos e poderes de seus *xamãs*, com o apoio dos fortes, ágeis e dextros *jobiri*, e com os alertas de crianças adotadas por eles (: 52-55). Os *jobiri* seriam os antigos *juberis*, apontados pelos cronistas como um subgrupo dos *purupurus*, tal como os *paumaris*; estes últimos, atualmente, deles se lembram como seus guerreiros (: 62-63, nota 22).

No caso dos *patrões* brancos, em vez do confronto, os *paumaris* procuravam e procuram negociar com eles, transformando-se em seus fregueses e empregados. Na terminologia do sistema de aviamento que se instalou na região a partir do tempo da borracha, “*patrão*” é o seringalista ou comerciante que adianta artigos industrializados que o “*freguês*” deve pagar com a “*produção*” que extrair da floresta (borracha, couros, madeira; no caso dos *paumaris*, principalmente peixes e quelônios). O “*empregado*” é aquele que paga com serviços ao *patrão*, ficando mais próximo dele e com quem estabelece até relações de compadrio, ainda que mantendo-se numa posição subalterna. A situação de empregado era preferida à de freguês. Rapazes ainda não casados abandonavam a aldeia por uns tempos para trabalhar com um *patrão* e desse modo aprender técnicas e hábitos dos brancos, como dirigir uma embarcação, conhecer cidades e, ainda, ao voltar para aldeia, contar com uma relação privilegiada com o *patrão*, como seu filho adotivo ou afilhado. Mas, no tempo da intensificação da extração da borracha, tiveram de se afastar das praias fluviais, de que se aproximavam no período de vazante; eram proibidos de comerciar com regatões junto às águas que o *patrão* considerava como suas; e de cultivá-las, a não ser que fosse para produzir para ele. Com as mudanças por que passou a região após o declínio da exploração da borracha, os antigos *patrões* acabaram por se mudar para Lábrea e outras cidades, onde atualmente são comerciantes, donos de hotéis e postos de gasolina; seus fregueses brancos de beira de rio se tornaram “*patrõeszinhos*” e regatões, com os quais os *paumaris* continuam a se endividar, pagando-lhes com sua produção ou serviços (: 44-45 e 61-62, nota 11). Tão voltados estão os *paumaris* para essas relações, que um dos outros sentidos de sua auto-denominação, *pamoari*, é o de freguês (: 46). Até mesmo brancos que vêm de longe, estrangeiros, como os missionários, a princípio são tomados como predadores com os quais os *paumaris* devem negociar e se colocar a seus cuidados. A fama inicial desses estranhos é a de que capturam crianças para fabricar carne enlatada (: 56), uma crença que lembra a do *Pishtako* da região andina.

Também nas suas relações com animais e com os espíritos, a atitude dos *paumaris* é de troca e negociação. Assim, quando um *paumari* pesca um *pirarucu*, ele não captura sua alma-corpo (noção *paumari* não definida no artigo), mas apenas recebe uma esteira que ela, tida como humana, lhe entrega a troco de munição ou flechas. E ainda, de cada peixe ou caça o *paumari* recebe objetos culturais ou mercadorias que ele vê e consome como carne: anzol da piranha e do *jundiá*; faca do peixe-cachorro; roupa do *jaú*; bote do peixe-boi; cocar do *jabutí*; rede da anta; panela com comida do *queixada*; penas dos pássaros, que estes últimos consideram seus

remos e facas (: 51-52). Por sua vez, quando uma criança tem sua alma-corpo capturada por um espírito-alimento (outra noção paumari não definida no artigo), que a transforma em seu empregado, o xamã sai à sua procura e negocia com o raptor a sua devolução. Se a negociação fracassar, a criança permanecerá para sempre como empregado do espírito, o que significa nesta terra a sua morte (: 47-48). Compare-se essa maneira de agir com a do xamã jarauara e seus auxiliares, que não negociam, mas lutam com os espíritos raptos e, se possível, os matam.

Mesmo após a morte o paumari continua sua relação com os brancos. Sua alma desprende-se do corpo e segue para o Lago dos Mortos ou da Renovação, entre as cabeceiras do Purus e um rio que corre na região celeste. Ressuscita após um banho e recebe um novo invólucro corporal. Deve então escolher entre a esteira e a cadeira de balanço. Se escolher a primeira, permanecerá junto ao lago, a dançar e a comer, numa vida imortal. Se preferir a segunda, torna-se empregado do patrão-chuva (a cadeira de balanço é o símbolo do patrão), forte, rico, generoso, mas também colérico, que faz seus empregados buscarem água nos reservatórios de Manaus, com sua imensa frota, pelo rio celeste, para derramá-la nas terras paumaris. Esses empregados também possibilitam a comunicação entre os xamãs e os mortos, por intermédio do trovão (: 48).

Enfim a atitude paumari constituiria uma estratégia para controlar a força do inimigo predador, transformando-o em domesticador, submetendo-se como presa familiarizável (freguês) ou animal doméstico (empregado) (: 59).

Esse artigo de Oiara Bonilla (2005) precede sua tese de doutorado (Bonilla 2007), da qual antecipa as linhas de reflexão que desenvolverá. Nela outras formas de manifestação da complexa relação entre o predador e o protegido são discutidas, como na adoção de netos pelos avós, no rito de puberdade feminina e no rito que assegura a ausência de perigos no consumo alimentar das crianças. Nesses ritos é importante a atuação dos xamãs. Dentre os ritos da menarca realizados pelos indígenas da família linguística arauá, o dos jamamadis e o dos jarauaras (e talvez o dos denis) são dos que mais semelhanças têm com o dos paumaris, mas estes, contrariamente aos dois primeiros, não mais realizam a flagelação ritual (: 218). Quanto aos evangélicos, os jarauaras criaram uma outra versão do rito e os paumaris se abstêm de realizá-lo (: 202).

O comportamento dos paumaris nas suas relações com os não-índios é também abordado no texto de Aline Alcarde Balestra (2016), que discute a classificação dos índios em “mansos” e “bravos”, uma distinção que se difundiu na região a partir da intensificação da penetração dos não-índios. Os paumaris, habitantes das margens dos rios, admitem-se pacíficos desde muito tempo, antes mesmo da chegada do branco Orobama, que estabeleceu relações amistosas com eles. Os culinas, por sua vez, admitem terem sido bravios, quando moradores de terras afastadas das margens, mas suas relações com os brancos foram se tornando pacíficas com o tempo (Aline Balestra, 2016: 223-244). Valeria perguntar se esse Orobana, tão importante na história dos primeiros contatos narrados pelos paumaris, não seria Manoel Urbano da Encarnação (Urbano → “Orobana”), que já percorria o Purus desde pelo menos 1845, ainda no tempo da exploração das drogas do sertão, que conduziu pesquisadores estrangeiros pelo interior da região, e que passou a trabalhar para a Província do Amazonas desde sua criação, inclusive se tornando diretor de índios, conforme informa um outro texto, que narra sua vida e contribuições, de Antonio Cardoso (2016: 297-316).

Ainda os Paumaris

Cativante é o texto de Angélica Maia Vieira (2016), que descreve detalhadamente a pesca de um peixe-boi por um pequeno grupo de parentes masculinos paumaris, observando todo o seu comportamento entre si e com a atividade que desenvolviam: seus cuidados com a embarcação e os instrumentos de pesca, a importância do silêncio, a observação dos restos vegetais que flutuam na água, a comunicação à distância pela emissão de sons especiais. Sua descrição é seguida de reflexões sobre a transmissão cultural: tudo isso os paumaris aprendem desde criança, na popa da canoa, acompanhando o pai ou parente mais velho, que rema e procura localizar o cetáceo debaixo d'água para arpoá-lo. O aprendizado se desenvolve com o envolvimento na prática. Muito elucidativa também é a crítica que os paumaris fazem ao texto e às ilustrações do livro de José Veríssimo *A Pesca na Amazônia* [Pará: UFPA, 1970] (Angélica Vieira 2016: 63-83).

Sobre os paumaris há também um texto de Larissa Menendez (2016) sobre a sua cestaria, que compete às mulheres. Ela apresenta os vegetais cujas palhas e fibras são utilizadas, as formas dos cestos, os desenhos que se fazem ao trançá-los e o que representam. Aponta também as relações dessa atividade com a mitologia e o xamanismo (: 85-109).

Aruaques do Purus: apurinãs e manchinéris

Pirjo Kristiina Virtanen (2016: 41-61) aborda as redes terrestres, usadas pelos apurinãs e manchinéris, constituídas por caminhos que ligam comunidades indígenas ou levam a refúgios em caso de assédio, áreas de pesca, caça ou coleta, pontos onde há parceiros de troca ou locais de venda de artigos comerciais, ligando cursos de rios, usados desde um passado remoto e ainda utilizados, além outros abertos nos dias de hoje. Eles existem desde as margens de diferentes rios da região, mas a pesquisadora se limita ao seu uso pelos apurinãs e manchinéris, dois povos falantes de línguas aruaques, os primeiros com várias comunidades ao longo do Purus, os segundos no seu afluente, o rio Iaco, que nele desemboca junto à cidade acreana de Sena Madureira, na fronteira com o Estado do Amazonas. Portanto, apurinãs e manchinéris bordejam pelo leste os povos arauás e catuquinas que se espalham do Purus ao Juruá.

Nesses caminhos, também frequentados por seres não humanos amistosos ou perigosos, podem visitar e apreciar trechos de vegetais outrora procurados pelos antepassados na coleta de frutos ou de matéria-prima atividades artesanais (: 53-54).

Essa rede de caminhos, picadas, varadouros, também se estende das áreas ocupadas pelos manchinéris aos geoglifos da fronteira do Acre com o Peru e a Bolívia. Geoglifos são valas de pequena profundidade, que formam quadrados, círculos e outras figuras, junto às quais se encontram objetos de cerâmica de caráter cerimonial e que podem remontar a datas de até três mil anos. Entre os sítios em que se encontram também existem marcas de antigos caminhos (: 50-52).

Por falar em geoglifos, convém lembrar que há um texto sobre as pesquisas arqueológicas na bacia do rio Purus, de Elaine Wanderley (2016: 269-295), que registra a colaboração de apurinãs nos trabalhos de pesquisa realizados na Terra Indígena Caititu, no município de Lábrea, AM (: 282-288).

Em sua dissertação de mestrado, Marco Antonio Lazarin (1981) examinou a migração de apurinãs para Manacapuru, cidade próxima a Manaus, onde localizou 17 grupos domésticos e

um total de 111 indivíduos dessa etnia em 1981 (: 37). Nesse trabalho ele põe em destaque o papel dos pioneiros apurinãs na migração e como estes constituíram a base de atração de outros parentes. Mostra também os motivos que levam os apurinãs do alto rio a procurarem melhores condições numa cidade, não tão grande quanto Manaus, mas sim que disponha nos arredores, que não ficam longe de seu centro, de terras onde possam continuar a fazer suas roças de mandioca e a fabricação de farinha. Querem ainda encontrar outras possibilidades de emprego, mão-de-obra não qualificada que são, na produção de malva e de juta. Escapando ao cerco dos preconceitos que vigoram a seu respeito nos lugares de origem e também das dívidas que os prendem aos “patrões”, os apurinãs não revelam a qualquer um a sua identidade étnica em Manacapuru, onde procuram valer-se das oportunidades que se lhes oferecem em termos de instrução, atendimento de saúde, mercado. Ainda que aceitando ocupar terrenos cujos proprietários exigem uma parte da produção, ou os aceitam como caseiros para evitar a ocupação por posseiros, parece ser mais fácil aos apurinãs conseguirem aí sua própria terra. Há até o caso de um apurinã que, dispondo de terras, impôs o pagamento de parte da produção a seus companheiros de etnia. O trabalho na roça, por outro lado, permite ao apurinã a autonomia, gerenciando seu próprio trabalho. Destaca-se no trabalho de Lazarin a descrição da descida de um batelão com migrantes apurinãs em 1979 (: 55-75).

Uma preciosa coletânea de textos sobre esta área

Recomendo ao leitor que amplie e enriqueça o que leu no presente texto sobre a área Juruá-Purus, recorrendo ao volume organizado por Gilton Mendes dos Santos e Miguel Aparicio *Redes Arawa: Ensaio de Etnologia do Médio Purus*, publicado pela Edua (Editora da Universidade Federal do Amazonas) em Manaus, 2016. O volume cobre exatamente a mesma área etnográfica que aqui tracei com 14 artigos de diferentes autores, explorando temas diversos referentes aos grupos indígenas que nela vivem. Está disponível na internet, na Biblioteca Digital Curt Nimuendaju (<http://www.etnolinguistica.org/biblio:santos-aporicio-2016>) e também em outros sites.

Ao longo deste capítulo, inseri várias informações tomadas dos artigos que compõem essa coletânea, fazendo as devidas referências bibliográficas.

Bibliografia

- ALTMAN, L. 1994. *Madiha: um povo entre a floresta e o rio. Trilhas de produção simbólica Kulina*. Dissertação de Mestrado. São Bernardo do Campo: Instituto Metodista de Ensino Superior.
- AMORIM, Genoveva. 2014 – *Os Coletivos Madija e o Ritual do Aje: Relações de Alteridade entre os Kulina do Baixo Juruá*. Dissertação de mestrado. Manaus: UFAM-PPGAS.
<https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/2870>
- AMORIM, Genoveva Santos. 2016. “O ritual kulina do Aje: Movimentando os coletivos Madija1”. Em MENDES dos SANTOS & APARÍCIO, Miguel, orgs., 2016:111-132.
- AMORIM, Genoveva. 2020. “A Concepção Kulina de Território: História e Política”. *Horizontes Antropológicos*, ano 26, nº 58, pp. 257-285. Porto Alegre: IFRGS-IFCH-PPGAS..
<https://www.scielo.br/j/ha/a/sfgKBfZKcXgkh9TzPc8GLbg/?format=pdf&lang=pt>
- AZEVEDO, Adriana Maria Huber. 2016. “Vozes alheias: A poética dos cantos Suruwaha”. Em MENDES dos SANTOS & APARÍCIO, Miguel, orgs., 2016: 155-188.
- BALESTRA, Aline Alcarde. 2016. “O que significa ser ‘manso’? A selvageria e a civilização sob diferentes perspectivas”. Em MENDES dos SANTOS & APARÍCIO, Miguel, orgs., 2016: 223-244.

- BONILLA, O. 2005. “O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia Paumari”. *Mana* 11 (1): 41-66.
<https://www.scielo.br/j/mana/i/2005.v11n1/>
- BONILLA, O. 2007. *Des Proies si Desirables: soumission et prédation pour les Paumari d'Amazonie brésilienne*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales.
https://www.academia.edu/2944834/Des_proies_si_d%C3%A9sirables_soumission_et_pr%C3%A9dation_pour_les_Paumari_dAmazonie_br%C3%A9silienne_PhD_LAS_EHESS_2007
- CARDOSO, Antonio Alexandre Isidio. 2016. “Notas sobre Manoel Urbano da Encarnação e a devassa do rio Purus no século XIX”. Em MENDES dos SANTOS & APARÍCIO, Miguel, orgs., 2016: 297-316.
- CARVALHO, Maria Rosário Gonçalves de. 2002. *Kanamari da Amazônia Ocidental: história, mitologia, ritual e xamanismo*. Salvador: Casa de Palavras.
- CERQUEIRA, Felipe Agostini. 2015. Os Mundos, os Corpos e os Objetos: O Xamanismo como Troca entre Madihas e Outros Seres. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ-PPG Sociologia e Antropologia.
https://www.academia.edu/19844703/Os_Mundos_Os_Corpos_e_os_Objetos_o_xamanismo_como_troca_entre_madihas_e_outros_seres
- COSTA, L. A. 2007. *As Faces do Jaguar. Parentesco, história e mitologia entre os Kanamari da Amazônia Ocidental*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: UFRJ – MN - PPGAS.
<https://www.livrosgratis.com.br/ler-livro-online-9704/as-faces-do-jaguar--parentesco-historia-e-mitologia-entre-os-kanamari-da-amazonia-ocidental>
- DAL POZ, João. 2000. “Crônica de uma morte anunciada: do suicídio entre os Sorowaha”. *Revista de Antropologia* 43 (1): 89-144.
<https://www.scielo.br/j/ra/a/NcF9WHkNZJMVWnKhp3yY57s/?format=pdf&lang=pt>
- EHRENREICH, Paul. 1929. “Viagem aos rios Amazonas e Purus”. *Revista do Museu Paulista* 16, pp. 277-312.
<https://ia801302.us.archive.org/27/items/RevistadoMuseuP16Muse/RevistadoMuseuP16Muse.pdf>
Talvez seja o mesmo texto que consta em “Contribuição para a etnologia do Brasil por Paul Ehrenreich”. Tradução de Egon Schaden; Introdução e notas de Herbert Baldus. *Revista do Museu Paulista* (Nova Série) 2, 1948, pp. 7- 321, especialmente pp. 93-133:
https://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio:ehrenreich-1948-contribuicoes/ehrenreich_1948_contribuicoes.pdf
- EHRENREICH, Paul. 1975. “Contribuição para a etnologia do Brasil. Parte 2. Sobre alguns povos do Purus”. *Revista do Museu Paulista* (Nova Série) ?.
- FLORIDO, Marcelo Pedro. 2016. “O cheiro do amor: O casamento entre os Deni do Cuniuá”. Em MENDES dos SANTOS & APARÍCIO, Miguel, orgs., 2016: 133-154.
- GIL, Victor. 2020. *Os Tyonwük-dyapa: história e assimetria no alto rio Jutáí*. Dissertação de mestrado. PPGAS, Museu Nacional, UFRJ.
<https://biblioteca.trabalhoindigenista.org.br/wp-content/uploads/sites/5/2020/09/Gil-2020-Os-Tyonw%C3%BCK-dyapa-hist%C3%B3ria-e-assimetria-no-alto-rio-Juta%C3%AD.pdf>
- GORDON, Flávio. 2006. *Os Kulina do Sudoeste Amazônico: história e socialidade*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: UFRJ – Museu Nacional.
<http://livros01.livrosgratis.com.br/cp030771.pdf>
- KOOP, Gordon & LINGENFELTER, Sherwood G. 1983. *Os Deni do Brasil Ocidental*. Dallas (Texas): Museu Internacional de Culturas (Summer Institute of Linguistics).
- KROEMER, Gunter. 1985. *Cuxiuara: o Purus dos indígenas. Ensaio etno-histórico e etnográfico sobre os índios do médio Purus*. São Paulo: Loyola.
http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3AKroemer-1985-cuxiuara/Kroemer_1985_Cuxiuara_PurusDosIndigenas.pdf
- KROEMER, G. 1989. *A caminho das malocas Zuruahá*. São Paulo: Loyola.

- KROEMER, G. 1994. *Kunahã Made, o povo do veneno: Sociedade e cultura do povo Zuruahá*. Belém: Mensageiro.
- LABIACK, Araci Maria. 2007. *Frutos do Céu e Frutos da Terra: Aspectos da Cosmologia Kanamari no Warapekom*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas e Faculdade Salesiana Dom Bosco. <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/111930>
- LAZARIN, Marco Antonio. 1981. “A descida do rio Purus” (*uma experiência de contato interétnico*). Dissertação de Mestrado pela Universidade de Brasília. Brasília.
- LORRAIN C. 1994. *Making Ancestors: The symbolism, economics and politics of gender among the Kulina of Southwest Amazonia (Brazil)*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Cambridge: University of Cambridge.
- MAIZZA, Fabiana. 2009. *Cosmografia de um Mundo Perigoso: Espaço e Relações de Afinidade entre os Jarawara da Amazônia*. Tese de doutoramento. São Paulo: USP – FFLCS – Depto. de Antropologia. https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-03022010-143732/publico/2009_FabianaMaizza.pdf
- MENDES DOS SANTOS, Gilton, 2016. “Plantas e parentelas: Notas sobre a história da agricultura no médio Purus”. Em MENDES DOS SANTOS, Gilton & APARÍCIO, Miguel, orgs. 2016: 19-39.
- MENDES DOS SANTOS, Gilton & APARÍCIO, Miguel, orgs. 2016. *Redes Arawa: Ensaios de Etnologia do Médio Purus*. Manaus: Edua, 2016. <http://www.etnolinguistica.org/biblio:santos-aporicio-2016>
Biblioteca Digital Curt Nimuendaju e também em outros sites.
- MENENDEZ, Larissa, 2016. “Tessitura, vida e arte: A cestaria paumari”. Em MENDES DOS SANTOS, Gilton & APARÍCIO, Miguel, orgs. 2016: 85-109.
- ODMARK, M.A. & LANDIN, R. 1985. “On Paumari Social Organization”. Em *South American Kinship: Eight systems from Brazil and Colombia* (W. R. Merrifield, org.). Dallas, Texas: The International Museum of Cultures. pp. 93-111.
- POLLOCK, Donald. (1985). *Personhood and Illness among the Culina of Western Brazil*. Tese de Doutorado. New York: The University of Rochester.
- POLLOCK, Donald. (1985b). “Looking for a Sister: Culina Siblingship and Affinity”. Em *Sibling Relationships in Lowland South America* (J. Shapiro, org.). Working Papers on South American Indians 7: 8-15. Bennington, Vermont: Bennington College.
- POLLOCK, Donald. (1992). “Culina Shamanism. Gender, Power and Knowledge”. Em *Portals of Power: Shamanism in South America* (J. M. Langdon & G. Baer, orgs.). University of New Mexico Press. pp. 25-40.
- POLLOCK, Donald. 1994. “Etnomedicina Kulina”. Em *Saúde e Povos Indígenas* (Ricardo V. Santos & Carlos E. A. Coimbra Jr., orgs.). Rio de Janeiro: Fiocruz. pp. 143-160. <https://books.scielo.org/id/wqffx/pdf/santos-9788575412770-07.pdf>
- POLLOCK, Donald. 1995. “Masks and the Semiotics of Identity”. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 1(3): 581-597. <https://voidnetwork.gr/wp-content/uploads/2016/09/Masks-and-the-semiotics-of-identity-by-Donald-Pollock-.pdf>
- POLLOCK, Donald. 2002. “Partible paternity and multiple maternity among the Kulina”. Em *Cultures of Multiple Fathers: The theory and practice of partible paternity in lowland South America* (S. Beckerman & P. Valentine, orgs.). Gainesville: University Press of Florida. pp. 42-61.
- PRANCE, Ghilleen T. 1978. “The poisons and narcotics of the Deni, Paumari, Jamamadi and Jarauara Indians of the Purus River Region”. *Revista Brasileira de Botânica*, 1: 71-82. Sociedade Botânica do Brasil, Regional de São Paulo.

- RANGEL, Lucia Helena Vitalli. 1994. *Os Jamamadi e as armadilhas do tempo histórico*. Tese de Doutorado em Antropologia. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
<https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/3376>
- REESINK, Edwin. 1991. “Xamanismo Kanamari”. Em *Medicinas Tradicionais e Medicina Ocidental na Amazônia* (Dominique Buchillet, org.). Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, Edições CEJUP e Universidade do Estado do Pará. pp. 89-109.
[file:///C:/Users/Julio%20Cezar%20Melatti/Documents/JULIO%20MELATTI%20DOCS/Leitura/Domini que%20Buchillet%20-%20Medicinas%20Tradicional%20e%20Ocidental%20na%20Amazonia.pdf](file:///C:/Users/Julio%20Cezar%20Melatti/Documents/JULIO%20MELATTI%20DOCS/Leitura/Domini%20que%20Buchillet%20-%20Medicinas%20Tradicional%20e%20Ocidental%20na%20Amazonia.pdf)
- REESINK, Edwin. 1994. *Imago Mundi Kanamari*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ — Museu Nacional — Programa de Pós-graduação em Antropologia. Publicada pela Editora Universitária UFPE, Recife, 2016.
<https://editora.ufpe.br/books/catalog/download/256/265/775?inline=1>
- VIEIRA, Angélica Maia. 2016. “Etnografia de uma pesca paumari”. Em MENDES DOS SANTOS, Gilton & APARÍCIO, Miguel, orgs. 2016: 63-83.
- VIRTANEN, Pirjo Kristiina. 2016. “Redes terrestres na região do rio Purus que conectam e desconectam os povos Aruwak”. Em MENDES DOS SANTOS, Gilton & APARÍCIO, Miguel, orgs. 2016: 41-61.

Webgrafia

O site *Povos Indígenas no Brasil* (<http://pib.socioambiental.org/pt>), do Instituto Socioambiental, contém dos seguintes verbetes referentes a povos indígenas desta área:

- CHAVES, Rodrigo Padua Rodrigues. 2003. “Deni”.
- COSTA, Luiz. 2006. “Kanamari”.
- DAL POZ, João. 2005. “Zuruahã”.
- DETURCHE, Jeremy. 2007. “Katukina do Rio Biá”.
- POHL, Luciene. 2005. “Banawá”.
- SCHIEL, Juliana. 2005. “Apurinã”.
- SCHRÖDER, Peter. 2002. “Jamamadi”.
- SCHRÖDER, Peter. 2002. “Paumari”.
- SCHRÖDER, Peter & MAIZZA, Fabiana. 2007. “Jarawara”.
- SILVA, Domingos Bueno da. 2003. “Kulina”.

JURUÁ-PURUS				
Nome tribal e sinônimos	Classificação linguística	População	Data	Fonte
apurinã	aruaque	9.487	2014	ISA
banauá	arauá	207	2014	ISA
deni		1.610	2015	ISA
jarauara		271	2014	ISA
jamamadi		987	2014	ISA
culina		7.211 BR	2014	ISA
madihá		417 PU	2007	ISA
paumari		1.804	2014	ISA
sorouahá		171	2014	ISA
codoxoá				
Catuquina do rio Biá		catuquina	628	2014
canamari	4.002		2014	ISA
tsohom-djapá	38		2016	ISA

Notas e abreviaturas do quadro

BR→ Brasil.

ISA→ Sites “Povos Indígenas no Brasil” (https://pib.socioambiental.org/pt/P%C3%A1gina_principal) e “Quadro Geral dos Povos” (https://pib.socioambiental.org/pt/Quadro_Geral_dos_Povos), ambos do Instituto Socioambiental. O ISA é o intermediário dos dados sobre população na última coluna. A fonte dos dados demográficos na maior parte dos casos é Siasi/Sesai 2014, com exceção de deni, tomado de Cimi/Tefé 2015; jarauara, de Jarawara 2014; tsohom-djapá, de CTI/2016; e a população culina do Peru, de INEI 2007. Os canamantis não têm mais verbete nos dois sites do ISA, apesar da Terra Indígena ser chamada Jarawara/Jamamadi/Kanamanti. A julgar pelo verbete Jamamadi do site “Povos Indígenas no Brasil”, canamanti seria a denominação de uma parte dos jamamadi.

PU→ Peru.

Página inicial

Lista das áreas