

Capítulo G1

Juruá-Purus

Página inicial

Lista das áreas

O rio Purus foi frequentado desde o período colonial, mas muito 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.

É a partir da segunda metade do século XIX que os brancos começam a ocupar efetivamente o rio, animados pelos preços da borracha. Essa ocupação parece se intensificar por volta de 1870. E os índios da bacia do Purus são eliminados em massa pela força das armas ou pelas moléstias que se introduzem, 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, de que os paumaris são os representantes atuais. Talvez tenha sido o nome dessa dermatose — também chamada pinta, uma sífilis não venérea, causada pelo *Treponema carateum* (Bonilla, 2005: 60, nota 3) — e desses índios a origem do nome do rio Purus, antes conhecido como Cuxiuara.

O rio Juruá, cujo curso é mais ou menos paralelo ao 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 indiretamente 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) tenha percorrido o Purus no final do século XIX, nem os índios desse rio nem os do Juruá despertaram o interesse dos etnólogos, de modo que esta área permaneceu desconhecida etnograficamente por muito tempo. É nas últimas décadas do século XX que as pesquisas etnográficas começam a se realizar 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 banavás, denis, jarauaras, canamantis, culinas, paumaris, jamamadis e sorouahás são da família arauá

próximos até a atribuição de ações mágico-maléficas aos mais afastados, 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 txunhuan-djapá, que ficaram 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).

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 *madi* 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 (Maizza, 2009: 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, a 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 (Maizza, 2009: 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 (Maizza, 2009: 165-168).

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 área Amazônia Oriental), mas que são na verdade de resina de certas árvores, especialmente de uma (Reesink, 1993: 76, 84-5). 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, 85-7). A "pedra" onça pode comer as outras, quando guardada junto com elas; e há "pedras" que também transportam outras, para atirá-las nas vítimas (: 86-7). 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 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 (Maizza, 2009: 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 (Maizza, 2009: 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 cobra. Como os espíritos auxiliares são as plantas cultivadas pelo xamã, e conforme a espécie que lhes corresponde são mais fracos 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 (Maizza, 2009: 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 (Maizza, 2009: 102-108).

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

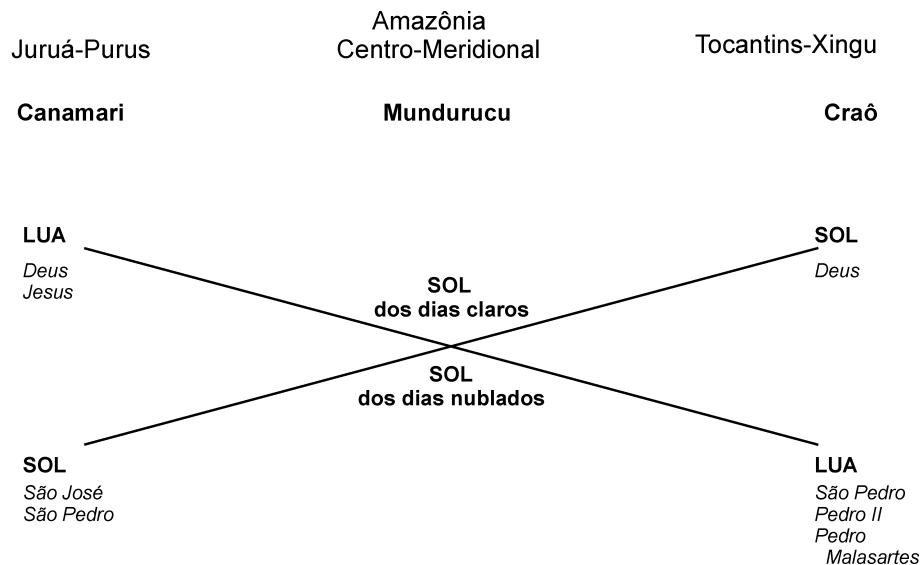
Maizza, está disponível no verbete “Jarawara”, no site *Povos Indígenas no Brasil* (<http://pib.socioambiental.org/pt>), do Instituto Socioambiental. Como em duas de suas aldeias atuam missionários evangélicos, e como já não se formam novos xamãs, os jarauaras fazem também uma outra versão do rito, em que o açoite da jovem está abolido e em que o aconselhamento moral da mesma fica por conta do pastor, em vez do do xamã. Porém, mesmo na versão evangélica, a cosmologia indígena, ainda que reinterpretada, se faz presente (Maizza, 2009: 115-121).

A procura de um sentido para o açoitamento da moça, Fabiana Maizza a faz pela comparação com o vergaste de outros entes. 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 e assumir uma situação ambígua, de ser uma afim que produz consanguíneos ou uma consanguínea que produz afins, conforme o sistema dravidiano (Maizza, 2009: 257-264).

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.



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), 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 chegam à morte. Nas últimas um dos motivos ausente é tristeza pela morte de um parente (: 111-114).

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 (: 103).

A reflexão desenvolvida por Dal Poz para dar conta dessa prática entre os sorouahás é bastante densa e complexa para ser resumida aqui. Limito-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; a reconsideração do individualismo como apanágio da civilização ocidental; a aceitação da existência de outras modalidades de individualismo em sociedades tradicionais, inclusive os 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, mas 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 patrão-chuva, e os faz transportadores de água na região celeste (ver abaixo).

Relações interétnicas na cosmologia paumari

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* 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 “patrõezinhos” 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 jabuti; 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).

A descida do Purus

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 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 a 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, havendo até um caso de um apurinã que, dispondo de terras, impôs o pagamento de parte da produção a seus companheiros de etnia, parece ser mais fácil aos apurinãs conseguirem aí sua própria terra. 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).

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.
- BONILLA, O. 2005. "O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia Paumari". *Mana* 11 (1): 41-66.
- 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.
- CARVALHO, Maria Rosário. Gonçalves de. 2002. *Kanamari da Amazônia Ocidental: história, mitologia, ritual e xamanismo*. Salvador: Casa de Palavras.
- 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.
- DAL POZ, João. 2000. "Crônica de uma morte anunciada: do suicídio entre os Sorowaha". *Revista de Antropologia* 43 (1): 89-144.
- EHRENREICH, Paul. 1929. "Viagem aos rios Amazonas e Purus". *Revista do Museu Paulista* 16.
- EHRENREICH, Paul. 1948. "Contribuição para a etnologia do Brasil". *Revista do Museu Paulista* (Nova Série) 2.
- EHRENREICH, Paul. 1975. "Contribuição para a etnologia do Brasil. Parte 2. Sobre alguns povos do Purus". *Revista do Museu Paulista* (Nova Série) ?.
- GORDON, F. 2006. *Os Kulina do Sudoeste Amazônico: história e socialidade*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: UFRJ – Museu Nacional.
- KOOP, G. & LINGENFELTER, S. G. 1983. *Os Deni do Brasil ocidental*. 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.
- 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.
- LABIAK, 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.
- 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.
- 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, D. K. (1985). *Personhood and Illness among the Culina of Western Brazil*. Tese de Doutorado. New York: The University of Rochester.
- POLLOCK, D. K. (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, D. K. (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, D. K. 1994. “Etnomedicina Kulina”. Em *Saúde e Povos Indígenas* (Ricardo V. Santos & Carlos E. A. Coimbra Jr., orgs.). Rio de Janeiro: Fiocruz. pp. 143-160.
- POLLOCK, D. K. 2002. “Partible paternity and multiple maternity among the Kulina”. Em *Cultures of Multiple Fathers: The theorie 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, L. V. 1994. *Os Jamamadi e as armadilhas do tempo histórico*. Tese de Doutorado em Antropologia. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- 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.
- REESINK, Edwin. 1994. *Imago Mundi Kanamari*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ — Museu Nacional — Programa de Pós-graduação em Antropologia.

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	CGNT	Classificação linguística	População	Data	Fonte
apurinã	Apurinân	aruaque	3.256	2006	PIB
banauá	Banawá	arauá	101	2006	PIB
deni	Dení		875	2006	PIB
jarauara	Jarawára		180	2006	PIB
canamanti	Kanamantí		162	1999	ISA: 11
culina	Kulína		2.500 BR [a]	2002	PIB
madihá	Madihá		500 PU	1998	PIB
paumari	Paumari		892	2006	PIB
jamamadi	Jamamadí		884	2006	PIB
sorouahá	Sorowahá		136	2007	PIB
codoxoá	Kodoxoá		catuquina	450	2007
canamari	Kanamari	1.654 [a]		2004	PIB

Notas e abreviaturas do quadro

[a]→ Parte da populações culina e canamari indicadas nesta tabela estão na área Juruá-Ucayali.

BR→ Brasil.

CGNT→"Convenção sobre a grafia dos nomes tribais", assinada pelos participantes da 1ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada no Rio de Janeiro, em 1953, de modo a uniformizar a maneira de escrever os nomes das sociedades indígenas em textos em língua portuguesa. Essa "Convenção" foi publicada na Revista de Antropologia (vol. 2, nº 2, São Paulo, 1954, pp. 150-152) e posteriormente nas primeiras páginas (não numeradas) do volume organizado por Egon Schaden, Leituras de Etnologia Brasileira (São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976). Preferimos, entretanto, usar a ortografia oficial brasileira.

Mar→ MATOS MAR, José. 1993. "Población y Grupos Étnicos de América. 1994". *América Indígena* 53 (4): 155-234. México: Instituto Indigenista Interamericano.

ISA→ RICARDO, Carlos Alberto (org.). 2000. *Povos Indígenas no Brasil — 1996/2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

PIB→ Site Povos Indígenas no Brasil (<http://pib.socioambiental.org/pt>), do Instituto Socioambiental.

PU→ Peru.

[Página inicial](#)

[Lista das áreas](#)