



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Mario de Azevedo Brunoro

Dos rios aos interflúvios: movimentos e caminhos indígenas na Bacia do Purus

Manaus
2023

MARIO DE AZEVEDO BRUNORO

**DOS RIOS AOS INTERFLÚVIOS:
MOVIMENTOS E CAMINHOS INDÍGENAS NA BACIA DO PURUS**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador(a): Prof, Dr. Gilton Mendes dos Santos

MANAUS
2023

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Brunoro, Mario de Azevedo
B898r Dos rios aos interflúvios: movimentos e caminhos indígenas na
Bacia do Purus / Mario de Azevedo Brunoro . 2023
84 f.: il.; 31 cm.

Orientador: Gilton Mendes dos Santos
Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade
Federal do Amazonas.

1. Apurinã. 2. Purus. 3. Relatos de viagem. 4. Interflúvios. 5.
Movimento. I. Santos, Gilton Mendes dos. II. Universidade Federal
do Amazonas III. Título

Agradecimentos

Esta dissertação é fruto de muitos encontros e trocas ocorridas no decorrer dos dois anos de pesquisa.

Agradeço a Gilton pela orientação sempre presente, pelas conversas estimulantes e pela receptividade de novas ideias.

Aos colegas de orientação Laís, Taynara, Laura, Luiza, Rosijane, Jaime, Dagoberto, Justino, Carlos e Guilherme, pelos encontros instigantes, escutas cuidadosas e comentários transformadores.

A Márcio Silva pela paciência e predisposição em orientar, ajudar e revisar as análises exploratórias sobre as genealogias dos *pessoais* apurinã.

A Adriana Testa e demais pesquisadores do grupo Redes de circulação ameríndias pelas reuniões. Para mim foram importantes aulas de etnologia ameríndia.

A Pirjo Virtanen e Miguel Aparicio pela leitura atenciosa e comentários preciosos durante o exame de qualificação.

A Marta Amoroso por ter me instigado a estudar os Apurinã.

A Juliana Schiel por ter compartilhado seu material de pesquisa.

A Mário Rique Fernandes pela recepção e pelas trocas.

A Admilton Freitas pelas trocas e pelo apoio e hospitalidade em Lábrea.

A Daniel Cangussu pela receptividade e amizade, para além da pesquisa acadêmica.

A Marlândia por toda hospitalidade e amizade.

A Puraka pela recepção em sua casa e pelas visitas às aldeias.

A Alonso e seus filhos, Raimundo e Antônio, pela abertura e confiança.

A Francisco de Assis, Careca Apurinã e João Francelino pelas conversas.

A Francisco Cândido Apurinã, Ywmuniry, pelas trocas e conversas. Sou grato pela confiança e parceria.

A Quézia, Elizabeth, Chico, Mayke e Daniel, pelos encontros e conversas em Lábrea.

A Markus pelas trocas e pelo entusiasmo.

A FOCIMP e a APITC pela recepção e pela abertura ao diálogo.

Aos docentes do PPGAS pelo convívio e pelas aulas.

Aos meus colegas do PPGAS pelas trocas e encontros

A CAPES pelo fomento à pesquisa.

A Juliana pela companhia, leitura, escuta e trocas sempre entusiasmadas sobre o Purus e seus povos.

A Carlos e Melanie pelas trocas e acolhimento de ideias.

Aos amigos e amigas de São Paulo e Manaus pelo incentivo e pelo carinho, independentemente das distâncias.

A minha família, em especial minha mãe Cristina, minha tia Marta e meu pai Antônio por todo apoio e força.

RESUMO

Essa dissertação é um relato etnográfico sobre os rios e interflúvios da bacia do Purus. A pesquisa foi conduzida a partir de relatos históricos, testemunhos de vida e duas experiências de viagens à Lábrea (AM), com o objetivo de apresentar uma perspectiva historiográfica que visibilize a dinâmica territorial dos povos indígenas no interflúvio Purus-Madeira, com destaque aos Apurinã do Médio Purus. Veremos que enquanto para os viajantes o rio Purus era o próprio roteiro do relato, para os povos indígenas o Purus aparecia como um dos muitos sítios de uma extensa rede pluriétnica. Para isso, utiliza-se de uma abordagem experimental, respaldada por informações etnográficas, que articulou o exercício especulativo de se ler os relatos de viagens, com o uso de fotos, diagramas e mapas, à análise exploratória de redes genealógicas.

Palavras chave: Apurinã – Purus – Relatos de viagem – Interflúvios – Movimento

ABSTRACT

This dissertation is an ethnographic account about the rivers and interfluves of the Purus basin. The research was conducted through historical reports, life testimonies, and two travel experiences to Lábrea (AM), with the aim of presenting a historiographic perspective that highlights the territorial dynamics of indigenous peoples in the Purus-Madeira interfluve, with emphasis on the Apurinã of the Middle Purus. We will see that while for travelers the Purus River was the main route of the report, for indigenous peoples the Purus appeared as one of the many sites in an extensive pluriethnic network. To do so, an experimental approach supported by ethnographic information was used, which articulated the speculative exercise of reading travel reports with the use of photos, diagrams, and maps, along with the exploratory analysis of genealogical networks.

Key words: Apurinã – Purus – Travel reports – Interfluves - Movement

RESUMEN

Esta disertación es un relato etnográfico sobre los ríos e interfluvios de la cuenca del Purus. La investigación se llevó a cabo a través de relatos históricos, testimonios de vida y dos experiencias de viaje a Lábrea (AM), con el objetivo de presentar una perspectiva historiográfica que resalte la dinámica territorial de los pueblos indígenas en el interfluvio Purus-Madeira, con énfasis en los Apurinã del Medio Purus. Veremos que mientras para los viajeros el río Purus era la propia ruta del relato, para los pueblos indígenas el Purus aparecía como uno de los muchos sitios en una extensa red pluriétnica. Para hacerlo, se utilizó una abordaje experimental respaldada por información etnográfica, que articuló el ejercicio especulativo de leer los informes de viaje con el uso de fotos, diagramas y mapas, junto con el análisis exploratorio de redes genealógicas.

Palabras llave: Apurinã – Purus – Relatos de viaje – Interfluvios - Movimiento

Lista de siglas

APITC – Associação dos Povos Indígenas da Terra Indígena Caititu

CEstA – Centro de Estudos Ameríndios

FUNAI – Fundação Nacional dos Povos Indígenas

FOCIMP – Fundação das organizações e comunidades indígenas do Médio Purus

NEAI – Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena

SESAI – Secretaria Especial da Saúde Indígena

SPI – Serviço de Proteção ao Índio

PPGAS – Programa de Pós Graduação em Antropologia Social

USP – Universidade de São Paulo

UFAM – Universidade Federal do Amazonas

SAF – Sistema Agroflorestal

TI – Terra Indígena

Lista de figuras

Figura 1 – Foto de Victor Frond. Floresta Virgem, 1858-1861	16
Figura 2 – Foto da Margem do Rio Purus	16
Figura 3 – Foto de Barqueiros (indígenas) bolivianos no porto de Manaus, em 1867.....	24
Figura 4 – Foto do Rio Purus visto do barco.....	28
Figura 5 – Mapa do Rio Purus (Chandless, 1866).....	30
Figura 6 – Esquema de circulação de mercadorias.....	33
Figura 7 – Foto da vista do segundo andar do barco.....	34
Figura 8 – Foto de Puraka mostrando a planta medicinal vassourinha.....	37
Figura 9 – Foto de Anastácio Queiroz, 1929. Casa de Farinha no posto do SPI.....	39
Figura 10 – Foto de Anastácio Queiroz, 1922. Casa de Farinha no posto do SPI.....	39
Figura 11 – Foto de Puraka e João mostrando a casa de farinha da aldeia Açaizal.....	40
Figura 12 – Foto de Puraka mostrando a casa de farinha da aldeia Santa Fé.....	40
Figura 13 – Mapa dos geoglifos no Alto Purus (Saunaluoma et al, 2021).....	47
Figura 14 – Mapa dos topônimos descritos por Labre (1988) (Pessoa, 2017).....	47
Figura 15 – Foto de Ermanno Stradelli, Rio Sepatini, 1889.....	51
Figura 16 – Foto de Ermanno Stradelli, Igarapé Azimá, Rio Purus, 1889.....	52
Figura 17 – Foto de Anastácio Queiroz, 1929. Tuxaua Soares e sua família.....	52
Figura 18 – Genealogia das casas da comunidade Kamarapo (Schiel 2004 : 390).....	67
Figura 19 – Rede Apurinã com seus componentes em distintas cores.....	68
Figura 20 - Anéis A1C1 do casal 1039 - 1049 com as cores representando a divisão de metades patrilineares.....	70

Lista de tabelas

Tabela 1 – Padrões mais frequentes nos anéis A2C2.....	70
Tabela 2 – Terminologia de parentesco Apurinã cruzada com a notação genealógica...72	72
Tabela 3 – Padrões de A1C1 a partir do ponto e vista da terminologia Apurinã.....73	73
Tabela 4 – Padrões de A2C2 a partir do ponto e vista da terminologia Apurinã.....74	74

Considerações sobre a grafia

No decorrer do texto utilizo diferentes grafias referentes a um mesmo povo indígena, como é o caso de *Aporinás*, *Hypurinás*, *Ipurinás* e *Apurinã*. O uso do itálico está relacionado ao fato de serem etnônimos obsoletos e datados e tem como objetivo ressaltar os contextos históricos e espaciais de cada nome. Neste sentido, a distinção entre os etnônimos denota as diferenças entre os povos indígenas do século XIX e contemporâneos, não em termos de descontinuidades, mas sim de transformações. Isso também vale para os topônimos, como nomes de rio (*Aquiry* e *Acre*).

Sumário

Introdução.....	13
- Estrutura da dissertação.....	18
Capítulo 1 – Os relatos e os viajantes.....	20
Capítulo 2 – Nas águas barrentas do rio sinuoso.....	32
- Sementes e relatos.....	35
- Para além das margens do rio.....	41
Capítulo 3 - Encruzilhadas e varadouros: uma paisagem amazônica feita de caminhos...44	
Capítulo 4 - Contribuições para o estudo do parentesco apurinã.....	60
- Genealogias.....	66
Considerações Finais.....	74
Anexo.....	76
Bibliografia.....	80

Introdução

O que não é uma viagem?

A viagem coincide com a vida, nem mais, nem menos

Todorov, 2006

Fazia sol em São Paulo e uma carona, com pouco mais de dez minutos de conversa, impactou minha trajetória de tal forma que vida e pesquisa nunca mais se separaram. Estava a caminho da universidade, sob a falta de sombras da Praça Panamericana, quando um carro se aproximou e buzinou. Era minha professora e orientadora à época, a antropóloga Marta Amoroso, se oferecendo a me levar à USP. Estávamos no final de 2017 e nosso grupo de pesquisa se preparava para o ano seguinte, discutindo ideias de projetos de iniciação científica.

Já dentro do carro, Marta comentou comigo que havia participado da banca de defesa de uma dissertação sobre os Apurinã e que estava encantada. Disse ainda que acreditava que eu deveria lê-la e que havia uma festa em que pessoas e plantas festejavam juntas. Tratava-se da dissertação de Admilton Freitas, antropólogo e professor da Universidade Estadual do Amazonas. Intitulada “A roça, a colheita e a festa: uma etnografia dos roçados apurinã na aldeia Terra Nova”, a li em questão de dias, e, de fato, também me encantei.

Desde então tenho lido e pesquisado sobre os Apurinã e sobre o principal rio que atravessa seus territórios, o Purus. Durante anos, imaginei as vidas e as paisagens que só acessava a partir das palavras de outros. Estas especulações não eram pontuais dos momentos de leitura e escrita, mas me afetavam nas mais diversas situações de tal modo que não havia um dia sequer em que o nome “Apurinã” não emergia nos meus pensamentos. Como efeito, comecei a sonhar em vir para a Amazônia e experienciar o Purus para além das etnografias.

Por mais prosaico que seja, começo minha escrita com essa história por acreditar que uma das proezas da prática antropológica é a abertura ao inesperado, a estes acontecimentos que nos atravessam e, sem mais nem menos, transformam vidas e mudam projetos de pesquisa. É também algo pessoal, e, mesmo assim, me parece justo abdicar da pureza de uma separação da objetividade do cientista e da subjetividade da pessoa.

A proposta inicial da pesquisa de mestrado tinha como objetivo central mapear as redes de parentesco e analisar a circulação de saberes que compõem as festas junto dos Apurinã, povo falante de língua aruak, residentes no médio curso do rio Purus, centro-sul do estado do Amazonas. A hipótese, à época, era de que a festa, denominada *kyynyry*, ao produzir e desfazer coletivos, compostos de humanos, plantas e encantados, é tempo e espaço privilegiado para analisar tais fluxos. A ideia era analisar a festa como evento político, entendendo-a tanto como um palco de guerra e/ou negociações diplomáticas, quanto como celebrações e transformações necessárias para a continuidade da vida social.

No decorrer do primeiro ano de curso, contudo, percebi a necessidade de repensar o projeto. A ingenuidade inicial que ansiava pelo fim da pandemia de Covid-19 fora substituída pelo pessimismo de um isolamento sem fim. Estávamos no primeiro semestre de 2021 e Manaus acabara de passar por uma das piores crises na saúde. Uma etnografia de uma festa em uma aldeia apurinã se tornou desejo inalcançável e imprudente.

A pesquisa foi reformulada, alterando sua metodologia e foco de estudo. Sem a possibilidade de viajar a campo, a pesquisa restringiu-se à leitura de relatos de viajantes, documentos históricos e etnografias sobre os Apurinã. As disciplinas cursadas, orientações coletivas no âmbito do Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI/UFAM) e a participação no grupo de pesquisa Redes de circulação ameríndias, coordenado pela antropóloga Adriana Testa (CEstA/USP), guiaram e remodelaram o foco da leitura e da escrita, e, a pesquisa passou a caminhar por duas frentes: o mapeamento de etnônimos, "subgrupos", turmas e pessoais, que fundamenta o Capítulo 3; e a construção e exploração de uma rede genealógica dos Apurinã do Médio Purus, conjugando teorias do parentesco com ferramentas computacionais, cuja análise é apresentada no Capítulo 4.

A amenização da pandemia e dos protocolos de saúde possibilitou minha vinda à Manaus em março de 2022, e, em maio, realizei uma breve visita à Lábrea (AM) no Purus. Apesar de sondá-los desde 2017, quando apenas iniciava a leitura das etnografias a respeito do povo Apurinã, foi nesta oportunidade que realizei meus primeiros contatos. O objetivo da viagem era, justamente, me apresentar à Federação das Organizações e Comunidades Indígenas do Médio Purus (FOCIMP) e às parentelas apurinã de e em Lábrea, assim como apresentar a pesquisa já em desenvolvimento, sobretudo no que se refere à perspectiva histórica e genealógica.

A ida à Lábrea, portanto, foi pensada mais como um dever ético do que uma “pesquisa de campo”. A ideia era deixar de ser uma espécie de pesquisador fantasma que fala sobre os Apurinã sem que eles mesmos tivessem conhecimento destas falas. O que eu não poderia prever é que apesar da breve estadia na cidade, sem nem conhecer alguma aldeia apurinã, minha pesquisa seria tão afetada pelas conversas que tive ao longo de duas semanas com homens e mulheres apurinã que encontrei e me receberam em Lábrea.

Mesmo que sempre estivesse presente, foi somente na última ida ao Purus, em dezembro de 2022, que percebi a importância do pensamento especulativo e do acaso em minha pesquisa. Antes, o que imperava era a evitação entre estes dois mundos, especialmente no momento da escrita. O lampejo em aceitar tal presença ocorreu a bordo do Comandante Severino, barco que faz quinzenalmente o trajeto Manaus-Lábrea. Estava deitado na rede quando escrevi as seguintes reflexões em meu “diário de bordo”:

O olhar para a margem, olhar para a floresta. Mas não conhecê-la. Se pensei que viajar de barco pelo Purus ia me trazer uma experiência de conhecê-lo me enganei.

Trata-se de uma experiência mais próxima dos viajantes do séc XIX. O que nos aproxima?

Assim como Silva Coutinho e Chandless, eu só tenho acesso às terras firmes, igarapés e furos, a partir da confiança que crio sobre aquilo que ouço daqueles que aqui vivem e trabalham. São muitos os Manuéis Urbanos de hoje. Com meus olhos só consigo ver margens repletas de diferentes tipos de floresta, de espécies de maioria desconhecidas para mim.



Figura 1 – Foto de Victor Frond. Floresta Virgem, 1858-1861



Figura 2 - Margem do rio Purus. Dezembro, 2022.

Uma questão sempre presente ao longo da pesquisa com os relatos era, justamente, como lê-los. Quais fatos ali relatados são críveis? Até que ponto podemos levar a sério seus autores? De maneira geral, tais dúvidas estavam fundamentadas na percepção de que o conhecimento produzido nos relatos era feito de uma mistura entre objetividade e subjetividade, fatos e especulações. Realidade e ficção.

Esta ambivalência caracteriza o gênero literário dos relatos de viagem: “relato, isto é, narração pessoal e não descrição objetiva, mas também viagem, um marco, portanto, e circunstâncias exteriores ao sujeito. [...] O limite, de um lado, é a ciência; de outro, a autobiografia; o relato de viagem vive da interpenetração das duas.” (Todorov, 2006, p. 240). Contudo, a maneira com a qual fato e ficção constituem os relatos é particular. Ao contrário das “ficções que incorporam o falso de um modo deliberado”, e que o fazem “para assinalar o caráter duplo da ficção que mistura, de uma forma inevitável, o empírico e o imaginário” (Saer, 2012, p. 3), os relatos de viagem parecem se esforçar em reivindicar o verdadeiro. Este cientificismo, por sua vez, advém tanto da natureza do autor de um relato de viagem, quanto da formação das pessoas que os escreveram. Somado à “posição específica do colonizador: curioso com o outro e seguro de sua própria superioridade” (Todorov, 2006, p. 242), está o fato de que nossos interlocutores oitocentistas eram homens das ciências e foram incumbidos às expedições justamente por isso.

Mesmo aceitando a interpenetração entre fatos e especulações inerentes aos relatos, a questão de como ler os viajantes permanece. Como aproveitar da curiosidade de seus autores sem reiterar seu pensamento colonizador? A relação de superioridade entre o autor do relato e os outros descritos nele está ancorada na forma de narrar os eventos e descrever as relações. Trata-se de um olhar específico para e sobre a natureza do Rio Purus, suas margens, afluentes e habitantes, analisando a floresta como recursos naturais, os rios como vias de escoamento e rotas comerciais, e as populações locais como mão de obra potencial. Arelada a este olhar há uma “economia de nomes” que privilegia nomear funcionários do Estado e patrões da borracha e numerar as pessoas indígenas.

Há, contudo, raras exceções em que o acaso e a especulação fizeram emergir para a “superfície do discurso”¹ lugares, povos e pessoas cujo fim esperado era o esquecimento. São estas informações pontuais que possibilitam traçar o cientificismo dos relatos em favor da descrição de histórias da região do Purus que tenham os povos indígenas como sujeitos simétricos dos

¹ Hartman, 2020.

eventos de contato. Não se trata de ir em direção ao que é verificável, mas sim de explorar as possibilidades do relato também enquanto ficção, no sentido de “um tratamento específico do mundo, inseparável da matéria de que trata” (Saer, 2012: 3). Trata-se, portanto, de um exercício especulativo sobre a, mas também de “descoberta de um mundo” que “não torna existente um mundo inexistente; torna existente uma relação antes inexistente (mas subsistente, que sempre foi possível) entre dois mundos, faz estes colidirem, se encontrarem” (Nodari, 2015 p. 83). É a “descoberta de um mundo” dos próprios relatos que possibilita a descoberta de outro mundo nos relatos. É a partir da compreensão da materialidade subjacente ao imaginário dos expedicionários oitocentistas que é possível imaginar com eles, mas, também, com os outros deles.

Estrutura da dissertação

Esta dissertação está dividida em 4 capítulos. A ordem dos capítulos foi pensada de maneira com que seu formato e conteúdo estejam em relação. A intenção é apresentar um texto cujo formato jogue com o gênero dos relatos de viagem, de modo a dialogar com as viagens pelo Purus de Chandless, Silva Coutinho e Labre, mas que em seu conteúdo subverta o olhar desses exploradores oitocentistas a favor da imagem de uma rede indígena de interações, cujos caminhos estão, sobretudo, nas terras firmes dos interflúvios. Assim, o movimento óptico do texto percorre um olhar centralizado no rio Purus, que viaja para além de suas margens e adentra as florestas em uma visão macro de relações entre grupos, para, então focar nas relações interpessoais das redes genealógicas.

A noção de rede utilizada nas páginas que seguem não é a de uma categoria analítica pré-existente, cuja forma, já definida, permitiria o “encaixe” em certos fenômenos da vida social. Penso a rede como uma imagem que possibilita a descrição de diferentes formas de circulação, seja de pessoas, coisas, dons e mercadorias. A rede só existe e ganha forma na medida que seus participantes a ativam. E a ativam, justamente, participando. A atenção principal, portanto, está nesta participação, pois é ela que define, organiza e restringe a circulação. Neste sentido, é possível pensar a rede como uma imagem-modelo, que, para existir, tem sua complexidade reduzida. A rede em si é de potencial infinito, até onde as relações se estendem. É na sua redução - no seu comprimento restrito - que há a possibilidade de pensar e falar em coletivos - coletivos em rede, feitos de redes ou atravessados por elas.

O primeiro capítulo trata das viagens ao Purus na segunda metade do século XIX e os relatos sobre elas escritos. Trata-se de uma contextualização que oferece elementos tanto da conjuntura político econômica quanto da vida pessoal dos viajantes com o objetivo de se aproximar da experiência de navegar e produzir conhecimento sobre o rio Purus.

O segundo capítulo traz um relato próprio de minha viagem sobre o Purus em dois atos. O primeiro foca em acontecimentos a bordo do barco que jogam luz para a relação entre o transporte de mercadorias e o rio. O segundo, por sua vez, é um retalho de testemunhos, costurados narrativamente pela troca de sementes, que narram sobre práticas e saberes indígenas para além das margens do rio. Ambos os atos, conjuntamente, estabelecem paralelos críticos entre a minha viagem e a de meus interlocutores oitocentistas.

O terceiro capítulo concerne no contraponto ao centralismo hidrográfico apresentado nos capítulos anteriores. Para isso, trata de dois temas centrais ao argumento: a rede de caminhos terrestres que conectavam povos e diferentes línguas e etnias no interflúvio Purus-Madeira; e o nominalismo dos subgrupos apurinã, suas possíveis interpretações e socialidades.

Por fim, o quarto capítulo, tem como objetivo principal apresentar contribuições para o estudo do parentesco apurinã. Para isso, faz uma breve revisão da literatura e do que se é discutido, e apresenta o resultado da pesquisa genealógica entre os Apurinã do Médio Rio Purus. Trata-se de uma análise exploratória, que conjuga teorias do parentesco com ferramentas computacionais, com o objetivo de realizar uma primeira aproximação a aspectos do parentesco e da organização social apurinã.

Capítulo 1

Os relatos e os viajantes

A história moderna do Purus é marcada pela disputa na demarcação de fronteiras nacionais, que, por sua vez, estava intimamente ligada a uma competição de empresários da borracha e do caucho durante a segunda metade do século XIX e início do XX. Neste contexto, as margens dos grandes rios do sudoeste amazônico - além do Purus, os rios Madeira, Orton, Madre de Dios, Beni, Mamoré e Acre - foram transformadas em sedes do empresariado da borracha, que, através do sistema de aviação, conectou o sudoeste amazônico à economia global (Córdoba, 2012; 2019).

Nas décadas de 1850 e 60, o Purus começa a ser navegado por expedições de cunho econômico e científico, e são destas expedições o primeiro conjunto de relatos escritos sobre o sinuoso rio de águas barrentas. Já nas décadas seguintes a economia seringueira se consolida, vilas são fundadas, barracões se espalham pelos afluentes e as embarcações trazendo gente e mercadoria passam a ser constantes. Somente no início da virada da década de 1870 o rio Purus passou de uma população estimada em 210 (Silva Coutinho, 1862 : 93) a 5000 habitantes de “gente civilizada” (Labre, 1872 : 13). Na década de 1880 o rio Beni testemunhou um *boom* populacional semelhante: a partir do “descobrimento” da confluência Beni-Mamoré, a população que trabalhava na borracha passou de duas centenas a um ou dois milhares (Córdoba, 2012 : 137).

Com diferentes olhares, mas sob o fundo comum do processo de colonização de povos e territórios, os relatos que trarei aqui compreendem este período, de 1845 a 1890, e seus autores narram sobre o Rio Purus e seus principais afluentes. Na busca de mapear possíveis rotas comerciais, descrevem exaustivamente as características dos corpos d'água, como sua profundidade, largura, força da correnteza e obstáculos para a navegação. A especulação sobre uma nova rota que evitasse as cachoeiras do Madeira era a principal razão pelo investimento nessas viagens exploratórias. Conectar o Madeira ao Purus significava ampliar a influência brasileira nas terras em disputa com a Bolívia, pois tornaria incontestável a centralidade de Manaus para a indústria gomífera na Amazônia como um todo.

Cronologicamente, o primeiro relato é de autoria de João Henrique de Matos (1979 [1845]), comandante militar do Alto Amazonas. Intitulado “Relatório do estado de decadência em que se acha o Alto Amazonas”, o relato de Matos versa, em tom crítico, sobre a ausência do poder

provincial nos tributários do alto curso do rio Amazonas. Sua preocupação advém daquilo que chamou de “fatos devastadores da anarquia” (*Idem*, p. 143) ocorridos a partir do ano de 1835, hoje reconhecidos como Cabanagem. Apesar da distância com o epicentro da revolução cabana, o Rio Purus, assim como outros afluentes do Solimões, também foram locais de revolta e resistência por parte das populações nativas (Ferrarini, 2009, p. 25).

Neste mesmo período, o Purus foi navegado por uma expedição comandada por João Cameté, cujo relato, infelizmente, não encontrei. Segundo Ferrarini (*Idem* : 26), Cameté explorou o Purus entre os anos de 1847 e 1850, e atingiu como ponto mais alto a foz do Rio Ituxi, importante afluente da margem direita do Purus.

Já a terceira expedição oficial é datada do ano de 1852 e foi comandada por Serafim da Silva Salgado. Pernambucano, Salgado era regatão bastante conhecido nas proximidades da Cidade da Barra do Rio Negro e já havia trabalhado como informante para o viajante norte-americano Williams Lewis Herndon (Cardoso, 2018, p. 132). Enquanto regatão, Salgado já conhecia o Purus, onde realizava giros comerciais em busca de óleos animais e vegetais e salsa parrilha. Sobre estas viagens, há informações publicadas por Herndon (1853, p. 282-284). Já em relação à expedição oficial, seu relato consta como anexo da *Falla* de Herculano Ferreira Pena, então presidente da Província do Amazonas, à Assembleia Legislativa Provincial (Cardoso, 2018, p. 136)².

A expedição de Salgado saiu da Cidade da Barra do Rio Negro no dia 10 de maio de 1852. Sua frota consistia em duas canoas, tripuladas por doze índios, um cabo de esquadra e doze praças armadas e municadas³. A viagem durou mais de seis meses, retornando à capital da província no dia 30 de novembro do mesmo ano. Ao que tudo indica, a expedição de Salgado navegou o Purus até terras estrangeiras, quando, ao se encontrar entre comunidades dos *Cucamas*, reconheceu diversas palavras em língua espanhola⁴.

Em 1860⁵, uma quarta expedição oficial foi requerida por Manoel Clementino Carneiro da Cunha, presidente da Província do Amazonas à época. O incumbido da vez a comandar a expedição foi Manoel Urbano da Encarnação, personagem central da história do Purus.

² Obtive acesso ao relato de Salgado em Ferrarini (1981).

³ Ferrarini (1981, p. 26)

⁴ Ferrarini (1981, p. 31)

⁵ Chandless (1866, p. 86)

Nascido, provavelmente, nos primeiros anos do séc XIX⁶, Urbano da Encarnação é reconhecido por seus contemporâneos como o maior conhecedor do Purus e de seus povos. Durante a vida, navegou e trabalhou no Purus atuando concomitantemente em diversas frentes. Como regatão, acumulou conhecimentos sobre a floresta e seus povos, estabeleceu redes de troca e comércio, e assentou comunidades nas margens do Purus. Como prático, foi guia e principal interlocutor de expedições científicas. Como encarregado do *Diretório dos Índios*, articulou seus saberes e influência no Purus e ganhou prestígio no governo provincial (Cardoso, 2018)⁷.

A expedição de 1860 foi a primeira com o objetivo específico de encontrar uma passagem entre os rios Purus e Madeira. A ambição era descobrir uma nova rota comercial que possibilitasse o escoamento da borracha do Madeira, e, portanto, da Bolívia, sem a dificuldade de passar por suas cachoeiras. O motivo era econômico, pois confirmaria Manaus como principal entreposto comercial dos produtos amazônicos, e político, uma vez que fortaleceria a presença brasileira em rios cujas fronteiras nacionais eram incertas e disputadas. Contudo, a expedição não fora exitosa em seu objetivo, e, navegando o *Aquiry* (Acre) até suas cabeceiras, Urbano não encontrou a passagem tão especulada. No curso do Purus, sua expedição logrou alcançar o rio Rixala, afluente da margem esquerda⁸.

Apesar das informações de Manoel Urbano, Carneiro da Cunha providencia uma nova expedição para “tirar a limpo”⁹ as informações do regatão. Desta vez o encarregado era o engenheiro militar João Martins da Silva Coutinho. Nascido no município de São João da Barra (RJ) em 1830, formou-se em engenharia pela antiga Escola Militar da Praia Vermelha. Teve sua atuação profissional “marcada pelo engajamento em diversas comissões constituídas no século XIX, como a Comissão Científica de Exploração, que funcionou entre 1859 e 1861, a Expedição Thayer realizada entre 1865 e 1866, e, por três vezes, representou o Brasil em exposições universais.” (Silva *et al*, 2013 p. 458).

⁶ Cornwall (2017, p. 55) apresenta duas hipóteses para a origem de Manoel Urbano da Encarnação: uma primeira versão diz que era Ticuna da região da boca do Purus, outra aponta para seu nascimento em 1808 em uma aldeia mura em localidade que hoje é o município de Manacapuru. Cardoso (2018, p. 141) resgata entrevista dada por Manoel Urbano ao *Diário de Manaus* em 1893, na qual é apresentado como um senhor de 120 anos.

⁷ Há na tese de Cardoso (2018) um capítulo inteiramente reservado a Manoel Urbano da Encarnação.

⁸ Ao que tudo indica, Urbano não era letrado, de modo que os relatos de suas viagens foram redigidos e publicados por Silva Coutinho (1862) e traduzidos ao inglês por Chandless (1866).

⁹ Ishii (2019 p. 112)

Sua primeira expedição na Amazônia, foi, justamente, a encomendada pelo presidente da província. Iniciada em 16 de fevereiro de 1862 a bordo do barco *Pirajá*, sua expedição durou 49 dias. Entre os tripulantes, nomeou-se em seu relato apenas três: o *prático* Manoel Urbano, “que prestou relevantes serviços” e “*apezar* da idade avançada, era o primeiro trabalhador”; o botânico alemão Gustav Wallis, encarregado de coletar e desenhar as plantas da região; e, o negociante H. Strauss, “ancião inteligente”, foi o “encarregado do tratamento da comitiva” (Silva Coutinho, 1862, p. 2-3). A desgosto de Silva Coutinho, a expedição a bordo do *Pirajá* chegou a seu ponto final nas barreiras de Huytanahan, no mês de março, a 714,4 milhas da foz do Purus. Mantimentos para apenas dois meses e o tempo necessário para preparar o combustível foram os motivos para o encerramento da viagem (*Idem*, p. 62). Não contente com o resultado de sua pesquisa até então, Wallis, por sua vez, decidiu permanecer no Purus para continuar sua coleta (*Idem*, p. 3).

No período entre junho de 1864 e fevereiro de 1865 foi a vez de William Chandless percorrer o Purus. Ao contrário das expedições anteriores, a viagem de Chandless não foi demandada pelo governo provincial. Nascido no ano de 1829, em Londres, e herdeiro de uma família abastada, financiou suas viagens em prol de sua própria vontade e curiosidade por novos mundos¹⁰. Apesar de ser reconhecido como geógrafo, Chandless era Mestre em Artes pelo Trinity College da Universidade de Cambridge e ganhou reconhecimento e prestígio dentro da comunidade científica após a publicação de seus relatos na Revista da Royal Geographical Society – RGS (Ishii, 2016, p. 311 - 316).

Assim como Silva Coutinho, Chandless também teve Manoel Urbano como principal informante e guia. Residente da cidade de Manaus entre os anos de 1861 e 1869, conheceu Urbano antes de sua ida ao Purus, aprendendo com ele seu *modus operandi* de viajar pelas águas puruenses (Cardoso, 2018, p. 171 - 172). A bordo de uma canoa, acompanhado de uma tripulação contratada composta por dois indígenas bolivianos e um ajudante pessoal, de origem italiana, Chandless zarpou em direção ao Purus em junho de 1864. Além desta canoa, consta a presença de outra, tripulada por um guia e indígenas *Pammarys*, cuja relação com o inglês não é explícita no relato. Em relação à distância percorrida é possível dizer que a viagem de Chandless foi uma das mais bem sucedidas, ultrapassando a marca deixada por Urbano anos antes. Além de navegar o Purus até a foz do rio Araçá, último afluente do Purus e

¹⁰ Há uma lenda na família Chandless que atribui uma desilusão amorosa como o estopim para Chandless começar sua empreitada enquanto viajante (Ishii, 2016, p. 312).

posteriormente renomeado de Chandless em sua homenagem, sua expedição também adentrou nas águas do rio *Aquiry* (Acre), o qual percorreu até suas cabeceiras.



Figura 3 - Barqueiros (indígenas) bolivianos no porto de Manaus, em 1867. Disponível em: <https://brasilianafotografica.bn.gov.br/>

Neste mesmo ano de 1864, Manoel Urbano fora novamente encarregado de realizar uma expedição de reconhecimento em busca de uma passagem ao Madeira. Na época, Urbano já ocupava o cargo de *Diretor Parcial de Índios*, responsável pela porção do alto curso do Purus. Encomendada pelo então presidente da Província do Amazonas, Adolfo de Barros Cavalcanti de Albuquerque Lacerda, sua viagem teve início no dia 16 de maio, um mês antes da viagem de Chandless, de modo a antecipar às demais Diretorias de Índios sobre a passagem do estrangeiro (Cardoso, 2018, p. 173).

Apesar de ter sido instruído por Lacerda a subir o Ituxi, Urbano opta em ir primeiro ao Mucuí, começando sua subida por este afluente no dia treze de agosto. A bordo de uma canoa, com

uma tripulação formada por indígenas de diferentes povos¹¹, Urbano percorreu o Mucuí por dezessete dias, até sua extensão navegável chegar ao fim. Confiante com a informação recebida dos *Catauixi* de que o Madeira estava perto, seguiu viagem por terra, e, em três dias e meio de caminhada alcançou a margem esquerda do tão almejado rio, nas proximidades das cachoeiras de Teotônio.

Neste ponto da viagem, já em meados de setembro, a situação estava crítica para Urbano. Boa parte de seus companheiros de viagem estavam doentes e com mantimentos escassos. Por sorte do acaso, uma expedição comandada por Silva Coutinho se encontrava nas proximidades das cachoeiras, e, apesar dos dois terem se desconhecido, o comandante do posto de fronteira forneceu a Urbano provisões e remédios. Assim, foi capaz de retornar pelo mesmo caminho.

De volta ao Purus, continuou sua viagem em direção ao Ituxi, o qual navegou por cinco dias até chegar ao rio Punicici. Neste, percorreu durante oito dias toda sua extensão navegável. Encerrou sua viagem após quatro dias caminhando por terra quando alcançou uma encosta rochosa intransponível. Neste ponto, escutou o som de cachoeiras que julgou serem no Madeira¹².

Por fim, para fechar o conjunto de relatos de viagens, estão os de autoria de Antônio Rodrigues Pereira Labre, empresário e político maranhense que realizou grande esforço em fazer do Purus um importante entreposto comercial, de modo a fundar a vila de Lábrea em 1871, onde viveu até o ano de 1893. Não se sabe ao certo o que o motivou a deixar o sertão maranhense em busca de uma nova vida na Amazônia. Sua escolha pelo Purus, entretanto, foi influenciada pela família Urbano da Encarnação. Conforme indica Cornwall (2017, p. 17) em sua biografia, Labre inicia sua viagem para a Amazônia em 1869. Em Belém (PA), conheceu Braz Urbano da Encarnação, filho de Manoel Urbano, e deste encontro surgiu a ideia de explorar o Purus e o Ituxi. Na época, Manoel Urbano e seus filhos já contavam com uma larga área de influência nas margens do Purus, com feitorias e barracões em lugares estratégicos (Cardoso, 2018, p. 168)¹³.

¹¹ Muito provavelmente *Hypurinás* e *Pammarys*, com os quais mantinha estreita relação, o acompanharam desde o início, ao longo da viagem, somaram-se à sua tripulação dois indígenas *Catauixi* e alguns *Pammanás* (Chandless, 1866).

¹² O relato desta viagem foi apresentado à Assembleia Legislativa por Silva Coutinho em 1865 e traduzido e publicado em inglês por Chandless (1866).

¹³ Neste mesmo ano de 1869, Labre, a bordo do vapor *Purús*, da Companhia Fluvial do Alto-Amazonas, visita Tauanhan, povoado no qual Manoel Urbano possuía um barracão (Labre, 1887, p.

Durante os anos em que viveu no Purus, Labre foca seus esforços em fazer da vila de Lábrea um grande entreposto comercial. Suas ações se estruturam em diferentes frentes: na atração de migrantes; no financiamento de expedições com o objetivo de encontrar uma conexão economicamente viável entre as terras do interflúvio Mamoré – Beni – Madre Dios e o Purus; e na campanha política, dentro da Assembleia Legislativa Provincial do Amazonas, para a construção de uma estrada que tornasse perene a tão sonhada ligação entre terras bolivianas e Lábrea.

O fato de Labre ter dedicado décadas de sua vida ao progresso de Lábrea é ponto diferencial para entendermos seus relatos em comparação com os expedicionários que o antecederam. Seu primeiro relato sobre a região data de 1872, logo após a fundação de sua vila, e, conforme defende Link, trata-se de um texto panfletário de tom propagandístico com “claras intenções de atrair imigrantes para sua colônia” (2020, p. 180). Intitulado “Rio Purus”, o relato é dividido em onze partes, incluindo sua conclusão, e não apresenta o trajeto de uma viagem, mas antes uma apresentação da região. Destas, quatro são dedicadas ao próprio rio, suas dimensões, direções e extensão. Outras duas são reservadas a informações culturais e linguísticas dos povos da região. As duas seções finais versam sobre os animais e plantas encontradas com algum valor econômico. Na conclusão, faz uma propaganda promissora da povoação de *Labria*.

Só é possível, no entanto, enquadrar Labre enquanto um viajante, ou expedicionário, a partir de sua viagem do Amazonas à Bolívia. O relato de tal viagem está escrito em três formatos distintos: uma primeira publicação feita pela Typographia da Província do Pará em 1887; uma conferência realizada na Sociedade de Geographia do Rio de Janeiro, em 1888; e, a publicação em inglês na Royal Geographical Society no ano de 1889. Labre dividiu seu itinerário em três trechos: de “Lábrea ao Beni pelo Madeira”; “de Madre Dios ao rio Acre”; e, por fim o retorno “do Acre a Lábrea”. A grande riqueza de seu relato e de sua viagem decorre de que Labre, ao contrário dos outros viajantes que mal saíam do barco, percorre um extenso caminho terrestre cuja descrição nos fornece informações valiosas sobre as dinâmicas sócio territoriais nos interflúvios. Ao todo, foram mais de cinco mil quilômetros percorridos em oito meses com um objetivo: encontrar o melhor desenho possível para a abertura da estrada entre o Purus e a Bolívia (Labre, 1887 : 13).

1). De lá, baixou o rio até Canutama, onde hospedou-se e encontrou o apoio logístico da família Urbano da Encarnação

Deste recorte de relatos é possível observar que há uma diversidade significativa entre eles, seja pela natureza do próprio texto, pelo motivo da viagem, ou pela autoria do relato. As viagens de Urbano da Encarnação foram escritas e relatadas por terceiros. Comandante Matos era um militar que acabara de vivenciar a Cabanagem, seu relato é o único deste conjunto cujo maior interesse é garantir a presença do Império. Silva Coutinho era um engenheiro militar que fora contratado pelo Governo Provincial com objetivo de verificar uma possível rota comercial, a do Purus-Madeira. Chandless era um Mestre em Artes inglês que se fez geógrafo em suas viagens à Amazônia, as quais financiou em prol da curiosidade científica e da descoberta de outros mundos. Labre era um empresário e político que apostou todos os seus esforços em concretizar Lábrea como a metade do caminho entre a Bolívia e Manaus, em nome do progresso e do desenvolvimento da região. Há, contudo, aspectos que os aproximam o suficiente para que seja possível pensá-los conjuntamente. Esta associação, por sua vez, se dá em diferentes escalas, articulando a interessoalidade de histórias locais a interesses econômicos de uma história global.

Conforme nos apresentam os relatos, é inevitável falar do Purus e de sua história sem considerar Manoel Urbano da Encarnação. Em suas diversas funções, Urbano fez o entrelaçamento de diferentes mundos. Como demonstrou Cardoso (2018), Urbano é um personagem central de uma história a “contrapelo” do Purus. Através dele é possível adentrar de igarapés às salas da Assembleia Legislativa, de varadouros para além do Ituxi a um romance inglês¹⁴. Prova disso é a sua presença em diferentes redes de troca de informação, influência, mercadorias e mão de obra. Em relação aos relatos ele é uma espécie de denominador comum que torna possível ligar Silva Coutinho a Chandless e ambos a Labre. Não só por ter sido ele quem os conduziu ao Purus, mas também como mestre de uma encruzilhada de saberes fluviais, antropológicos e econômicos (Cardoso, 2018, p. 168, 188).

Apesar de regatão, em uma época em que tal ofício era perseguido¹⁵, conseguiu demonstrar a Matos seus serviços prestados, autonomamente, na colonização do Purus com o aldeamento de indígenas e abertura de roçados nas margens do rio¹⁶. Já nomeado como prático, guiou Silva Coutinho pelas águas marrons e sinuosas do Purus. Foi ele quem informou ao engenheiro, que quase não desembarcou do *Pirajá*, sobre um Purus que escapava de suas métricas positivistas. Ter conhecido Manoel Urbano em Manaus durante a década de 1860 foi essencial para

¹⁴ Ishii (2019, p. 116).

¹⁵ Cardoso (2018)

¹⁶ Matos, (1979 [1845])

Chandless não só viajar pelo Purus, mas também se firmar como geógrafo perante a sociedade. Com Labre, então, sua relação é mais duradoura. O empresário maranhense tornou-se parceiro da família Urbano da Encarnação na empreitada pelo desenvolvimento econômico do Purus. A fundação de Lábrea e sua viagem à Bolívia só foram possíveis a partir das relações com Manoel e Braz Urbano.

Outro aspecto que nos permite reunir os relatos em um mesmo *corpus* analítico é a presença, ora explícita, ora nas entrelinhas, dos interesses econômicos relacionados à produção da borracha. Como anunciei anteriormente, há uma forma de pensar a paisagem presente nos relatos que, por falta de um nome melhor, chamo de “centralismo hidrográfico”. Como artifício da análise, pensar nestes termos é produtivo, pois aglomera em um só objeto tanto as experiências vividas nas viagens quanto a especulação inerente à indústria gomífera. Trata-se de uma forma de organizar a paisagem amazônica, que é inseparável da forma de se viajar por ela. Isso porque, ao falar dos viajantes, estamos falando ao mesmo tempo “sobre a perspectiva de quem está no rio, navegando rio abaixo ou rio acima”, cujo olhar se limita a “ver o que se passa nas duas margens do rio, para a frente ou para trás e também dentro do próprio rio” (Belik, 2018, p. 35. Tradução minha), quanto de viagens motivadas por especulações econômicas sobre o valor do Purus a partir de seu potencial enquanto rota comercial.



Figura 4 - Rio Purus visto do barco. Dezembro, 2022.

De todas as expedições já apresentadas, a de Silva Coutinho é a que melhor exemplifica tal relação. Com um olhar específico para sua natureza, Silva Coutinho descreve sua aparência e

lhe confere um corpo, mensurado em termos de palmos, braças, léguas e milhas, ao qual é atribuído listas de barreiras, lagos, afluentes, povos, animais e vegetais que compunham suas paisagens. Em cada ponto de parada, há a descrição da profundidade, largura e volume do corpo d'água: “as embocaduras têm 50 a 70 braças, em muitos pontos, porém, chegam a 800 e 3,000 braças” ; “o Hyapuá tem 3 léguas de largura, e entra no Amazonas por um canal de 70 braças”; “a largura ahi é de 40 braças, porém aumenta para o interior, tendo de 300 a 400 em alguns pontos” (1862, p. 15, 16, 20, 21). Deste corpo Purus, os lagos, furos e paranás “são como as antecâmaras de um grandioso edifício: o Jary é o vasto salão de honra” (Idem, p. 15).

Sendo um engenheiro contratado pela Província especificamente para verificar informações sobre uma passagem entre o Purus e o Madeira, o próprio investimento em sua viagem já é produto da especulação sobre o valor que o Purus teria para a produção e exportação da borracha: “O Purus é mais importante que o Madeira; além de não ter cachoeiras, presta-se perfeitamente à navegação de barcos que demandem de 10 a 12 palmos de calado, em grande parte do ano, na extensão de 400 leguas” (Idem, p. 1).

O historiador estadunidense Warren Dean, reconhecido por seus estudos sobre a indústria gomífera, traz uma informação curiosa, quase que anedótica, mas que nos auxilia na visualização de como o olhar específico do engenheiro estava conectado aos interesses econômicos em torno da seringueira: a primeira pessoa a apontar para o potencial do cultivo da *Hevea* fora, justamente, Silva Coutinho que, após sua expedição ao Purus, foi um dos representantes brasileiros na Exposição Universal de Paris, em 1867, ocasião na qual discutiu-se sobre espécies vegetais produtoras de borracha (Dean, 1989, p. 34).

A experiência de Coutinho se deu exclusivamente a bordo do barco a vapor *Pirajá*, e, portanto, sua descrição é em si mesma centralizada no rio. A imagem deste centrismo, contudo, não é a do centro de uma circunferência, mas sim a de uma linha traçada a partir de pontos discretos (Belik, *Idem*, p. 29). Daí a importância dada aos inúmeros bancos (de areia) e barreiras (corredeiras) listados pelo engenheiro (1862, p. 25 - 55). Uma vez mapeados, tais pontos são nomeados e na grande maioria dos casos são nomes indígenas, como as barreiras do Ipucieriã, do Cachapá, do Jamoenã, do Camareté, do Putucuã, e de Hyautanaham; e os bancos Muhiam, Cacuriham, Hyayaphury, Hyacuté entre outros. Há, contudo, aqueles que não possuem nomes, e mesmo assim são mapeados, como é o caso de um extenso banco de areia que florescia na margem esquerda do Purus na altura do Paraná-mirim Apituã e que Coutinho o descreveu como “ainda não tem denominação” (*Idem*, p. 44).

Figura 5 - Mapa do Rio Purus. Chandless, 1866.



Essa presença de bancos com nomes em línguas indígenas e bancos sem nome, indica, por um lado, a necessidade dos viajantes de registrar estes marcos, e, por outro, a instrumentalização da contribuição dos povos indígenas: “these native guides, whose names have now been forgotten by history, were the ones who proffered, probably in their native language, the names first written onto those maps” (Belik, 2018, p. 27).

Todo mapa é uma representação, e, assim, opera a redução da complexidade daquilo que representa. Na Cartografia, um mapa bem elaborado é aquele que, dentro de um recorte e de uma escala, é capaz de operar essa redução de modo a transmitir o maior número de informação sobre as variáveis de interesse, e não sobre a complexidade diversa da paisagem. O mapa composto de todas as informações de relevo, hidrografia e vegetação será um mapa ininteligível.

Os mapas de Chandless não fogem à regra. Considerados os mais completos à época, ilustram bem a seleção de informações característica do centralismo hidrográfico: uma única extensa linha traçada a partir de pontos georreferenciados em curvas e bocas de rio, bancos de areia e barreiras. É possível aferir que parte do prestígio que Chandless acumulou na Royal Geographical Society se deu em razão da importância potencial que rios como o Purus e o Acre poderiam ter na indústria da borracha como um todo, não só com a produção de seus seringais nativos, mas também como vias de escoamento das produções no Alto Madeira e afluentes. Contudo, foi o relato de Chandless sobre a subida do rio Acre que encerrou a discussão em relação à passagem navegável entre os rios Purus e Madeira. Como efeito, cai o valor especulativo do Purus. Não à toa a falta do interesse e do investimento do governo provincial nas viagens exploratórias de Labre, realizadas nas décadas seguintes.

É curioso notar que, uma vez comprovada a inexistência de um paraná, rio ou furo, que conectasse as duas bacias hidrográficas, Labre recorreu aos caminhos terrestres. Seguindo o pioneirismo de Manoel Urbano, que investiu nas rotas terrestres dos *Catauixis* até atingir a margem esquerda do Madeira, o relato de Labre sobre a viagem de ida e volta à Bolívia sai do ponto de vista fixo do rio às margens e passa para um

olhar que adentra as florestas por trilhas e varadouros. Tal aposta nas vias por terra não parece ser à toa, e sim imaginada ao longo de anos de convivência com os povos deste interflúvio.

Capítulo 2

Nas águas barrentas do rio sinuoso

Minha segunda ida à Lábrea teve início no dia 3 de dezembro de 2022. O inverno manauara acabara de começar, e lembro que as horas de espera até a partida do barco foram marcadas pelo forte sol e pelas chuvas repentinas. A viagem a bordo do Comandante Severino durou dezoito horas para além do planejado. Isso porque uma parada de quatro horas em Tapauá para a manutenção do leme se converteu em uma espera de mais de doze horas no porto de Canutama, onde chegamos às 22h do dia 8. Com os mercados fechados, as mercadorias encomendadas não podiam ser recebidas, e, por isso, esperamos atracados no porto até o amanhecer.

O atraso na viagem de passageiros a favor da entrega de produtos industrializados me fez refletir sobre a navegação do Purus e sua função no transporte de mercadorias. É como se o tempo da viagem fosse o tempo da mercadoria, e não das pessoas. Conversando com outros passageiros, alguns recorrentes nos barcos do Purus e outros que já haviam trabalhado como tripulantes, sobre quem geraria mais lucro à empresa-barco, nós ou as mercadorias, obtive uma resposta certa: as mercadorias, pois nem sempre o barco é lotado de passageiros, mas de mercadorias sim.

Se as mercadorias que sobem o rio são, em suma, produtos industrializados, dos quais se destacavam as centenas de caixas de cerveja destinadas às festas de final de ano, perguntei que tipo de produto os barcos transportavam em sentido inverso, de Lábrea a Manaus. Me responderam: “não são muitas, é pouca coisa. O barco vai até mais alto e rápido”, mas que, no geral, levam “tucumã, castanha... coisas assim”.

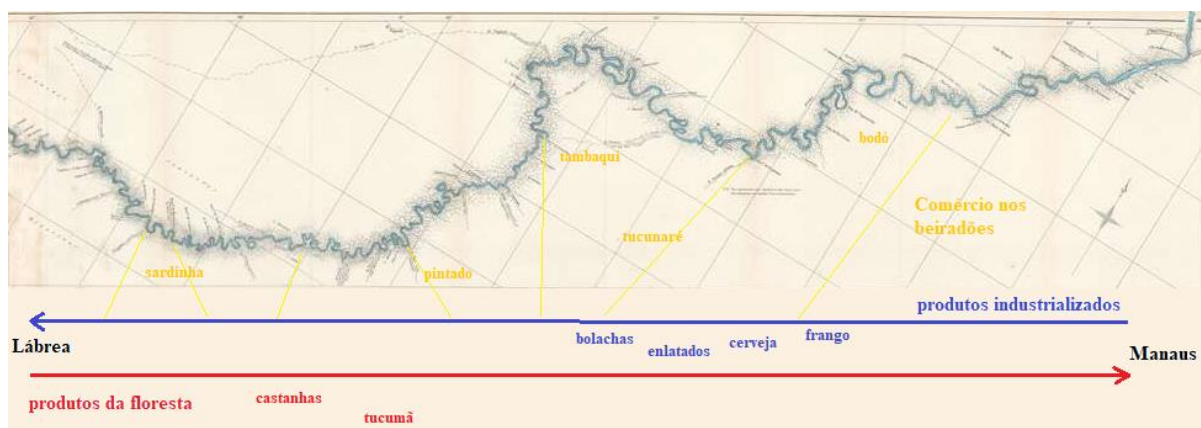


Figura 6 - Esquema que reproduz desenhos do caderno de campo em recorte do mapa de Chandless.

Sobre o papel do barco nas trocas comerciais, foi interessante reparar, também, nas inúmeras escalas que a tripulação fazia ao longo do Purus. Saíam de voadeira até os beiradões e voltavam com sacos enormes cheios de peixes. Era como se cada beiradão fosse especializado em uma ou duas espécies diferentes de peixe, de modo que durante todo o percurso da viagem, observei tambaquis, bodós, tucunarés, pintados, pirarucus e sardinhas. Aqui, suspeito que a empresa-barco funcione como atravessador, comprando nos beiradões por preços baixos e vendendo mais caro nas cidades.

O barco Comandante Severino pertence à empresa de navegação *Amazônia de Deus*, e, após o embarque, quase que instantaneamente depois de armar as redes, nós, passageiros, éramos abordados com leituras bíblicas “para a viagem”. O segundo andar do barco, destinado às redes, camarotes e restaurante, estava lotado. As festas de final de ano estavam próximas e muitas famílias retornavam às suas cidades natais. Diante desse contexto, eu nutria a esperança de encontrar alguma família apurinã fazendo o mesmo trajeto, afinal muitos Apurinã que vivem em Manaus têm suas raízes no Purus.

A população do barco, me arrisco a dizer, era uma amostra quase estatística da população puruense. O número de passageiros era volátil, e, nos dias mais cheios estimo que éramos em torno de duzentas pessoas. A maioria desembarcou na foz do rio Tapauá e na sede do município de mesmo nome. Em Canutama, o barco voltou a encher de passageiros com destino à Lábrea. De fato, apenas eu e um senhor de 78 anos fizemos a viagem em seu trajeto completo de Manaus-Lábrea. Na variável etária a amostra-barco também parecia ser precisa. Muitas crianças, alguns bebês de colo e um senhor de 85 anos, cuja mãe era acreana e o pai gaúcho.



Figura 7 - Vista do segundo andar. Dezembro de 2022

A tripulação do barco era inteiramente puruense, o que contrastava fortemente com a experiência durante minha primeira ida à Lábrea. Na ocasião, subi o rio Madeira até Humaitá em um barco menor, de apenas dois andares. Com exceção do comandante, que navegava aquelas águas desde sua infância, a tripulação era inteiramente composta por imigrantes venezuelanos. As condições de trabalho eram precárias: ganhavam 1300 R\$ por mês e se dividiam em turnos de apenas 3 horas de sono. O destino final era Porto Velho, e entre os passageiros também havia venezuelanos que apostavam em uma vida melhor na capital rondoniense. Depois de Humaitá, segui minha viagem à Lábrea pela BR 230, a Transamazônica, que, embora construída durante a ditadura militar, concretizou o sonho de Labre e seu “projeto de integração dos territórios do interflúvio entre os rios Purus e Madeira” (Cangussu *et al*, 2022, p. 145).

A bordo do Comte. Severino me contaram sobre outros caminhos que conectam o Purus ao Madeira. Um consiste em ir pelo Igarapé Ipixuna, afluente da margem direita do Purus e que banha a cidade de Tapauá, até Realidade, povoado madeireiro na beira da BR-319, e de lá seguir para Porto Velho. Há, também, a construção de uma estrada clandestina com o objetivo de ligar Realidade a Tapauá, e, assim, conectar o polo de desmatamento ilegal na BR com as margens do Purus. Cento e cinquenta anos depois, o projeto de Labre se torna Realidade.

Sementes e relatos

Durante os sete dias de viagem pelo Purus, convivi com peões, garimpeiros, ex-presidiário, policiais militares, agentes de saúde, padre, missionários, entre outras pessoas dos mais variados ofícios. Eram também pais, mães, avôs e avós, filhos e netos, que estavam a caminho do reencontro com suas famílias nas festas de final de ano. De fato, acho que entre todos os passageiros apenas eu e o padre éramos os únicos estrangeiros. Eu até mais que o padre, que, apesar de espanhol, vive no Purus há décadas e já exerceu sua função de pároco em Pauini, Lábrea e Tapauá.

Essa condição de alienígena levantava a curiosidade das demais pessoas, que indagavam o porquê de minha viagem. Apesar de ter ocorrido repetidas vezes, sobretudo durante as filas ao refeitório, houve uma situação especial, que foi o encontro com Francisco de Assis, cacique da aldeia apurinã que fica no Igarapé Ipixuna, dentro dos limites da Resex Floresta de Tapauá. De retorno à aldeia após estar em Manaus para a formalização burocrática da associação de seu território, Francisco passou a maior parte da viagem na frente do barco ao lado do comandante, com quem conversava sobre o Purus e seus afluentes. A cada praia, barranco ou furo que passávamos, ambos compartilhavam histórias daqueles lugares. Eram memórias inscritas nas paisagens.

Filho de mãe apurinã e pai não indígena, Francisco contou que é do *peçoal do Miguel*, pai de sua mãe. Conforme me narrou, sua família é originária do Alto Purus, mas seu avô Miguel desceu o rio na busca de encontrar um lugar longe das guerras e matanças entre as parentelas apurinã. Se estabeleceu no rio Jacaré, e, já mais velho, mudou-se para Manaus, onde faleceu. Sua mãe, contudo, teve que descer mais ainda o Purus, pois se apaixonou por um não-indígena, fato que seus irmãos não aceitaram e queriam repreendê-los.

Ao passar pelo Igarapé Tawamirim, Francisco me chamou para mostrar que era lá que morou seu tio e que tudo aquilo era terra de seus parentes. Apontou para a praia e disse “quando era solteiro vinha aqui guardar a praia para meu tio”¹⁷. Faziam rodízio de grupos de quatro homens. Ficavam de tocaia na outra margem do rio aguardando os invasores. Estes vinham atrás dos bichos de cascos, famosos e abundantes nas praias do Purus. Ainda sobre sua época de solteiro, Francisco contou que “andava as aldeias tudinho, visitando os parentes e participando do

¹⁷ Sua mãe era sobrinha de Adriano, um dos protagonistas de um conflito famoso que levou à atual configuração das comunidades apurinã no Baixo Purus (Schiel, 2004; Freitas, 2017; Magalhães, 2018). Francisco chamava Adriano de tio, mas explicou que ele era tio de sua mãe e, portanto, também era seu tio.

xingané” e disse que, a depender da época do ano, viajava ora pelos varadouros ora pelos furos e paranás.

Para além da bagagem corriqueira que um antropólogo leva a campo, como seus cadernos, algumas leituras e máquina fotográfica, eu carregava em minha mala um saco de diferentes variedades de sementes de milho e de feijão que cultivei com minha família nos últimos cinco anos. O motivo era presentear um amigo residente de Lábrea e também entusiasta do cultivo de variedades crioulas. Ao longo da viagem, contudo, as sementes se tornaram um dispositivo de trocas e conversas. Francisco, por exemplo, se interessou especialmente pelo pequeno feijão azuki, de origem japonesa, e pelo milho colorido - branco, preto e roxo - de origem guarani¹⁸.

Dias depois de me despedir do cacique apurinã, que havia desembarcado em Tapauá, uma senhora se aproximou e perguntou sobre as sementes que havia visto outrora. Ela é agricultora e possui um sítio na zona rural de Canutama. Nos sentamos no chão do barco, ao lado de nossas redes, e mostrei a ela as variedades que trazia comigo. Dei a ela uma porção de azuki e seguimos conversando sobre seus cultivos e as plantas nativas da região. Em determinado momento indaguei se ela conhecia algum tubérculo silvestre¹⁹ presente na culinária da região e mostrei uma foto da batata-mairá (Mendes dos Santos *et al*, 2021), sobre a qual me respondeu desconhecer. Ao nosso lado, deitado na rede e prestando silenciosa atenção em nossa conversa, um homem afirmou “lá na minha aldeia tem”. Se tratava de uma liderança banawá que atualmente trabalha como funcionário da SESAI. Ele compartilhou que a batata-mairá é alimento dos antigos e que hoje em dia não há o costume de comê-la, mas que os mais velhos de sua família ainda sabem prepará-la. A conversa foi interrompida pelos burburinhos dos demais passageiros que se aglomeravam na proa do barco. Já era possível avistar a praia que anunciava a chegada à Lábrea, e era hora de começar a desarmar as redes e arrumar as malas para o desembarque.

Já em Lábrea, as sementes participaram de outra conversa. Desta vez com Puraka Apurinã, presidente da Associação dos Povos Indígenas da Terra Indígena Caititu. A TI Caititu é a mais próxima do perímetro urbano do município, de modo que há muita circulação das famílias entre as aldeias e a cidade, em especial no Bairro da Fonte. Além da função como liderança política no movimento indígena local, Puraka é conhecedor especialista das plantas e das roças, e foi

¹⁸ Cujá matriz obtive na Feira de Trocas de Sementes do Vale do Ribeira em 2017.

¹⁹ Freitas (2017) observou entre os Apurinã da TI Itixi Mitari espécies de tubérculo silvestres utilizadas na produção de comida, bebida, remédio e veneno.

um dos pioneiros no projeto de implementação de sistemas agroflorestais nas aldeias da TI Caititu.



Figura 8 - Puraka mostra a planta medicinal vassourinha. Dezembro de 2022

Sentados na varanda de sua casa, no Bairro da Fonte, conversamos durante toda tarde, enquanto tomávamos café e rapé. Além das sementes que tinha combinado de lhe entregar algumas amostras, levei comigo uma cópia das genealogias das famílias apurinã feitas por Dal Poz (1985) no contexto da demarcação da Caititu. Ao receber, Puraka comentou que, apesar de ter nascido em Lábrea, ele e sua família se mudaram para a Terra Indígena após a demarcação. Sua mãe nasceu no Seruini e se mudou com seu pai para Lábrea. Na época da demarcação, contudo, haviam se mudado para Porto Velho em busca de tratamento médico. Retornaram na década de 90 à Lábrea, quando sua mãe decidiu morar na aldeia e o chamou: “aqui é nosso também, vem para cá”.

Na época, a situação das aldeias na TI Caititu era difícil e a produção dos castanhais e dos roçados estava submetida a atravessadores. Conforme narrou, os Apurinã da TI Caititu saíram dessa relação de exploração com a organização do movimento indígena local e com as alianças feitas com organizações parceiras, entre as quais destacou a Operação Amazônia Nativa (OPAN) e o projeto dos sistemas agroflorestais (Safs). Comentou, ainda, que o ponto forte

dessas parcerias são as trocas de conhecimento e que a implementação das agroflorestas se fortaleceu com o intercâmbio de sementes e saberes com os Ashaninka.

No dia seguinte à nossa conversa, Puraka me levou para visitar as aldeias Açaizal e Santa Fé, ambas de fácil acesso de carro, e conhecer as agroflorestas. Bem próximas às casas e se estendendo até a borda da floresta, as agroflorestas eram de grande abundância e diversidade e conjugavam técnicas e saberes tradicionais com outros próprios da escola agroecológica. Tal combinação se expressava, por exemplo, na organização em linhas de espécies nativas, como o açaí-do-mato (*Euterpe precatoria*), açaí-do-pará (*Euterpe oleracea*), bacaba (*Oenocarpus bacaba*), umari (*Poraqueiba sericea*) e a castanheira (*Bertholletia excelsa*). Além das agroflorestas, as famílias de ambas as aldeias também produzem farinha de mandioca em larga escala. Plantam diferentes variedades de mandioca em grandes roçados que seguem o modelo da quadra (ver Freitas, 2017) e a farinha é feita em casas comunitárias.

Durante a visita, Puraka me levou para dentro dessas casas e, ao adentrá-las fui tomado pela memória das fotos das casas de farinha do Posto Marienê do Serviço de Proteção ao Índios (SPI) no rio Seruini. Não por haver alguma semelhança, mas, justamente, pelo contrário. Se nas fotos da época do SPI vemos famílias apurinã submetidas a trabalhar para sustentar o Posto em uma situação de violência e exploração, agora eu estava diante de uma liderança apurinã, nitidamente orgulhosa, e com razão, em me mostrar a produção comunitária das aldeias Açaizal e Santa Fé que, além de sustento financeiro, garantem a autonomia às famílias apurinã.



Posto no rio Seruhiny - Indios Ipurinãs preparando a mandioca para fazer farinha.
- 1929 -

Figuras 9 e 10 – Fotos de Anastácio Queiroz, 1922 e 1929



Posto indígena "Marienê", no rio Seruhiny - Aspecto parcial da secção de farinha, vendo-se em destaque accionada por uma junta de bois, a bolandeira construida no posto, a qual fornece energia as machinas. No interior, um grupo de indias Ipurinãs descascando mandioca. (1922)



Figura 11 - Enquanto o ralador de mandioca é reparado, Puraka, presidente da APITC, e João, cacique da aldeia Açaizal, mostram a casa de farinha. Dezembro de 2022.

Figura 12 - Puraka na casa de farinha da aldeia Santa Fé. Dezembro de 2022.



Para além das margens dos rios

O relato de uma viagem é sempre uma escolha sobre quais informações e experiências são mais interessantes de serem relatadas em detrimento de outras. Além disso, as formas com que relatamos também influenciam na caracterização de quem entendemos enquanto sujeitos das e nas viagens. Apesar de minha experiência de viajar pelo Purus se aproximar do olhar dos viajantes fixo do rio às margens, dediquei meus esforços na subversão desse olhar centralizado. Primeiro com o estranhamento em relação a natureza da viagem em si, de um barco que transporta pessoas e mercadorias. Depois com a atenção nos testemunhos que, por mais breves que sejam, falam sobre uma vida para além das margens do rio.

É neste sentido que escolhi narrar as conversas que tive. As memórias de Francisco de Assis inscritas nas paisagens do Purus fazem referência às formas apurinã de organização social e gestão territorial, na qual a identificação a um pessoal correlacionado a um território é fundamental (Schiel, 2004). Além disso, quando conta a história de vida de sua mãe e de seu avô e fala sobre sua juventude, há também a alusão a uma rede de interação, de festas e guerras, entre os diferentes grupos apurinã, conectados por caminhos fluviais e terrestres (Virtanen, 2016).

Seguindo por este mesmo caminho, a memória da batata-mairá é um vestígio dos modos de viver dos “antigos” e é associada a práticas ancestrais dos povos da bacia do Purus (Mendes dos Santos & Soares, 2020, p. 288). Geralmente, seu consumo ocorre a partir da extração de sua fécula, que pode servir como um ingrediente na composição dos pães de índio (Mendes dos Santos *et al*, 2021, p. 11). As sofisticadas técnicas e saberes aplicados na produção dessas biomassas vegetais indicam um *modus* e habitar e manejar a floresta que borra as fronteiras entre sedentarismo e nomadismo, domesticação e coleta (Mendes dos Santos & Soares, 2020; Mendes dos Santos *et al*, 2021). Neste sentido, falar de batata-mairá é também falar de um sistema de práticas e saberes associados à biodiversidade e inseparáveis das interações sociais. De modo geral, o que se discute é que, até um passado recente, os povos do Purus, em ambas as margens, compunham uma intensa rede de trocas entre pequenos grupos autônomos e interdependentes, em alguns casos nominados, que habitavam a floresta dispersos em uma rede de entrelaçamentos que “conectam aldeias, lugares e humanos-verdadeiros vinculados a seus territórios” (Aparicio, 2021, p. 34. Tradução minha). Este modo de habitar, por sua vez, estava

intimamente ligado ao manejo da floresta e propiciou relações ecológicas especiais com plantas alimentícias silvestres (Mendes dos Santos & Soares, 2020).

Por outro lado, a produção em larga escala de farinha de mandioca é um efeito dos processos de colonização que impactaram sobremaneira na integração social de tal rede e nos sistemas agrícolas indígenas. Em 1913 o SPI fundou o Posto Indígena Marienê no rio *Seruhiny*, afluente do Purus, com a intenção de pacificar, reunir, proteger e ensinar aos índios “as técnicas que lhes permitiriam progresso rumo à civilização” (Schiel, 1999 : 66). Tal ideia de progresso civilizatório consistia, entre outras coisas, no estabelecimento de atividades agropecuárias, cujo sucesso era mensurado através de taxas de produção, das quais se destacava a farinha de mandioca. Em 1930, por exemplo, a produção de farinha atingiu sua maior taxa, com um total de 1400 alqueires produzidos (*Idem*, p. 81). Além dos produtos, o próprio modo de produção também era quantificado, reportando em números desde a população indígena que vivia e trabalhava no Posto, de maioria Apurinã, até as 120 mil covas feitas nos roçados (Vieira *et al*, 2011, p. 87). Schiel (2004) conta que durante os anos que conviveu com as parentelas apurinã nas comunidades de Pauini (AM) percebeu essas transformações na alimentação tradicional:

Enquanto a farinha é item identificado como “de cariú”, o beiju é considerado comida de índio e, no começo de minhas visitas, em alguns locais, era difícil que me fosse servido. Depois, era motivo de alegria eu pedir, comer ou dizer que gostava mais de beiju do que de farinha. A relação ambígua com o beiju, recorrente em vários alimentos, traduz um sentimento mais amplo: um misto de orgulho e vergonha. Não ter farinha é sinal de pobreza, de carência, mas o beiju, como outros alimentos, eram consumidos longe da vista dos cariú. Uma das marcas de uma identidade meio secreta, meio orgulhosa. (Schiel, 2004, p. 71)

Não à toa, quando perguntei sobre o grolado, Puraka me respondeu que quem gostava e sabia preparar era sua mãe, que, além de preservar essa tradição alimentar, é uma das poucas falantes da língua apurinã na TI Caititu.

Se a batata-mairá, o pão de índio e outras receitas, como grolados e beijus, são enunciados como “dos antigos”, é devido a estas mudanças impostas na alimentação dos povos do Médio Purus, onde “a disseminação do cultivo da mandioca em larga escala e da produção de farinha

veio assentada em práticas civilizatórias” que condenavam “o usufruto direto dos recursos da floresta e das práticas tradicionais” (Mendes dos Santos *et al*, 2021 p. 15).

Capítulo 3

Encruzilhadas e varadouros: uma paisagem amazônica feita de caminhos

No primeiro capítulo, demonstrei como o pensamento dos viajantes oitocentistas é pautado por um olhar que chamo de centralismo hidrográfico. Tal relação que privilegia os rios permeia o pensamento sobre a Amazônia de diferentes formas. A intenção aqui não é me contrapor à importância dos rios na vida das populações amazônicas, mas sim descentralizá-los das formas como se pensa a história dos povos indígenas do Purus, e, em especial dos Apurinã.

Por muitos anos, a etnologia amazônica organizou as sociedades indígenas entre povos da várzea e povos da terra firme. Para além da falta de percepção sobre o dinamismo sazonal das ocupações indígenas, tal distinção é uma espécie de desdobramento da dicotomia Natureza e Cultura e reproduz a ideia de que os rios, em contraste com os interflúvios, são por excelência os lugares de desenvolvimento político e social das sociedades humanas. Como efeito, atrelou-se o progresso da civilização às margens e várzeas e a natureza selvagem às paisagens de terra firme (Viveiros de Castro, 2002)²⁰. Em tal modelo de pensamento, a divisão entre várzea e terra firme se sobrepõe às oposições entre agricultura e coleta, e, sedentarismo e nomadismo.

Ademais da dicotomia entre rios e interflúvios, há outros argumentos que reforçam a centralidade hidrográfica. Ao falar dos processos de etnogênese na Amazônia, e, em especial dos povos Aruak no sudoeste amazônico, Hornborg apresenta o modo de vida ribeirinho e a hidrocartografia como elementos centrais para o entendimento das interações interétnicas a nível regional:

“From the Amazon area, Arawakan languages continued to spread southward *along the Purus and Madeira Rivers* to the lowlands of Peru and Bolivia, where Arawak-speaking groups established themselves as middlemen in the trade between the lowlands and the Andean highlands [...] The pervasive presence of Arawak-speakers, with their characteristic cultural emphasis

²⁰ Tal pensamento está não só nas políticas de aldeamento perpetradas ao longo dos séculos de colonização por missionários e representantes do Estado, como se faz presente no pensamento puruense contemporâneo, no qual a dicotomia selvagem e civilizado é mobilizada ao se falar dos Apurinã, Paumari, Banawá, Deni, Suruhawa, e demais povos que circulam pelas cidades do Purus. Conforme ouvi em uma conversa no barco entre moradores de Canutama, os Apurinã “querem se civilizar e por isso estão se aproximando da margem do rio”. Já os Suruwaha seriam o exemplo oposto, pois “querem seguir pelados”, vivendo na floresta isolados da civilização.

on river navigation, trade, intensive agriculture, hierarchy, and geographically extended identities, undoubtedly played a crucial role in the emergence of a regional exchange system in prehistoric Amazonia.” (Hornborg, 2005, p. 592. Grifo meu).

A meu ver, tal caracterização corresponde a mais uma transferência da Grande Narrativa (Scott, 2017) para se pensar a Amazônia e que não leva em consideração a diversidade de estratégias de organização social encabeçadas pelos povos amazônicos. Os Apurinã, por exemplo, apresentam contrapontos significativos a esta narrativa. Navegação, agricultura intensiva e hierarquia política não aparecem nas etnografias e nos relatos de viajantes como elementos característicos da organização social apurinã. Em contrapartida há o uso de caminhos terrestres (Virtanen, 2016), o manejo da biodiversidade florestal (Freitas, 2017; Fernandes, 2018) e a dispersão da chefia política (Link, 2016).

Realizar um contraponto ao centralismo hidrográfico significa, portanto, se atentar para a existência de “diversas formas de habitar o rio que não levam necessariamente em conta - como foi o caso dos colonizadores - de onde vem ou para onde vai o rio” (Belik, 2018, p. 233. Tradução minha). Apesar de discordar do peso que Hornborg dá aos principais rios enquanto “main arteries in a continent wide trade network” (2005, p. 594), seu trabalho traz uma contribuição interessante para se pensar o fenômeno da etnogênese antes da colonização europeia em meio a uma extensa rede de interações regionais no sudoeste amazônico. Conforme apresenta, redes regionais de troca foram fundamentais para a formação e reprodução de identidades étnicas econômica e ecologicamente especializadas. No caso do sudoeste amazônico, a extensão da rede era proporcional à amplitude das rotas de troca dos povos falantes de línguas aruak, que, por exemplo, visitavam regularmente a capital Inca “to trade forest products such as medicinal herbs, birds, and tropical hardwoods for Andean metalwork and other highland products” (*Idem*).

Seguindo por este caminho, o objetivo desse capítulo é apresentar que, para além dos principais rios, a rede regional de trocas entre os povos do sudoeste amazônico era feita de rotas terrestres, cujas marcas se fazem presente na atualidade tanto nas paisagens antrópicas quanto em práticas contemporâneas de mobilidade. Neste contexto, os varadouros ganham uma relevância central, pois, além de refletirem “a ação dos povos indígenas sobre os elementos vegetais presentes em seu território” (Cangussu, 2021, p. 38), são caminhos terrestres que materializam e atualizam as relações entre pessoas e comunidades (Virtanen, 2016; Aparicio, 2021).

Os varadouros a serem explorados nos próximos capítulos são de escalas temporais distintas e advêm de fontes de diferentes naturezas: os geoglifos do Alto Purus como vestígios arqueológicos destes caminhos (Saunaluoma & Virtanen, 2015; Saunaluoma *et al*, 2021); o relato da viagem exploratória de Labre (1888) como evidência historiográfica; e os caminhos contemporâneos utilizados pelos Apurinã como base etnográfica (Schiel, 2004; Virtanen, 2015, 2017; Freitas, 2017; Fernandes, 2018; Vilarinho, 2020).

Como ponto de partida, há, no relato de Labre (1888), um local que condensa todas estas relações que pretendo explorar. Na terra firme do interflúvio entre os rios Acre, Madeira, Beni e Madre de Dios, Labre cruzou “um prado artificial com uma circunferencia de 5 kilometros, tendo ao centro duas grandes casas já abandonadas, porém limpas” onde se encontrava um “selvagem” que “velava as plantações de coca” (1888 : 112). Este descampado era conectado a uma malha viária terrestre complexa, de “povoações antiquíssimas, muitas encruzilhadas e estradas, ora para a direita e ora para a esquerda” (Idem). O interessante é notar que tal “prado artificial” diz respeito tanto aos geoglifos - com sua forma geométrica conectada por caminhos - tanto aos povos de língua aruak que habitavam a região e cujos descendentes contemporâneos são os povos Yine, Manchineri e Apurinã. Para os Apurinã, o uso da coca (*Eritroxina coca*) na forma de katsupary, junto do consumo do tabaco (*Nicotiana sp*) em forma de awiri, é um dos fundamentos do xamanismo e, ao que tudo indica, o padrão de cultivo de ambas as espécies está associado às práticas agroflorestais atuais. Estas práticas, por sua vez, não estão dissociadas dos caminhos: “Apurinã’s forest management seems to be connected to their previous use of gardens and swidden crops. their mobility is thus essentially linked to the ways in which they understand their knowledge, ecological actions, and history” (Virtanen, 2015, p. 95).

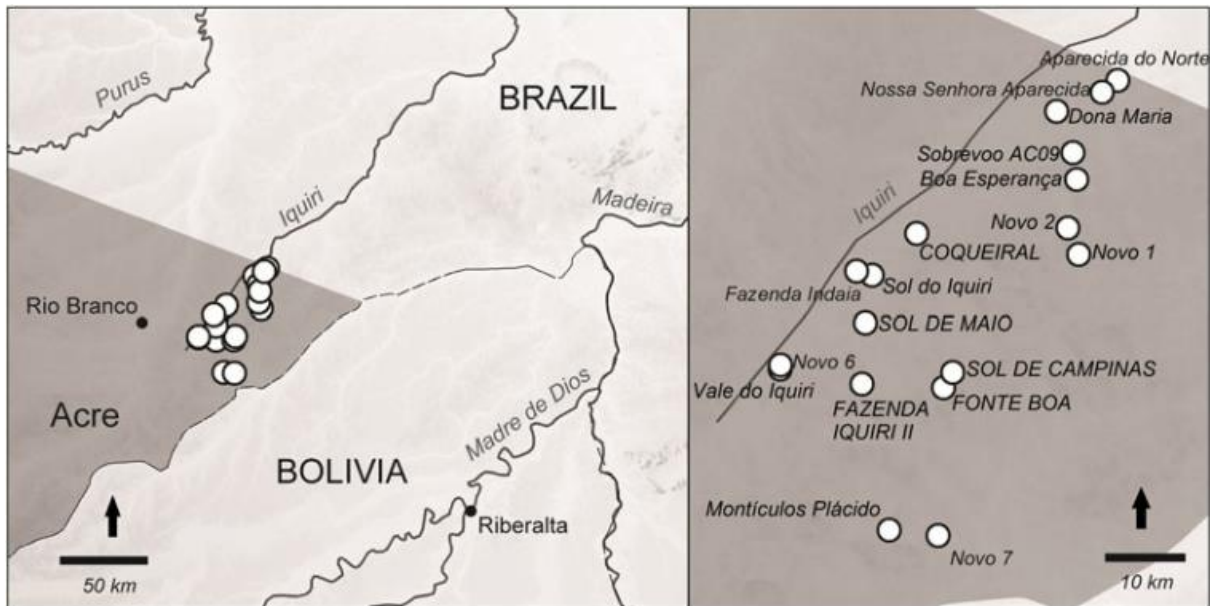


Figura 13 – Mapa dos geoglifos no Alto Purus (Saunaluoma *et al.*, 2021)

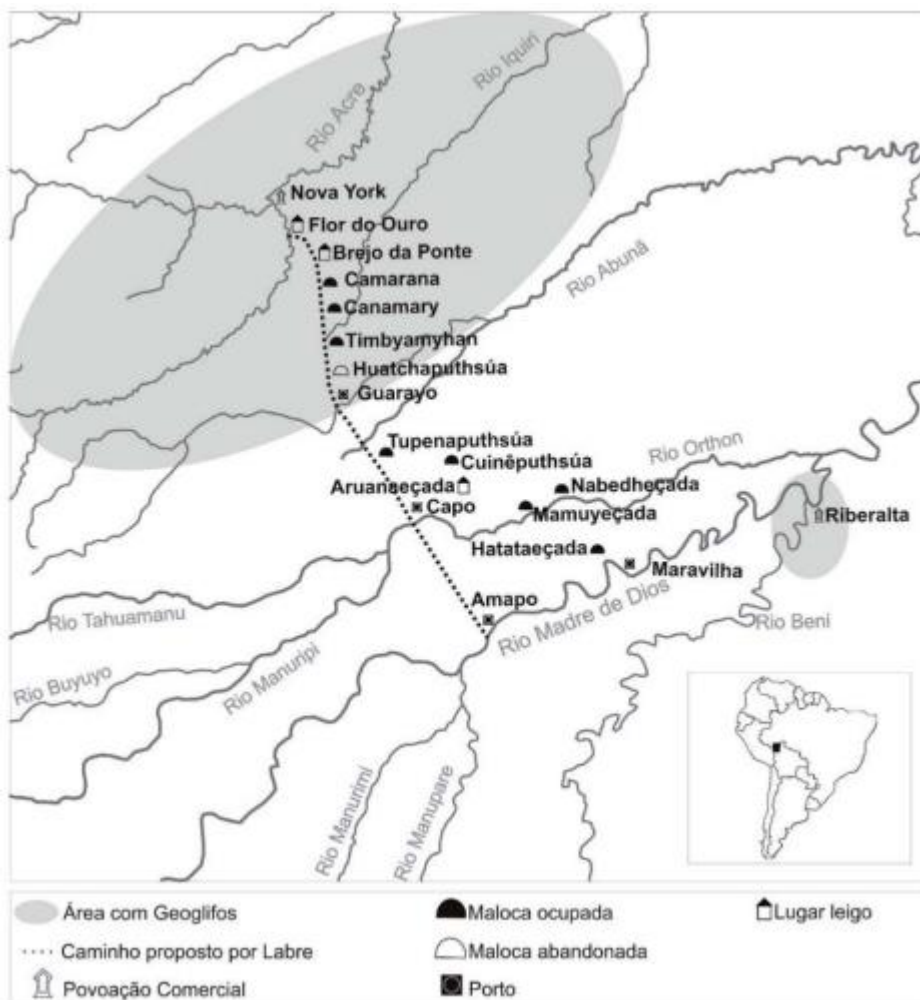


Figura 14 – Mapa dos topônimos descritos por Labre (1988) (Pessoa, 2017)

Estudos recentes sobre os geoglifos têm apostado no exercício comparativo entre “culturas arqueológicas e contemporâneas vivendo sob condições ambientais semelhantes” para obter informações sobre a organização sociopolítica dos povos que construíram e usaram tais espaços (Saunaluoma & Virtanen, 2015, p. 24). As analogias com informações etnográficas são necessárias na medida em que a complexidade social desses povos não é visível na cultura material encontrada nos sítios arqueológicos, mas se expressa em valores simbólicos e ideológicos materializados na arquitetura destes monumentos de terra (*Idem* p. 36).

Interpretados como centros cerimoniais, os geoglifos possuem formatos geométricos, em sua maioria quadrados e circulares, com uma área central plana de onde partem os caminhos que conectam os monumentos entre si (Saunaluoma *et al* 2021). A similaridade nos padrões estruturais e a conectividade entre si implicam “a close socio-cultural connection between the distinct communities building and using these sites” (Saunaluoma & Virtanen, 2015, p. 33), e, por outro lado, os variados estilos encontrados nos sítios arqueológicos apontam para elementos de autonomia entre as comunidades (*Idem*). Neste sentido, os geoglifos evocam para uma diversidade potencial dos modelos de organização social à época de sua construção.

Os geoglifos identificados e estudados foram descobertos a partir do desmatamento da floresta que os cobria. Contudo, com o uso de imagens de satélite UAV, arqueólogos descobriram “hundreds of diverse precolonial earthwork complexes dispersed on the plateaus of the tributaries of the Purus and Madeira Rivers in eastern Acre” (Saunaluoma *et al*, 2021, p. 175). As estradas associadas aos sítios arqueológicos possuem, em média, de 3 a 6 metros de largura e ainda é possível observar caminhos preservados de 200 a 1500 metros de extensão.

A partir desta malha viária que conecta espaços cerimoniais a aldeias e rios (*Idem*) é possível imaginar os contornos desta rede de interações indígenas no interflúvio dos rios Madeira e Purus. Contudo, as informações arqueológicas nos fornecem apenas indicações do que seria a vida social no interior dos interflúvios, de diferentes povos circulando e trocando pelos varadouros. Neste sentido, é preciso fazer uso dos relatos dos viajantes enquanto testemunhos parciais desta realidade “pré colonial tardia” e se atentar às informações pontuais, localizadas no espaço e no tempo, que possibilitam a abstração de um socialidade indígena coerente com as informações etnográficas.

Para isso, o primeiro passo consiste em desembaralhar os equívocos da economia de nomes engendrada nos relatos. Se o centralismo hidrográfico eclipsa os interflúvios, os viajantes, ao batizarem pessoas e lugares e definirem povos, escondem e modificam a realidade política

indígena. Este é o caso das listas de etnônimos feitas durante as viagens. Com pouca acurácia, inventariou-se nomes como se estes representassem entidades totalizantes, gerando, muitas vezes, um equívoco com muitos desdobramentos. Em primeiro plano, a própria noção de povo ou nação não era praticada pelos indígenas, e, no decorrer dos processos históricos de etnização, nomes de povos tornaram-se subgrupos e nomes de subgrupos tornaram-se povos.

Todo este embaralhamento se deve à epistemologia destes “povos” em suas conceituações sobre suas diferenças. Antes de fornecerem dados apontáveis, estes nomes nos apresentam relações. Relações entre quem nomeia e quem é nomeado; relações de aliança e de hostilidade; relações de identidade e diferença. (Sáez, 2013, p. 9 -10). Assim, as informações que os etnônimos listados pelos viajantes nos fornecem possuem um valor histórico, contudo não factual - tal nome relatado no passado é o nome antigo de um povo atual - nem hierarquizante e mereográfico - um nome relatado no passado é, na verdade, um subgrupo de um povo atual.

Na etnologia feita no sudoeste amazônico, o debate sobre os etnônimos e a presença de “subgrupos” é longo e atravessa as muitas barreiras etnolinguísticas. Entre os pano meridionais, os nomes Pacaguaras, Chacobos e Caripunas, presentes na historiografia dos séculos XVIII a XX, “no designan entidades sociológicas discretas, sino más bien una trama variable de categorías que reflejan articulaciones, mediaciones y relaciones.” (Córdoba & Villar, 2009, p. 228). Entre os povos de língua arawá há um padrão de etnônimos, compostos pela junção de nomes de plantas ou animais com sufixos que expressam ora a noção de coletivo ora a noção de humano. Estes termos, por sua vez, não correspondem a mecanismos de uma morfologia social, mas antes a uma “economia relacional da alteridade” de processos de constituição de “humanos verdadeiros” intimamente vinculados a seus territórios (Aparicio, 2021, p. 29, 35). Neste sentido, os "sub grupos" arawá não fazem referência a um “grupamento empírico pré-existente”, mas sim a figuras de alteridade conceitualmente imaginadas (Aparicio, 2011, p. 115).

Entre estas duas paisagens etnográficas mencionadas, há uma espécie de cordão de povos de língua aruak, sobre os quais não há consenso em relação ao tema dos “subgrupos”. Por este motivo, somado ao interesse especial em relação aos Apurinã, o foco da análise está no conjunto de nomes a eles relacionados. Nas últimas décadas, a antropóloga finlandesa Pirjo Virtanen tem elaborado pesquisas junto aos Apurinã e Manchineri e, a partir dos mesmos registros históricos, e de sua convivência nas comunidades, apontado que “os movimentos desses povos e a sua organização social em subgrupos [...] com suas redes intensivas de

comunicação e de troca constituíram uma malha de influência e poder político e econômico em uma ampla área regional” (2016, p. 42).

A intenção, aqui, não é apresentar um inventário de nomes e seus significados, mas sim uma aproximação ao que seriam “ideologias indígenas relativas à socialidades” (Sáez, 2013, p. 7) transmitidas por eles. Neste sentido, para além de uma “arqueo-sociologia”, a recomposição de tais socialidades diz respeito a “identificación de redes locales que desarrollan transformaciones propias, en un marco más específico de comunidades lingüísticas en escalas locales conectadas por ríos-caminos-malocas” (Aparicio, 2021, p. 35). Sob esta premissa, é mais interessante se atentar, nos relatos, para as observações sobre interações do que para uma caracterização geral dos povos, que é, por sua vez, apenas uma das muitas relações dispostas.

Além do termo *Ipuriná*, ou *Hypuriná*, a depender da grafia, que originou o nome do povo Apurinã, outros etnônimos, que aparecem nas listas dos viajantes são apontados como possíveis subgrupos apurinã. A primeira menção de grupos nominados entre os Apurinã foi feita por Ehrenreich, que listou nomes de “hordas” que os próprios *Ipurinás* enumeravam como pertencentes “a sua tribo” (1948 [1891]). Também do final do século XIX, há a lista de Labre (1872) relacionando os povos dos rios Purus, do Acre e Ituxy, sobre a qual Link (2016) interpreta uma série de etnônimos como possíveis diferenciações internas aos Apurinã ou nomes apurinã dados a outros povos.

Com a finalidade de expressar o padrão que há entre estes nomes, reproduzo aqui as respectivas listas: “Uarinari (Uainamari?), Ximo**oakuri**, Keripo**oakuri**, Kaxarari (no alto Ituxi), Kaxin**iri**, Hänauiri, Manet**neri**, Idyukurin**iri**” (Ehrenreich, 1948 [1891], 109. Grifos meus); e “Auainamary (Wainamary, sucuri), Cujigen**ery** (Kuxĩkenyry, ?), Ciganan**ery** (Xĩkãanyry, povo do tucano), Xiapurin**iry** (Xuapurinyry, um dos dois clãs Apurinã), Miriximandy (Miritimãty, povo do caititu ou um dos dois clãs Apurinã), Ximan**iry** (Ximãnyry, povo do peixe)” (Link, 2016, p. 192. Grifos meus).

Dentre este conjunto de etnônimos, nota-se a presença de dois padrões de sufixos: -niri/nery/niry e -oakuri. Sobre o primeiro, Link diz que na língua apurinã o termo *niry* pode ser expresso tanto enquanto substantivo, correspondendo “à filiação paterna”, quanto na forma do sufixo, designando “um grupo ou povo que possui relações de parentesco entre si” (Link, 2016, p. 192). Sobre os Yine e Manchineri, Gow (2000) e Matos (2018) apontam para a existência, no passado, de grupos endogâmicos demarcados pelo sufixo *-neru*. Este sufixo, por sua vez, é formado por uma partícula pluralizadora *-ne* mais uma genderizadora *-ru/ro*.

Em relação ao segundo padrão é preciso fazer uma consideração sobre sua grafia e sonoridade. Ao que tudo indica, os *-oakuri* mencionados por Ehrenreich são os *-wakorus* comentados em etnografias recentes sobre os Apurinã (Schiel, 2004; Freitas, 2017). Do ponto de vista linguístico, Facundes (2000, p. 260) aponta que se trata de um marcador de plural genderizado referentes a humanos (*kuku-wako-ru* : homem-plural- masculino, *suto-wako-ro* : mulher-plural-feminino) e que só está relacionado a plantas e animais na referência a coletivos humanos: *ximawakoru*, o povo do peixe; *kitxitiwakoru*, o povo da bacaba.



Figura 15 - Gente do tuxáua Antônio (Ipurinã) e maloca do Marané, foto de Ermanno Stradelli, Rio Sepatini, 1889. Crédito: Arquivo Fotográfico da Società Geografica Italiana.



Figura 16 - Maloca do tuxáua Omerenti (Ipurinã), no Igarapé Azimá, Rio Purus, Ermano Stradelli, 1889. Crédito: Arquivo Fotográfico da Società Geografica Italiana.

Figura 17 – Foto de Anastácio Queiroz, 1929.



Conforme observou Schiel (2004), as designações destes nomes variam a depender de quem os enuncia. Artur Brasil, pajé afamado e morador da região do igarapé Sãkoã, “afirma que seu povo é Kerupaakoru e Ûkamoïwakoru, ou seja, povo do rato e cipoatá”, e que “outros grupos, como da Água Preta, Tumiã, são o mesmo grupo que ele”. Contudo, pessoas destes grupos apresentaram para Schiel outras denominações, como “Xumakuwakoru (povo do peixe) na Água Preta, Wawatowakoru e Wawakoru, povo do papagaio para os moradores do Seruini e Tumiã”. Já para Camilo Matoma, cantador de grande prestígio, todos os Apurinã são Keripawakoru, com exceção dos Apurinã da TI Km 45, em Boca do Acre (AM), que seriam Iraruneru, povo do queixada (Schiel, 2004, p. 261). Freitas, que trabalhou com os Apurinã da TI Itixi Mitari, conta que a matriarca da aldeia Terra Nova “se apresentou como Wawatuwakoru (povo do papagaio)” e acrescentou ainda que “antigamente só podia casar papagaio com papagaio, não podia casar com outro de fora não, povo diferente” (Freitas, 2017, p. 26), de modo a apresentar o aspecto endogâmico deste grupos nominados.

Outro ponto de vista é apresentado por Francisco Cândido Apurinã, antropólogo e pertencente aos Apurinã da TI Kamicuã, que, em diálogo com seu pai Katawÿri, sábio conhecedor das tradições de seu povo, entende que “as menções aos grupos familiares ficavam relativamente restritas às referências ao local onde um determinado grupo morava” e que, de maneira lúdica, serviam na sociabilidade entre grupos diferentes na forma de brincadeiras e zombarias (Cândido, 2019, p. 75).

Seguindo por este caminho, o que parece estar em jogo na relação dos -wakoru é semelhante ao que Aparicio aponta em relação aos Arawá (Aparicio, 2011; 2021). Não se trata de grupos empíricos pré-existentes, mas sim uma forma conceitual de lidar com as alteridades.

Por mais que a falta de um entendimento comum em relação aos “subgrupos” e seus nomes produza a sensação de estarmos lidando com um problema infundável, cuja busca pela coerência seria incessante, a multiplicidade de versões parece manifestar um aspecto fundamental da socialidade apurinã. Conforme aponta Cândido Apurinã, “o pensamento apurinã não visa ao estabelecimento de narrativas únicas; delas, há muitas versões, que vem se constituindo desde nossa saída de Kairiko até os dias atuais.” (2019, p. 74)²¹.

²¹ A cosmografia Apurinã é dividida em três terras. No começo do mundo, os Apurinã, os Kaxarari e os Otsomaneru saíram de Kairiko, a casa de pedra, em direção à Ipotoxite, a terra sagrada. Contudo, tanto os Kaxarari quanto os Apurinã foram seduzidos pela beleza das frutas silvestres e perderam a passagem para Ipotoxite, ficando presos aqui, na terra do meio, ou terra morredoura (Schiel, 2004, p. 241).

Tal multiplicidade, por sua vez, também se reflete nas muitas estratégias organizacionais presentes entre os *Ipurinás* do século XIX. No relatório de Silva Coutinho os *Ipurinás* ganham destaque como o povo mais presente cuja marca essencial seria sua índole guerreira. Contudo, há observações sobre diferentes arranjos sociais que nos apresentam informações mais valiosas que esta corriqueira generalização. Desde os *Ipurinás* do Rio Pacιά que, sob o comando do Tuxaua Macutê, juntavam “400 arcos” e guerreavam contra os *Catauixis*, passando por *Ipurinás* e *Pamaris* “confederados” no Rio Sepatini, até uma maloca de *Ipurinás* e *Canamarys*, vivendo “consagrados pelo matrimônio” nas regiões do rio Iaco (Silva Coutinho, 1862, p. 20 - 54).

Seguir estas relações aponta para uma dinâmica que não veríamos se assumíssemos os etnônimos como unidades discretas. Não se trata apenas de relações interétnicas entre os *Ipuriná* e outros povos, mas também de relações de diferença entre os *Ipuriná*. Além disso, as próprias relações interétnicas aparentam ser mais fluidas do que fronteiras rígidas entre povos diferentes, como é o caso do cordão aruak. Para além da aproximação linguística entre os Manchineri e os Apurinã, os subgrupos -neru apresentam a ideia de uma radiação de trocas que transita e confunde as fronteiras étnicas.

A principal interação entre *Manetenerys* e *Ipurinás* relatada pelos viajantes diz respeito a um ataque *ipuriná* contra um grupo *manetenery* (Chandless, 1866, p. 101), cujo efeito teria sido o estabelecimento de uma fronteira no rio Yaco entre seus respectivos territórios – Purus acima sendo *Manetenery* e abaixo *Ipuriná*. Contudo, no próprio rio Yaco há a presença de um povo, cujas relações com seus vizinhos formaria uma espécie de elo entre eles. Trata-se dos *Canamarys*. O etnônimo Kanamari, por sua vez, é fruto de muitas confusões (Costa, 2007, p. 18). Nos interflúvios do Purus e Juruá, o termo aparece nos relatos dos viajantes em menção a três grupos distintos, falantes de línguas diferentes: pano, katukina e aruak (Rivet & Tastevin, 1921, p. 456)²². Os *Canamaris* de língua aruak “desapareceram” da literatura e são tidos, hoje, como um povo “extinto”.

Uma das lições mais valiosas presentes na revisão da historiografia da Amazônia boliviana, feita pelos antropólogos argentinos Lorena Córdoba e Diego Villar, é que o sumiço de um etnônimo na literatura não significa a extinção ou desaparecimento de um povo. No caso dos pano meridionais, muito se falou dos *Pacaguaras*, que até a segunda metade do século XIX

²² Atualmente o termo é utilizado para designar os falantes de língua katukina, cujo território se estende do médio-alto Juruá ao Javari.

apareciam massivamente nos relatos de viajantes, mas que em poucos anos teriam sido reduzidos, por massacres e epidemias, a uma dúzia de pessoas. Esta redução, por sua vez, coincidiria com o aparecimento dos etnônimos Chacobo e Caripuna (2009, p. 213). Conforme defendem os antropólogos, tal “descontinuidade nominal” não diz respeito necessariamente ao genocídio ou ao crescimento demográfico, mas antes a um “juego relacional de designaciones genéricas que aparecen, mutan y se esfuman con facilidad, significando diferentes cosas según los contextos, los interlocutores y las circunstancias.” (Idem, p. 233). Esta reflexão, por fim, contribui para uma hipótese interessante em relação às pessoas falantes de língua aruak que eram chamadas de *Canamarys*: o fato de não estarem mais presentes na literatura da região após o século XIX não significa, necessariamente, que foram extintos. Uma vez que o etnônimo *Canamary* não correspondia a autodenominação, é possível, assim, que seus descendentes, nossos contemporâneos, estejam vivos, categorizados pela literatura antropológica e pelos agentes estatais sob outros nomes.

Contudo, sua presença no Purus e no Yaco do século XIX levanta questões interessantes. Serafim Salgado encontrou no rio *Canaquiry* um grupo *canamary* composto por sessenta e cinco pessoas em quinze *ubás*, e, conta que os *Cucamas* que conheceu no Alto Purus eram “perseguidos” pelos *Canamarys*, *Apurinãs* e *Oinomaris* (Ferrarini, 1981, p. 29-30). João Henrique de Matos agrupa em seu relato sobre os povos do Purus os *Canamaré*, *Aporiná*, *Arapá* e *Ciuni* como uma única grande nação, e ainda aponta que Manoel Urbano da Encarnação os encontrou com pesos espanhóis. Ainda com informações providenciadas por Manoel Urbano, Silva Coutinho descreve os *Canamarys* do rio *Hyaucú* (Yaco) tanto vivendo junto dos *Ipurinás*, nas barreiras de *Putucuham*, margem esquerda do Purus, sendo difícil distingui-los “presentemente”, quanto associados aos *Manetenerys* devido características culturais similares, como a língua, as roupas de algodão, o uso de *padú* e a alimentação baseada em pacová, macaxeira e batata (1862, p. 54, 55, 77). Tal associação *Manetenerys-Canamarys* é sustentada, também, por Labre que, além da alimentação e das roupas, aponta que ambos teriam a prática de circuncisão feminina (1872, p. 22, 24, 29). Chandless, contudo, argumenta que tal aproximação se daria com os *Canamarys* do rio *Curumahá*²³, já que os *Canamarys* do *Hyaucú* não usavam roupas e eram hostis com os *Manetenerys* (1866, p. 105 -107).

²³ Estes, contudo, são identificados por Rivet e Tastevin como os Kanamari de língua pano (1921, p. 456).

Outra fonte que atesta para esta associação interétnica dos povos e língua aruak são os batizados da Prelazia de Lábrea registrados pelo padre cearense Francisco Leite Barbosa. Entre os anos de 1878 e 1908, Barbosa foi responsável pelo batismo de 23.149 crianças²⁴, muitas das quais registradas apenas com o termo “índio” seguido de um nome em português. Este é o caso dos batizados ocorridos no dia 7 de abril de 1888 na localidade de São João do rio Iaco, quando Barbosa registrou²⁵:

- Ananias *digo* Simplício, de 7 anos, “filho legítimo” de índios *Canamaris*
- Joaquim, de 23 anos, “filho legítimo” de índios *Apurinãs*
- Marcolino, de 7 anos, “filho legítimo” de índios *Caticunas*
- Antônia, de 8 anos, “filha legítima” de índios *Canamaris*
- Rosa, de 25 anos, “filha legítima” de índios *Canamaris*
- Angélica, de 13 anos, “filha legítima” de índios *Canamaris*
- Leonor, de 8 anos, “filha legítima” de índios *Canamaris*

Seguindo esta ideia, é possível aferir que a intersecção *Ipuriná-Canamary-Manetenery* compõe uma complexa malha viária, sobretudo na margem direita do Purus, e que aponta para caminhos que levam aos territórios do Alto Madeira, na região do Beni e do Mamoré, e do Alto Purus, na região do Ucayali e do Madre Dios.

Em relação aos *Ipuriná*, havia uma intensa troca entre as comunidades de diferentes afluentes do Purus. Os *Ipuriná* do rio Acre viajavam três dias por terra até o *Puriquity*, afluente do alto Ituxi, para trocar instrumentos de pedra (Chandless, 1867). Já os *Canamary* ocupavam o Yaco de sua foz às suas cabeceiras e também se encontravam no alto Irariapé, afluente do rio Acre (Silva Coutinho, 1862, p. 54; Chandless 1867, p. 120). Entre os *Manetenery*, Manoel Urbano escutou diversas palavras em espanhol, como *salsaparrilla* e o pronome de tratamento *don*, além de histórias sobre Padre Antônio, italiano que havia instalado uma missão católica em Sarayacu, no Peru. Além disso, encontrou também ferramentas de metal e miçangas vermelhas, que julgou as terem trocado com povos do Ucayali e do Beni, respectivamente (Silva Coutinho 1862, p. 54, 55, 61, 77; Chandless, 1866, p. 103, 104; 1867, p. 101).

Levar a sério esta rede ameríndia nas cabeceiras do Purus significa redimensionar a importância dos povos indígenas na constituição da história da região. No que diz respeito, por exemplo, à

²⁴ (Cardoso, 2018, p. 273)

²⁵ Livro de Tombo dos Batizados da Paróquia de Lábrea. Agosto de 1877 até Fevereiro de 1889. Secretaria da Prelazia de Lábrea. Consultado em maio e dezembro de 2022.

fronteira Brasil-Peru no Alto Purus, o processo de nacionalização já havia sido incorporado pelos Piro do Urubamba e os Manchineri do Purus a partir de suas diferenças previamente estabelecidas antes mesmo da chegada de qualquer agente dos Estados-Nação em questão (Gow, 2006, p. 456). A diferença linguística entre português e espanhol e os diferentes parceiros comerciais atualizaram distanciamentos diferenciais que já existiam. O fato dos Manchineri, hoje, estarem inseridos no território brasileiro e os Piro no território peruano não foi consequência apenas das ações dos dois Estados, uma vez que “efeitos específicos das forças materiais-globais dependem das várias maneiras pelas quais são mediadas nos esquemas culturais locais” (Sahlins, 1988, p. 446).

No mesmo sentido, a “viagem exploratória” de Labre aos rios Madre de Dios e Beni causa uma falsa impressão de pioneirismo. Labre tinha como objetivo reunir informações que comprovassem a viabilidade da abertura de uma comunicação entre Brasil e Bolívia a partir da estrada de ferro Madeira-Mamoré, hoje em ruínas. Mas instaurar para quem? Em seu relato, Labre conta que contratou guias e carregadores dos povos que encontrava. Mas, se desierarquizarmos as relações, a viagem ganha outros contornos: não se trata apenas de uma, mas de múltiplas viagens de visitas entre pessoas de diferentes aldeias. Os contratos que Labre diz ter estabelecido com as pessoas que o guiaram talvez tenham sido encarados mais como trocas em um regime de dádiva do que como pactos empregatícios.

Entre os *Pacaguaras* de Tupenaputhsúa, por exemplo, Labre deixou de viajar por dois dias “por pedido dos chefes [Tata Cunuparo e Tata Runa], afim de se prepararem para nos acompanhar com parte de sua gente, e nos levar aos Guarayos, seus vizinhos” (Idem, p. 110). Em Timbyamyhan, apesar da visita ter sido bem recebida pelos anfitriões *guarayos*, a permanência de Tata Cunuparo na comitiva foi requisitada, pois “os Guarayos [estavam] receiosos de nos levarem às tabas vizinhas” (Idem, p. 112). Porém, ao chegarem em Canamari, uma “cidade selvagem”, Tata Cunuparo foi hostilizado e ameaçado “por haver conduzido gente branca inimiga” (Idem, p. 113).

O que Labre encontrou em sua viagem não foi a possibilidade de interligar os dois países, mas uma complexa rede já instaurada e composta por “malocas, tabas, taperas, caminhos e estradas de povos que falavam línguas distintas” (Pessoa, 2017, p. 91). É possível imaginar que, para além do contrato estabelecido com Labre, os chefes viam na viagem uma oportunidade de visitar parentes, reativar alianças e formar novas. Sob esta ótica, Labre foi menos provedor das viagens do que um estopim que ativou viagens virtualmente existentes.

O exercício especulativo realizado até aqui tratou de extrair de um conjunto de informações pontuais, relatadas pelos viajantes, uma imagem favorável às socialidades ameríndias. A natureza destas informações está conectada a uma economia de nomes específica. Este é o caso dos etnônimos que, vistos como nomes de grupos e povos, passam a agir como se representassem algum tipo de entidade discreta. Esta assumpção, contudo, pressupõe a existência concreta destas sociedades como “coisas”, naturalmente dadas, e tem como efeito a reprodução da noção de que suas relações são extrínsecas, “formas secundárias de conectar as coisas” (Strathern, 2017 [1990], p. 192).

Seguindo por este caminho, poderíamos imaginar os etnônimos ora como uma totalidade, ora como uma parte desta totalidade. Assim, os *Ipuriná* do Rio Pacιά, somados a todas as outras comunidades *Ipuriná*, formariam o povo *Ipuriná* em sua totalidade. Este foi o exercício imaginativo operado pelos primeiros viajantes. Contrapor-se a tal noção não significa negar a existência do povo Apurinã no final do século XIX, mas priorizar que as relações sociais, antes que secundárias, são intrínsecas à existência humana (*Idem*, p. 200), e que partes e todos só existem a partir delas. Trata-se de assumir que os diferentes arranjos sociais em que se encontravam os *Ipuriná* só são partes de uma totalidade por conterem informações sobre esta na mesma medida que informações sobre o todo estão em cada uma das partes (Strathern, 2017 [1995], p. 240).

É também neste sentido que utilizo a noção de rede para referir à realidade social em que Labre estava inserido durante sua viagem do Rio Madre de Dios ao Rio Acre. Isto porque rede se apresenta como “uma imagem adequada para descrever a maneira pela qual se pode ligar ou enumerar entidades díspares sem fazer suposições sobre níveis ou hierarquia” (Strathern, 2017 [1996], p. 268). Há, contudo, de se atentar que as redes sociais possuem uma “temporalidade frágil”, que “dependem das interações entre pessoas”, e, portanto, a questão central “passa a ser o modo como são sustentadas e se tornam duráveis” (*Idem*, p. 270). Elas exigem “tempo, energia e cultivo” (Strathern, 2017 [1995], p. 256).

Conforme apresenta Strathern, as formas com as quais os atores de uma rede a sustentam estão justamente nas formas com que eles contêm, interrompem, ou cortam o fluxo da mesma. Isto ocorre de diversas maneiras, por exemplo por meio de noções de posse, “separando os que pertencem dos que não pertencem”; ou até mesmo por arranjos matrimoniais e a circulação obrigatório de certos bens, que acabam por construir “redes de comprimento restrito” (Strathern, 2017 [1996], p. 270 - 280).

Sob esta ótica, Labre só encontrou uma rede “já instaurada” na medida que esta rede estava sendo cultivada naquela mesma ocasião, a cada viagem, a cada relação entre pessoas de diferentes aldeias. Eram durante esses encontros, circulando pelos diversos caminhos, que a rede era composta, desfeita e reformulada.

Capítulo 4

Contribuições para o estudo do parentesco apurinã

Os Apurinã, que se autodenominam Pupykary, são um povo falante de língua aruak, internamente diverso e ocupam tradicionalmente um vasto território que se estende pela região do rio Purus desde o município de Rio Branco (AC) até Manaus (AM). Além disso, segundo dados do Instituto Socioambiental e da Sesai (2014), os Apurinã são aproximadamente 10 mil pessoas e vivem em 27 Terras Indígenas (TIs).

Em comparação com outros povos da região, o *corpus* etnográfico a eles referenciados é relativamente reduzido. Contudo, na última década novas pesquisas realizadas com diferentes parentelas apurinã contribuíram para a composição de uma literatura mais sólida, que permite a visualização de um mosaico de complexos regionais distintos, mas relacionados entre si. Neste sentido, é possível organizar as etnografias em 3 grupos: 1. No complexo do Baixo Purus, as dissertações de Lazarin (1981) entre as famílias que residiam em Manacapuru (AM); de Freitas (2017) com os Apurinã na Terra Indígena Itixi Mitari, em especial com as famílias da aldeia Terra Nova; e, de Magalhães (2018) na Terra Indígena Apurinã do Igarapé Tauamirim, em especial com as famílias da aldeia São Francisco. 2. No complexo de Pauini no Médio Purus, as teses de Schiel (2004), realizada em mais de vinte comunidades, e Fernandes (2018), com relação especial nas comunidades das regiões do Peneri e do Tacaquiri. 3. E, por fim, no complexo do Rio Acre, a dissertação de Cardoso (2020) com as famílias Apurinã da Terra Indígena Km 124, e a tese de Cândido (2019), antropólogo apurinã, que trabalhou, sobretudo, com seus parentes nas Terras Indígenas Camicuã, Boca do Acre e Km 124. Além destes, ainda há o trabalho de Virtanen (2015, 2016), que se vincula a comunidades do Médio e do Alto Purus, de Lábrea a Boca do Acre.

Em relação aos estudos do parentesco, contudo, não há uma gama de informações suficiente que possibilite a análise de um sistema de parentesco do povo Apurinã em sua totalidade étnica. O que há são diferentes tipos de abordagem referentes aos distintos complexos regionais, o que dificulta o exercício comparativo. Por outro lado, a diversidade de informações está relacionada aos diversos contextos e situações em que se encontram os Apurinã não só entre mas também intra regiões. No Médio Purus, por exemplo, há tanto aldeias onde há apenas um falante de português, como é o caso de Aldeinha, no Tumiã, quanto aldeias na Terra Indígena Caititu onde só se fala o português.

Em minha primeira ida à Lábrea, em maio de 2022, ouvi de maneira recorrente durante minhas conversas com os Apurinã, e, também com indigenistas não-indígenas, a distinção entre quem são os Apurinã “puros” e quem são os Apurinã “misturados”. Os “puros” são aqueles que se casam entre Apurinã, dentro da regra prescritiva, têm “a cultura”, sabem a língua apurinã, e, do ponto de vista daqueles que estão em Lábrea, seriam os Apurinã do Alto (Pauini) e do Baixo Purus. Já os misturados são os filhos ou netos de casamentos com não-indígenas, em sua maioria migrantes nordestinos.

De acordo com Schiel (2004), existem diferentes formas em que os Apurinã mobilizam sua identidade coletiva: além das metades patrilineares exogâmicas, a parentela e a região de residência são marcadores sociológicos fundamentais e posicionam os parentes em dada rede de alianças. Estes marcadores, por sua vez, variam conforme a região, como é o caso da distinção Pessoal do Alto e Pessoal do Baixo feita pela parentela de Osvaldo, moradores da TI Itixi Mítari no Baixo Purus (Freitas, 2017), e que não é observada nas etnografias realizadas entre os Apurinã de Pauini.

As metades patrilineares, chamadas *Xiwapurynery* e *Meetymanety*, atribuem certas regras prescritivas a seus membros, tanto no que se refere a tabu alimentares quanto à regulação do matrimônio ideal. Isto porque membros de uma mesma metade e geração podem se referir uns aos outros como irmãos (*nutaru*) e irmãs (*nutaro*), e aos membros da outra metade, seus primos cruzados, como cunhadas (*nukero*) e cunhados (*nemunaparu*) (Schiel, 2004 : 63). No caso de um filho de pai não-indígena, sua metade será a oposta à metade de sua mãe:

As regras de casamento permanecem válidas se uma pessoa apurinã casa com um nãoindígena ou com um indígena de outra etnia. Caso isso ocorra com um homem apurinã, seus filhos pertencerão a sua metade, em conformidade com o que prescreve o sistema patrilinear. Nas situações em que as mulheres casam com um não-apurinã, os filhos farão parte da metade contrária à da mãe, mesmo o pai não pertencendo à metade alguma. Contudo, entre a prole dos homens e das mulheres apurinã casados com não-apurinã, há uma diferença de “tipo” sanguíneo: enquanto os primeiros são categorizados como Apurinã puros, os últimos são classificados como misturados. A determinação sanguínea é impositiva: tanto um apurinã considerado puro quanto um misturado nunca poderão deixar de ser Apurinã. A

definição identitária se dá pelo sangue e, por isso, ela não pode, segundo eles, ser renegada. De maneira inversa e em conformidade com essa concepção, uma pessoa não-apurinã nunca poderá se tornar Apurinã, seja ela branca ou indígena, casada ou não com um apurinã. (Magalhães, 2018, p. 21,22)

Os *peçoais*, por sua vez, consistem em “grupos de pessoas que descendem, através do pai ou da mãe, de um antepassado, masculino, comum, já falecido, um velho, de antigamente” (Schiel, 2004 : 64). Este antepassado comum, que aglutina uma rede de parentes sob a forma de um pessoal, foi, em geral, um homem que teve muitos filhos com mais de uma mulher. Trata-se de uma prática poligâmica, usual das lideranças políticas de antigamente, com um padrão, conforme as genealogias das famílias apurinã (Schiel 2004), em que as diferentes esposas de um chefe são irmãs entre si. Tal relação entre poligamia e liderança política não é casual e como aponta Link sobre o poder político entre os Apurinã é constitutivo da liderança apurinã o apoio de uma rede familiar ampliada (Link, 2016 : 280). Em outras palavras, quanto maior a parentela, maior o apoio da família e maior a sustentabilidade da liderança política. Além disso, os pessoais coincidem tanto com regiões de residência quanto com as metades patrilineares: “O pessoal do Pedro Carlos é também o pessoal do Peneri.”, assim como “o ‘pessoal do Jacinto’ são Metumanetu, o ‘pessoal do Doutor’, a mesma coisa, o ‘pessoal do Pedro Carlos’, Xoaporuneru”(Schiel, 2004 : 65).

A rede de pessoais diz respeito, também, às relações da festa do xingané. Durante conversa com João Francelino²⁶, que me contava das festas feitas por seu sogro, Delbrano, na época que viviam no Mamoriá, perguntei, hipoteticamente, quem era convidado para as festas. Francelino listou pessoais: pessoal do São Jerônimo (pessoal do Faustino); pessoal do Abdias e do seu Otávio (aldeia Mipiri); pessoal do Adilino (São Francisco); pessoal do Antônio Olavo (Cacuri).

Francelino ainda me presenteou com uma breve descrição da festa que ainda evoca outro aspecto constitutivo do parentesco apurinã: mobilidade e movimento (Virtanen, 2015). Conforme argumenta Virtanen (2015), movimentar-se junto é tão importante quanto a convivialidade e a co-residência para a construção das relações sociais elementares fundamentam o parentesco apurinã:

For the Apurinã, communal life is both about staying vital through movement and about taking care of one’s relatives and adding to communal production by one’s travels. It is not only co-residence that produces kin, but managing the balance

²⁶ Ocorrida em maio de 2022, na sede da Funai em Lábrea (AM).

between those who move and those who do remain immobile. Continuous pattern of travels and movement constitute one of the most essential elements in the cosmology of the Apurinã; such movement is related to their construction of personhood, community, and kinship. (Virtanen, 2015, p. 99)

A narrativa de Francelino descreve um *modus operandis* de se fazer o xingané, e, portanto, de se relacionar com parentes de outras aldeias e comunidades, no qual a mobilidade é fundamental. Para convidar os parentes, um “índio” da turma anfitriã vai passando (viajando pelos varadouros) pelas aldeias aliadas e convidando. As turmas convidadas avisam por qual varadouro vão chegar. Os anfitriões roçam um espaço neste varadouro onde deixam as folhas de buriti para as turmas convidadas. Os convidados pegam essas folhas e preparam as “bandeiras”. Quando vão chegando na aldeia, gritando e dançando, a turma anfitriã ouve e sai a seu encontro. Neste momento, as turmas ficam de tocaia com arcos empunhados, mirando umas para as outras. Os “testa de ferro” (chefes das turmas) cortam *sanguiré*. As turmas só saem da tocaia após o aperto de mão e abraço entre chefes. Esse procedimento se repete a cada turma convidada que chega, até a última turma chegar.

A relação entre movimento e parentesco, na qual as festas são elemento central, é também expressa por Francisco de Assis (ver Capítulo 2) ao contar que quando jovem passava meses viajando, de aldeia em aldeia, visitando os parentes e participando das festas de xingané. Essas viagens, por sua vez, atualizam a rede de relações entre os Apurinã do Baixo Purus: “os Apurinã do Baixo Purus estão ligados por estreitos laços de parentesco; compartilham o mesmo passado recente (vide as migrações passadas e atuais) e mantêm, entre si, uma intensa circulação interaldeã, principalmente quando há festas” (Magalhães, 2018, p. 13).

Já em relação aos Apurinã do Médio Purus, Virtanen foi apresentada a uma “extensive web of routes connecting several tributaries of the Purus River where the Apurinã are settled” (2015, p. 94). Tal “rede de caminhos relativamente distante da embocadura dos rios”, conecta as comunidades apurinã dos rios “Sepatini, Acimã, Tumiã, Mapuã, Seruini, Tacaquiri e Peneri” (Virtanen, 2016, p. 42) e expressa uma mobilidade diversificada e especializada em varadouros.

Esses caminhos e movimentos fazem parte das histórias de vida das pessoas apurinã, muitas vezes narradas como trajetórias (Schiel, 2004, pp. 303 - 351; Fernandes, 2018, p. 107). As memórias das famílias estão inscritas nas praias, igarapés, varadouros e colocações. E

rememorar e narrar essas histórias é, também, percorrer esses caminhos: “As colocações, os caminhos, as árvores até, trazem a marca do que já foi. Quando se acompanha alguém num varador ou igarapé, há, frequentemente, a descrição minuciosa dos eventos e mortes que ocorreram em cada parte do caminho.” (Schiel, 2004, p. 158). Contudo, conforme nos provoca Fernandes, “todo esse movimento não ocorreu ao léu, mas ao longo de caminhos” e que estes caminhos são “varadouros antigos, utilizados por seus ancestrais, Pupykary atha Kemapury, ‘nosso caminho’” (2018, p 109).

Para além do movimento em si, a manutenção dos caminhos é também essencial para a sustentação das relações entre as comunidades, não só para receber os convidados durante a festa, mas também garantir a materialidade de laços sociais. Este é o caso dos Apurinã da aldeia Boa Esperança, na Terra Indígena Igarapé Mucuí, que estão em processo de criação de uma nova aldeia. Conforme me contou Nonato²⁷, uma das lideranças da comunidade, há famílias que seguirão na Boa Esperança, mas toda sua família se mudará para a nova aldeia, situada na beira do Purus e batizada de Ilha da Índia. Entre as aldeias, foi aberto um varadouro de 3 metros de largura que não só tem como objetivo facilitar o acesso para quem permanecerá na Boa Esperança, como materializa as relações entre as comunidades.

O antropólogo Mário Fernandes, ao trabalhar com cantos e mitos dos Apurinã do Médio Purus²⁸, identificou três tipos de caminhos e modos de movimentar-se pelo território: os caminhos terrestres do dia-a-dia, para a caça, roçados e castanhais; os caminhos dos parentes, por onde se visita e recebe convidados, e também por onde peregrina-se pelas comunidades; e, os caminhos e viagens xamânicas que conectam as muitas terras e seres do cosmos (2018, p. 104, 105).

Sem negar a relevância dos caminhos cosmológicos e as viagens xamânicas, o que nos interessa aqui são os dois primeiros tipos de caminhos mais “mundanos”. Isto porque a rede formada por estes caminhos terrestres “is quite similar to the terra firme road system connecting the monumental domesticated landscapes, known as geoglyphs, of the Upper Purus River” (Virtanen, 2015, p. 97). Conforme aborda Fernandes, os caminhos de caça e coleta “estão vinculados àqueles que o trilham, como uma extensão de sua ação e de seu ser no mundo”, e, “tal como uma teia de aranha”, é a materialidade dos caminhos que “cria condições para que

²⁷ Em conversa em Lábrea, dezembro de 2022.

²⁸ O resultado desse trabalho colaborativo entre o antropólogo e conhecedores e cantadores do povo Apurinã é um livro-CD intitulado “MÚSICAS DA FLORESTA – XIKARI ITHUPAKERI PUPYKARY SAKIRE” (Org. Fernandes, 2018).

os encontros e conexões entre os seus sejam estabelecidos” (2018, p. 105). Sob este ponto de vista, é possível aferir que os caminhos “entrepares” seguem a mesma lógica: vinculados às histórias das famílias e trajetórias de vida, os varadouros são a condição básica, prescritiva, para a existência das interações e encontros entre pessoais, wakuru, aldeias e comunidades. É neste sentido que expresse que os caminhos materializam as relações, pois “um mundo sem caminhos é inconcebível” (Fernandes, 2018, p. 104)²⁹.

Já entre os Apurinã das Terras Indígenas atravessadas pela BR 317, no município de Boca do Acre (AM), a antropóloga Marina Villarinho observou como os caminhos antigos, abertos e cuidados pelos antepassados dos Apurinã com quem trabalhou, foram e são percorridos e transformados de maneiras distintas: por um lado “eram utilizados na ocasião dos xinganés, festas rituais, [...], que proporcionavam encontros entre os parentes e as parentelas apurinã provindos de aldeamentos distantes”, por outro há caminhos que “foram aproveitados pelas frentes de penetração e ocupação não indígena durante o estabelecimento da indústria extrativa de látex na região do Médio Purus” (Villarinho, 2020, p. 283).

O conceito apurinã para caminho e varadouro é kemapury (Schiel, 2004, p. 236; Fernandes, 2018, 104; Villarinho, 2020, 284). Os varadouros são, geralmente, associados àqueles que os abriam e circulam por eles, e, seguindo esta lógica, todo caminho é potencialmente o caminho de alguém, sendo que a capacidade de abrir caminhos não é exclusiva dos humanos. Em relação a este pertencimento dos caminhos, há a percepção daqueles caminhos antigos, os Pupÿkary atha Kemapury, o “nosso caminho” ou “caminho feito por nós”, e dos caminhos dos brancos, das frentes de exploração dos seringais, chamados de karywa kemapury (Fernandes, 2018, p. 101, 109; Villarinho, 2020, p. 284, 285).

O termo na língua apurinã para caminho e varadouro é kemapury (Schiel, 2004, p. 236; Fernandes, 2018, 104; Villarinho, 2020, 284). Os varadouros são, geralmente, associados àqueles que os abriam e circulam por eles, e, seguindo esta lógica, todo caminho é potencialmente o caminho de alguém, seja este humano ou não. Em relação a este pertencimento dos caminhos, há a percepção daqueles caminhos antigos, os Pupÿkary atha Kemapury, o “nosso caminho” ou “caminho feito por nós”, e os caminhos dos brancos, dos

²⁹ Nesta mesma toada, Villarinho aponta que “tudo indica que na perspectiva apurinã, ninguém, em condições normais, deve andar sem “fazer caminho”, nem mesmo os animais ou demais entes”, pois, “sem rumo”, “significa tornar-se vulnerável a perigosos encontros que podem colocar a vida do errante em risco” (2020, p. 284).

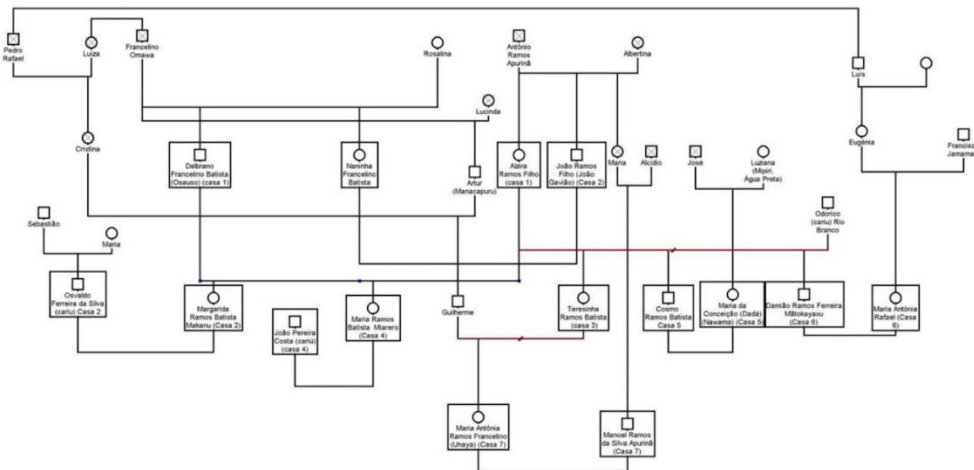
seringais, chamados de karywa kemapury (Fernandes, 2018, p. 101, 109; Villarinho, 2020, p. 284, 285).

Os karywa kemapury, porém, seguem um padrão de apropriação de caminhos abertos e utilizados pelas populações indígenas. Este é o caso da própria BR 317, rota que era classificada como um karywa kemapury antes de se tornar uma rodovia, “é herdeira de um kemapury aberto pelos Apurinã, que conectava estradas de seringa e rotas de escoamento que levavam látex e pessoas para Rio Branco e Manaus, bem como as mercadorias para a floresta e seus habitantes.” (Villarinho, 2020, p. 259, 284). Ora, tal rota não compõe apenas a rede de caminhos terrestres sobre a qual falamos anteriormente, como também corresponde ao último trecho da estrada imaginada por Labre (1888).

Genealogias

A rede genealógica que apresentarei aqui é um modelo reduzido de uma rede empírica de parentesco (Silva, 2017, p. 362). Ela é proveniente de uma grande maioria de fontes secundárias. No que se refere às informações genealógicas, a primeira e mais fundamental é o conjunto de quarenta e nove genealogias de *pessoais* do Médio Purus elaboradas por Schiel (2004). As genealogias foram realizadas seguindo duas lógicas, uma primeira com maior regressão temporal e que buscava mapear todo um *pessoal* evidenciando, sobretudo, as alianças antigas que acabaram por formar as famílias que vivem em dada região. E outra que confere maior importância aos casamentos atuais (ano de 2004) de uma comunidade específica. Seguindo nas genealogias, há também os dezessete diagramas elaborados por Lazarin (1981) das famílias que viviam em Manacapuru, e um conjunto de genealogias das famílias da TI Caititu, feitas por Dal Poz em 1985. Além disso, há os dados demográficos do Posto Marienê (Solon, 1932), com a lista de residentes do posto e consecutivas idades. Por fim, há ainda informações provenientes de material primário de levantamento de campo realizado por Mendes dos Santos e Freitas em 2021, e por mim em maio e dezembro de 2022.

Genealogia 16: Casas da comunidade Kamarapo



390

Figura 18 – Genealogia das casas da comunidade Kamarapo. Fonte: Schiel (2004 : 390)

Como ferramentas computacionais da análise exploratória da rede, utilizo dois softwares: Pajek (de Nooy; Mrvar; & Batagelj, 2018), para a modelagem, manuseio, e visualização das redes; e Maqpar (Silva & Dal Poz, 2008; Silva, Franco & Ferreira, 2017), para a análise dos anéis matrimoniais e dos circuitos de trocas entre parentes. Ambos operam a partir da teoria matemática dos grafos, conjuntos constituídos de vértices e linhas, porém são diferentes em relação a seus usos e possibilidades. O Pajek é um software de análise de redes que permite aos usuários visualizar, analisar e modelar redes complexas e é amplamente utilizado por pesquisadores em várias áreas, incluindo ciência da computação, psicologia, sociologia, biologia e economia. Em relação às redes genealógicas, o Pajek, além de possibilitar sua visualização, dispõe de uma série de ferramentas de análise, como cálculos de medidas de centralidade e de componentes conectados, que fornecem informações sobre a estrutura e a dinâmica da rede. O Maqpar, por outro lado, foi desenvolvido na parceria entre antropólogos e cientistas da computação de diferentes universidades brasileiras³⁰ e é uma ferramenta para a

³⁰ Os antropólogos Márcio Silva (USP) e João Dal Poz (UFJF), e os cientistas da computação e matemáticos Álvaro Franco (UFSC) e Carlos Ferreira (USP).

análise de características próprias do parentesco, e, em especial seu algoritmo tem como fundamento antropológico a teoria da aliança de Lévi-Strauss.

O tratamento computacional dos dados genealógicos possui duas etapas. Primeiro, é elaborado o banco de dados que fundamentará o restante do trabalho. Neste banco é organizado o conjunto de informações sobre os indivíduos e casamentos. A segunda etapa consiste na modelagem destas informações em uma rede baseada na linguagem de grafos, na qual as pessoas serão representadas por vértices, as relações matrimoniais por arestas e as relações de filiação por arcos (setas direcionadas). Como resultado, verifica-se a rede genealógica com as seguintes características. Ela é composta por 916 vértices, 327 arestas e 1286 arcos. Ela pode ser dividida em 16 componentes, conjuntos de vértices interligados entre si, sendo que o mais representativo é composto por 818 vértices. Deste maior componente ainda é possível reduzir um componente mais coeso de 730 pessoas interligadas por relações de consanguinidade (arcos) e que, apesar de ser composto, sobretudo, com os dados de Schiel (2004), apresenta conexões entre as parentelas de Pauini, Lábrea e Baixo Purus.

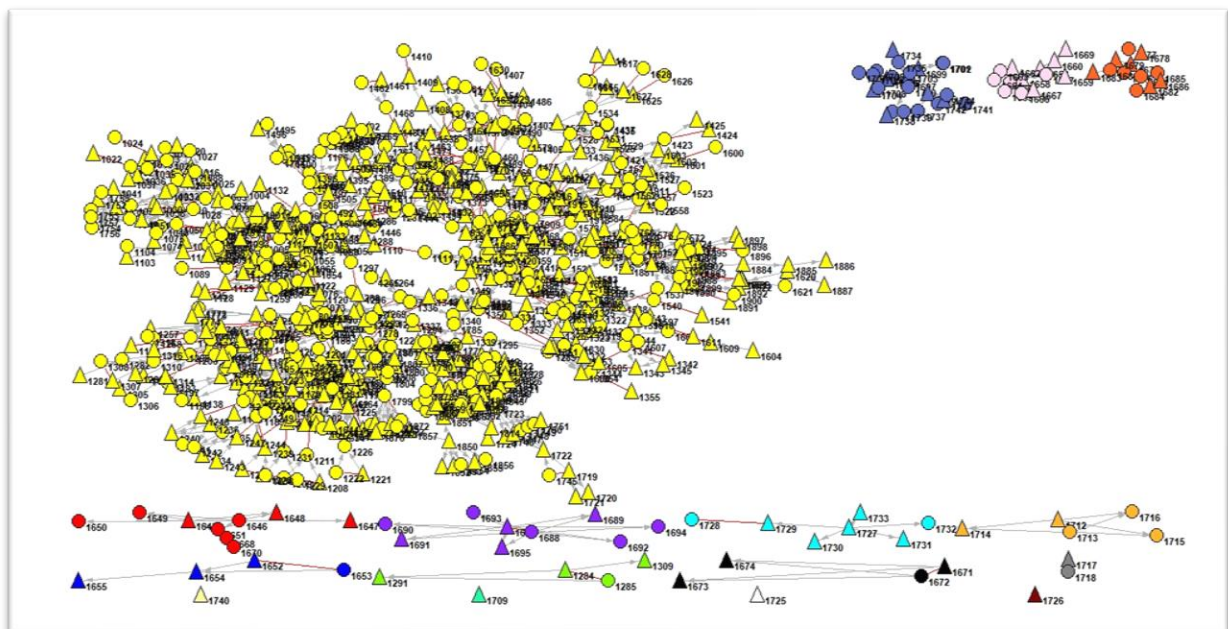


Figura 19 - Rede Apurinã com seus componentes em distintas cores. Fonte: Elaboração própria

Com tal gama de informações é possível direcionar a análise para diferentes recortes. Como a proposta aqui é pensar relações de circulação, nosso foco está, sobretudo, na troca, e, portanto, nos matrimônios. Contudo, não são os casamentos em si que efetuam a troca, mas sim estes em determinadas posições de uma rede, conectados por relações de consanguinidade. É neste

sentido que se adotou o MaqPar, software cujo objetivo é mapear estas trocas matrimoniais. Para isso, os antropólogos responsáveis pela sua criação (Silva & Dal Poz, 2008), formularam a noção de anéis matrimoniais, figuras de rede que consistem em circuitos fechados por casamentos.

Para os estudos computacionais de redes, fundamentados nos estudos dos grafos, os fenômenos cíclicos já são bem conhecidos. Já a convergência destes com os estudos de parentesco apontam para a identificação de um novo objeto, no qual, “nos termos da teoria lévistraussiana, o intercâmbio (restrito ou generalizado, orientado ou não orientado) efetivamente se expressa.” (Dal Poz & Silva, 2008, p. 67).

Os anéis matrimoniais foram tipificados a partir do número de relações de afinidade (casamentos) e cadeias de filiação (consanguíneas) presentes em todo o circuito do anel. Assim, um “anel A1C1 é um circuito composto por uma cadeia de filiação e um casamento; um A2C2, por dois casamentos e duas cadeias de filiação, e assim por diante” (Silva, 2017 : 369). Do ponto de vista da teoria da aliança a diferença entre tipos de anel são significativas, sendo interpretadas como “enlaces consanguíneos”, no caso de ciclos A1C1, e “redobramentos de aliança de consanguíneo” no caso de ciclos A2C2 (Silva & Dal Poz, 2008 : 68).

Do total de 327 matrimônios, 186 estão inseridos em 7303 anéis matrimoniais, dos quais 204 são anéis A1C1 e 7099 anéis A2C2. Os 204 anéis A1C1 são compostos por 45 casamentos. Encontram-se casamentos de primos cruzados em 153 destes anéis, contrastando com os 51 que representam casamentos entre primos paralelos. Apenas três casamentos são ambíguos e a depender do anel podem ser interpretados como paralelos ou cruzados. Entre esses, encontra-se o casamento que compõe o maior número de anéis A1C1, em um total de 15 anéis, dos quais 10 podem ser interpretados como primos cruzados e 5 como paralelos (genealogia 5). O padrão mais frequente de A1C1 é representado pelo casamento entre primos cruzados de mesma geração (G0) com grau de lateralidade 2 ou 3.

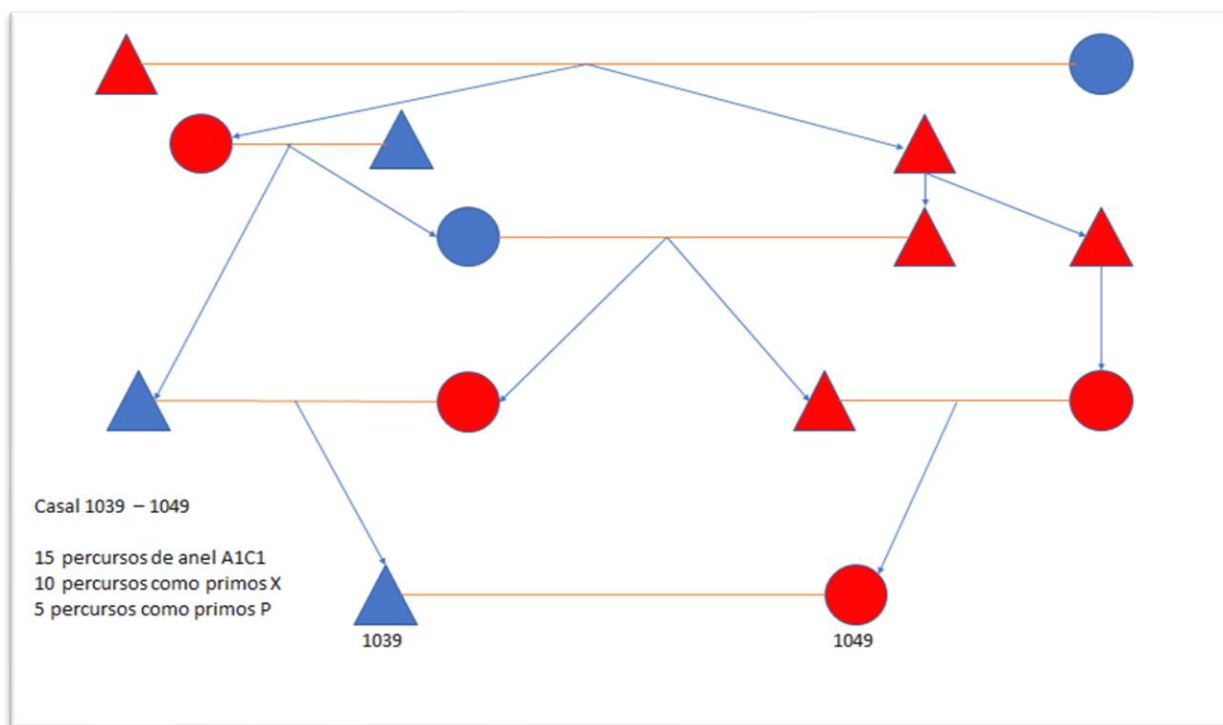


Figura 20 - Anéis A1C1 do casal 1039 - 1049 com as cores representando a divisão de metades patrilineares. Fonte: Elaboração própria.

Já em relação aos 7099 anéis A2C2, encontram-se 112 casamentos envolvidos na primeira posição e 173 na segunda, sendo que 99 casamentos ocupam ambas as posições a depender do anel. Há nove padrões mais frequentes, que se repetem em mais de 100 anéis (Tabela 1).

Geração Casamento Primeira posição	Lateralidade Casamento Primeira posição	Cruzamento Casamento Primeira posição (X = primos cruzados; P = primos paralelos)	Geração Casamento Segunda posição	Lateralidade Casamento Segunda posição	Cruzamento Casamento Segunda posição (X = primos cruzados; P = primos paralelos)	Número de repetições
1	2	X	G-1	2	P	134
G0	3	X	G0	3	P	131
G0	3	X	G0	2	X	128

G0	1	P	G0	1	P	125
G0	3	X	G0	3	X	119
G0	3	P	G0	2	P	114
G-1	3	P	G0	3	P	108
G0	2	X	G0	3	X	104
G0	2	P	G0	3	P	100

Tabela 1 - Padrões mais frequentes nos anéis A2C2. Fonte: Elaboração própria

Desta análise preliminar, resulta-se algumas hipóteses a serem trabalhadas futuramente. A primeira diz respeito a qual tipo de classificação de parentesco interfere, ou possui maior importância, nas escolhas matrimoniais dos Apurinã. De acordo com os Apurinã (Schiell, 2004), o casamento ideal é concebido entre pessoas de diferentes metades. Contudo, o mapeamento dos anéis matrimoniais da rede Apurinã nos apresenta alguns traços dravidianos nos casamentos: tanto a proeminência, nos anéis A1C1, de casamentos entre primos cruzados (75% dos A1C1), quanto a intersecção dos conjuntos de anéis A1C1 e A2C2. Isto porque todos os 45 casamentos que compõem o conjunto de anéis A1C1 estão presentes nos anéis A2C2. Em outras palavras, todos os casamentos que podem ser interpretados como relações de matrimônio com um parente (anel A1C1), também podem ser interpretados como redobramentos de um casamento anterior (anel A2C2) (Dal Poz & Silva, 2008). Assim, um anel A1C1 formado pelo casamento entre primos cruzados, alter como MDB de ego, pode ser interpretado como um anel A2C2 em que alter é FWBD de ego.

Esta sobreposição de cortes (parentes divididos em metades e parentes divididos entre paralelos e cruzados) produz algumas incongruências lógicas, evocando o caso Tenharim estudado por Peggion (1996). Em relação aos parentes de mesma geração (G0), a divisão de metades e a divisão entre paralelos e cruzados coincidem, mas nas gerações acima (G+1) e abaixo (G-1) ocorre um embaralhamento. A partir de um ego masculino: FZ é da mesma metade e é parente cruzada; MZ é de metade diferente e paralela; FB é da mesma metade e paralelo; e MB é de metade diferente e cruzado.

Para inferir sobre a importância deste padrão do ponto de vista apurinã é necessário cruzar essas informações com as classificações terminológicas nativas. Para isso utilizo o modelo elaborado pela linguista Rayssa Silva (2019) a partir de entrevistas com colaboradores apurinã originários de diferentes regiões. Para cruzar os dados de Silva (2019) com as informações genealógicas contidas no banco de dados é necessário transcrevê-los na notação genealógica tradicionais (FMZBDS)

número	Termo	Consg	SexEgo	SexAlter
1	Akyru	FM	m	f
1	Akyru	MM	m	f
2	amaryte/imi	S	m	m
3	Ynyru	M	m	f
4	Yry	FFS	m	m
4	Yry	FMS	m	m
5	Atukyry	FF	m	m
5	Atukyry	MF	m	m
6	imatykyry/ikũkyry	MMS	m	m
6	imatykyry/ikũkyry	MFS	m	m
7	Ynyru	MFD	m	f
7	Ynyru	MMD	m	f
8	utine/eãtanery	MSS	m	m
8	utine/eãtanery	FSS	m	m
9	utiinuru/eãtaneru	MSD	m	f
9	utiinuru/eãtaneru	FSD	m	f
10	Ithary	FS	m	m
10	Ithary	MS	m	m
11	Itharu	MD	m	f
11	Itharu	FD	m	f
12	Itharu	MFDD	m	f
12	Itharu	MMDD	m	f
13	Ithary	FMSS	m	m
13	Ithary	FFSS	m	m
14	Itharu	FMSD	m	f
14	Ithary	MMDS	m	m
14	Itharu	FFSD	m	f
14	Ithary	MFDS	m	m
15	amaryte/imi	D	m	f
16	utiinuru/ikemaneru	FMDD	m	f
16	utiinuru/ ikemaneru	FFDD	m	f
17	utiinuru/ikemaneru	MFSD	m	f
17	utiinuru/ ikemaneru	MMSD	m	f
18	neremany/ ikemanery	MFSS	m	m
18	neremany/ikemanery	MMSS	m	m

18	imatykyryu	FFD	m	f
18	imatykyryu	FMD	m	f
19	Mekanhiry	DS	m	m
19	Mekanhiry	SS	m	m
20	Mekanhiru	DD	m	f
20	Mekanhiru	SD	m	f
21	eremany/ikemanery	FMDS	m	m
21	eremany/ikemanery	FFDS	m	m
22	utine/eãtanery	MDS	m	m
22	utine/eãtanery	FDS	m	m
23	utiinuru/eãtaneru	MDD	m	f
23	utiinuru/eãtaneru	FDD	m	f
24	Yry	F	m	m

Tabela 2 - Terminologia de parentesco Apurinã cruzada com a notação genealógica. Elaboração própria com dados de Silva (2019).

Feito isso, é possível observar os anéis matrimoniais do ponto de vista da terminologia apurinã. Como resultado observa-se o padrão de matrimônios em anéis A1C1 entre parentes cruzados *utiinuru* correspondendo a 70,3% dos casamentos, sendo que destes 76,9% são casamentos que ocorrem em G0 entre *ikemaneru* e *ikemanery* (primos e primas cruzadas). Já o padrão de A2C2 é mais diverso, o que é esperado dada a quantidade de anéis. Todavia, observa-se que o padrão mais frequente são duas cadeias consanguíneas compostas por *ithary* e *itharu* (irmão/primo e irmã/prima paralela). A convergência da análise de ambos os tipos de anéis, indica, portanto a troca de *ithary* e *itharu* entre *ikemaneru* e *ikemanery* (troca-se irmãs/os classificatórios entre primos cruzados) como o modelo conceitual básico do intercâmbio desta rede genealógica. Tal conclusão corresponde a uma amostra estatística que fornece uma pista para futuras pesquisas com os Apurinã no Médio Purus, mas também coloca à disposição informações sobre o parentesco apurinã passíveis de estudos comparativos de escala regional.

Termo	Dupls	Drav	Ger
amaryte/imi	1	P	G-1
Itharu	12	P	G0
Mekanhiru	1	P	G-2
utiinuru/eãtaneru	18	P	G-1
Ynyru	1	P	G+1
utiinuru/ ikemaneru	33	X	G0
utiinuru/eãtaneru	18	X	G-1
utiinuru/ikemaneru	27	X	G0

Tabela 3 – Padrões de A1C1 a partir do ponto e vista da terminologia Apurinã (Silva, 2019).
Elaboração própria.

Termo1	Drav1	Ger1	Termo2	Drav2	Ger2	Dupls
Ithary	P	G0	Itharu	P	G0	64
Ynyru	P	G+1	utiinuru/eãtaneru	P	G-1	57
Ynyru	P	G+1	utiinuru/eãtaneru	X	G-1	57
Akyru	P	G+2	Mekanhiru	P	G-2	47
Atukyry	P	G+2	Mekanhiru	P	G-2	47
Itharu	P	G0	Itharu	P	G0	43
Yry	P	G+1	utiinuru/eãtaneru	X	G-1	41
Yry	P	G+1	utiinuru/eãtaneru	P	G-1	41

Tabela 4 - Padrões de A2C2 a partir do ponto e vista da terminologia Apurinã (Silva, 2019).
Elaboração própria. Completa em anexo.

A rede genealógica, assim como o banco de dados que a fundamenta, não serão publicizados com a publicação desta dissertação, de modo a não expor as identidades dos sujeitos que a compõem. Contudo, a disponibilidade das genealogias nominadas foi, justamente, o que permitiu a realização da pesquisa aqui presente. Assim, acredito que há uma importância em divulgar tais dados na íntegra, uma vez que eles contêm informações relevantes sobre a história das famílias apurinã. Como solução para este dilema, pretendo devolver aos Apurinã, através de suas organizações representativas, como a FOCIMP, a OPIAJ e o Instituto Pupykary, a dissertação com as informações genealógicas nominadas, além dos arquivos referentes às redes genealógicas (.net) e ao banco de dados (.mbd).

Considerações finais

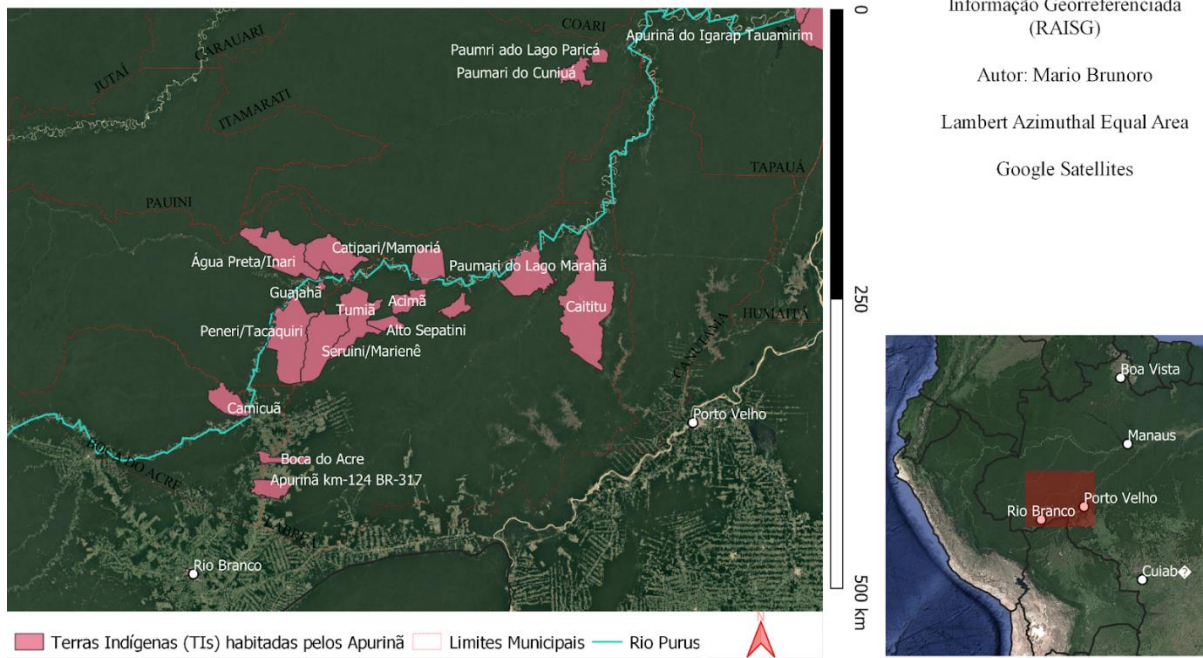
Este trabalho é resultado de uma pesquisa ocorrida no período de dois anos, entre os meses de março de 2021 e 2023. O texto aqui apresentado é fruto da composição de narrativas heterogêneas, que combinou relatos históricos, testemunhos de vida e duas experiências de viagens à Lábrea. Para isso, utilizei de uma abordagem experimental, respaldada por informações etnográficas, que articulou o exercício especulativo de se ler os relatos de viagens, com o uso de fotos, diagramas e mapas, à análise exploratória de redes genealógicas.

No decorrer dos capítulos, vimos que, para além das margens dos principais rios, há um *modus* de habitar e manejar a floresta, imagetivamente pensado como uma rede que se materializa no

território no formato de uma malha viária de caminhos terrestres. Estes caminhos, por sua vez, possuem tanto valor arqueológico e estão relacionados aos geoglifos do Alto Purus, quanto etnográfico nas relações de parentesco entre as parentelas Apurinã. Tal ambivalência atesta para a importância histórica destes caminhos e modos de se locomover e permite pensarmos em termos de continuidade temporal, permanências, mudanças e transformações. De um ponto de vista interpessoal, a rede pode ganhar contornos genealógicos, o que permite a análise de sistemas de trocas matrimoniais. Neste quesito, verificou-se, a partir do cruzamento de duas amostras estatísticas – genealógica e terminológica – que há um padrão matrimonial entre os Apurinã do Médio Purus que aponta para um sistema dravidiano com metades exogâmicas no qual o modelo conceitual básico é a troca de irmão/as classificatórios entre grupos afins entre si formados por parentes cruzados de uma mesma geração.

Anexo

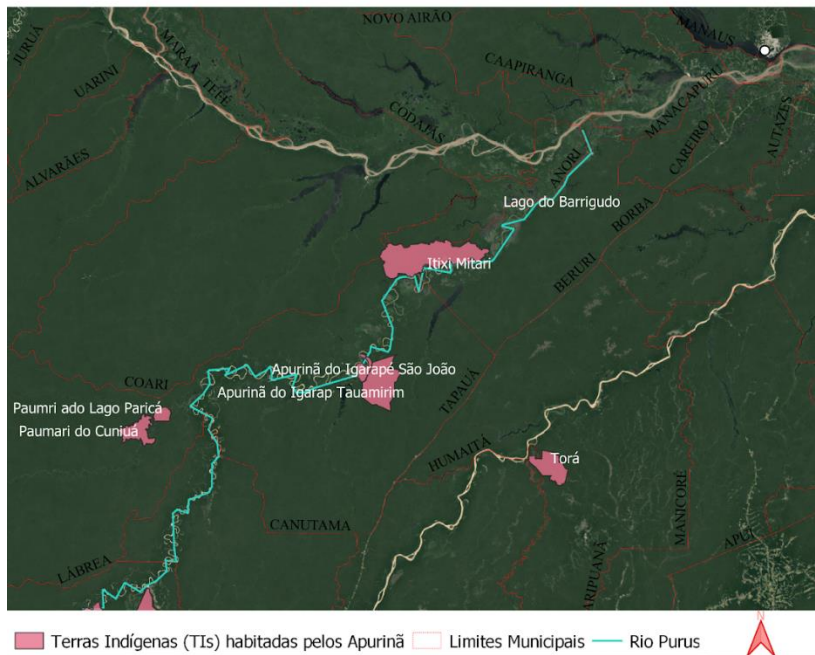
TERRAS INDÍGENAS APURINÃ MÉDIO RIO PURUS



Mapa 1 - Terras Indígenas habitadas pelos Apurinã Médio Rio Purus

Fonte: Elaboração própria

**TERRAS INDÍGENAS APURINÃ
BAIXO RIO PURUS**



Fonte: Rede Amazônica de
Informação Georreferenciada
(RAISG)

Autor: Mario Brunoro

Lambert Azimuthal Equal Area

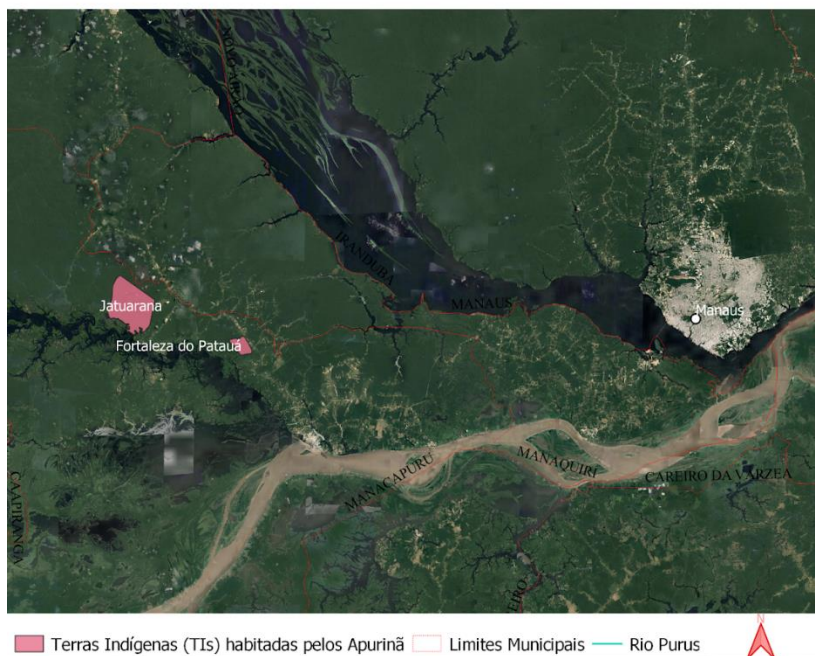
Google Satellites



Mapa 2 - Terras Indígenas habitadas pelos Apurinã Baixo Rio Purus

Fonte: Elaboração própria

**TERRAS INDÍGENAS APURINÃ
MANACAPURU**

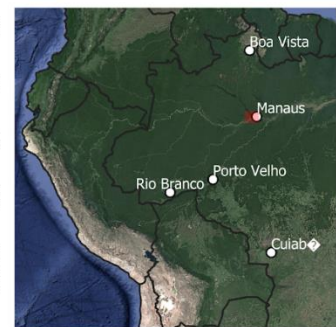


Fonte: Rede Amazônica de
Informação Georreferenciada
(RAISG)

Autor: Mario Brunoro

Lambert Azimuthal Equal Area

Google Satellites



Mapa 3 - Terras Indígenas Apurinã Município de Manacapuru. Fonte: Elaboração própria

Termo1	Drav1	Ger1	Termo2	Drav2	Ger2	Dupls
Ithary	P	G0	Itharu	P	G0	64
Ynyru	P	G+1	utiinuru/eätaneru	P	G-1	57
Ynyru	P	G+1	utiinuru/eätaneru	X	G-1	57
Akyru	P	G+2	Mekanhiru	P	G-2	47
Atukyry	P	G+2	Mekanhiru	P	G-2	47
Itharu	P	G0	Itharu	P	G0	43
Yry	P	G+1	utiinuru/eätaneru	X	G-1	41
Yry	P	G+1	utiinuru/eätaneru	P	G-1	41
imatykyryu	X	G+1	amaryte/imi	P	G-1	28
imatykyry/ikükyry	X	G+1	utiinuru/eätaneru	P	G-1	27
imatykyry/ikükyry	X	G+1	utiinuru/eätaneru	X	G-1	27
Itharu	P	G0	utiinuru/eätaneru	P	G-1	24
Itharu	P	G0	utiinuru/eätaneru	X	G-1	24
Yry	P	G+1	Itharu	P	G0	23
Itharu	P	G0	amaryte/imi	P	G-1	16
imatykyry/ikükyry	X	G+1	amaryte/imi	P	G-1	16
imatykyryu	X	G+1	utiinuru/eätaneru	P	G-1	14
imatykyryu	X	G+1	utiinuru/eätaneru	X	G-1	14
Yry	P	G+1	Mekanhiru	P	G-2	11
eremany/ikemanery	X	G0	utiinuru/ikemaneru	X	G0	10
utiinuru/ikemaneru	X	G0	utiinuru/ ikemaneru	X	G0	10
eremany/ikemanery	X	G0	utiinuru/eätaneru	P	G-1	9
Ynyru	P	G+1	Mekanhiru	P	G-2	9
neremany/ ikemanery	X	G0	utiinuru/ ikemaneru	X	G0	9
eremany/ikemanery	X	G0	utiinuru/eätaneru	X	G-1	9
Ithary	P	G0	utiinuru/eätaneru	P	G-1	8
Ithary	P	G0	utiinuru/eätaneru	X	G-1	8
Ynyru	P	G+1	utiinuru/ ikemaneru	X	G0	8
imatykyry/ikükyry	X	G+1	Itharu	P	G0	7
neremany/ ikemanery	X	G0	utiinuru/eätaneru	P	G-1	7
neremany/ ikemanery	X	G0	Itharu	P	G0	7
imatykyryu	X	G+1	Mekanhiru	P	G-2	7
Ynyru	P	G+1	utiinuru/ikemaneru	X	G0	7
neremany/ ikemanery	X	G0	utiinuru/eätaneru	X	G-1	7
neremany/ikemanery	X	G0	utiinuru/eätaneru	P	G-1	6
neremany/ikemanery	X	G0	utiinuru/eätaneru	X	G-1	6
imatykyry/ikükyry	X	G+1	utiinuru/ikemaneru	X	G0	6
utiinuru/ ikemaneru	X	G0	utiinuru/ ikemaneru	X	G0	6
utiinuru/ ikemaneru	X	G0	utiinuru/ikemaneru	X	G0	6
imatykyry/ikükyry	X	G+1	utiinuru/ ikemaneru	X	G0	6

utiinuru/ikemaneru	X	G0	utiinuru/eãtaneru	P	G-1	6
utiinuru/ikemaneru	X	G0	utiinuru/eãtaneru	X	G-1	6
eremany/ikemanery	X	G0	Itharu	P	G0	6
Yry	P	G+1	amaryte/imi	P	G-1	6
neremany/ ikemanery	X	G0	utiinuru/ikemaneru	X	G0	5
Ithary	P	G0	utiinuru/ ikemaneru	X	G0	5
utiinuru/ ikemaneru	X	G0	Itharu	P	G0	5
imatykyryu	X	G+1	Itharu	P	G0	4
Ithary	P	G0	utiinuru/ikemaneru	X	G0	4
utiinuru/ ikemaneru	X	G0	utiinuru/eãtaneru	P	G-1	4
utiinuru/ ikemaneru	X	G0	utiinuru/eãtaneru	X	G-1	4
Itharu	P	G0	utiinuru/ ikemaneru	X	G0	4
Ynyru	P	G+1	amaryte/imi	P	G-1	4
utiinuru/ikemaneru	X	G0	utiinuru/ikemaneru	X	G0	4
Itharu	P	G0	utiinuru/ikemaneru	X	G0	3
neremany/ikemanery	X	G0	utiinuru/ikemaneru	X	G0	3
eremany/ikemanery	X	G0	amaryte/imi	P	G-1	3
eremany/ikemanery	X	G0	utiinuru/ ikemaneru	X	G0	3
utiinuru/eãtaneru	P	G-1	utiinuru/eãtaneru	X	G-1	2
Akyru	P	G+2	utiinuru/eãtaneru	P	G-1	2
Akyru	P	G+2	utiinuru/eãtaneru	X	G-1	2
Atukyry	P	G+2	amaryte/imi	P	G-1	2
Ynyru	P	G+1	Itharu	P	G0	2
utiinuru/ikemaneru	X	G0	Itharu	P	G0	2
neremany/ ikemanery	X	G0	amaryte/imi	P	G-1	2
utiinuru/eãtaneru	X	G-1	utiinuru/eãtaneru	P	G-1	2
imatykyry/ikũkyry	X	G+1	Mekanhiru	P	G-2	2
utiinuru/eãtaneru	P	G-1	utiinuru/eãtaneru	P	G-1	2
neremany/ikemanery	X	G0	Itharu	P	G0	2
neremany/ikemanery	X	G0	amaryte/imi	P	G-1	2
Ithary	P	G0	amaryte/imi	P	G-1	2
utiinuru/eãtaneru	X	G-1	utiinuru/eãtaneru	X	G-1	2

Tabela 4 - Padrões de A2C2 a partir do ponto e vista da terminologia Apurinã (Silva, 2019).
Elaboração própria.

Bibliografia

APARICIO, Miguel

2011 Panorama contemporâneo do Purus indígena. In MENDES DOS SANTOS (Org) Álbum Purus. Edua, p. 113 - 130.

2021 Antisociológicas Arawá: modos de relación en Amazonia occidental, en Revista de Antropología Social 30(1), 27-40.

APURINÃ, Francisco Cândido

2016. O Mundo dos Kusanaty e a Cosmologia Apurinã. Revista Campos V.17 N.2.

2019 Do licenciamento ambiental à licença dos espíritos os “limites” da rodovia federal BR 317 e os povos indígenas. Tese de Doutorado em Antropologia Social. PPGAS - UNB.

BELIK, Daniel

2018. Indigenous Routes: Interfluves and Interpreters in the Upper Tapajós River (c. 1750 to c. 1950). Tese de Doutorado. University of St Andrews. Disponível em <http://hdl.handle.net/10023/16099>

CANGUSSU, Daniel

2021. MANUAL INDIGENISTA MATEIRO: Princípios de botânica e arqueologia aplicados ao monitoramento e proteção dos territórios dos povos indígenas isolados na Amazônia. Dissertação de Mestrado. Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia. Manaus.

CARDOSO, Alexandre Isidrio

2018. O Eldorado dos Deserdados: indígenas, escravos, migrantes, regatões e o avanço rumo ao oeste amazônico. 2018. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018. doi:10.11606/T.8.2019.tde-17122019-162026.

CARVALHO JÚNIOR, Almir

2011 Cultura e Mercado na Amazônia da borracha In MENDES DOS SANTOS (Org) Álbum Purus. Edua, p. 51 - 72.

CLEMENT, Charles R

1999a “1492 and the loss of Amazonian crop genetic resources. I. The relation between domestication and human population decline”. Economic Botany, v.53, n.2, p.188-202

1999b “1492 and the loss of amazonian crop genetic resources. ii. crop Biogeography at contact”. Econ Bot 53, 203–216. <https://doi.org/10.1007/BF02866499>

CHANDLESS, William

1866 “Ascent of the River Purus”. The Journal of the Royal Geographical Society, n o 36: 86-118.

1867 “Notes on the river Aquiry, the principal affluent of the river Purus”. The Journal of the Royal Geographical Society, , n o36: 119 - 127.

CÓRDOBA, Lorena

2019 White blood, black gold : the commodification of wild rubber in the Bolivian Amazon, 1870–1920 [en línea]. Environmental History. 2019, 24 doi:10.1093/envhis/emz033-1 Disponible en: <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/1283>

2012 El boom cauchero en la Amazonía boliviana: encuentrosy desencuentros con una sociedad indígena (1869-1912) in Las tierras bajas de Bolivia: miradas históricas y

antropológicas / Diego Villar, Isabelle Combès (compiladores) / Colección Ciencias Sociales de El País Nº 29/Santa Cruz de la Sierra: El País.

CÓRDOBA, Lorena & VILLAR, Diego

2010 Relaciones interétnicas, etnonimia y espacialidad: el caso de los panos meridionales. Boletín Americanista, Año LX.1, nº 60, Barcelona, pp. 33-49, ISSN: 0520-4100

CORNWALL, Pe. Ricardo

2017. Antonio Rodrigues Pereira Labre: homem do Império, político, pioneiro do progresso. Fortaleza. Premium. ISBN 978-85-7924-605-0.

COSTA, Luiz

2007 As Faces do Jaguar. Parentesco, História e Mitologia Entre os Kanamari da Amazônia Ocidental. Tese de Doutorado. PPGAS/Museu Nacional - UFRJ.

DAL POZ, João

1985 Caderno de campo.

1985 Relatório de Reestudo da Área Indígena Caititu. FUNAI/Manuscrito.

DAL POZ, João & SILVA, Márcio

2008 Informatizando o método genealógico: um guia de referência para a Máquina do Parentesco. Teoria e Cultura. Juiz de Fora. v.3, n. ½ p. 63-78 jan./dez.

DEAN, Warren

1989. A luta pela borracha no Brasil: um estudo de história ecológica. São Paulo. Nobel.

EHRENREICH, Paul.

1948 [1891]. Contribuições para a etnologia do Brasil. Revista do Museu Paulista, N. S., vol. 2. pp. 7-135.

FACUNDES, Sidney

2000 The Language of the Apurinã People of Brazil (Maipure/Arawak). Tese de Doutorado. University of Buffalo.

FERNANDES, Mario Rique

2018 O Umbigo Da Castanha Paisagem, ancestralidade e memória dos índios Apurinã (AM). Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas.

FERRARINI, Sebastião Antônio

1981. Lábrea: 1881 Ontem – Hoje 1981. Manaus. Imprensa Oficial.

2009. Rio Purus: história, cultura, ecologia. São Paulo. FTD.

FRANCO, Álvaro J. P. ; FERREIRA, Carlos Eduardo & SILVA, M. F

2017 O parentesco como uma questão computacional. In: VI ReACT - Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia, 2017, São Paulo. Anais do VI ReACT, v. 3.

FREITAS, Admilton

2017. A roça, a colheita e a festa: uma etnografia dos roçados apurinã na Aldeia Terra Nova. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus.

GORDON, Flávio

2006 Os Kulina do Sudoeste amazônico. História e Socialidade. Rio de Janeiro. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Tese de Dissertação.

GREGORY, Christopher

2015 [1982] Gifts and Commodities. HAU Books.

GOW, Peter

2006 Canção Purús: nacionalização e tribalização no sudoeste da Amazônia. Revista de Antropologia, v. 49, n. 1, pp. 431-464.

HARTMAN, Sadiya

2020. Vênus em dois atos. Revista Eco-Pós, 23(3), 12–33. <https://doi.org/10.29146/ecopos.v23i3.27640>.

HERNDORN, William Lewis

1853. Exploration of the valley of the Amazon, made under direction of the Navy Department (v.1). Nova York. Disponível em Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin. Acessado em <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/6777>

HORNGBORG, Alf

2005. Ethnogenesis, Regional Integration, and Ecology in Prehistoric Amazonia: Toward a System Perspective. Current Anthropology, Vol. 46, No. 4 (August/October 2005), pp. 589-620. The University of Chicago Press.

ISHII, Raquel

2016. William Chandless. Em Uwakürü: dicionário analítico / Organizado por: Gerson Rodrigues de Albuquerque, Agenor Sarraf Pacheco. – Rio Branco: Nepan Editora, 2016. 339p. ISBN: 978-85-68914-06-9

2019. Manoel Urbano. Em Uwa’Kürü: dicionário analítico / organização Gerson Rodrigues de Albuquerque, Agenor Sarraf Pacheco. – Rio Branco: Nepan, 2019. 211 p.: v.4. ISBN: 978-85-68914-72-4

LABRE, A. R. P

1872 Rio Purus: notícia. Maranhão: Tipografia do País. 1872.

1887 Itinerario de Exploração do Amazonas á Bolivia. ARP Typ. Da Provincia do Pará. 36 p.

1888 Viagem exploradora do Rio Madre de Dios ao Acre. Revista da Sociedade de Geografia do Rio de Janeiro, Tomo IV, 2º Boletim, p. 102-14

LAZARIN, Marco Antonio.

1981 A Descida do Rio Purus: uma experiência de contato interétnico. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Departamento de Antropologia, UnB, Brasília.

LEVIS, Carolina et al

2018. How people domesticated Amazonian forests. Frontiers in Ecology and Evolution, v. 5, n. JAN. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/11449/170595>>.

LINK, Rogério Sávio

2016. Vivendo entre Mundos: O povo Apurinã e a última fronteira do Estado brasileiro nos séculos XIX e XX. Tese de Doutorado em História. UFRGS – PPGH.

2020 A “ferrovia de Labre” e a consolidação da última fronteira. Revista do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Amazonas. Volume 12, número 2, jul./dez.

MAGALHÃES, Frederico de Amorim

2018. As pedras que movimentam: relações políticas entre os Apurinã do Baixo Purus. Dissertação de Mestrado. Museu Nacional. Rio de Janeiro.

MATOS, João Henrique de.

1979 [1845] Relatório do estado de decadência em que se acha o Alto Amazonas. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Vol. 325, Out.-Dez., Brasília, Rio de Janeiro, p. 143-180.

MATOS, Marcos de Almeida

2018 Organização e história dos Manxineru do alto rio Iaco. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina.

MENDES DOS SANTOS, Gilton; APARICIO, Miguel (Org.).

2016. Redes Arawa: ensaios de etnologia do Médio Purus. Manaus: Edua.

MENDES DOS SANTOS, Gilton; SOARES, Guilherme Henriques

2020 Amazônia indomável: relações fora do alcance da domesticação. Mundo Amazônico, 12(1), 281-300 <https://doi.org/10.15446/ma.v12n1.89601>.

MENDES DOS SANTOS, G., CANGUSSU, D., FURQUIM, L. P., WATLING, J., & NEVES, E. G.

2021 Pão-de-índio e massas vegetais: elos entre passado e presente na Amazônia indígena. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 16(1), e20200012. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2020-0012

MENDES DOS SANTOS, Gilton

2016. Plantas e parentelas. Notas sobre a história da agricultura no Médio Purus. In: MENDES DOS SANTOS, Gilton; APARICIO, Miguel (Org.). Redes Arawa: ensaios de etnologia do Médio Purus. Manaus: Edua, p. 19-40

2018. Grupos territoriais, manejo da floresta e sistemas de cultivo na Bacia do Purus, Amazônia. Cadernos do Neai. Disponível em: <https://cadernosdoneai.wordpress.com/2018/01/02/grupos-territoriais-manejo-da-floresta-e-sistemas-de-cultivo-na-bacia-do-purus-amazonia/>.

NODARI, Alexandre

2015. A literatura como antropologia especulativa. Revista Da Anpoll, 1(38), 75–85. <https://doi.org/10.18309/anp.v1i38.836>.

NOOY, Wouter de; MRVAR, Andrej; BATAGELJ, Vladimir

2018. Exploratory Social Network Analysis with Pajek: Revised and Expanded Edition for Updated Software. Third Edition. New York: Cambridge University Press.

- NEVES, Eduardo & HECKENBERGER, Michael
2019. “The Call of the Wild: Rethinking Food Production in Ancient Amazonia”. *Annu. Rev. Anthropol.* 48:371–88.
- PESSOA, Cliverson.
2017 *Do Manutata ao Uakíry: história indígena em um relato de viagem na Amazônia Ocidental (1887)*. Tellus, Campo Grande, MS, ano 17, n. 34, p. 81-103, set./dez.
- PEGGION, Edmundo
1996 *Forma e Função: Uma etnografia do sistema de parentesco Tenharim (Kagwahív-AM)*. Universidade Estadual de Campinas. Mestrado em Antropologia Social.
- RIVET, Paul & TASTEVIN, Constant
1921 *Les tribus indiennes des bassins du Purús, du Juruá et des régions limitrophes*. Mai, 1921. In: *La Géographie XXXV*. Société de Géographie. Paris. pp. 449-482.
- SAER, Juan José
2012. O conceito de ficção. *Revista FronteiraZ*, São Paulo, n. 8.
- SÁEZ, Oscar Calávia.
2013 *Nomes, pronomes e categorias: repensando os “Sub-grupos” numa etnologia pós-social*. *Antropologia em primeira mão*, Florianópolis, v. 138, p. 5-17.
- SAUNALUOMA, S.; MOAT, J.; PUGLIESE, F.; & NEVES, E. G.
2021 *Patterned Villagescapes and Road Networks in Ancient Southwestern Amazonia*. *Latin American Antiquity* 32(1), 2021, pp. 173–187. doi:10.1017/laq.2020.79.
- SAUNALUOMA, Sanna & VIRTANEN, Pirjo Kristiina
2015 *Variable Models for Organization of Earthworking Communities in Upper Purus, Southwestern Amazonia: Archaeological and Ethnographic Perspectives*. *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*: Vol. 13: Iss. 1, Article 2, 23-43
- SAHLINS, Marshall
1988 *Cosmologias do Capitalismo: o setor transpacífico do sistema mundial*. *Anais da ABA*: 47-105.
1997 *Ilhas de História*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- SCHIEL, Juliana.
1999 *Entre Patrões e Civilizadores: a política indigenista no médio rio Purus, AM, na primeira metade do século XX*. Mestrado em Antropologia Social. Universidade Estadual de Campinas.
2004. *Tronco Velho. Histórias Apurinã*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- SILVA, M. J.; FERNANDES, A. C. S.; FONSECA, V. M. M. da
2013. *Silva Coutinho: uma trajetória profissional e sua contribuição às coleções geológicas do Museu Nacional*. *História, Ciências, Saúde-manguinhos*, 20(Hist. cienc. saude-Manguinhos, 2013 20(2)), 457–479. <https://doi.org/10.1590/S0104-59702013000200006>
- SILVA COUTINHO, J. M.
1862 *Relatório da Exploração do Alto Purus*. Tipografia João Inácio da Silva.

SILVA, Márcio

2016. Demografia e antropologia em contraponto: os Enawene-Nawe e suas derivas matrimoniais. *R. bras. Est. Pop.* Rio de Janeiro, v.33, n.2, p. 349-373.

2017. O grande jogo do casamento: um desafio antropológico e computacional em área de fronteira. *Revista de Antropologia*, v.60, n.2 : 356-382. Universidade de São Paulo.

SILVA, Rayssa Rodrigues

2019. TERMOS DE PARENTESCO EM APURINÃ E EM PAUMARI : CONTATOS LINGÜÍSTICOS NA REGIÃO DO MUNICÍPIO DE LÁBREA – AM. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Letras, Instituto de Letras e Comunicação, Universidade Federal do Pará, Belém.

SOLON, Leonardo

1932 Relação dos nomes e idades dos índios residentes no Posto Marienê no rio Seruini, 31/12/32.

STRATHERN, Marilyn

2017 [1996]. Cortando a rede. *In* O efeito etnográfico e outros ensaios. Ubu Editora. São Paulo.

2017 [1999]. O efeito etnográfico. *In* O efeito etnográfico e outros ensaios. Ubu Editora. São Paulo.

TODOROV, Tzvetan

2006. “A viagem e seu relato”. Em *Revista de Letras da Unesp*. São Paulo: vol. 46, n.1.

VIEIRA, Angélica Maia; SOUZA, Ingrid Daiane Pedrosa de; SILVA, Jucélya Suellen Pereira da; SOUZA, Liliane Souza de

2011 Um estudo a partir dos Posto Indígenas Marienê, Manuacá e Rio Gregório *In* MENDES DOS SANTOS (Org) Álbum Purus. Edua, p. 82 - 108.

CARDOSO, Mariana Villarinho Pontes.

2020. Nos caminhos da castanha entre os Apurinã. 2020. 300 f., il. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)—Universidade de Brasília, Brasília, 2020.

VIRTANEN, Pirjo Kristiina.

2015. (University of Helsinki, Finlândia). Fatal Substances: Apurinã’s Dangers, Movement and Kinship. *In* Amerindian Misfortunes: Ethnographies of South American Rituals and Cosmologies on Danger, Illness, and Evil Indiana, no. 32 p. 85-103.

2016. Redes terrestres na região do Rio Purus que conectam e desconectam os povos Aruak. *In*: MENDES DOS SANTOS, Gilton; APARICIO, Miguel (Org.). *Redes Arawa: ensaios de etnologia do Médio Purus*. Manaus: Edua, p. 41-61

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

2002. Imagens de natureza e sociedade. *In*: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios*. São Paulo. Cosac Nayf.