



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

CLAYTON DE SOUZA RODRIGUES

A PAISAGEM ETNOGRÁFICA DO MÉDIO PURUS/JURUÁ

**Manaus – Amazonas
2010**

CLAYTON DE SOUZA RODRIGUES

A PAISAGEM ETNOGRÁFICA DO MÉDIO PURUS/JURUÁ

Dissertação de Mestrado
apresentado ao Programa de Pós-
graduação em Antropologia Social
da Universidade Federal do
Amazonas, como requisito para a
obtenção do grau de Mestre em
Antropologia Social.

PROF. DR. GILTON MENDES DOS SANTOS

**Manaus - Amazonas
2010**

CLAYTON DE SOUZA RODRIGUES

A PAISAGEM ETNOGRÁFICA DO MÉDIO PURUSJURUÁ

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social.

BANCA EXAMINADORA

PROF. DR. GILTON MENDES DOS SANTOS
Programa de Pós-graduação em Antropologia Social - UFAM

PROF. DR. CARLOS MACHADO DIAS JÚNIOR.
Programa de Pós-graduação em Antropologia Social - UFAM

PROF. DR. MARCIO FERREIRA DA SILVA
Programa de Pós-graduação em Antropologia Social - USP

Agradecimentos

Este é um dos momentos mais difíceis do trabalho, é o momento em que todos os que ajudaram nesta caminhada devem aparecer. De fato devo iniciar com as devidas convenções acadêmicas.

Agradeço primeiramente a CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior que me concedeu uma bolsa de mestrado que possibilitou a execução e conclusão desta pesquisa.

Agradeço ao corpo docente do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, em especial àqueles diretamente ligados às temáticas indígenas, como a Profa. Dra. Deise Lucy Montardo, Profa. Dra. Maria Helena Ortolan pela oportunidade de aprendizado e profissionalismo, ao Prof. Dr. José Exequiel Basini, pela colaboração em meu crescimento acadêmico-profissional, a partir de nossas publicações.

Aos mestres guiadores do NEAI, Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena Prof. Dr. Carlos Dias Jr., e meu orientador Prof. Dr. Gilton Mendes, o qual me mostrou uma nova maneira de se “fazer antropologia”, me fazendo desvendar pacientemente este novo cenário de conhecimento, além de investir pesado em minha formação me possibilitando experiências de intercâmbio inesquecíveis. A ele agradeço pelo processo de aprendizagem.

Agora chegou a hora de lembrar dos amigos, dos colegas e companheiros. Agradeço aos mais antigos como Luciano Cardenes, à Gisele Lopes, à Suzete Camurça, à Michelle Pedrosa e imensamente à Suzy Cristina Pedrosa, minha “geoprocessadora particular”. Aos amigos de turma, Paulo Roberto, Luciene Pohl, Raissa Torres pelos momentos que compartilhamos dentro e fora da sala de aula, e também ao amigo Esmael Oliveira.

Agradeço também à amiga Saadya Jezzine e Rosa Aparício pelo socorro nas horas mais difíceis da fase final dessa caminhada.

Não poderia esquecer meus primeiros mestres nas Ciências Sociais como a estimada Profa. Dra. Selda Vale, Prof. MSc Guilherme Macedo e Prof.

MSc. Paulo Pinto Monte pela colaboração que me deram para que eu alcançasse mais esta vitória. A todos vocês meus sinceros agradecimentos!

Meus agradecimentos também ao grande Prof. Dr. Márcio Silva que juntamente com o Prof. Dr. Carlos Dias contribuíram de maneira definitiva em meu exame de qualificação para a presente configuração desta pesquisa. Agradeço também à amável Prof. Dra. Marta Amoroso que na USP me recebeu de braços abertos e tornou minha estada mais proveitosa na troca de conhecimentos na disciplina ministrada por ela. Agradeço aos amigos paulistas Edson “Cabelo”, José Agnelo, Milena Estorniolo e Marcelo Florido pela acolhida em Sampa no ano de 2009, quando do intercâmbio USP/UFAM pelo PROCAD.

E finalmente agradeço ao ser Supremo que me dá vida e força para continuar minha caminhada, mesmo nos momentos mais difíceis e caminhos tortuosos.

Ofereço este trabalho à minha querida mãe Maria Dalmar Rodrigues e a meu estimado pai Francisco Rodrigues (*In Memoriam*) pelo resultado de investimentos de ambos para que eu chegasse aonde cheguei! Peço-lhes suas bênçãos!

Resumo

A pesquisa aqui apresentada intitula-se: A paisagem etnográfica do Médio Purus/Juruá. Trata-se de um balanço etnográfico sobre as pesquisas realizadas entre os povos Arawá dessa região. Porém, por força dos dados, optei por organizar a pesquisa da seguinte forma: capítulo I – desenvolvi um balanço sobre o processo histórico na região, levando em consideração os povos indígenas que ali habitam, localizando-os e caracterizando-os a partir de dados históricos e oficiais. Capítulo II – desenvolvi uma sistematização dos trabalhos que fornecem dados sobre organização social de três povos Arawá, a saber, Deni, Jamamadi e Kulina em comparação aos povos não Arawá adjacentes, Kanamari (katukina), Katukina (Katukina) e Apurinã (Aruak). Buscando nesses casos proximidades e distinções. No capítulo III – outro tema que é potencial nesses povos é a cosmologia. Utilizando a mesma didática do capítulo II, elenco aspectos cosmológicos de três povos Arawá, Deni, Kulina e Zuruwaha em comparação aos não Arawá Kanamari (katukina), Katukina (Katukina) e Apurinã (Aruak). Esta pesquisa tem como principal objetivo, analisar quais são os aspectos culturais menos conhecidos desses povos. Através dos dados que tive acesso, identifiquei a organização social e a cosmologia como os mais desconhecidos pela análise antropológica.

Palavras-chave: Arawá, organização social, cosmologias, Médio Purus/Juruá.

Abstract

The research presented here is called: The ethnographic landscape of the Purus/Juruá Medium. One is about an ethnographic research on the research carried through between the Arawá peoples of this region. However, for the force of the data, I opted to organize the research of the following form: chapter I - I developed a research on the historical process in the region, leading to the consideration of the aboriginal peoples who inhabit there, locating them and characterizing them from historical and official data. Chapter II - I developed a systematization of the works that they supply given on the social organization of three Arawá peoples, namely, Deni, Jamamadi and Kulina in comparison to the peoples not Arawá adjacent, Kanamari (katukina), Katukina (Katukina) and Apurinã (Aruak). Searching in these cases for neighborhoods and distinctions. In chapter III - another subject that is potential in these peoples is cosmology. Using the same didactics of chapter II, I cast cosmological aspects of three Arawá peoples, Deni, Kulina and Zuruwaha in comparison to not the Arawá Kanamari (katukina), Katukina (Katukina) and Apurinã (Aruak). This research has as its main objective, to analyze which are the known cultural aspects less of these peoples. Through the data that I had access to, I identified most unknown to the social organization and cosmology as for the anthropological analysis.

Keywords: Arawá, social organization, cosmologies, Purus/Juruá Medium.

Índice

INTRODUÇÃO	9
1. Contextualizando o Médio Purus e seus povos	
1.1 O Purus indígena	14
1.2 Arawá x Aruak, o problema dos estudos linguísticos no Purus/Juruá	19
1.3 Histórico, população e localização dos povos do Complexo Purus/Juruá	
Os Arawá	26
Os não Arawá (Kanamari, Katukina e Apurinã)	29
2. Organização social no Complexo Médio Purus/Juruá	
2.1 Os grupos Arawá como objeto de investigação	32
Os Jamamadi	35
Os Kulina	37
Os Deni	42
2.2. Os povos não Arawá do Complexo Cultural Médio Purus/Juruá e sua organização social	49
Os Kanamari	50
Os Katukina	52
Os Apurinã	54
3. O Sistema cosmológico Purus/Juruá	58
Cosmologias Arawá	
3.1 Elementos das cosmologias Arawá	61
3.2 Aspectos da cosmologia Deni	62
3.3 Aspectos da cosmologia Kulina	65
3.4 Aspectos da cosmologia Zuruwaha	68
Cosmologias não Arawá	
3.5 Aspectos das cosmologias Katukina	73
3.6 Aspectos da cosmologia Apurinã	76
Análises, confrontos, semelhanças e diferenças	78
CONSIDERAÇÕES FINAIS	81
Referências Bibliográficas	85

INTRODUÇÃO

Essa pesquisa tem como objetivo principal organizar um balanço bibliográfico sobre a produção etnográfica e etnológica dos povos indígenas do complexo cultural do Médio Purus/Juruá, no sudoeste do Estado do Amazonas. Essa região da Amazônia é pouco conhecida do ponto de vista antropológico. Os trabalhos existentes sobre os povos desse lugar representam muitas vezes os primeiros esforços de pesquisa, principalmente em se tratando da organização social e cosmologia. Em algumas pesquisas, por exemplo, constatamos um acervo razoável de informações sobre esses dois temas, o que não é geral nos trabalhos sobre os Arawá.

Inclusive a maioria dos trabalhos levanta induções a um esforço maior para investigação científica no Médio Purus. Todos os trabalhos se referem à região como pouco conhecida, do ponto de vista da diversidade cultural e das possibilidades de estudos lá existente. Organização social e cosmologia têm presenças privilegiadas como indicações de pesquisas a serem realizadas na região. Praticamente todos os pesquisadores que passaram pelo Médio Purus/Juruá incentivam um olhar a esses objetos de pesquisa.

Essa pesquisa por sua vez, tem como preocupação a sistematização das informações existentes sobre cosmologia e organização social de três povos da família linguística Arawá e três povos de famílias linguísticas não Arawá que formam o complexo cultural do Médio Purus. Os três povos Arawá selecionados para a discussão sobre organização social são então, os Jamamadi, os Kulina e os Deni, seguidos dos que designaremos como “não Arawá”, os Kanamari, os Katukina e os Apurinã¹. Sobre cosmologia, elencamos os Deni, os Kulina e os Zuruwaha, seguidos, por conseguinte pelos Kanamari, Katukina e Apurinã novamente. Os povos Arawá são conhecidos assim por pertencerem a uma família linguística distinta, embora por muito tempo estes povos tenham sido conhecidos como povos pertencentes à família linguística Aruak. Porém, atualmente não se discute mais seu pertencimento, já está

¹ Essa seleção se deu de forma sistemática por número de trabalhos existentes e quantidade e qualidade de informações sobre os temas de organização social e cosmologia.

expressamente resolvida esta situação. De acordo com Dixon (1995) e Everett (1995), os Arawá são povos pertencentes a uma família distinta, que contém línguas que compartilham semelhanças internas entre si, mesmo que existam certas compatibilidades entre estas línguas Arawá e línguas Aruak.

Dando continuidade a nossa apresentação o trabalho a que nos propomos, teve como base levantar bibliografias sobre os povos Arawá, após analisá-las, enunciar objetivos ou problemáticas, às quais se mostravam mais recorrentes entre estes povos. Ao final, observamos que organização social e cosmologia são pontos ainda a elucidar nesta paisagem etnográfica como convencionamos a também chamá-la. As relações estabelecidas, assim como algumas comparações sobre estes povos estão pautadas na idéia do método da comparação controlada de Fred Eggan, como o próprio afirma: "I suggest the method of controlled comparison as a convenient instrument for its exploration, utilizing covariation and correlation, and avoiding too great a degree of abstraction. (1954:748)." Deste modo, a comparação controlada pode nos oferecer um instrumento que evita por sua vez, um grau demasiado de abstração. Logo, é uma comparação pautada em itens sumários e seus eventos culturais. No caso desta minha pesquisa, uma comparação pautada nas informações existentes sobre organização social e cosmologia dos povos pesquisados.

"One of the great advantages of the comparative method will be that in a field where the controlled experiment is impossible it provides at least some kind of control." (IDEM, 1954:759).

Nesse sentido, o método da comparação controlada de Eggan pode permitir certo nível de controle nessa comparação e mesmo em seus resultados. E este controle é mais do ponto vista didático que estrutural.

Estrutura da dissertação

Este trabalho possui três capítulos.

No capítulo I, intitulado "Contextualizando os Povos Arawá e o Médio Purus" empenho-me em apresentar as informações etnohistóricas sobre as percepções dos cronistas e os processos pelos quais este rio passou desde as

primeiras expedições de reconhecimento do lugar, até as análises sobre a ocupação “branca” religiosa, além da expansão das frentes econômicas gomífera e do ramo madeireiro já no século XX.

Nesse capítulo serão demonstrados os processos de “surgimento” dos povos indígenas da região, visto que por muito tempo havia uma insistência por parte dos cronistas em relatar certas nomações a partir de fontes secundárias, ou seja, muitas vezes os termos usados para denominar certo “povo” se referia na verdade como determinado povo denominava um outro.

Esse surgimento a que me refiro trata-se de como “apareceram” os Deni, os Jamamadi, os Zuruahá, e os outros povos assim denominados Arawá na literatura indigenista. Passa-se também à discussão que existiu sobre a região no que tange às afirmações de cunho linguístico sobre esses povos, onde o ponto central era se as línguas que os povos ali falavam eram da família lingüística Aruak ou Arawá.

Seguindo o primeiro capítulo realizamos uma caracterização sobre os povos do complexo Purus/Juruá informando onde esses povos se localizam e em quantos estão estimados.

Passando para o segundo capítulo intitulado “Organização social no complexo Médio Purus/Juruá” enfatizando exemplos de organização social de povos Arawá, assim como de povos não Arawá que foram cuidadosamente escolhidos a partir dos dados existentes e de suas concretudes.

A discussão sobre organização social entre os Arawá é fortemente marcada pela discussão sobre os subgrupos², são eles as unidades sociais que existem entre esses povos. Porém, não há consenso no que consistem e como se dinamizam esses subgrupos na atualidade.

O terceiro capítulo intitulado “O complexo cosmológico Purus/Juruá” tem como base a existência de um “desconhecimento” sobre as estruturas cosmológicas dos povos indígenas da região. Assim como no segundo capítulo elencamos três povos onde informações sobre suas cosmologias, ainda que limitadas, nos possibilitaram organizá-las sistematicamente, sendo possível

² Termo utilizado pelo autor Flávio Gordon (2006).

realizar ainda que com limitações algumas comparações e hipóteses sobre esta esfera social. Um dos maiores problemas encontrados sobre a cosmologia Arawá em geral é a falta de conhecimento de sua “organização”, a ver, seleção de mitos, planos cosmológicos, Xamanismo.

Essa pesquisa se caracteriza então, como uma tentativa de releitura sobre os povos Arawá, partindo destas duas grandes problemáticas – organização social e cosmologia – objetos da etnologia que ocupam em outras regiões espaços solidificados e extremamente promissores para a geração de novos conhecimentos para a disciplina da Antropologia social das terras baixas sul-americanas.

Após esta breve apresentação, consideramos algumas hipóteses a serem verificadas no decorrer do trabalho. Dentre elas, a existência de uma possibilidade (hipótese histórica) dessa região ser hoje resultado de uma descaracterização social que veio por transformar subgrupos em povos, da seguinte maneira, subgrupos, antes unidades sociais autônomas e regionalizadas acabaram por ser afastados ou aglutinados iniciando um processo de “recrutamento étnico”.

No que se refere à cosmologia, a nebulosa também existe, ainda não é possível acreditar em uma estrutura cosmológica Arawá contínua, isso nos custará ainda um esforço de fôlego para fazê-lo. Mas, em todo caso, semelhanças e distinções já se mostram presentes nesta faceta social, possibilitando no máximo crer numa proximidade cosmológica muito maior entre certos povos, como Deni, Kulina e Kanamari, ao contrário de uma grande distância como entre os Paumari e estes povos. Trabalhos sobre os Paumari, os Arawá em geral e os Jarawara também deverão ser utilizados como elementos comparativos secundários.

Espera-se que essa dissertação tenha alcançado em certa medida colaborar para o maior conhecimento, ainda que sobre os problemas etnológicos, da região do Médio Purus/Juruá. Nosso intuito foi de fato, revisar a literatura sobre estes povos (Arawá) e refletir sobre o que de mais chama atenção para os estudos etnológicos brasileiros.

Capítulo I

1. Contextualizando o Médio Rio Purus e seus povos

1.1. O Purus indígena

A região do Médio Purus, localizada no sudoeste do Estado do Amazonas, é uma das menos conhecidas do ponto de vista etnográfico. Apesar de gradativamente ter recebido diversos pesquisadores o número de trabalhos existentes sobre os povos de língua Arawá que aí habitam ainda não se configura um ponto de referência etnológico.

O Purus indígena é marcado por duas situações históricas, segundo Lazarin (1981): a primeira – fase de fundação das primeiras missões religiosas e a segunda – fase de tutela indígena, elevando as antigas aldeias e missões ao status de vilas e povoados. Nesse momento histórico os povos indígenas começaram a aparecer, com denominações específicas como Deni, Jamamadi.

A primeira fase representa então, o momento de criação dos primeiros núcleos populacionais da região, com a criação de pequenas “propriedades brancas” e das primeiras missões religiosas catequizadoras. Já a segunda fase, é identificada pelos aldeamentos num primeiro momento e posteriormente em centros urbanizados, administrados pelos governantes da região da então Província do Amazonas³.

Durante muito tempo o Purus foi concebido como um rio misterioso e de difícil acesso. Várias expedições aconteceram com o intuito de desvendar seus mistérios e anexá-lo aos interesses do Estado Brasileiro. Cristobál D’Acuña ainda no século XVII se referiu a ele como o “Rio dos Gigantes” e foi em seus relatos que surgiram as informações sobre os índios chamados Cuchiguara, e também sobre os Curus-curus, Purus-purus e Curiquetês, povos considerados extintos pelos pesquisadores atuais.

Até 1767 não havia nenhum vestígio de ocupações de colonos brancos no Purus. Spix & Martius (1820) informam que ninguém se aventurava a fundar missões no Purus neste período.

³ Marco Antônio Lazarin (1981).

James Orton, em 1868, presumiu ser o Purus o lendário *Amaru-Maiú* o “Rio das Serpentes” dos Incas. Vários engenheiros e naturalistas foram enviados à região para sua exploração e esclarecimentos geográficos. Foi assim que Willian Chandless, em 1864, visita o rio para resolver a “questão do Madre de Dios”, ou seja, identificar os leitos dos rios localizados entre Peru, Bolívia e Brasil.

As primeiras informações sobre o Purus vêm de cronistas como Manoel Urbano da Encarnação (1861), Willian Chandless (1868), Ehrenreich (1891), Euclides da Cunha (1906).

De acordo com Sebastião Ferrarini (1980), Seraphim da Silva Salgado foi enviado para a primeira expedição a região do Purus para fins de reconhecimento desta jurisdição para a administração da Nova Província do Amazonas, em 1852. Em 1861 foi então enviada a segunda expedição agora liderada por Manoel Urbano da Encarnação.

Urbano da Encarnação era segundo Ferrarini (1980) um caboclo⁴, de ascendência Mura, conhecido por sua bravura com tato para o contato com outros gentios. Tratava sempre bem qualquer indígena onde o encontrasse. Sua expedição navegou da foz do Purus até a povoação boliviana de Sarayaco, num total de 155 dias.

O mais interessante dos resultados da expedição de Manoel Urbano são as informações que ele traz sobre alguns costumes dos índios da região, mesmo que ainda a descreva em seus contatos geográficos e físicos. Seus comentários sobre histórias antigas dos índios, como no caso do grande dilúvio que faz parte da mitologia Deni, e a referência às jangadas Paumari, denota a grandeza de observação deste expedicionário amazonense. Pode-se observar ainda que quando ele se refere a alguma informação sobre um povo indígena tem a preocupação de relatar que devido suas outras ocupações não podia se dedicar muito a observação dos seus costumes.

Ferrarini (1980) nos mostra que vários registros como batismos e casamentos indígenas, foram relatados por Urbano da Encarnação em suas descrições. Urbano da Encarnação (1861) foi o primeiro residente do Purus, já

⁴ Mestiço de índio com branco, segundo fontes históricas.

que seus habitantes em grande maioria eram de índios e negros fugidos de seus senhores. De acordo com Urbano da Encarnação, nesse período a população indígena das margens do Purus era calculada em 5.000 pessoas⁵. Sendo a mais numerosa a dos índios Manetenery, descritos por Urbano da Encarnação como vivendo na fartura e em geral bem feitos e bonitos.

Além da importância de Urbano da Encarnação nas descrições sobre os índios, depois de sua instalação na região do Purus, foi responsável pela fundação do município de Canutama, recebendo e instalando Antônio Labre e sua família na região, em terras mais distantes das suas, onde mais tarde estes deram origem à cidade de Lábrea.

Com todas essas informações que Urbano da Encarnação deixou sobre o Purus e os índios que ali viviam, o geógrafo Willian Chandless (1868) baseado nas fontes desse expedicionário, iniciou seus trabalhos sobre os povos do rio Purus.

Willian Chandless escreveu um minucioso documento de caracterização da calha do Purus identificando vários de seus afluentes sempre se remetendo aos índios Paumari, Apurinã e Manetenery, por exemplo. Em um de seus vários trabalhos descreveu a relação belicosa entre os Paumarys e Hypurinás, assim como destes com os Manetenerys. Descreveu os contatos dos Manetenerys com os Hypurinás como pautado na apreensão e evitação, como os Manetenerys habitavam o alto curso do Purus e os Hipurinás o baixo, certas regiões eram assim definidas por essa dinâmica de alcance de territórios a serem explorados, mais acima pelos Maneterys e mais abaixo pelos Hipurinás.

Tanto que descreveu Chandless

Segundo podemos verificar, os Manetenerys retiram-se para mais de 50 léguas rio acima, com medo dos Hypurinás; mas, às vezes, descem até aqui para colherem bananas e visitarem os bancos de areia, que demoram mais abaixo...([1949] (1968):31).

⁵ O cronista em sua descrição refere-se a 5.000 almas.

Após esse exemplo de territorialidade, Chandless identificou os Manetenerys como índios da beira d'água, mais dados às atividades aquáticas, contrário ao estilo de vida dos Hypurinás. Suas casas maiores e mais bem feitas que as casas destes. Também descreveu entre esses índios, o uso do tabaco aspirado e do Ipadú (coca)⁶, o que se refere ao tão falado rapé⁷ que hoje aparece em quase todos os trabalhos sobre povos Arawá, geralmente confeccionado com tabaco e resinas vegetais.

Outro povo citado por Chandless são os Paumarys, os quais, segundo o autor são “quase anfíbios”, mais ligados às atividades aquáticas que os Manetenerys. Em seus registros aparecem também os Canamarys, e sobre os quais escreveu que “não são bonitos e se comportavam muito bem, sendo quase civilizados” como os Manetenerys. Afirmou Chandless que estes negociavam a maioria de suas ferramentas com os Maneterys, através das águas do rio Juruá, onde vive a maioria daquele povo. Em seu trabalho a informação de um presumível sistema de relações lingüísticas entre estes povos indígenas em terras brasileiras e estrangeiras, ou seja, com povos do Peru, por exemplo. Chegou a fazer relações de similaridades lingüísticas em alguns casos de contatos com outros índios não Manetenerys e Canamarys, mas que tinham em seus idiomas as mesmas palavras que estes dois povos.

Outra importante fonte sobre os povos do Purus é aquela deixada por Euclides da Cunha (1906). Seu trabalho teve como objetivo definir as fronteiras entre Brasil e Peru na região dos rios Purus e Juruá. Como se tratou de uma expedição técnica onde o governo brasileiro republicano tinha como objetivo principal definir as fronteiras do país à luz do projeto de construção da nação brasileira ele traz descrições sobre a geografia, economia, geologia e sobre os habitantes da região.

Todos estes esforços mostram um movimento sistematizado de incursões ao Purus, expedições de reconhecimento e de demarcação de terras brasileiras, isso entre os séculos XIX e XX. Porém, do ponto de vista etnológico

⁶ Arbusto da família das Eritroxiláceas (*Erythroxylum cataractarum*), da Amazônia, cujas folhas têm as mesmas propriedades da coca (*Erythroxylum coca*). Utilizado em larga escala por muitos povos amazônicos.

⁷ Preparado do fumo (tabaco e outras resinas) para inalar, hábito muito presente nas sociedades Arawá.

a situação é inversa, pouco se sabe dos povos que ali habitam, ainda há muito que descobrir e refletir sobre eles.

A primeira viagem com interesses estritamente etnográficos à região do Purus/Juruá foi a do etnólogo Paul Ehrenreich que esteve na região entre os anos 1888-1889. Seus escritos fazem referências aos Paumari e acredita-se, segundo Rangel (1994), trazem estes também os primeiros registros, especificamente sobre os Jamamadi. Como descreve Egon Schaden (1948) Ehrenreich investia uma importância inestimável a sua monografia, segundo ele, em seus escritos haviam

(...) ligeiras notas sobre tribos aruak do Purús, que representam a segunda parte da obra em apreço têm o valor da prioridade, pois os exploradores anteriores do Purús, como Wallis e Chandless, não se dedicaram propriamente à Etnografia. (p.9).

Ehrenreich é de fato um dos grandes nomes responsáveis pela construção da etnologia brasileira. Ehrenreich realizou diversos estudos, sobre vários povos indígenas brasileiros, como os Botocudos, os Cayapo, por exemplo, realizou correções sobre alguns exageros de Martius, outro grande naturalista e estudioso da Amazônia, além de colaborar diretamente para a organização dos estudos sobre a distribuição dos povos indígenas do estado brasileiro.

No Purus, quando descreveu os Paumari, além da preocupação com os dados lingüísticos, havia já um esforço de Ehrenreich em observar aspectos culturais desses povos, diferente de outros linguistas. Uma característica de peso em seus trabalhos era a tentativa de montar sinopses sobre os povos que contatava, um marco na sistematização de pesquisas sobre os índios brasileiros.

Já no século XX o etnógrafo missionário Constant Tastevin, que entre os anos 1905-1926 trabalhou na Prelazia de Tefé, também realizou pesquisas na região do Purus, descrevendo principalmente as características lingüísticas dos povos daquela bacia.

Segundo o Diretor do Museu do Índio, José Carlos Levinho, que apresenta a obra, “A riqueza etnográfica dos textos de Tastevin, ao espelhar muitas tradições que se dispersaram ao longo do século XX, tornou-se objeto de vivo interesse dos índios da Amazônia”. Já para o antropólogo John Monteiro, que faz o prefácio da obra, “Os escritos de Constant Tastevin se inserem em longa tradição de descrições da terra e da gente da Amazônia”. Foram 16 anos de estadas no Brasil entre 1905 e 1926 – ele interrompeu seus trabalhos na Amazônia durante a Primeira Guerra Mundial. No exercício do ministério e da pesquisa etnográfica, Tastevin, que era natural da Bretanha, residiu em Tefé e viajou pelos recantos da região. Além dos relatos, colecionou artefatos, vocabulários de diversas línguas indígenas, realizando transcrições de narrativas míticas, imprimindo nestas certo grau de ironia. Crítico também o era em relação aos agentes do então SPI – Serviço de Proteção aos Índios – que, na visão do missionário, prejudicavam as populações e as induziam à corrupção (FONTE: http://www.museu-goeldi.br/sobre/NOTICIAS/26_01_2009.html) acesso em 18/02/2010.

Para a maioria dos cronistas, o rio Purus e sua história são marcados por mistérios e alusões a um rio de grande imponência, povoado por povos diversos e com uma fartura de recursos naturais jamais vista em outras bacias hidrográficas da Amazônia. Na obra *Cuxiuara* escrita por Günter Kroemer (1985), vários destes relatos são apresentados, de índios altos e fortes, com peças de metal nas orelhas e narinas. De um rio caudaloso, farto e misterioso e ao mesmo tempo, pouco conhecido. Em sua obra Kroemer chegou a informar que o Purus foi um dos rios amazônicos mais populosos, marcado por intenso intercâmbio entre seus povos, inclusive com os do alto curso em terras de domínios incaicos.

1.2. Arawá x Aruak, o problema dos estudos lingüísticos no Purus/Juruá

Tanto Kroemer (1985) quanto Lazarin (1981) apontam para uma contradição nas nomações dos povos indígenas desta região. Isso se reflete ainda, nos trabalhos mais atuais como o de Flávio Gordon (2006), por exemplo, onde são feitas suposições de que certas intervenções de agentes externos, como missões religiosas, tenham contribuído para a construção de certas nomações tribais atuais.

Quando tratamos deste “problema” – etnônimos – nos referimos às formas de identificação dos povos utilizadas por eles mesmos e conseqüentemente pelos agentes externos que com eles desenvolvem diversas atividades e/ou ações. Os autores acima citados mostram em seus estudos, que os termos Deni, Jamamadi, Kulina, por exemplo, aparentemente são frutos de relações ou mesmo experiências do próprio povo (crescimento populacional, migrações tribais, rompimentos intratribais, etc...) ou ainda fruto do contato com agentes externos não indígenas, que em suas empreitadas, acabaram por reorganizar certos aglomerados populacionais desses índios, aproximando e equalizando alguns e afastando outros.

Diversas vezes surgem hipóteses de que certos subgrupos Deni possivelmente são um antigo subgrupo Kulina, assim como os Jamamadi potencialmente foram/são Deni. A “nebulosa” discussão sobre os etnônimos nessa região é de fato um dos pontos a serem investigados a fundo por futuros etnólogos interessados por essa região.

E assim como os mistérios de outrora, outros mistérios com relação aos povos que ainda habitam o Purus se propagam. As pesquisas etnológicas historicamente realizadas no Purus trazem uma gama de discussões acerca da família linguística Arawá e da organização das unidades sociais destes povos, principalmente sobre aqueles que habitam o que chamamos de Médio Purus, região que compreende hoje os municípios de Lábrea, Tapauá, Boca do Acre e Pauini no sudoeste do Estado do Amazonas.

Linguisticamente, os povos Deni, Jamamadi, Kanamanti, Kulina, Paumari, Jarawara, Banawa-Yafi e Zuruahá, são classificados Arawá. Segundo Dixon (1995) pesquisador das línguas Arawá desde a década de 1980, não há evidências de que as línguas das famílias Arawá e Aruak estejam ligadas, mesmo havendo similaridade de palavras e proximidade geográfica de povos falantes das duas famílias linguísticas. E segundo ele os povos falantes do Arawá são: Paumari, Jarawara, Jamamadi, Banawa-Yafi, Zuruahá, Deni, Kulina/Madiha e Arawá (extinta no século XIX). Porém, Everett (1995) outro linguista que pesquisou na região, inclui os Himerimã no grupo Arawá, após ter conhecimentos da língua deste povo, considerado isolado, do ponto de vista do contato.

Além da problemática linguística, temos também a dos subgrupos como demonstramos anteriormente. Nos trabalhos de Flávio Gordon (2006), Rodrigo Chaves (2001) e Lucia Rangel (1994) esse tema é abordado como um dos problemas cruciais do complexo cultural Arawá. Com base nas informações trazidas por estas pesquisas, a organização social dos grupos Arawá ainda é um elemento pouco entendido do ponto de vista de sua funcionalidade e papel na construção das relações entre esses povos. Até mesmo seu papel de regulação social não é claro como em outros povos de outras famílias linguísticas. Mas, cada um destes autores traz uma hipótese. Para Gordon, os subgrupos Arawá poderiam ser entendidos como uma possibilidade de sistema, onde o autor levanta um questionamento sobre como esse modelo de organização social pode mostrar mais sobre o jeito de viver Arawá. Já para Rangel como ela mesma afirma, os subgrupos não são importantes para se entender o modelo de organização social desses povos, mas pelo fato de existirem como tais, não importando na verdade sua função (sistema) e sim sua utilização (o que representam para seus utilizadores). Rangel entende os subgrupos como uma característica própria dos povos Arawá, como uma marca diacrítica, pode-se dizer assim.

Como os subgrupos, os etnônimos também são um problema etnológico na região. Para pesquisadores como Flávio Gordon, Lúcia Rangel, Fabiana Maizza e Jeremy Deturche, certos grupos, denominados *povos* podem ser na verdade subgrupos de outros, mas que por algum fator histórico e até mesmo externo se distanciaram ou se aproximaram. Em se tratando dos Deni, Jamamadi e Kulina, há uma recorrência de subgrupos com grafia muito próxima entre eles, como veremos no capítulo a seguir, sobre organização social dos Arawá.

Como exemplo dessas possibilidades, temos os registros do SPI⁸ nos Postos de Marienê e Manuacá no município de Lábrea onde aparecem os primeiros registros sobre povos Arawá, assim denominados. Segundo Joaquim Mello (2007) o posto de Manuacá, no rio Tuhiny foi criado em 1921 e os povos que viviam sob sua proteção eram os Jamamadys e Apurinãs. Um povo Arawá e outro Aruak, assim como descreve este autor. O posto de Marienê segundo

⁸ Serviço de Proteção ao Índio, órgão criado para tutelar os povos indígenas no Brasil, anterior à FUNAI.

ele foi criado em 1912 sendo desativado em 1914 e restabelecido em 1919 para proteger as tribos dos Ipurinãs (Apurinãs) povo considerado por este órgão como Arawá.

Os Kulina, povo também Arawá segundo Mello, são descritos pela primeira vez em 1930, nos registros do SPI, tanto no Posto do Rio Gregório como no de Marienê. Assim como os Ipurinã, os Jamamadi também descritos neste período em registros do Posto Manuacá. Neste mesmo período existem registros no Posto de Marienê sobre um povo denominado *Macuanan*, porém, não se tem informação de que se trataria de um povo Arawá ou não.

Já no ano 1977 no relatório geral das aldeias do sul do estado do Amazonas (FUNAI), consta nesse documento, cerca de setenta e quatro aldeias, sendo 35 de povos de língua Tupi, 22 de língua Aruak, 2 de língua Pano, 6 de famílias lingüísticas desconhecidas e 9 de línguas não classificadas até aquele momento. Neste relatório existem referências sobre os Kulina, Paumari, Ipurinã, Jamamadi e Jarawara, sendo estes considerados como povos da família linguística Arawá, mantendo-se a mesma distribuição e denominação linguística dos registros do SPI da década de 1930.

Os principais trabalhos e autores sobre os povos Arawá desta região são os seguintes:

Flávio Gordon (2006) - sobre os Kulina. Trata-se de uma pesquisa sobre a história e cultura Kulina, onde o autor desenvolve um balanço bibliográfico e etnográfico baseado nas discussões sobre a família linguística Arawá e sua contradição/confusão com a família linguística Aruak. Como resultado desta discussão, Gordon acaba por contribuir para uma primeira organização sistemática dos dados existentes até o momento de sua pesquisa sobre estes povos.

Lucia Rangel (1994) - A autora desenvolve uma reflexão sobre os Jamamadi e a da dificuldade de uma reconstrução histórica dos povos dessa região. Interessada no povo Jamamadi, Rangel acaba por levantar hipóteses que servem às problemáticas não apenas deste povo, mas dos Arawá em geral. Os subgrupos aparecem também em seu trabalho como um dos grandes mistérios deste complexo cultural.

Gordon Koop & Lingenfelter (1980) - Este é na verdade o primeiro trabalho etnográfico sobre o povo Deni. Os autores percorrem várias esferas da vida Deni, como a língua, a cosmologia, a organização social, mesmo que com dados limitados. Trata-se de um marco na pesquisa etnológica da região do Purus, seguindo os modelos clássicos de Tastevin, por exemplo.

Günter Kroemer (1997) também sobre os Deni. Nesta obra o autor se ocupa da investigação sobre a situação de contato na região. Observando como este processo se deu na dinâmica social Deni. Baseia-se muito nos dados de Koop & Lingenfelter, acrescentando poucas novidades etnográficas.

Rodrigo Chaves (2001) ainda sobre os Deni. Este produziu o Relatório circunstanciado da demarcação da terra indígena Deni. Como tal, apresenta dados gerais sobre o povo, a fim de justificar a ocupação e utilização histórica do território pretendido pelo povo. Reúne colaborações de trabalhos anteriores como os acima citados.

Adriana Azevedo (2007) - É o trabalho mais recente publicado sobre este povo. Além também de trazer um balanço dos trabalhos anteriores inova em alguns enfoques, a saber, a relação e construção de alteridade entre Denis e Denis e não-indígenas. Renova dados censitários sobre os povos e traz informações cosmológicas “inéditas” devido a possibilidade de realização de trabalho de campo na pesquisa.

Miguel Aparício (2008) - Trata-se de uma Monografia sobre o universo mítico Zuruwaha e suas relações possíveis com outros universos míticos Arawá. Dividido em quatro capítulos, este trabalho está constituído de uma etnografia especificamente sobre os Zuruwaha, o feitiço nos povos Arawá, a organização social dos Zuruwaha e o suicídio ritual. Sua principal colaboração é a nova proposta para se observar os Arawá, de forma sistemática e mais extensa.

César Jardim (2009) - Trata-se de uma dissertação com o objetivo de refletir sobre o contato e a etnohistória Zuruwaha, processos que conduziram a unificação deste povo, assim como a conceitualização nativa das relações de identidade entre os povos e a sociologia dos subgrupos denominados Arawá. Enfoque também a discussão acerca da corporalidade indígena. A terceira

parte do trabalho tem como foco, o "Cosmos, pessoa e escatologia" Zuruwaha, por conseguinte, as transformações póstumas que a pessoa Zuruwaha é acomtida.

Gunter Kroemer (1991); (1994) – são dois trabalhos realizados com o povo Zuruwaha marcados por uma linha literária e ideológica distinta dos trabalhos acadêmicos convencionais. São trabalhos escritos que tiveram como base a experiência do autor enquanto missionário de frente de contato com esse povo. Podendo-se perceber ainda seu apego às teorias religiosas e conceitos espirituais sobre esferas culturais desse povo como o feitiço e o suicídio. Porém, os trabalhos trazem em suas entrelinhas também muitas informações étnicas que a nós etnólogos são muito valiosas.

Oiara Bonilla (2007) sobre os Paumari. Esta pesquisa tem como resultado o que diríamos ser o produto mais específico sobre um povo Arawá. Bonilla desenvolve uma reflexão diferenciada dos outros autores que se ocuparam de estudos de povos Arawá. Para ela, os Paumari são os mais distintos tanto linguisticamente, quanto culturalmente dos outros grupos de sua família linguística. Através do "idioma da predação", ela constrói uma forma de relação Paumari/branco baseado no modelo patrão/empregado, havendo na cosmologia Paumari vestígios dessa predisposição de alteridade, Paumari/não Paumari.

Marcelo Florido (2008) que pesquisou sobre os Arawá e Arauak, focou o estudo principalmente numa comparação dos sistemas de parentesco de povos Arawá e Arauak, privilegiando as terminologias de parentesco e suas possíveis relações estabelecidas nas práticas matrimoniais.

Fabiana Maizza (2009) que pesquisou os Jarawara, produziu uma tese que teve como objetivo principal analisar as maneiras concretas e abstratas com que os Jarawara, povo Arawá, lidam em um mundo que consideram perigoso, onde o único lugar seguro é a aldeia, um lugar delimitado geograficamente como afirma a autora. De acordo com ela os Jarawara vivos, participam da predação generalizada de seu mundo, através da caça, da pesca e amenizam os eventuais problemas *pós-mortem* plantando seus roçados e criando laços de consangüinidade com os espíritos do céu. A construção do "Outro" é o ponto referencial de seu trabalho.

Apesar do foco de interesse da pesquisa ser os povos Arawá, existem também, povos “não Arawá” que pela proximidade cultural e até mesmo de relações linguísticas e cosmológicas, nos ajudam a pensar o complexo, como assim denominamos. Alguns trabalhos mostram que existem certas proximidades cosmológicas e rituais entre os Kanamari (Katukina), Katukina (Katukina) e os Deni e Kulina (Arawá).

Já nos trabalhos de Bonilla, sobre os Paumari, estão presentes diversos registros de “alteridade” entre Paumaris e Apurinãs (Aruak), principalmente no que diz respeito à territorialidade e, por conseguinte utilização de recursos naturais aquáticos (lacustres). Também para Chandless os Paumari sempre foram denominados de “anfíbios” já que apresentam uma relação extremamente direcionada aos recursos aquáticos, tanto que até moravam em malocas flutuantes. Isso influenciou de maneira direta na relação com os seus vizinhos Apurinã famosos por sua belicosidade, é apresentada em alguns trabalhos como de (Chandless,1949); (Pohl, 1998); como uma relação conflituosa que gira em torno da utilização e mesmo ocupação de áreas aquáticas como os lagos da região. Além também dos Apurinã por capturarem mulheres de outros grupos para se casarem, oferecerem mais este perigo aos Apurinã, o roubo de suas mulheres.

Uma de suas características predominantes é de povo guerreiro e violento predominante em todas as descrições sobre os Apurinã em meados do século XX, inclusive em se tratando de seus problemas internos. De acordo com Juliana Schiel (2004), Stela Abreu (2000) entre eles mesmos são conflituosos.

Toda essa tentativa de montagem de um cenário histórico, lingüístico e em certa medida etnológico sobre a região do Médio Purus, no sudoeste do estado do Amazonas, tratar-se de um esforço de se informar mais sobre a região, com pretensão de refletir sobre organização social e cosmologia desses povos.

Os próximos capítulos deste trabalho se ocuparão da organização social e da cosmologia no contexto do complexo Médio Purus/Juruá. Problemas que constituem esta paisagem etnográfica ainda pouco conhecida sistematicamente.

1.3. Histórico, população e localização dos povos do Complexo Purus/Juruá

Os Arawá

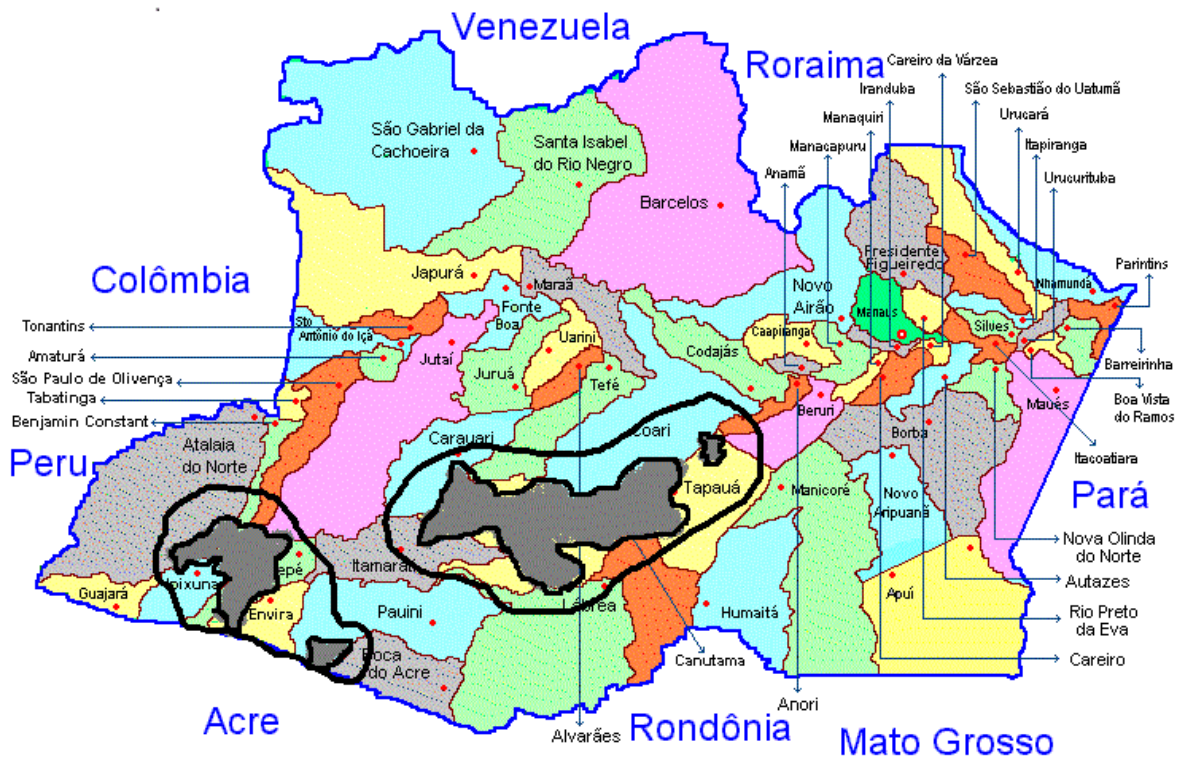
O que pode também marcar certo desconhecimento sobre os povos Arawá, é a falta de dados, informações mais concisas sobre sua localização histórica e o seu processo de contato com outros povos e as frentes econômicas ocidentais. Alguns trabalhos foram e estão sendo empreendidos na região onde habitam e logo poderemos saber mais sobre estes povos.

A questão não é simples, os problemas mais emblemáticos são grandes objetos de estudo da etnologia. Organização social e cosmologia temas a serem abordados nesta pesquisa são as grandes potencialidades desta região a que nos empenhamos a chamar de complexo Arawá ou mesmo, de maneira mais geral complexo Médio Purus/Juruá.

Os povos Arawá distribuem-se entre os municípios amazonenses de Lábrea, Tapauá, Itamarati, Juruá, Carauari, Canutama, Ipixuna, Eirunepé, Envira e Pauini.

Adiante estão informações sobre sua localização, demografia.

Onde
estão?



 Povos Arawá

Mapa 1. Distribuição dos povos Arawá no Estado do Amazonas, segundo mapa do PPTAL/FUNAI - 2007.

Quantos são?

De acordo com dados da FUNASA (2009) a população atual com dados do último censo demográfico dos povos Arawá está em torno de:

Povos	População
Deni	1042 indivíduos
Banawá-Yafi	185 indivíduos
Jamamadi	854 indivíduos

Jarawara	217 indivíduos
Paumari	1474 indivíduos
Kulina	2.884 indivíduos
Zuruwaha	120 indivíduos

Povo Hi-Merimã (isolados/Arawá)

Identificados como povo isolado pelos principais órgãos indigenistas, as informações oficiais sobre este povo são muito limitadas. O relatório de Reconhecimento da Terra Indígena Hi-Merimã realizado pela antropóloga Luciene Pohl (2000) os estimou em torno de 90 a 120 pessoas. Sua terra está situada entre as terras dos Zuruahá a oeste, a leste a dos Banawá-Yafi e a sudeste a dos Jamamadi/Jarawara/Kanamanti (ver mapa: Situação Fundiária Indígena/FUNAI, 2007).

Povo Kanamanti

Nos trabalhos sobre os Jamamadi (Rangel, 1994), Deni (Kroemer, 1997) e sobre o Purus (Kroemer, 1985), por exemplo, existe explícita uma discussão. Trata-se de quem são os Kanamanti.

Rangel (:82) sustenta, como Steere (:300), que o termo *jamamadi*, cujo significado é dito “gente do mato”, foi atribuído provavelmente pelos Paumari. Segundo a autora, as unidades de fato significativas e autodenominadas não são aquelas por nós conhecidos como Jamamadi ou Jarawara ou Kanamati ou Kulina ou Deni (op.cit. ABREU, 2007:13).

Tendo em vista a falta de dados nos principais meios de informações sobre povos indígenas, Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), Instituto Socioambiental (ISA) e mesmo Fundação Nacional do Índio (FUNAI) torna-se difícil admitir a certeza da identidade desse povo, como mais um povo Arawá.

Os não Arawá (Kanamari, Katukina e Apurinã)

Compreendemos como “não Arawá” outros povos de troncos linguísticos diferentes, que estabelecem relações linguísticas, econômicas e cosmológicas com os Arawá da região do Médio Purus/Juruá. Situados no lado oriental dessa região temos os Apurinã (Aruak), ao longo do rio Purus e a ocidente já na calha do Juruá e Biá, temos os Kanamari e Katukina, ambos da família lingüística katukina.

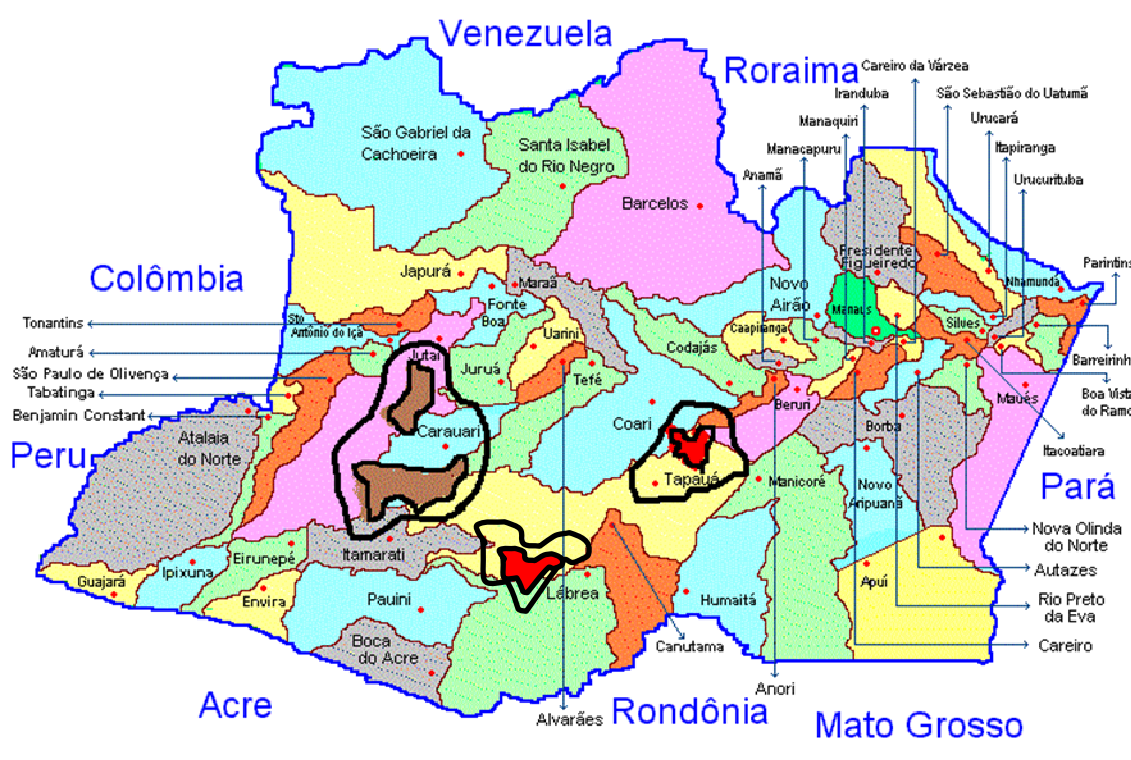
Alguns trabalhos como os de Miguel Aparício (2005;2006) apresentam algumas possibilidades de relação entre estes povos, principalmente no que toca a cosmologia, embora possa existir também certas semelhanças ou hipóteses de proximidades na organização social por sua vez. Mas isto só um trabalho com fôlego etnológico futuro poderá sustentar ou não.

Assim como apresentamos os Arawá no texto acima, faremos com estes povos que acabamos de situar. Neste momento do texto traremos informações sobre sua localização e demografia.

No mapa adiante priorizamos os grupos Apurinã mais próximos dos municípios amazonenses de Tapauá e Lábrea, embora esse grupo espalhe-se pela calha do rio Purus tanto ao sul como ao norte deste ponto, como os municípios de Beruri (ao Norte de Tapauá) e Manicoré e Humaitá (ao Sul de Tapauá). São os mais próximos geograficamente dos Paumari e com eles disputam historicamente territórios com recursos aquáticos desta região, como lagos e praias fartos em bichos de cascos⁹ e peixes.

⁹ Como são regionalmente chamados os quelônios no Amazonas.

Onde estão?



- Os Apurinã
- Os Kanamari e Katukina

Mapa 1. Distribuição dos povos Apurinã, Kanamari e Katukina no Estado do Amazonas, segundo mapa do PPTAL/FUNAI - 2007.

Quantos são?

De acordo com dados da FUNASA (2009) a população atual com dados do último censo demográfico dos povos Apurinã e Kanamari e Katukina está em torno de:

Povo	População
Apurinã	6.988 indivíduos
Kanamari	2.769 indivíduos
Katukina	426 indivíduos

Dando continuidade a essa pesquisa, o esforço agora será em refletirmos sobre as organizações sociais de alguns povos Arawá com o intuito de tecer comparações e associações com outros povos do complexo, através dos dados existentes sobre tal aspecto social destes povos.

A discussão sobre os subgrupos ou grupos nominados, dependendo do termo que cada autor utiliza, terá um espaço privilegiado no capítulo a seguir já que se configura numa das principais características sociais desta região.

O uso da comparação controlada também é um esforço nestes casos, assim como nos casos entre povos Arawá, nestes povos que denominei não Arawá a intenção foi também a de identificar proximidades e distinções dentro do contexto cosmológico do material lido sobre eles. Essa comparação por sua vez, objetivava tratar os dados bibliográficos encontrados a fim de relacioná-los e com intenção de observá-los num contexto de complexo cultural, observando-os como possíveis objetos de investigação.

Capítulo II

2. Organização social no complexo Médio Purus/Juruá

2.1 – Os grupos Arawá como objeto de investigação

A organização social Arawá tem espaço privilegiado neste trabalho, pelo fato de ser uma das máximas dos povos da região. O contato com as obras sobre eles, cada vez mais indicavam uma necessidade de averiguação desse tema. Há de fato um emaranhado de informações e ideias sobre suas unidades sociais.

Porém, organizar e sistematizar as informações disponíveis me possibilitou montar um roteiro de observação acerca dos chamados subgrupos¹⁰ Arawá, onde procuro demonstrar a proximidade existente entre duas paisagens etnográficas – Médio Purus/Juruá e Guianas, já que nas Guianas também existem grupos domésticos nominados e geograficamente localizados.

A discussão sobre os subgrupos nos povos Arawá representa um dos principais entraves desse complexo cultural. Para refletir melhor sobre isso, mesmo que pareça arbitrário, elegemos três povos Arawá, cujas pesquisas proporcionam segundo nosso entendimento, informações importantes sobre sua organização social. Tendo em vista que o intuito aqui é refletir sobre o sistema social no Médio Purus/Juruá.

O objetivo central foi a realização de uma sistematização dos trabalhos realizados sobre os Jamamadi, os Kulina e os Deni, os quais dispõem de informações mais diretas e sistematizadas a respeito de sua organização social, e que por esse motivo tornaram-se fundamentais a nossa reflexão, isso sem pretender mais arbitrariedades, trata-se de um esforço com limites tanto didático quanto etnológicos.

As pesquisas sobre esses três povos forneceram dados importantíssimos sobre a problemática de discussões sobre os subgrupos.

¹⁰ Autores como Flávio Gordon (2006) e Lúcia Rangel (1994) denominam de subgrupos, as unidades sociais existentes nos povos Arawá da região do Médio Purus/Juruá. São denominados subgrupos por não corresponderem ao conceito de clãs, como em outros povos. Os subgrupos são como conjuntos de “tipos de gentes”, que mais tarde foram reunidos constituindo os povos dessa região.

Através desses trabalhos identificou-se quais subgrupos constituem cada povo, e em certa altura em que momento da história, inclusive com um fator muito interessante, a associação destes subgrupos às localizações geográficas ao largo da região.

Os respectivos trabalhos também fornecem algumas reflexões preliminares sobre a relação subgrupo/organização social entre os povos Arawá. Serão apresentados os autores utilizados para a sistematização das informações sobre aspectos da organização social de cada um dos três povos.

Para tratar da organização social Arawá procurei base nas discussões e reflexões de Joanna Overing (1973; 1974; 1979) sobre sua teoria acerca da organização social nas Guianas, outra paisagem etnográfica brasileira. A escolha pelas reflexões de Overing foi motivada através do trabalho de Flávio Gordon (2006). Já nesse trabalho o autor foca a importância de buscar “modelos” utilizados para analisar organização social em povos indígenas amazônicos.

Na década de 1980, a partir da trilha aberta por Maybury-Lewis, Rivière (1969) e Overing (1975) desenvolveram uma série de estudos sobre algumas sociedades indígenas da região das Guianas. Esses trabalhos se caracterizaram como pioneiros. Paralelamente aos estudos no Brasil Central os trabalhos de Rivière (1969) e Overing (1975) foram apontando outros materiais etnográficos contrastantes dos verificados nas sociedades centro-brasileiras, surgia aí uma nova paisagem etnográfica, onde a pauta era a aparente “fluidez” e “instabilidade” dos coletivos guianenses.

Essa pesquisa por dedicar um capítulo inteiro sobre organização social dos povos dessa região, se utiliza nesse momento de indicação teórica verificada em trabalhos anteriores. Pensar o modelo das Guianas a partir de Rivière (1969) e Overing (1975) como uma forma de olhar mais coerente para analisar as organizações sociais Arawá parece um ponto de partida válido. Embora, fosse necessário de fato, buscar um modelo próprio se possível para isso. Mas, as proximidades são em tese visíveis entre as Guianas e o Médio Purus/Juruá, principalmente pelo fato dos subgrupos. Numa leitura preliminar parece possível aproximar a idéia dos subgrupos do Médio Purus/Juruá com os

grupos domésticos das Guianas, isso foi observado nos trabalhos de Rangel (1996) e Gordon (2006). Particularmente é possível afirmar que tanto nas Guianas quanto no Médio Purus/Juruá existem grupos domésticos, da mesma maneira que poderíamos conceber que Guiana, simplificada, é Purus sem subgrupos.

Mas a preocupação aqui também é pensar a viabilidade metodológica e teórica para essa possibilidade. Autores como Oiara Bonilla (2005) parecem tender mais para uma busca de um novo modelo para esta região. Em seminário¹¹ realizado em Manaus no período de 22 a 24 de abril de 2010, Bonilla afirmou verbalmente em contribuição a essa pesquisa apresentada no momento por este ainda mestrando, ser mais interessante partir do ponto “zero”, caso seja interesse de uma pesquisa futura minha analisar as unidades sociais Arawá (subgrupos). De acordo com ela, a região necessita de um esforço epistemológico na busca de novas formas de abordagens para seus objetos de pesquisa potenciais, estão inseridas aí a organização social e a cosmologia.

Até o momento me parece coerente utilizar como base teórica o modelo das Guianas, procurando nos povos do complexo Médio Purus/Juruá as conexões ou desconexões acerca da organização social desses coletivos indígenas guianenses. Penso eu que um esforço em comparar ou mesmo tentar utilizar esse modelo nos Arawá, resultaria em uma reflexão que viria a dar suporte para a possibilidade de sua utilização ou mesmo a necessidade da criação de outra teoria sobre os povos do Médio Purus/Juruá. Essa deve ser uma das preocupações de quem desejar se “aventurar” na pesquisa sobre a organização desses povos. Indícios são mostrados pelos pesquisadores que produziram etnografias sobre povos Arawá de que há uma possibilidade de relação entre a teoria das Guianas e o que se observa entre os Arawá, por exemplo. Fica o aceno para uma tentativa de olhar esses povos sob a ótica das Guianas.

¹¹ Diálogo realizado entre a autora Oiara Bonilla e o mestrando Clayton Rodrigueus no Seminário realizado pelo Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI) PPGAS/UFAM, com o apoio de instituições como: OPAN, Visão Mundial, denominado “Purus Indígena. Natureza, Cultura, História e Etnologia”.

Após apresentarmos a organização e principais discussões em cada trabalho, realizaremos pequenos balanços sobre as principais ideias, concordâncias, discordâncias e traremos algumas hipóteses sobre o material pesquisado.

Isso será realizado da seguinte forma, apresentaremos cada povo, com os principais trabalhos sobre eles, as principais ideias desenvolvidas pelos autores e a importância de seus trabalhos para os objetivos desta pesquisa. Sendo assim, o primeiro bloco trata dos povos Arawá, seguido de um segundo, que por sua vez trata dos povos não Arawá da região.

Os Jamamadi

O principal trabalho sobre este povo é o de Lucia Rangel (1994). Exclusivamente sobre os subgrupos, ou melhor, grupos nominados como denomina a autora, já que é o que interessa a presente pesquisa, Rangel nos possibilita criar quadros com a relação de grupos nominados identificados nos povos Jamamadi, Kulina e Deni.

Nessa pesquisa, ao trabalhar a etnohistória da região, a autora desenvolve algumas suposições e hipóteses acerca da divisão desses grupos nominados na região.

É bastante difícil fazer afirmações a respeito do passado e identificar o padrão de organização social original desses povos. Koop e Lingenfelter presumem que, no passado, as aldeias Deni eram grandes agrupamentos familiares compostos de um núcleo de agnatos masculinos, suas esposas, filhas, genros e, algumas vezes, outros parentes.(1994:98-99).

Para ela, ainda

Os grupos de denominação são compostos por um conjunto de pessoas aparentadas, onde as relações de afinidade balizam os laços mais fortes entre as famílias que os compõem. São endogâmicos, constituídos por chefias políticas independentes e realizam, cada um deles, o conjunto global das instituições e relações sociais. Os vínculos entre os grupos de denominação,

como se verá no último capítulo, pautam-se por dois mecanismos: o de aproximação, mais relacionado com a contigüidade espacial e o de distanciamento, que gera a diferenciação sociocultural entre eles. (IDEM, p. 98).

Partindo desse pressuposto, o estudo sobre estes grupos (subgrupos), em Rangel, acaba por refletir numa problemática na realidade social destes povos. Onde questões como afinidade e consanguinidade estão em voga e necessitam de esclarecimentos científicos especializados.

Rangel então identifica os seguintes subgrupos Jamamadi: *Anopideni*, *Aptorideni*, *Havadeni*, *Iuaseredeni*, *Makoideni*, *Sirorideni*, *Sivakoedeni*, *Tamakorideni*, *Tanodeni*, *Zoazoadeni* e *Zomahimadi*.

em relatório apresentado à FUNAI, em 1978, Eduardo Viveiros de Castro mostra que os Kulina possuem uma divisão por grupos com denominativos semelhantes aos Deni e aos Jamamadi. Desse modo Tsinamá (cotia), Anupi (garça), Mamoré (matrinchá), Poo (macaxeira), Tanu (japu), Dzumahi (onça) são alguns dos muitos denominativos dos grupos Kulina. (p.95).

Rangel também informa que existem entre as tais unidades sociais diferenças linguísticas. Um exemplo é que para os Sivakoedeni, *madiha* significa “gente”, já para os Tanodeni, gente é *ioasere*. Ela suspeita que num passado essas diferenças tivessem mais importância, tanto que hoje cartilhas e jornais Kulina circulam sem dificuldade entre os Jamamadi.

O indício desse compartilhamento de grupos nominados é mostrado pela autora quando ela explicita-os, como por exemplo, os *madiha* dos Kulina, os *djapá* dos Katukina, os *paumari* dos Paumari e os *deni* dos Deni e dos Jamamadi e afirma haver aí, uma questão nebulosa para a teoria da Descendência (Modelos Africanos).

No trabalho de Rangel sobre os Jamamadi, foi possível observar na existência de casamento de mulher Jamamadi com homem Kanamari, de mulher Jamamadi com homem também Jamamadi, especificamente, que:

A descendência se dá em linha paterna (patrilinearidade). Quanto às alianças matrimoniais, tradicionalmente é dada preferência aos casamentos com primos cruzados (filhos da irmã do pai ou filhos do irmão da mãe). Este padrão básico foi conservado até hoje, mas as exceções à esta regra estão se multiplicando em algumas comunidades, talvez devido à influência missionária. (...)

A regra de residência pós-nupcial é morar com a família da mulher (uxorilocalidade), combinada com a obrigação do genro de prestar serviços ao sogro. Depois do nascimento do primeiro filho, existe a possibilidade de optar por uma nova residência. Há ainda uma regra tradicional segundo a qual o primeiro filho é criado pela avó materna, enquanto os filhos nascidos posteriormente são criados pela avó paterna. (1994).

E ainda, segundo Peter Schöder et al (2001), os casamentos entre os Jamamadi na sua maioria eram estáveis, porém o comportamento sexual que antes era muito liberal passou a ser alterado com o advento do cristianismo, tornando-se mais conservador por causa do doutrinamento religioso.

Schröder afirma também que uma das grandes causas da mobilidade populacional dos Jamamadi esteve relacionada diretamente com a impossibilidade de controle do *arabani* (feitiço) que os estavam matando incessantemente, o que causou uma depopulação considerável e processos migratórios significativos.

Os Kulina

Este é um dos povos Arawá que possui um número considerável de trabalhos, sendo o principal para esta pesquisa o de Flávio Gordon (2006). Outros autores que também pesquisaram sobre este povo são: Victor Py-Daniel (2005); Domingos Silva (1997); Donald Pollock (1985); Eduardo Viveiros de Castro (1978). Por este motivo, é mais um “caso” a ser apresentado e analisado acerca da organização social do complexo cultural do Médio Purus/Juruá. Algumas destas obras, não servirão de base para nossa discussão.

Na pesquisa Gordon (2006) uma das mais recentes sobre os Kulina, encontramos algumas informações importantes sobre a ocupação da região do Médio Purus/Juruá.

Conforme Gordon, de 1843 a 1847 Castelnau encontrou na boca do rio Tapauá os índios Sipó, há 20 dias rio acima foi avistada uma maloca dos índios Purupurú (antepassados dos Paumari) e subindo o rio foi se encontrando mais agrupamentos Paumari. Já próximo ao Xeruã, afluente do Juruá, Castelnau encontrou os Kulina.

Dessa forma, percebe-se a territorialidade destes grupos no mesmo rio, no caso o rio Tapauá, afluente da margem esquerda do rio Purus.

Temos nesse trecho acima um exemplo de como Gordon organiza os dados sobre os Arawá dessa região. Um ponto que tem a ver com os entraves da organização social desses povos pode ser sua dinâmica de mobilidade, pois em alguns trabalhos que pesquisei, é possível associar certo subgrupo ou povo a certa localidade.

Mas, o que de mais interessante este autor traz é a discussão acerca da nomenclatura a ser utilizada para a organização das unidades sociais dos povos Arawá.

A preocupação de Gordon é, no entanto com os tipos de pessoas e não os tais grupos em si, que parecem se formar. Pois a idéia em seu trabalho é a de qualificação dessas unidades sociais tendo como base os tipos de gentes, de que gente se fala e não de que grupo de certas gentes.

Para isso, toma o termo *Madiha* como ponto de reflexão, termo esse descrito por Eduardo Viveiros de Castro (1978) e utilizado também no trabalho de Rangel (1994), como citação nessa discussão sobre a classificação das unidades sociais Arawá.

“Madiha é um conceito Kulina que opera em vários níveis de contraste. Ele pode significar, conforme o contexto: (a) ‘gente’, os seres humanos; (b) ‘caboclo’, i. e. índio, em oposição aos Kariá, ‘cariús’, brancos (que se dividem em cariús mesmo, os brasileiros, e os peruanos); (c) ‘Kulina’, em oposição aos Kaxinawa, Kampa, Ainahari (Yamamadi e Kanamari), Mastanawa etc.; (d) ‘parente’, no contexto típico de ‘uka madihá’ – ‘meu parente’, em oposição a ‘madihá waa’, ‘outra gente’, ‘não-parente’. Entre os níveis (c) e (d) e mais próximo ao (d), está o uso de madihá como ‘nação’. ‘Nação’ é a palavra portuguesa que os Kulina usam para traduzir madihá enquanto subcategoria de identidade Kulina, nomeada a partir de um animal ou planta, e tendencialmente associada a um local geográfico”.

(...) “Por outro lado, os Kulina alfabetizados assinam, após seu prenome brasileiro, o nome do madihá, acrescido do sufixo deni, um coletivizador; por exemplo, ‘Agnelo Dzumahideni’, ‘Agnelo da nação da onça’. Este outro uso do nome madihá sublinha... a pertinência do indivíduo a um grupo de parentes, a uma parentela. As pessoas de mesmo madihá são wemwkuté, ‘irmãos ou parentes’. Afirmam ainda os Kulina que os madihá, hoje ‘misturados’, seriam antigamente endógamos; seriam também mais nitidamente circunscritos a locais específicos. ... Duas outras observações Kulina merecem destaque: os Yamamadi e os Kanamari (suponho que os Kanamari de língua aruaque, não os Catuquina) também se dividem em madihá; os madihá Kulina falam dialeto ligeiramente diferentes” (VIVEIROS DE CASTRO, 1978, pp.18/19).

Segundo Gordon, Tastevin em sua época de pesquisa informou existirem 12 subgrupos Kulina no rio Gregório,

Tastevin esteve com este segundo grupo de Kulina em 1924, tendo registrado os seguintes madiha, subgrupos nomeados ou, nas palavras dos autores, “clãs” (ibid.): os *dzuwihí madíha* (‘gente’ macaco-prego), nas cabeceiras do Eirú: os *tsinam’a madinha* (‘gente’ cotia), os *badu madíha* (‘gente’ veado), os *kamanuí madinha* (‘gente’ paca), os *tusipa madíha* (‘gente’ pássaro-jacamim), os *dapu madíha* (‘gente’ jacu), os *anubdze madíha* (‘gente’ caititu) e os *biru madíha* (?); no igarapé Baú, afluente da margem direita do Juruá: os *ete madíha* (‘gente’ cachorro), os *tukudzu-madíha* (‘gente’ caiman) e os *haritsi madíha* (‘gente’ batata doce); no igarapé São Salvador, tributário do Acurauá (afluente esquerdo do Tarauacá): os *hadu madíha* (‘gente’ taboca); no igarapé Cuatá, afluente da margem direita do Gregório: os *hawa madíha* (‘gente’ palmeira patauá); no entorno do rio Massapê, afluente direito do Gregório, há um *madíha* cujo nome é de origem Pano, os *harumi-nawa* (IBID. p. 74).(op.cit. p. 33).

Como demonstrado, o trabalho deste autor traz diversas informações históricas que nos possibilitam refletir sobre questões dos subgrupos Arawá, como localidade, ocorrência e compartilhamento dos mesmos por vários povos. Como ele mesmo afirma, a socialidade no Purus está ligada a questões geográficas e sociais e não lingüísticas. (p.29).

Quando passa a refletir sobre a sociologia Arawá em seu trabalho, considera como primeira monografia propriamente dita sobre um povo Arawá a pesquisa de Koop & Lingenfelter, (1983). Gordon conseguiu relatos de Denis mais velhos que se lembravam de algumas ocupações acima do rio Mamoriá.

Segundo estes autores havia uma grande recorrência de união de vários grupos domésticos (subgrupos) formando pequenas e instáveis aldeias, dado o contato com regionais.

Um exemplo de “separação” de subgrupos Deni que Gordon traz em seu trabalho é o seguinte, há tempos atrás *varashedeni* e os *kunivadeni* moravam juntos no rio Xeruã, mas no momento de sua pesquisa isso parecia ter mudado. (p. 46).

Desta forma, os nomes dos povos Arawá conhecidos atualmente – Deni, Kulina, Jamamadi etc. -, não são auto-designações. Eles são frequentemente dados por outros grupos, e dizem respeito a uma série de grupos locais anteriormente dispersos e localizados, grupos estes que, a partir do século XIX, passaram a se misturar e concentrar em aldeias principais. (2006:46).

Segundo Gordon, sobre os Deni, Koop e Lingenfelter afirmam:

“os Deni constituem uma tribo unicamente pelo fato de possuírem uma língua em comum. Os Deni de cada região têm um nome específico através do qual se identificam; por exemplo, os Upavadeni são os Deni do rio Upavana (Mamoriá), e os Dimadeni são os da região onde o rio Mamoriá deságua no Purus. Dois outros grupos locais são os Kamadeni e os Tamakurideni, que procedem de regiões contíguas, nas nascentes do Mamoriá (...). As epidemias, como o sarampo etc. têm reduzido substancialmente as populações locais, nos últimos quarenta anos, de modo que os sobreviventes, freqüentemente, têm-se reunido e formado novas comunidades”. (1983:1; op.cit. 2006:51).

Após exemplificar uma forma de ocupação Arawá, no caso os Deni, o autor discorre sobre uma forma de organização mais geral na região, existente no passado. Segundo ele, os Jamamadi habitavam aldeias compostas por apenas uma grande maloca, sendo provável que fosse assim também entre os Deni e os Kulina, onde em cada maloca abrigava-se um único subgrupo.

Em suma, eles seriam exemplos típicos do modelo guianense dos grupos locais (cf. Overing 1975; Rivière 1984): endogamia mais autonomia política. (...) Para Rangel, os subgrupos são mesmo “a base da organização social dos Jamamadi” (1994:91). (op.cit. 2006:53).

Sobre a possível relação modelo das Guianas e o Médio Purus/Juruá exposto na apresentação deste capítulo, discutirei melhor em nossas considerações finais.

Segundo Domingos da Silva (2003), em seu texto na Enciclopédia dos Povos Indígenas do Brasil no site do ISA¹², as relações de parentesco, os grupos de descendência e os mecanismos de reciprocidade interagem como uma rede de comunicações, onde as várias esferas do social estão relacionadas por um denominador comum: é o *manaco* (o sistema de reciprocidade Kulina, também traduzido como troca) que orienta, ou mesmo define as opções matrimoniais e as alianças políticas.

Viveiros de Castro (1978) também atesta em seu trabalho sobre os Kulina do Alto Purus que o processo de organização desse povo, passou de pequenos grupos domésticos, geograficamente localizados, para a construção de grandes aldeias, inclusive com formatos mais parecidos com os regionais, ou seja, no caso de aldeias com mais de uma fileira de casas.

Em seu trabalho, são observadas também algumas possibilidades de afinidade entre certos Madiha (subgrupos). Segundo ele, seriam miticamente “*Pitsí e Kurubu* amigos”, sugerindo que se casavam entre si e o que de fato acontece. Mas, de acordo com Viveiros de Castro, os Madiha não determinam casamento. Discorre também que em alguns relatos, fala-se de que antigamente os Kulina fossem endogâmicos, assim como a afirmação de que certos Madiha falam dialetos levemente diferentes, e que por sua vez, a cada grupo local correspondia um Madiha.

Sobre as relações de casamento Silva (2003) afirma:

As relações de parentesco, os grupos de descendência (*o sib*) e os mecanismos de reciprocidade interagem como uma rede de comunicações, de forma que as várias esferas do social estão relacionadas por um denominador comum: é o *manaco* (o sistema de reciprocidade Kulina, também traduzido como troca) que orienta, senão define, as opções matrimoniais e as alianças políticas. (...)

Nos termos desse sistema, todos os homens e mulheres foram criados pelos heróis mitológicos Tamaco e Quira, inclusive os

¹² Acessar sítio <http://pib.socioambiental.org/pt>.

brancos , mas somente os Kulina são gente: *Madija*. Dentre essas gentes madija, pode-se citar os *Madija ssaco* ("gente da traíra"), *Madija ccorobo* ("gente do peixe jejum"), entre outros, totalizando em torno de 76 tipos conhecidos de *Madija*, sendo que cada epônimo caracteriza os membros do grupo de descendência a ele associados. Os *Madija ssaco*, por exemplo, são considerados introspectivos, como acredita-se que seja o comportamento *ssaco*. (...)

São os primos cruzados bilaterais os preferidos para o casamento, normalmente de um sib aliado, ou seja, que não tenha caso de conflito por motivo de *dori* ("feitiço"). Há, inclusive, uma expressão kulina para os primos cruzados, *ohuini*, que significa "aquele que é prometido".

A partir das informações de Silva, há talvez uma associação entre subgrupo (madiha) Kulina e a relação de afinidade/casamento preferencial. Mesmo que não pareça clara, esta preferência e sua utilização existem pontes que nos levam a refletir sobre esta possibilidade.

Tanto em Viveiros de Castro quanto em Silva o processo de reorganização social Kulina causou ou propiciou um rearranjo das relações matrimoniais, sejam elas preferenciais ou não. Parece-me, que no caso Kulina até mesmo pelo número populacional desse povo, ainda é possível observar relações antigas de afinidade historicamente construídas entre alguns Madiha. O que, por exemplo, entre os subgrupos Deni ou Jamamadi de maneira geral, já não seja mais possível.

Passemos então ao último caso Arawá.

Os Deni

Os trabalhos a serem utilizados para a discussão sobre a organização social dos Deni serão os de Adriana Azevedo (2007); Günter Kroemer (1997) e de Rodrigo Chaves (2001)

Segundo Kroemer a denominação Deni aparece pela primeira vez no relatório do SPI, em 1942. Em 1979 a equipe da Pastoral Indígena de Lábrea notificou sete "clãs" entre os Deni do Rio Cuniuá. Ainda segundo este autor, talvez por influência do SIL (Summer Institute of Linguistic) os Deni se

autodenominam Madiha-Deni, e os Jamamadi Bupanava-Deni e os Zuruahá são chamados Makuku-Deni pelos próprios Deni.

No trabalho de Kroemer (1997) sobre a identificação dos subgrupos Deni temos as seguintes ocorrências e suas localizações.

Ano	Instituição	Subgrupos identificados	Localização
1979	Pastoral Indigenista de Lábrea	<i>Kuniva-Deni, Vasara-Deni, Bukure-Deni, Hava-Deni, Bupanava-Deni, Tamakuri-Deni e Katu-Deni</i>	Rio Cuniuá
1985	Equipe CIMI-Acre e Secretariado Nacional do CIMI	<i>Savakué-Deni, Tanu-Deni, Zumahi-Deni, Anupi-Deni, Zoazoa-Deni, Siruri-Deni e Apituri-Deni</i>	Rio Inauini, grupo Santo Antônio – Igarapé Kapana
1985	Equipe CIMI-Acre e Secretariado Nacional do CIMI	<i>Makui-Deni, Tamakuri-Deni, Dimá-Deni, Tarazurá-Deni</i>	Rio Teuini
1985	Equipe para delimitação da Área Indígena Deni (FUNAI, Iteram e Pastoral Indigenista de Tefé e Lábrea)	<i>Kuniva-Deni, Varasa-Deni, Makui-Deni, Hava-Deni, Bukuri-Deni e Minu-Deni</i>	Rio Xeruã

Organização: Clayton Rodrigues (2010).

Já no trabalho de Rodrigo Chaves pelo fato de se tratar de um relatório para identificação da terra indígena Deni traz dados muito simplificados com relação aos subgrupos encontrados neste povo, são de acordo com ele 13 (ver no quadro de subgrupos dos povos Arawá (Ver ANEXO I).

Os trabalhos que nos fornecem informações sobre a organização social do povo Deni demonstram um modelo “ideal” funcional, mas também abre a

possibilidade da manipulação, tendo em vista outros contextos, os quais não correspondem aos modelos “reais” via de regra.

Através destas informações é possível iniciarmos nossa reflexão sobre estes três povos elencados como representantes dos povos Arawá no que se refere à organização social, do ponto de vista prioritário a situação dos subgrupos dentro de cada cultura.

Os trabalhos de Rangel (1994) e Gordon (2006) são os trabalhos que possuem mais informações que nos possibilita pensar esta região como um complexo cultural. Geralmente estes autores não trabalham seus objetos de pesquisa “isolados” dos povos vizinhos aos povos que eles pesquisam.

Existe um esforço bastante visível por parte destes autores em realizar mesmo que preliminarmente, relações entre os povos deste complexo cultural. Quando observei o que se diz dos subgrupos nos Jamamadi, por quem iniciiei esta discussão, logo se percebeu que há similaridades entre os Arawá de maneira mais geral. São várias as hipóteses sobre a questão de suas denominações, principalmente como resultado do contato com a frente econômica nacional e das intervenções das missões religiosas que ali atuaram ou ainda atuam.

Como visto no trabalho de Rangel (1994), é inevitável a não associação entre os Deni e Kulina. Apesar de compartilharem alguns de seus subgrupos, a exemplo: *Havadeni* e *Tamakurideni* recorrentes entre Jamamadi e Deni, *Anupideni* e *Tanudeni* recorrentes entre Jamamadi e Kulina e *Hawadeni* (Kulina) recorrentes entre Deni e Jamamadi sucessivamente.

Esses indícios de compartilhamento de unidades sociais no mínimo nos inspiram confiar, ou mesmo pretender entendê-los como fontes indicativas das redes sociais existentes naquela região no passado e atualmente.

Tanto Rangel como Gordon descrevem em seus trabalhos a relação de subgrupo/localidade, onde muitos desses subgrupos se referiam a certas localidades, como rios e igarapés, ou até mesmo localidades dentro de um mesmo rio, assim como os trabalhos relacionados somente aos Deni.

Como afirma Gordon os Jamamadi representam melhor o modelo guianense de grupos domésticos localizados e autônomos. Isso também nos

leva a refletir numa outra questão, a possibilidade de se pensar um modelo de organização social como o guianense, desenvolvido por Joanna Overing na região do Médio Purus/Juruá.

As evidências de que certos subgrupos foram separados e associados como “povos” distintos, são eminentes nesses trabalhos. Rangel e Gordon levantam estas possibilidades de no passado, existirem ao invés de povos indígenas, grupos domésticos localizados e autônomos do ponto de vista da autodeterminação. Como diz Gordon tratar-se-iam de tipos de gentes e não de tipos de grupos. Assim, parece que essas unidades sociais foram incorporadas a um novo sistema de organização social, onde antes existiam grupos domésticos e atualmente existem povos que são na verdade o resultado da aglomeração de vários desses subgrupos. Além da relação entre subgrupos e ocupações territoriais culturalmente¹³ confirmadas, existe também a questão das diferenças linguísticas dentro de um mesmo povo, principalmente entre os Kulina, onde a língua varia muito, até mesmo pelo tamanho da população deste povo. Já no caso Deni pareceu mais fácil reunir os subgrupos que hoje formam este povo, como foi afirmado neste trabalho por Gordon que os Deni formam um povo principalmente por possuir uma unidade linguística preponderante.

Imaginando que alguns subgrupos foram separados e hoje formam um conjunto de subgrupos que resulta num povo, verificou-se isso principalmente entre os povos Jamamadi, Kulina e Deni, a partir das etnografias analisadas. Podendo-se estender essa idéia entre outros povos inclusive, como os Jarawara, Banawá-Yafi e Zuruwaha.

De um modo geral, os trabalhos sobre os Arawá dão margem para uma regularidade em termos de organização de unidades sociais. De acordo com minha pesquisa, somente os Paumari são mais distantes dessas possibilidades de subgrupos, já que Oiara Bonilla (2007) afirma inúmeras vezes que entre eles não existem essas mesmas unidades sociais, como existem em todos os outros Arawá.

A dinâmica existente nesses povos hoje se insere numa ordem organizacional contextualizada. As migrações, as fragmentações juntamente

¹³ Me refiro aos dados encontrados nas etnografias que situam historicamente as unidades sociais e povos.

com as intervenções dos agentes externos na região (frentes missionárias, Estado, ONG's) acabaram por formatar novos cenários sociais. Subgrupos que historicamente não propunham casamentos hipoteticamente, hoje já o fazem, outros que antes ocupavam territórios distintos, hoje já dividem territórios comuns, não parentes no passado, hoje já são reconhecidos entre si como parentes, ou seja, houve de fato um processo de descaracterização, pode-se dizer assim, do esquema das unidades sociais dessa região. E hoje, cabe à etnologia investigar quais foram e quais são esses processos e seus resultados nessas sociedades.

Os dados que foram encontrados na pesquisa, resultaram na organização de um quadro demonstrativo com os subgrupos dos povos Deni, Jamamadi, Kulina e Zuruwaha que constam nos trabalhos analisados. Esse quadro ilustra a diversidade dessas unidades sociais e pode apontar para um objeto a ser investigado com minúcia e dedicação. Aparentemente pode se tratar de recorrência de subgrupos em povos diferentes. Isso não quer dizer que de fato se trate disso. Grafias de quatro subgrupos distribuídos entre Deni, Jamamadi e Kulina são muito próximas, mas que pelo desconhecimento das línguas desses povos não posso afirmar que se trate dos mesmos subgrupos em povos distintos. Isso, contudo, demonstra que a complexidade da organização social desses povos deve ser estudada imediatamente.

No quadro seguinte as linhas em cinza indicam os subgrupos com grafias muito próximas em povos diferentes.

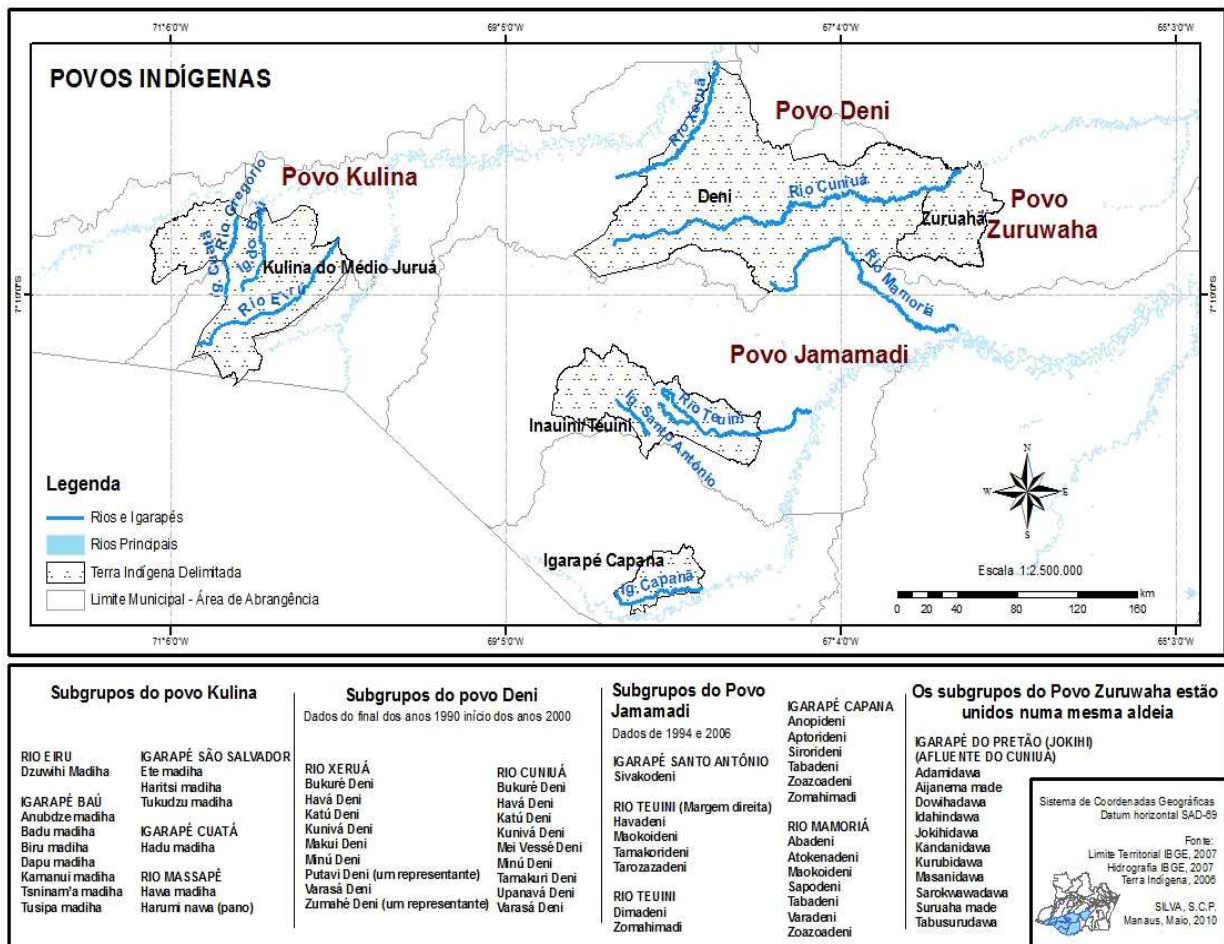
QUADRO DE SUBGRUPOS DE POVOS ARAWÁ

SUBGRUPOS	POVOS			
	DENI	JAMAMADI	KULINA	ZURUWAHÁ
Seruvá Kudé Deni (Xeruã)	X			
Upanavá Deni	X			
Bukuré Deni	X			
Kunivá Deni	X			
Varasá Deni	X			
Minú Deni	X			
Katú Deni	X			
Havá Deni (Deni)/Havadeni (Jamamadi)	X	X		
Tamakuri Deni (Deni)/Tamakorideni (Jamamadi)	X	X		
Mei Vessé Deni	X			
Makui Deni	X			
Zumahé Deni	X			
Putavi Deni	X			
Tsinamádeni			X	
Anupideni (Kulina)/Anopideni (Jamamadi)		X	X	
Mamorédeni			X	
Poodeni			X	
Tanudeni (Kulina)/Tanodení (Jamamadi)		X	X	
Dzumahideni			X	
Dzuwihideni			X	
Badudeni			X	
Kamanuideni			X	
Tusipadeni			X	
Birudeni			X	
Haritsideni			X	
Hadudeni			X	
Haruminawa (Pano)			X	
Tukudzudeni			X	
Dapudeni			X	
Anubdzdeni			X	
Sivakoédeni (Aldeia Santo Antônio)		X		
Maokoideni		X		
Tarozazadeni		X		
Sirorideni		X		
Aptorideni		X		
Zoazoadeni		X		
Zomahimadi		X		
Masanidawa				X
Jokihidawa				X
Sarokwawadawa				X
Idahindawa				X
Kurubidawa				X
Tabusurudawa				X
Kandanidawa				X
Suruaha made				X
Aijanema made				X
Adamidawa				X

Fontes: Rangel (1994); Gordon (2006); Viveiros de Castro (1978); Suárez (2009). Organização: Clayton Rodrigues (2010)

Além de dados acerca do levantamento de tais subgrupos, foi possível no decorrer de toda a pesquisa identificar que os autores sempre se referiram aos subgrupos Arawá ou “não Arawá” como unidades sociais geograficamente localizadas e denominadas muitas vezes, a partir do lugar de residência. Esses dados nas etnografias pesquisadas possibilitaram a confecção de um mapa ilustrativo localizando os povos e os subgrupos desses povos (Kulina, Deni, Jamamadi e Zuruwaha) nos rios e igarapés da região. O mapa mostra inclusive de que épocas se tratam as localizações.

MAPA ILUSTRATIVO DE LOCALIZAÇÃO DOS SUBGRUPOS ARAWÁ NOS RIOS E IGARAPÉS DA REGIÃO DO MÉDIO PURUS/JURUÁ



2.2 – Os povos não Arawá do complexo cultural Médio Purus/ Juruá e sua organização social

Seguindo nosso objeto de investigação agora com os povos “não Arawá” que habitam o complexo cultural do Médio Purus/Juruá sendo eles: os Kanamari (Katukina), os Katukina (Katukina) e os Apurinã (Aruak). Esses três povos foram elencados para essa pesquisa, por estarem geograficamente e culturalmente bastante próximos dos povos Arawá do Médio Purus/Juruá, nossa área de interesse. Os trabalhos científicos realizados sobre eles apontam essas proximidades que entre alguns povos são mais evidentes e já entre outros menos.

Como esse capítulo aborda a organização social dos povos dessa região, é com o objetivo de comparar de forma controlada e tecer relações que os Kanamari, os Katukina do Biá e os Apurinã povos “não Arawá” desenvolvem com povos Arawá. Nos trabalhos sobre esses povos encontram-se dados onde isso é possível.

Nesse capítulo o trabalho será feito da seguinte forma, serão apresentados culturalmente os três povos, a partir dos principais autores que contribuíram para essa discussão. Ao final será construída uma pequena síntese do material bibliográfico sobre esses povos Arawá e os não Arawá, buscando então sistematizar as informações gerais sobre a organização social desse complexo cultural, focando principalmente no caso dos subgrupos ou grupos nominados existentes tanto em povos Arawá e não Arawá, como é o caso dos Kanamari.

Verificando como esses povos se organizam socialmente busquei estabelecer ou não, relações com os povos Arawá já apresentados anteriormente.

O povo Kanamari, povo de língua Katukina que habita as Terras Indígenas Mawetek, situada à margem esquerda do rio Juruá e Kanamari do rio Juruá, à margem direita do mesmo, tendo essa última como limite a Terra Indígena Deni. Conforme as informações bibliográficas esse é o povo mais próximo culturalmente dos povos Arawá.

Os Kanamari

Os principais autores que estudaram esse povo foram Lino João Neves (1996), Edwin Reesink (1993), Walter Sass (2007), Luiz Antônio Costa (2007), e Maria do Rosário Carvalho (1998).

Apesar de apresentar esses trabalhos sobre os Kanamari, trata-se de um povo com um número limitado de pesquisas etnológicas comum na região do Médio Purus/Juruá.

Porém, o material a que tive acesso proporcionou informações suficientes para dar seguimento a minha proposta de relação e comparação entre os modelos de organização social Arawá e não Arawá no sudoeste amazônico.

Sobre a organização social Kanamari tive as seguintes informações:

“Os Kanamari constituem uma população intensamente móvel, a qualquer momento suas aldeias podem se encher de visitantes, alguns que ficarão por mais tempo, outros que partirão em seguida... A mobilidade Kanamari serve assim a dois propósitos: ela acaba por aparentar pessoas que eles afirmam que antes não deviam se aparentar, e também resiste a esse processo, levando pessoas que estão se aparentando para longe, na busca por recriar a integridade que eles imaginam que os subgrupos- Dyapah mantinham.” (COSTA op.cit. SASS, 2007; In LIMA, 2009:35-36).

Quando os brancos finalmente se foram, os Kanamari começaram a restabelecer a distância necessária entre suas aldeias, de modo que hoje é possível identificar três agrupamentos no Itaquai: os Kadyikiri-dyapa (Macaco de Cheiro-dyapa) no alto curso do rio, os Bin-dyapa (Mutum-dyapa) no centro e os Potyo-dyapa (Japó-dyapa) no baixo curso. Por meio de uma série de casamentos, membros de um quarto subgrupo, os Hityam-dyapa (Caititu-dyapa), estão distribuídos ao longo do rio, com um número um pouco maior vivendo com os Potyo-dyapa. (COSTA, 2006).

Segundo Valter Sass (2007) há a hipótese que houve uma aglomeração de Dyapas que antes eram autônomos e separados geograficamente em grandes malocas, principalmente com o advento da empresa extrativista de borracha na região.

Os deslocamentos de fato são marcas culturais e históricas dos Kanamari, tanto que suas identidades (aqui associadas aos subgrupos) e mesmo sua cosmologia se referem e refletem esses movimentos.

No trabalho de Lino João Neves (1996) essas mobilidades são relacionadas ao contato com as frentes econômicas da “borracha” e posteriormente com os mecanismos de contato do Estado como a FUNAI, já que ele se preocupa em analisá-las no período da década de 70 do século XX.

Porém, essa característica do povo Kanamari tem significados mais profundos, como econômicos e cosmológicos. O feitiço é muito presente neste cenário de migrações. Os Kanamari associam a prática de feitiços sempre a outros Kanamari de outras aldeias ou Djapas ou a outros povos vizinhos (COSTA, 2006).

Quanto a sua organização social,

Os Kanamari se dividem em subgrupos que recebem o nome de um animal seguido pelo sufixo *-dyapa*, que antes eram associados a rios específicos e seus afluentes. Eles conhecem um número razoável de subgrupos nomeados, mas dizem que sempre pode haver mais subgrupos nos limites do território. Assim, a sociedade Kanamari não se concebe de forma totalizada, mas em sua fragmentação, pluralidade e dispersão.

Originalmente, antes da chegada dos brancos, eles afirmavam que os *-dyapa* estavam circunscritos a alguns tributários do rio Juruá, com o qual ainda são identificados. Os Kanamari afirmam que no passado esses subgrupos não casavam entre si e mantinham relações rituais e comerciais, relações essas que ocasionalmente se tornavam hostis. (...)

Por razões históricas, porém, iniciou-se um processo de rompimento da endogamia dos subgrupos. A presença de não-indígenas e rivalidades internas levaram a intercasamentos e deslocamentos, resultando em novas configurações em que a endogamia *-dyapa* deixou de ser uma norma. Assim, hoje é mais difícil distinguir aqueles que são mais próximos dos mais distantes, o que resultou em dois movimentos antitéticos: ajudou a aumentar a mobilidade, na medida em que as pessoas tentam recriar o nexos endogâmico, assim como contribuiu para eventualmente reforçar a solidariedade aldeã, já que as aldeias tentam se constituir como pequenas ilhas de estabilidade endogâmica numa configuração baseada em um fluxo contínuo. (...)

As fronteiras entre os subgrupos já não são precisas, e os reiterados intercasamentos resultaram em pessoas que se identificam e são identificadas com uma pluralidade de *-dyapa*. Assim, embora os Kanamari digam que pessoas de outros

subgrupos não são parentes ou são parentes distantes, eles sabem que a convivência fez com que as gradações entre “parente verdadeiro” e “não-parente” ficassem menos claras. Nessa constelação, a figura do ‘parente’ emerge como sendo o ‘recurso escasso’, e a tensão entre recriar a integridade dos subgrupos e aceitar a condição atual de viver em pequenas ilhas de parentelas é o que mobiliza a socialidade kanamari. (COSTA, 2006).

Vale a pena ressaltar que na atualidade, os djapá não funcionam mas já funcionaram. Hoje djapá é um resíduo.

Nas palavras de Costa (2006) o parentesco parece possuir variadas facetas entre os Kanamari, já que não dominam mais o sistema ideal de sua organização “tradicional”, manipulam suas relações de matrimônio e parentesco a partir das possibilidades que lhes restam.

Algumas situações de visitas familiares entre os Kanamari constituem muitas vezes momentos privilegiados como trocas materiais, participação em festas, rituais, sessões de pajelança e casamentos. (LIMA, 2009:36).

Os Katukina

São poucos os trabalhos sobre esse povo, menos ainda se comparados aos Kanamari, mas se trata de um povo também Katukina que residem nas Terras Indígenas Katukina do Rio Biá, Paumari do Cuniuá e Paumari do Lago Paricá na região do Médio Purus/Juruá respectivamente.

Segundo Deturche (2007) os Katukina do rio Biá, denominam-se assim como os Kanamari como Tâkana, que significa “gente”. Falam uma variação de uma mesma língua, da família linguística Katukina, falada pelos Kanamari e por eles, pois os Katukina Pano, como se refere a denominação falam uma língua da família linguística Pano e estão localizados no Estado do Acre.

De acordo com informações desse autor, os Katukina falam de um tempo onde viviam junto com os Kanamari, nas cabeceiras dos afluentes do rio Biá. Nessa época os Katukina eram nômades, não cultivavam a mandioca, se

alimentavam principalmente de milho e de um cipó que possui um tubérculo cuja goma é comestível.

Para Deturche (2007) haveria acontecido um conflito entre os Kanamari e os Katukina, fazendo com que os Kanamari saíssem do Rio Biá. Segundo ele, há dados lingüísticos que podem estimar essa separação por volta de duzentos anos.

Os Kanamari, povo mais próximo linguística e culturalmente dos Katukina se organizam em subgrupos como vimos acima.

Os Katukina, porém, podem ser divididos em três grupos politicamente diferenciados: as aldeias do baixo Biá (aldeias Gato e Boca do Biá, que somam pouco mais de 200 pessoas), as aldeias do médio Biá (Sororoca, Boca do Ipixuna e Bacuri, somando um pouco menos de 200 pessoas) e a aldeia do Alto Biá, extremamente isolada do convívio com os brancos. Essas divisões políticas são reconhecidas pelos Katukina, principalmente através de seus respectivos líderes. Tal separação em três blocos tem uma repercussão ritual importante notadamente no caso do Kohana, que demanda a presença de outra aldeia. O kohana é então realizado pelo bloco, tendo um cantor por bloco e não por aldeia. (...)

Os jovens Katukina se casam relativamente cedo, existindo casamento pré-puber, mas essa prática não é bem vista por todos. O parentesco Katukina é globalmente dravidiano, com uma preferência por casamento com os primos cruzados, porém esses não são nomeados, e portando plenamente do lado da afinidade. Por isso se fala que casar com a filha da tia paterna o do tio materno (que em sistema dravidiano com preferência para troca de irmã, que é o caso katukina, são mulher e marido) e não com a "prima". (Jeremy Deturche, 2007).

Os casamentos acontecem preferencialmente dentro da aldeia ou do bloco, sendo os casos entre blocos são mais raros e geralmente devido a uma falta de possibilidade interna. Os jovens Katukina se casam relativamente cedo, existindo casamento pré-puber, mas essa prática não é bem vista por todos. O parentesco Katukina é globalmente dravidiano, com uma preferência por casamento com os primos cruzados, porém esses não são nomeados, e portando plenamente do lado da afinidade. Por isso se fala que casar com a filha da tia paterna o do tio materno (que em sistema dravidiano com preferência para troca de irmã, que é o caso katukina, são mulher e marido) e não com a "prima". (IDEM, 2007).

Como pode-se verificar há varias formas de organização entre os Katukina, desde aldeias geograficamente localizadas no alto, médio e baixo curso do Biá, até mesmo na ocorrência de alguns subgrupos, como nos Kanamari. E assim como nos Kanamari, os Katukina também operam com os Djapa, porém entre os Katukina estes segmentos sociais não são operantes como antigamente.

Esse autor fornece as principais informações para se verificar como se organizam socialmente os Katukina, como visto, há a existência de duas formas de organização, os blocos localizados ao longo do curso do rio Biá e alguns subgrupos em uma pequena região.

Os Apurinã

Os Apurinã são um povo Aruak que margea as ocupações Paumari. A relação entre estes dois povos é descrita como jocosa, bélica¹⁴, mesmo porque uma das principais características dos Apurinã é o apego à guerra, antes exercida de maneira mais ampla, hoje resignificada nas relações de disputa sobre os recursos lacustres entre suas terras e dos Paumari.

De acordo com os lingüistas (cf. Facundes, 1994), a língua Apurinã é uma língua Maipure-Arawak, do ramo Purus. Os Apurinã não entendem as línguas de seus vizinhos: não há inteligibilidade nem com a língua dos Jamamadi, na região de Pauini, nem com a língua dos Paumari, na região de Lábrea. A língua mais próxima seria a dos Manchineri, ou Piro, que habitam a bacia do alto Purus em território brasileiro em direção ao Peru e, no Peru, principalmente a bacia do baixo Urubamba (cf. Gow, 1991). Isto segundo os linguistas, mas também segundo índios Manchineri e Apurinã que estiveram em contato e puderam observar as semelhanças na língua. Alguns Apurinã afirmam que eles também compreenderiam um pouco da língua Kaxarari. Isto é mais valorizado do que a semelhança com o Manchineri, e teria uma explicação: os dois povos saíram juntos da Terra Sagrada... (Schiel, p. 50, 2004).

Existem diversos trabalhos sobre esse povo. Eles atualmente ocupam a região entre os Rio Purus e Madeira, contudo concentrando-se em maior

¹⁴ Os Apurinã são um povo conhecido como grandes guerreiros.

número no médio e baixo curso do rio Purus até a cidade de Manacapuru no rio Solimões.

A autodenominação é *Pupykare*, de origem linguística Apurinã, pois o nome Apurinã é utilizado como etnônimo em português.

Sobre a organização social deste povo, diz-se,

Uma das primeiras coisas que um Apurinã, da região de Pauini, explica sobre seu povo é que há uma divisão em duas “nações”: *Xoaporuneru* e *Metumanetu*. O pertencimento a um destes grupos é determinado pela linhagem paterna. Para cada uma das “nações” há proibições naquilo que se pode e não se pode comer: os *Xoaporuneru* não podem consumir certos tipos de inambu (inambu relógio e inambu macucau), e aos *Metumanetu* é proibido comer porquinho do mato. A quebra das interdições alimentares provoca problemas de saúde, e pode mesmo levar à morte, a não ser que haja intervenção eficaz de um “pajé” (meetu).

O casamento correto é entre *Xoaporuneru* e *Metumanetu*¹⁵, pois casar dentro da mesma “nação” é o mesmo que casar entre irmãos. Esse é o termo, aliás, que dois membros da mesma metade podem usar ao dirigir-se um ao outro (nutaru, irmão; nutaro, irmã), assim como *Xoaporuneru* e *Metumanetu* chamam-se, por vezes, nukero (cunhada) ou nemunaparu (cunhado). Os nomes das pessoas indicam a qual das “nações” ela pertence.

Entre os Apurinã do município de Pauini, há divisões por regiões, que podem levar o nome de um igarapé ou do grupo de parentesco dominante: assim o pessoal do Peneri é o pessoal do Pedro Carlos; o pessoal do Seruini pessoal do Jacinto; pessoal da Água Preta é o pessoal do Doutor. O que marca as denominações é sempre o pai. Na língua Apurinã, há também a divisão por povos: *Kaikuruwaku* (povo do jacaré), *Yōpuruwaku* (povo do japó), *Wawaku* (povo do papagaio), dentre muitos outros.

Já na região de Boca do Acre, o cacique e pajé Leôncio daria outra definição, segundo a qual os Apurinã são divididos em quatro sub-grupos: *Xoaporuneru*, *Metumanetu*, *Kowaruneru* e *Kaikuruwaku*.(SCHIEL, 2005).

Esse se trata do povo mais distinto dentre os não Arawá aqui selecionados. Integrantes de outra família linguística, a Aruak possuem características bastante peculiares do ponto de vista da organização social e da cosmologia se comparado aos Arawá. Como principal característica,

¹⁵ Trata-se de metades exogâmicas, aqui denominadas como nações pelo autor.

pertencem a metades patrilineares exogâmicas (*Xuaporynery* e *Metymanety*), o que é completamente distinto no complexo cultural do Médio Purus.

E essa autora utiliza a noção de “nações” para designar melhor essas unidades sociais Apurinã. Para ela, não se tratam de duas metades de um povo, mas sim dois tipos de gente de um mesmo povo.

Essa divisão de dois tipos de gente segundo Schiel nada implica em uma divisão espacial, pois as aldeias Apurinã têm tamanhos variados e não há garantias segundo ela de que haja pessoas dessas duas “nações” em uma comunidade.

No passado, diz-se que alguns “velhos” perseguiam obstinadamente, com intenção de matar, os que “casavam errado”. Muitos, hoje, relacionam problemas de má-formação de crianças – “crianças que nem minhocas”, “crianças sem cu” – ao “casamento errado” de seus pais. Além disso, os casais incestuosos estão sempre na iminência de serem devorados por onças. Contavam-me como uma onça havia subido na casa de um casal *Xuaporynery* e andado por ela. (IDEM, p. 55, 2004).

Com relação aos quatro possíveis subgrupos Apurinã, Schiel diz que é confusa mesmo entre eles próprios essas acepções. Para alguns trata-se de outros Apurinã, para outros esses nomes pertenciam a um outro povo (“Singãñneri”) que significaria numa tradução aproximada – clã, ou tribo do Tucano. Esses subgrupos foram mencionados por Ehrenreich no final do século XIX.

Resumidamente, foi possível tecer algumas observações e comparações entre estes povos não Arawá. Como ficou explícito, os Kanamari e Katukina, ambos Katukina, possuem características comuns entre si, e como afirmam as informações de Costa (2006) já formaram um único povo, havendo uma separação por motivos que ao que tudo indica de cunho político.

Já os Apurinã pertencentes à outra sociedade totalmente distinta destas, configura o diferencial nesta paisagem etnográfica, aonde as relações vão além das proximidades linguísticas e cosmológicas.

De maneira geral fica clara a proximidade entre os Arawá e os Katukina, ao contrário dos Apurinã que se inserem num contexto paralelo. Do ponto de vista da organização social estes últimos são um exemplo externo do que ousaríamos denominar de “*continuum* da organização social Arawá”, ainda que existam informações históricas de possíveis sub-grupos entre eles. Para tanto, os Apurinã estão presentes nessa discussão por se tratar de um povo próximo geograficamente de povos Arawá e com relações intensas e históricas com os Paumari da região os lagos Manissuã e Marahã.

O intuito dessa discussão baseada na seleção de três exemplos de organização social de povos Arawá e três exemplos de povos não Arawá foi o de verificar em que medida e entre que povos há uma relação de proximidade ou distinção. Os Katukina (principalmente os Kanamari) são os mais próximos tanto do ponto de vista social, quanto do cosmológico como veremos a seguir no próximo capítulo.

Capítulo III

3. O sistema cosmológico Purus/Juruá

Nesse capítulo, o esforço empregado será o de analisar relações e distinções existentes entre as cosmologias de povos Arawá e não Arawá, a saber, os Apurinã (Aruak), Kanamari (Katukina) e Katukina (Katukina) – não Arawá e os Deni, Jamamadi, Paumari, Banawa-Yafi, Jarawara, Kulina, Kanamanti (?), Hi-Merimã e Zuruahá – Arawá. Um sistema ainda pouco conhecido e explorado pelos etnólogos da Amazônia indígena.

Os trabalhos que se ocuparam da cosmologia desses povos propiciam informações que possibilitam em certa medida, questionamentos e algumas hipóteses, ainda que bem preliminares. O principal objetivo deste capítulo é elaborar uma organização dos dados cosmológicos sobre os povos citados e suas implicações na construção de problemas antropológicos a serem verificados nessa pesquisa.

Esses trabalhos ao serem analisados possibilitaram em sua maioria conexões muito próximas, principalmente nos aspectos ritualísticos e cosmológicos compartilhados entre alguns povos Arawá e não Arawá.

Eleito como um dos focos da pesquisa, a cosmologia é de fundamental preocupação para o estudo etnológico do Médio Purus/Juruá, principalmente entre os povos Arawá, pois é por mim entendida como porta de entrada para a cultura, ou seja, útil para acessar informações importantes sobre como esses povos percebem o mundo se percebem nele.

Como se trata de uma região com um número reduzido de estudos etnológicos, principalmente sobre cosmologias, se comparada à complexidade da região e o número de povos indígenas que a compõem, há muito a se sabe sobre as cosmologias desses povos.

Apresenta-se aqui, um levantamento inicial sobre os dados cosmológicos e tentativa de uma primeira análise para buscar as conexões e hipóteses surgidas na observação das informações nos trabalhos existentes.

Dentre os povos Arawá, os Kulina, os Paumari e os Zuruwaha são os que mais dispõem de informações sobre suas cosmologias, seguidos dos Deni, com algumas informações básicas. Portanto, os povos os quais utilizaremos como exemplos de cosmologias Arawá nesse capítulo, são: os Kulina, os Deni e os Zuruwaha.

No decorrer do capítulo serão descritos e analisados os trabalhos realizados especificamente sobre a cosmologia deles.

Utilizo para refletir sobre as cosmologias dos povos dessa região, o arcabouço teórico de Eduardo Viveiros de Castro (1996;2003). Esse etnólogo brasileiro desenvolve uma das teorias mais instigantes e criticadas no âmbito da etnologia brasileira.

Em particular, como muitos antropólogos já concluíram (embora por outros motivos), a distinção clássica entre Natureza e Cultura não pode ser utilizada para descrever dimensões ou domínios internos a cosmologias não-ocidentais sem passar antes por uma crítica etnológica rigorosa. (1996:115).

Esse divisor de águas, a distinção entre Natureza e Cultura nos estudos etnológicos sobre povos amazônicos tem destaque pelo fato de apresentarem outras formas de percepção do “Outro”, o não-ocidental. Desse modo, analisar a cosmologia de povos como os Arawá acaba por incentivar o uso de um olhar mais atento à essas distinções, pois *“a concepção ameríndia suporta, ao contrario, uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. A ‘cultura’ ou o sujeito seriam aqui a forma do universal, a ‘natureza’ ou o objeto a forma do particular.* (IDEM, 1996:116).

A Natureza e a Cultura nas culturas indígenas sul-americanas apontam para contextos relacionais, perspectivas móveis, em suma, pontos de vista segundo Viveiros de Castro (1996).

E partindo desse ponto de vista em certa medida do “Outro” essa pesquisa se preocupará em propiciar subsídios para um primeiro entendimento sistematizado de dados cosmológicos de povos dessa região, ou mesmo de possibilidades e necessidades de pesquisas nessa área.

Quando o ponto de reflexão é a cosmologia de um povo não-ocidental, o pensamento perspectivista de Viveiros de Castro sugere que a forma de observação e análise se paute numa prática de levar em consideração a cosmovisão do “Outro”. Desse modo, os povos indígenas das terras baixas sul-americanas, apresentam em diversas etnografias realizadas sobre eles um modo em que os humanos vêem os animais e outras subjetividades que povoam o universo, como deuses, espíritos, mortos, vegetais, objetos e artefatos de uma forma diferente que esses seres se vêem e os vêem.

A seguir nas descrições cosmológicas sobre os povos aqui pesquisados, será possível observar a relação intensa entre formas animais e humanas nos diversos planos cosmológicos indígenas. Como diz Viveiros de Castro:

Em suma, os animais são gente, ou se vêem como pessoas. Tal concepção está quase sempre associada à idéia de que a forma manifesta de cada espécie é um mero envelope (uma “roupa”) a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs. (1996:117). (...)

A noção de “roupa” é uma das expressões privilegiadas da metamorfose – espíritos, mortos e xamãs que assumem formas animais, bichos que viram outros bichos, humanos que são inadvertidamente mudados em animais –, um processo onipresente no “mundo altamente transformacional” (Rivière 1995:201) proposta pelas ontologias amazônicas. (1996:117).

Os mitos Arawá e não Arawá dessa região são como em outras regiões da Amazônia, povoados de seres cuja forma, nome e comportamento misturam atributos humanos e animais, assim como no mundo intra-humano atual. Dessa forma, é necessário entender a partir desse prisma como são tratadas as cosmologias dos povos aqui pesquisados.

É bem explícito que essa pesquisa tem a preocupação de primeiramente organizar dados sobre aspectos cosmológicos de povos do Médio Purus/Juruá para propor debates, discussões e mesmo preocupações etnológicas para futuros estudos na região.

Assim como nos vários trabalhos realizados sobre povos amazônicos os povos Arawá e não Arawá da região do Médio Purus/Juruá manifestam uma relação essencial das suas perspectivas como o Xamanismo.

O trabalho aqui apresentado tem como característica a seleção e reflexão acerca de elementos das cosmologias desses povos, elementos que possibilitam verificar relações, proximidades, distinções e hipóteses. E o uso da teoria perspectivista para essa análise é em certo ponto uma decisão minha de aproximar essa possibilidade e mesmo de verificar elementos etnográficos que apontam essa possibilidade em alguns trabalhos que analisei.

Cosmologias Arawá

3.1 – Elementos das cosmologias Arawá

Quando se trata dos povos Arawá os dados sobre suas cosmologias variam muito, tanto os qualitativos quanto os quantitativos (relativo ao número de trabalhos que possuem e sua abordagem). Dos nove povos Arawá, mais ou menos a metade dispõe informações etnográficas razoáveis. Os Jarawara, os Jamamadi e os Hi-Merimã, são os povos que menos possuem informações sobre suas cosmologias. Muitos dos trabalhos sobre cosmologias Arawá também não se tratam de pesquisas acadêmicas, sendo em boa parte produções missionárias, relatórios técnicos, porém priorizamos trabalhos científicos para a composição desse trabalho.

Selecionei novamente três “casos” que serviram de “mostra” em nossa discussão sobre o universo cosmológico Arawá, mas não se pode esquecer dos outros povos que compõem esse cenário tão complexo, como é o caso dos povos de língua Katukina (os Katukina e os Kanamari) que veremos adiante.

As informações sobre cosmologias selecionadas dizem respeito aos Deni, Kulina e Zuruwaha. Divididas em casos, para uma abordagem inicialmente particular, as cosmologias desses povos servirão de base para a discussão proposta nesse capítulo.

3.2 – Aspectos da cosmologia Deni

Esse é um dos povos Arawá que possui trabalhos com informações importantes, ainda que parciais, sobre sua cosmologia.

Na verdade existe um quebra-cabeça sobre as informações da cosmologia Deni a ser organizado e alguns de seus aspectos aprofundados e devidamente verificados. No entanto, de grande importância para se pensar aspectos como a noção de pessoa Deni entre eles, sua religiosidade e seu plano cosmológico.

Tomo como base o mito de origem de *Tamaku* e *Kira*, ambos demiurgos sobreviventes de uma catástrofe, um dilúvio causado por um pajé chamado de *Aairide*, *Eruruvi* ou também *Sinukare* que, ao ordenar aos primeiros povos da terra que buscassem para ele larvas, para sua alimentação, foi considerado como um falso pajé, principalmente pelas mulheres. Resolveu então se vingar. Algumas pessoas disseram a ele: você não é um *zuphinehe*¹⁶ não, é um simples *madiha*¹⁷. Com raiva o pajé subiu ao céu e fez chover até todos que viviam na terra morrerem afogados.

Do dilúvio sobreviveram, *Tamaku* (mais velho) e *Kira* (mais novo). Diz o mito que encontraram uma lagarta gigante, mataram-na e comeram-na. *Tamaku* entregou a cabeça para *Kira* e ficou com o corpo. Ao chegarem à casa cozinham-na e cada um comeu sua parte, na manhã seguinte, *Kira* diz estar passando mal e vai vomitar, vomitando gente que não sabia falar direito, ou seja, vomitou trinta pessoas, dando origem aos indígenas não falantes de língua Arawá (*madideni*) e não indígenas (*karivadeni*). Logo em seguida *Tamaku* também vomita, vomitou vinte pessoas, que se tornariam os ancestrais dos patrícios Havadeni, Katudeni, Varashadeni, MeiVeshedeni, Tamakurideni, Kunivadeni, Bukuredeni, Makhuideni, Upanavadeni, Minudeni, Dimadeni, Zumahideni, Tanudeni, Shivakudeni e kamadeni. Assim surgem novamente os humanos na terra.

¹⁶ Termo utilizado entre os Deni para designar um pajé ou xamã, homem que quando criança passa por um processo diferenciado de aprendizagem, tornando-se conhecedor de feitiços e antídotos.

¹⁷ Este termo por sua vez é utilizado para designar entre os Deni uma pessoa reconhecida como “normal”, sem poderes, distintos dos *zuphinehe*.

Em uma seleção de mitos Deni contidos no livro *Ima Bute Denikha* (2004) escrito por professores indígenas Deni do rio Xeruã, afluente do Juruá, com apoio do COMIN – Conselho de Missão entre Índios, temos elementos para a reflexão sobre a instigante cosmologia desse povo.

Porém, outros mitos despertam certa curiosidade e mesmo oferecem dados para reflexão sobre o plano cosmológico Deni de modo mais geral.

Tomemos o mito de *Kamavaharu*. Tratava-se de uma pedra que se tornou a moça Deni mais bonita de sua aldeia. Filha de um pajé morreu estuprada por um Deni de outra aldeia, que mais tarde foi morto pelo pretendente de *Kamavaharu*. No lugar onde foi enterrada, nasceu uma planta (*vekhama*). Sua mãe então testou as folhas no igarapé, os peixes que ali estavam ficaram tontos e facilmente foram pescados. *Vekhama* é o timbó, utilizado até os dias atuais acompanhado de rezas e evocação de *Kamavaharu*.

Esse mito me leva a refletir sobre a relação entre ‘seres’ humanos e seres animais, vegetais e minerais. Vê-se que este ‘ser’ passa por três processos de transformação, primeiro era uma pedra, tornou-se mulher pela via do feitiço e finalmente se transformou em uma planta, o timbó. Neste caso o conceito de humanidade independe da forma em que o ser se apresenta (Lima (2005); Viveiro de Castro (1979)). Nesses dois autores a qualidade de humanidade é percebida entre povos indígenas independente da forma humana, se verificada a partir dos trabalhos baseados na perspectiva ou multiculturalismo, é interessante tomar conhecimento dos dois trabalhos citados acima.

Outro mito refere-se a um povo que vivia no fundo da terra, este povo foi encontrado após o dilúvio, tratava-se de outros Deni que viviam debaixo da terra. Estas informações nos possibilitariam pensar em um plano cosmológico vertical dos Deni? Composto por um céu, a terra (onde vivem os Deni) e as profundezas da terra? O trabalho de João Dal Poz (2000) oferece informações sobre um possível plano cosmológico Zuruwaha, a princípio muito parecido com este encontrado no mito Deni. Possivelmente existiria esta semelhança entre estas duas cosmologias?

A habilidade do Xamã Deni é a comunicação com os espíritos. Na maioria dos casos estes eram já iniciados aos quatorze anos e passavam a seguir a partir daí, seu Xamã “mestre” no interior da floresta, para que aprendessem a comunicar-se com os espíritos da floresta.

A estes xamãs eram prescritas responsabilidades com os conhecimentos seculares a eles revelados. Eram na sua maioria ótimos cantores. Tanto o chefe quanto o Xamã participavam publicamente das cerimônias de casamentos entre os Deni. Cada um cumprindo seu papel jurídico e ritual, segundo Koop & Lingenfelter, o chefe na representação de seu povo e o Xamã presente nas cerimônias religiosas.

O Xamã Deni atua(va) diretamente no nascimento e morte dos indivíduos. É ele que soprava a alma ao nascer às crianças que ainda não a possuem (Greenpeace, 2003 op. cit. AZEVEDO, 2007).

Na morte é o Xamã Deni que ia ao mundo dos mortos desvendar a sua causa. A cura também era de sua responsabilidade e se dava por meio da técnica de sucção, pois ao ingerir uma substância cremosa de cor amarelada denominada *Katuhe* e aspirada certa quantidade de rapé¹⁸, o Xamã seguia uma viagem cósmica onde ia buscar a causa da morte ou a causa da enfermidade, que geralmente se tratava de feitiços.

Os xamãs Deni também precisavam alojar dentro de seu corpo vários espíritos de animais chamados de *tukurime*. No singular *kurime* (masculino) e *kurimani* (feminino). Esses espíritos alojados no corpo do Xamã o avisariam quando indivíduos “naturais” de sua espécie, ou seja, uma cobra ou onça de verdade se aproximavam ajudando-os a espantá-los.

São ainda atividades dos *zuphinehe* (xamãs Deni),

- Viajar ao céu (concebido como lugar onde há muita água e onde o chão consiste de barro mole e pedras)
- Sair do seu corpo

¹⁸ Substância confeccionada à base de tabaco e resinas vegetais em pó, muito apreciada pelos povos desta região do Amazonas.

- Curar doenças
- Provocar doenças e mortes
- Fazer pessoas mortas nascerem de novo
- Levar almas de pessoas falecidas para o céu
- Intercambiar “imagens sobrenaturais” de espécies vegetais com outros xamãs, que quando plantadas possibilitam uma colheita extraordinariamente boa. (AZEVEDO, p. 80, 2007)

Passemos então ao nosso segundo caso, os Kulina.

3.3 – Aspectos da cosmologia Kulina

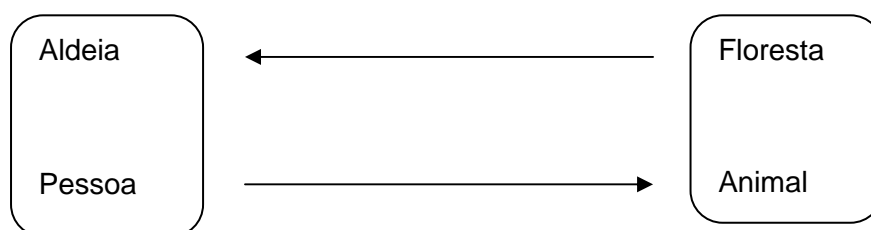
De acordo com Domingos Bueno da Silva (2003) a cosmologia Kulina encontra um delimitador espacial para os seres, espíritos animais e plantas. Trata-se resumidamente de sua concepção visual do céu, da terra e dos lugares que homens e animais nela ocupam de um ponto de vista geocêntrico. Essa cosmografia como denomina o autor, supõe a existência de camadas e, nelas, locais. As camadas basicamente seriam *memé* ("céu"), *nami* ("terra") e *nami budi* ("embaixo da terra"). Há também *dsamarini* ("o lugar da água") e outras duas distinções do céu que são pouco citadas. Observa-se aqui que, como na cosmologia Deni, existe um céu, a terra onde os vivos habitam e um mundo subterrâneo, também habitado por outros seres.

Pollock (1985) também mostra que o cosmos Kulina é dividido em vários níveis, no caso cinco níveis.

Para Claire Lorrain (2000) existe também um ciclo cósmico dentro desses níveis, que permite o transito de espíritos na cosmologia Kulina, como afirma a autora:

For the Kulina there is a cosmic cycle of reproduction between this world and the underworld. The spirits of the dead go to the underworld, where they are devoured by peccaries, into which they are reincarnated. In turn, these peccary-spirits eventually return to this world, where they are hunted and eaten by their kin (Lorrain, 1994:9 op.cit. p.296).

Segundo Silva (2003) os espíritos e animais que ocupam o *nami budi* (mundo subterrâneo) são visitados pelos xamãs Kulina com ajuda da ingestão de *rami* (ayahuasca). Muitos animais vivem nesse local, e quando o pajé desce a esse mundo, torna-se também animal. Para os Kulina, segundo o autor, os animais que lá existem são na verdade espíritos metamorfoseados. Ele esquematiza da seguinte forma o ciclo cósmico Kulina,



Silva utiliza o termo transformação para indicar o processo de passagem do animal à pessoa, e metamorfose para o processo de modificação do espírito em animal. O *tokorimé* (espírito, duplo ou imagem) geralmente de animal, um queixada, é na verdade o espírito do morto Kulina que vive no *nami budi*. Ou seja, um Kulina quando morre se transforma em espírito queixada e desce para o mundo subterrâneo. Essa é a informação mais concreta do “devir” Kulina.

Na concepção de corpo Kulina existem dois, o corpo físico/selvagem e o corpo espiritual/domesticado. Depois da morte, o corpo físico/selvagem dirige-se em direção a aldeia, o mundo da sociabilidade e o corpo espiritual/domesticado em direção à mata. O mundo da sociabilidade é o dos vivos, enquanto que a floresta está para os espíritos. Resumidamente no esquema cosmológico Kulina, os homens vivem em cima da terra, enquanto que animais (espíritos) ocupam os locais debaixo da terra.

O Xamã pode fazer os dois caminhos, tanto subir e descer, quanto descer e subir, porém ao descer, desce na forma animal, e ao subir assume sua forma humana.

Os cantos ritualísticos Kulina chamados de *ajie* (música lendária)¹⁹ são essencialmente de cunho xamânico, cantados pelos xamãs e as mulheres em sessões de cura agem como inserção no corpo do doente e juntamente com defumações de tabaco, resultam após noites de trabalho na remoção de um pequeno objeto, geralmente uma pedra pequena ou uma espinha de peixe que estava dentro do corpo do doente e lhe causava a enfermidade.

Existe também segundo Silva a dualidade do *Dori*, o que veremos no seguinte trecho:

Essa dualidade em relação ao *dori* encaixa-se no dualismo do ciclo de transformações de natureza e cultura, onde realizar a cura passa pela transformação da doença, que é *dori* de natureza selvagem, através da canção, numa espécie de ressocialização do *dori*. O xamã precisa possuir conhecimento e controle sobre suas duas polaridades: a selvagem e a domesticada. É com o *dori* selvagem que ele poderá causar doenças, pois xamãs também são, noutro plano, guerreiros, e em caso de rivalidades ou da necessidade de praticar *Manaco* negativo usam seu poder para enviar ou devolver o *dori* ao inimigo. Como o próprio xamã possui dentro de si o *dori*, é apenas sua extrapolação dos limites da sociabilidade que o transforma em desequilíbrio e doença: apenas para quem lhe é estranho atua causando doença. (2003).

O processo de transformação e modificação entre o selvagem e o domesticado é o ponto chave do sistema cosmológico Kulina segundo este autor. A relação natureza/sociedade se apresenta a partir destas duas polaridades selvagem x domesticado.

Com relação à formação de pessoas na sociedade Kulina temos a reflexão de Marcelo Florido (2009) (no prelo) a partir da seguinte citação:

Os Kulina, segundo Pollock (1985a), consideram que os bebês não possuem ainda alma (*tabari*) e, portanto, quando morrem não recebem um tratamento ritual. Apesar de o nascimento iniciar relações de parentesco, não se espera que as crianças sejam capazes de se comportar apropriadamente. Só progressivamente a criança vai adquirindo a sua humanidade, isto é, adquire a sociabilidade, manifestada pela capacidade de andar, compreender a fala alheia e produzir um discurso

¹⁹¹⁹ Termo utilizado por Silva Bueno.

minimamente competente (*etiowata'a*²⁰), e também adquire uma alma (*tabari*)²¹.(p.12).

Nesse caso, não é o Xamã que promove a maturidade Kulina, ou mesmo sua humanidade. Podemos observar na citação acima que o processo se dá por meio da transformação do selvagem em domesticado. A criança aparentemente adquire sua humanidade, e mesmo sua alma após experiência com o grupo onde vive. E somente no período da puberdade, com a maturidade sexual quando o menino (*dzabitsso*) e a menina (*dzuato*) são diferenciados adquirem sua humanidade. Isso acontece após os meninos conseguirem produzir uma substância selvagem – o sêmen e as meninas da mesma forma – o sangue menstrual.

3.4 – Aspectos da cosmologia Zuruwaha

Os Zuruwaha são os mais intrigantes dos povos Arawá. Povo contactado na década de 1980 e, representante de um processo de fuga do contato traumático com as frentes de expansão econômicas no sudoeste do Amazonas apresenta o caso mais curioso deste complexo Purus/Juruá.

As estatísticas a partir da década de 1980, que remontam até seis gerações anteriores, mostram números elevados de casos de suicídios de ambos os sexos, com a predominância dos jovens entre 14 e 28 anos.

De acordo com Dal Poz (2007), após a maturidade, ou seja, quando meninos e meninas se tornam homens e mulheres, os jovens Zuruwaha passam um período muito conturbado com suas famílias, o que pode potencializar os casos de suicídios dos mais jovens. Em geral segundo ele,

Os motivos que, em geral, indispõem o indivíduo com alguém, com o conjunto do grupo ou consigo mesmo ou o comovem de alguma maneira, e que são oferecidos como justificativas para

²⁰ Esse termo, usado para classificar, qualificar, o discurso infantil, é também expressão da sociabilidade, em contraste com as qualidades a-sociais. (Pollock 1985a: 81).

²¹ Não haveria consenso a respeito da origem desta alma, alguns atribuiriam ao leite materno, outros ao consumo de carne de queixada (*hidzama*, “White-lipped peccary”), animal em que se transformam os mortos Kulina.

as tentativas de suicídio, estão imbricados numa teia de sentimentos que, nessas situações específicas, apregoa-se abertamente: dentre outros, a afeição (kahy), a raiva (zawari), a saudade (kamonini), especialmente sob a forma de pesar pelos mortos, e a vergonha (kakhomy). Por ocasião das exéquias, a raiva e a saudade arrebatam parentes e amigos, e com isto marcam as expressões de luto nesse universo cultural. (2007).

Vários relatos referem-se às sensações de saudade demasiada e de culpa por parte de alguns parentes consangüíneos, principalmente entre os homens de mais prestígio no grupo.

Uma modalidade de homicídio através de feitiçaria — que se denomina mazaró bahi, "por causa da morte" — teria existido entre os Zuruahã no passado. Nos registros genealógicos foram identificados 13 óbitos atribuídos a feitiço (nove homens e quatro mulheres), e os mais recentes devem ter ocorrido entre fins dos anos 1950 e início dos 60. E, nos relatos em que discorrem sobre os feitos dos seus grandes xamãs, o tema está associado, muitas vezes, a desavenças entre pessoas vinculadas a subgrupos distintos. Por exemplo, contam que Aga, dos Masanidawa, comeu um morcego enfeitado por Birikahowy, dos Jokihidawa. Com raiva, por causa do casamento deste com uma mulher Masanidawa, Aga apertara-o em demasia na luta do gaha. Birikahowy, muito machucado, conseguiu ainda vingar-se, e ambos faleceram no mesmo instante (Fank & Porta, 1996 b: 55-6).(IDEM, 2007).

Quando desenvolve essa ideia de modalidade de homicídio através de feitiçaria, Dal Poz está vinculando a possibilidade de um modelo xamânico x modelo suicida.

A hipótese que Dal Poz sustenta sobre o suicídio Zuruwaha está relacionada a uma esfera cerimonial onde o feitiço antes praticado contra outro, passa a ser entendido como forma de abrandamento das crises pessoais, trata-se de um fenômeno de autofeitiço, onde a busca é a fuga das pressões cotidianas da sociedade e do próprio processo de isolamento étnico em resposta às frentes econômicas não indígenas que avançam contra o território Zuruwaha.

De certa forma, esse raciocínio parece não sustentar outras questões que poderiam ser levadas em consideração pelo autor.

Miguel Aparício Suárez em sua monografia sobre os Zuruwaha (2008) traz uma nova perspectiva para a análise do suicídio. No trecho seguinte podemos identificar de que interpretação parte este autor. Como ele mesmo escreve,

La cosmología suruaha concibe el universo en tres instancias conectadas entre sí: el mundo superior, celeste (*zamzama, jabuwi*), el mundo circunstante (*adahaze*) y el mundo subterráneo (*adabuhuwa*). Al este, más allá del horizonte, se encuentra la maloca del chamán ancestral Tiwiju, es la morada de los que mueren. A los suicidas se les atribuye, como veremos más adelante, un destino diferenciado, el lugar del trueno (*bai dokune*). El arco iris (*kowiri agi*, 'la senda de de las serpientes') indica el destino trágico de los muertos por lo envenenamiento de serpiente. Éstos son los caminos de la inmortalidad. Además de las almas de los muertos, *asuma*, existen en el mundo superior los espíritus *kurimie*, con los cuales los chamanes entran en contacto a través Del tabaco y del canto. Hay espíritus *kurimie*²² en los mundos celeste y subterráneo. Otras entidades, como los *zamakusa* y los *ohwamy* — especie de gnomos malignos — interfieren en la vida de los Suruaha. Los espíritus de animales y plantas, *karuji*, son también protagonistas de este universo trascendente [...] (p. 71).

Partindo da concepção da organização dos planos cosmológicos Zuruwaha Suárez passa a identificar uma possível porta de entrada para se chegar a uma suposição mais próxima do que poderíamos entender acerca do suicídio tão praticado entre esse povo. Como descreve no seguinte trecho,

El 26 de junio de 2001 ocurrió el suicidio colectivo de varios jóvenes suruaha: Aruazy, Ody, Ynysa, Karari, Nene y Axidibi (éste último, hijo de Xamtire). Por la noche las personas lloraban estupefactas, y Xamtire, angustiado, intentaba animar el cuerpo inerte de su hijo Axidibi, insuflando rapé en sus narinas y tentando que su poder de chamán penetrase por los dedos de las manos de su hijo, ya muerto. Conforme a los ritos fúnebres usuales, los cuerpos de los seis jóvenes fallecidos permanecían en El centro de la maloca de Kuxi, acostados en sus hamacas cosidas a modo de huso, con las piernas flexionadas y las manos cubriendo los genitales. Al amanecer del día siguiente, Deiahka, madre de Axidibi, dijo a su esposo: "Xamtire, nosotros ya somos viejos y hemos perdido a nuestro hijo joven, que ya era cazador de tapires. Cuando yo nací tú ya habías recibido el suspensorio, hace ya mucho tiempo que estamos juntos. Ya no aguanto más, quiero morirme, ven a

²² Trata-se dos espíritos *Kurime* existentes entre os Deni e os Kulina.

tomar timbó conmigo”. Xamtire acompañó a su esposa. Pocas horas después, murieron los dos. Recuerdo con emoción el momento en que sepultaron a los cuerpos de todos ellos, en la maloca de Kuxi, a pocos metros de la maloca que Xamtire había construido recientemente. Me viene a la mente aquel estribillo terrible, que ya había oído en ocasiones anteriores, ahora en la voz del pequeño Jankuwa: “*Made akwixikie!*”, el pueblo se está acabando... Con la muerte de Xamtire, resta una incertidumbre muy fuerte acerca de la continuidad de la transmisión chamánica entre los Suruaha. (p. 80-81, 2008).

Para Suárez, me parece que o suicídio Zuruwaha está relacionado a uma concepção também cosmológica, associada aos fatos históricos que caíram sobre este povo, principalmente com o contato. A escolha da morte cerimonial nos parece, faz parte do entendimento que os próprios Zuruwaha possuem, que, numa ação de autofeitoço, onde causam eles mesmos suas próprias mortes estão escolhendo a melhor forma de idealmente “viver em paz”, sem a perseguição dos invasores de suas terras e perto de seus ente queridos mais próximos e amados. A caminhada ainda é longa para se chegar num melhor entendimento com relação a este fato social neste povo. Mas, as novas possibilidades estão surgindo a cada novo trabalho realizado sobre tal temática.

Outro autor que discute largamente sobre esse assunto, César Soares Jardim (2009), baseia-se fortemente nos escritos de Günter Kroemer sobre esse povo.

Em *Kunahã Made: o povo do veneno*, seu trabalho mais recente a propósito dos zuruahã, Kroemer ofereceu uma primeira sistematização etnográfica dos dados coletados ao longo de sua experiência de campo, sistematização que, como sugere o título, situa a escatologia da morte por timbó no centro do mundo vivido zuruahã (Kroemer 1994) 39. Nesse trabalho, o autor estabelece como a origem das práticas de suicídio entre os zuruahã a morte de Dawari, sobrevivente do subgrupo *adamidawa* que teria sido o primeiro índio zuruahã a cometer suicídio pelo consumo do veneno de timbó: “Foi o estopim para outros suicídios, que logo se tornaram uma prática cultural. A partir da morte de Dawari (...) a história do povo Zuruahã começou a mudar” (ibid. p. 129 Apud p. 48, 2009).

O Xamanismo é fortemente presente nos Arawá, mesmo assim há muito mais informações substanciais da cosmologia e Xamanismo Zuruwaha que Kulina e Deni.

Como diz Suárez, os xamãs ainda existentes entre os Zuruwaha são figuras consideradas com um grande prestígio tal que, de alguma maneira aproximam-se dos *iniuwa hixa* (*xamãs míticos*, tidos como os mais poderosos, nos mitos Zuruwaha).

Além do Xamanismo e também relacionado a ele, Suárez descreve o seguinte:

La composición del canto es el del erráneo exclusiva de los chamanes, que reciben de los *kurimie* la revelación de las músicas. Los chamanes entran en contacto con los espíritus a través del rapé y de los cantos sagrados: al inhalar dosis altas de tabaco, caminan al encuentro de los espíritus, que les revelan su nombre y les entregan la canción. Ohozei me explica que el chamán, durante la noche, encuentra a los *kurimie* vestidos con los faldones rituales de hojas, *jamkahiri ahorikeba*, adornados en una diadema en la cabeza;... los *kurimie* retornan a su morada en el mundo del erráneo, y el chamán vuelve a casa. Las canciones recibidas pasan a formar parte del repertorio del chamán, y el pueblo las recuerda por generaciones. Los temas musicales se refieren a la diversidad de los pobladores del universo: los espíritus de aves, peces, animales terrestres, los frutos de la selva, los espíritus *kurimie* y los *zamakusa*... “La intersubjetividad se expresa mediante el discurso de alma, que trasciende todas las barreras lingüísticas y convierte a cada planta y a cada animal en un sujeto productor de sentidos” (op. cit. DESCOLA, 1996:139).

Os textos de Kroemer - A caminho das malocas Zuruahá (1991) e Kunahã made, o povo do veneno : sociedade e cultura do povo Zuruahá (1994) foram textos consultados, porém não entraram nesse trabalho como dados aos quais me interessaram mais, por não se tratarem de trabalhos acadêmicos e sim produções de origem institucional religiosa.

Cosmologias não Arawá

3.5 – Aspectos das cosmologias Katukina

As diferenças entre os povos Katukina e os povos Arawá mais próximos como os Kulina e os Deni são extremamente tênues, há muito mais semelhanças que distinções. Para começar, ter-se-á um pequeno exemplo dessa proximidade entre povos Arawá e Katukina.

O cosmos Kanamari segundo Luiz Costa,

é o resultado da queda do Céu Antigo (*Kodoh Kidak*) e da subsequente presença do herói criador Tamakori. Os Kanamari dizem que o sapo *Piyoyom* atirou uma flecha no Céu Antigo, que era muito baixo, bem em cima da cabeça das pessoas, despedaçando-o. Os vestígios do Céu que veio abaixo criaram a floresta e o chão em que pisamos. Por trás do Céu Antigo surgiu o Céu Novo (*Kodoh Aboawa*), que fica muito longe da terra [...] (2006).

O nome do demiurgo, *Tamakori*, algo parecido com Tamaku e Tamaco são, respectivos demiurgos Deni e Kulina ao que parece, já que a grafia é praticamente a mesma para esses seres cosmológicos.

A circularidade é característica predominante nos Kanamari, tanto as almas como as pessoas são intensamente móveis. As almas sempre procuram vincular-se a corpos, e o trabalho dos corpos é conter o trânsito das almas, assim como o papel dos chefes é conter o trânsito dos Kanamari.

Eles também possuem espíritos poderosos os *Dyohko*, tal como os *Kurime* Deni. O corpo do Xamã Kanamari é impregnado com uma substância que lhe permite retirar flechas (feitiços) dos corpos de seus pacientes, esta substância em seu corpo não pode ser mantida nele, com o risco do Xamã perder a razão. É como um antídoto-veneno.

Ademais, o próprio xamã tem uma alma *dyohko*, chamada *Pidah diwahkom* (“Coração do Jaguar”), que assume a forma de Jaguar quando o corpo do xamã morre. É necessário que essa alma seja familiarizada por outro xamã para que ela não aflija os vivos. (IDEM, 2006).

Acredita-se que após a morte alguns xamãs não vão para o Céu Interior como os demais Kanamari, permanecem na terra onde viram Kohana. Esta direção oposta dos Xamãs está principalmente na capacidade de atravessar reinos que deveriam ser separados, como o céu e a terra, o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, Jaguares e Humanos.

No Xamanismo esses Dyohko são representados também por pedras, e recebem nomes de animais nos quais se transformam para executar uma série de tarefas, ex: onça, preguiça, garça, e outros seres como os *adjaba* e almas de pessoas com estatura pequena. No caso da pedra onça, essa pode comer as outras, caso guardada junto de outras. As pedras são geralmente atiradas por homens de outras aldeias ou de indígenas de comunidades desconhecidas, com a intenção de atingir pessoas que ali vivem.

O principal ritual desse povo, denominado de “Devir Kohana” tem como objetivo me parece, exercitar essa dinâmica da mobilidade das almas e dos corpos, pois o ritual consiste em encaminhar a alma do morto para o céu interno. Quando do final do luto, o ritual a ser realizado é o *Pidah Nyanim* (“Grande Jaguar”) que consiste em transformar o homem morto em jaguar, ou seja, em espírito jaguar.

Os Katukina

Os Katukina, segundo Deturche (2207) possuem em sua cosmologia certos aspectos possivelmente semelhantes aos Kanamari, Deni e Kulina, principalmente no que se refere aos mitos de criação e aos seus demiurgos.

Depois de organizarem o mundo tal como é hoje, *Tamakori* e *Kirak* se retiraram e não influenciam diretamente a vida cotidiana e ritual dos Katukina. A manutenção do mundo ocorre por meio do ciclo do sol, originado por Kirak e da lua, por *Tamakori*. (...)

Mas a mitologia katukina reflete também a história katukina. Por exemplo, no mito de Tokaneri, herói que viaja pelas aldeias transformando os habitantes em animais de acordo

com o que eles comem. Os comedores de peixe viram ariranhas, os comedores de oxí (fruta gordurosa) viram queixadas... E é com a ajuda de um livro que ocorre a transformação: ele simplesmente escreve no livro "quem come isso vai virar tal bicho" e pronto. No fim do mito ele morre engolido por uma sucuri gigante, antes de transformar toda a humanidade (...)

O patamar dos Tükuna pode ser dividido em três grandes ambientes: o ityonin, a floresta onde vivem os humanos; o mundo subaquático, domínio dos espíritos da água, os *himanya*; e o mundo de dentro da terra, que é dos espíritos *baradyahi*. A interação entre esses três ambientes constituem o cotidiano dos Katukina. O domínio de caça dos humanos e dos espíritos é o mesmo, a floresta (o *ityonin*), nesse sentido são concorrentes. Esses espíritos tem relações especiais com alguns animais que são presas dos humanos, por isso é preciso ter muito cuidado para andar no mato ou remar no rio, afim de não despertar sua ira. Em certos casos esses espíritos podem ser considerados protetores de algumas espécies de animais. (2007).

A partir destas citações observamos que a relação mundo animal mundo humano entre os Katukina é intensa em sua cosmologia e está presente desde os primórdios.

Os Katukina vivos vivem em um patamar intermediário entre dois céus e dois mundos subterrâneos, o primeiro céu se chama *kodohdi* um pedaço do mundo Katukina arrancado pelos demiurgos Tamakori e Kirak, acima dele está o *Ipina* (segundo céu) lugar mais triste ("tudo de ferro"), aonde vão os que foram mordidos por cobra, os matadores e aqueles que foram mortos. Embaixo há o mundo dos *Don Min Pönhiki*, "gente das vísceras de peixe", é parecido com o mundo dos Katukina (Tâkuna), mas lá a água é mais clara e a predação é limitada, lá não tem onça nem cobra.

O patamar dos Tâkuna pode ser dividido em três grandes ambientes: o ityonin, a floresta onde vivem os humanos; o mundo subaquático, domínio dos espíritos da água, os *himanya*; e o mundo de dentro da terra, que é dos espíritos *baradyahi*. A interação entre esses três ambientes constituem o cotidiano dos Katukina. O domínio de caça dos humanos e dos espíritos é o mesmo, a floresta (o *ityonin*), nesse sentido são concorrentes. (DETURCHE, 2007).

Os Xamãs Katukina criam seus próprios espíritos auxiliares, denominados *oweí*. São na verdade capturas e familiarizações de diversas almas dos mortos. Existem também os espíritos celestes, como afirma Deturche, que não são espécies, mas sim personagens individualizados, alguns deles possuem até forma humana, como é o caso de *Kodomari*, que é descrito com uma aparência humana, grande, branco e de cabelo preto e comprido.

O xamanismo Katukina é muito parecido com o xamanismo Madiha e Kanamari, localmente chamados de xamanismo de "pedra", pois usam agentes patogênicos que podem ter a aparência de pedra, em Kanamari e Katukina, *dyohko*. É ele que provoca a doença e, na cura, o xamã tem que extrair o *dyohko* do corpo do paciente afim de assegurar sua recuperação. Para se tornar xamã é preciso aprender a controlar um *dyohko* que um outro xamã vai colocar em você, o qual vai permitir a comunicação com o mundo dos espíritos e a aquisição de mais *dyohko*, sugando os dos pacientes ou trocando com outros pajés. Mas a diferença entre o xamanismo entre os Katukina e os Kanamari está no fato que os *dyohko* não são as únicas ferramentas dos xamãs, pois eles têm a possibilidade de controlar e até criar espíritos a partir de partes de animais, como pelos do jaguar, mas sobretudo a partir das almas.(IDEM, 2007).

3.6 – Aspectos da cosmologia Apurinã

Sobre os xamãs Apurinã,

O princípio das doenças e da cura do “pajé” (*meetu*) Apurinã são as pedras. A pedra é, ao mesmo tempo, o que lhe permite curar e o que lhe permite causar doenças e matar. Segundo vários relatos, na iniciação do pajé, o primeiro passo deve ser passar meses na mata, jejuando, ou comendo muito pouco e mascando *katsowaru*. Também se deve evitar relações sexuais. Quando o pajé recebe uma pedra, ele a introduz no corpo e assim vai introduzindo todas as pedras que recebe ou que, no futuro, vai tirar do corpo dos doentes.

Um pajé cura utilizando *katsoparu*, folha que se masca, e *awire*, rapé. O pajé tem o seu próprio *katsoparu* e *awire*, mas a pessoa que solicita a cura, em geral, é responsável por providenciá-los para a ocasião. O pajé deve mascar o *katsoparu* e tomar muito rapé. Às vezes, a cura é feita de forma privada, na casa do doente; mas, muitas vezes, todos conversam, mascam, até que o pajé dê início à sessão. Ele cura chupando o local. Muitas vezes, mostra a pedra e explica

qual a doença, como o doente a adquiriu e o que deve fazer. Explica se é feitiço ou ação de *um bicho da mata*. Ele introduz a pedra no corpo e pode, então, recomendar remédios ou tratamentos. Os remédios em geral são plantas, mas podem ser também remédios industriais, de *farmácia*. (...)

Os pajés Apurinã trabalham com sonhos. Neles, seu espírito sai, visita outros lugares, cumpre tarefas. Outros espíritos guiam o pajé nestas jornadas: os bichos, ou chefes de bichos (*hãwite*) com quem trabalha. Cada pajé possui o seu, ou os seus: onça, cobra, mapinguari...

Os pajés visitam várias terras, embaixo da terra onde se mora, embaixo do rio, até mesmo o céu, onde está Tsora - se forem fortes. Quanto mais forte é o pajé, menos limites há para o seu espírito. Se é assim em vida, em morte também o é. Os pajés não *morrem*, alguns falam, se *encantam*. No momento da sua morte, ouve-se um estrondo. Na morte de pajés antigos, eles davam instruções precisas de como queriam ser enterrados para que pudessem sair dos seus túmulos. Em alguns casos, os túmulos dos pajés permanecem limpos. Em outros, conta-se que eles são vislumbrados entre bandos de animais, como queixadas. Na sua maioria, entretanto, vão para a Terra Sagrada. (SCHIEL. 2005).

A cosmologia Apurinã como verificado se insere no plano cosmológico Aruak. Suas distinções são claras e marcantes dadas às diferenças em relação aos povos alhures.

Para esse povo,

Tsora é o criador de todas as coisas que tem na terra e é por isso chamado de Deus, em português. A história de *Tsora*, história do começo do mundo, do começo de tudo, em suas muitas versões sempre se inicia por *Mayoroparo*, ou “depois que a terra incendiou”. *Mayoru* é urubu e *Mayoroparo* é uma mulher monstruosa, uma velha que comia os ossos das pessoas desobedientes (que tem ossos moles) e guardava os dos obedientes para maniva de mandioca e batata, no começo do mundo.

Tsora é filho de *Yakonero*. Alguém dormia com *Yakonero* todas as noites. Querendo saber quem é o visitante, ela suja as mãos com jenipapo e passa em suas costas. No dia seguinte é o *katokana* (canudo de rapé) do pajé que aparece preto. Então, *Yakonero* é expulsa. No caminho para a casa de seus parentes, seu filho, então no seu ventre, pede várias coisas. Ela, irritada, bate na barriga. Ele, por pirraça, troca a indicação para a casa, o que a faz parar nos *Katsamãüteru*. A velha, que lá mora, a esconde no jirau, e dá uma cuia para *Yakonero* – já grávida e por isso com vontade de cuspir – que cospe até que a cuia transborda, fazendo os homens perceberem sua presença.

São gerados quatro filhos de *Yakonero*, no galho de algodão. *Tsora* é o menor, o mais fraco, porém o mais engenhoso e

poderoso. Os irmãos vingam matando, com armadilhas, um a um, os matadores de sua mãe.

A origem de tudo que existe, hoje, é compreensível por esta história: a origem do tamanho da castanheira, a origem da resina, da cor do quatipuru, a existência de vários peixes, como o surubim, o caparari, e a origem, também, da vingança.

Tsora criou as pessoas e os diferentes tipos de pessoas, os diferentes povos: Apurinã, brancos, outros índios. Fez aos povos vários testes, nos quais os Apurinã sempre saíram pior do que outros índios e do que os brancos. Por isso, dizem os narradores, apesar dos Apurinã serem “o melhor que tem”, são poucos e divididos. (2005).

Análises, confrontos, semelhanças e diferenças

Já as distinções xamânicas entre os Katukina e Kanamari (povos Katukina) e os Kulina, Deni e Zuruahá (Arawá) são marcantes, embora miticamente as evidências de similaridade sejam presentes. Os demiurgos, os mundos e seus níveis, todos estes aspectos estão presentes em cada mitologia observada.

Há para os Kulina, locais onde os xamãs podem contactar-se, inclusive com outros espíritos. É provável que para os Deni também existam distinções destes locais, porém para os mesmos efeitos.

Assim como no caso dos xamãs Deni, ao contactar com este mundo o xamã Kulina pode trazer para *nami* (terra) animais e espíritos, que por sua vez desenvolvem num plano mais geral cosmológico as relações de afinidade entre vivos, mortos e espíritos metamorfoseados.

O *tokorimé* (espírito, duplo ou imagem) do xamã, geralmente de animal, é um queixada (como no caso Deni). Observa-se ainda mais uma semelhança com os Deni, os queixadas que habitam abaixo da terra e que na verdade não passam de espíritos dos mortos, no caso Kulina são caçados e devorados a partir do seu ciclo cósmico, para que o espírito selvagem (o animal) seja digerido e o espírito do morto (domesticado) seja incluído novamente ao seu sistema de reciprocidade, tratando-se assim, de uma espécie de endocanibalismo que agrega ao mundo dos vivos, o que lhe faz parte e à natureza o que lhe resta.

E idêntico ao caso Deni a doença para os Kulina é basicamente causada por *Dori* (feitiço). Trata-se de um objeto injetado no corpo do doente através de ato mágico, podendo ser de uma pequena pedra, a um pedaço de pau ou osso, que causa muito dor no corpo do doente.

Assim como no caso Deni, o *Dori* nos Kulina sempre é lançado por um *dsopinejé* (xamã Kulina) e ele nunca é do madiha onde lançou o feitiço, geralmente é de outro madiha Kulina ou mesmo de outro povo. Segundo Silva muitos conflitos ainda acontecem por este motivo, o que demonstra que o uso do feitiço é frequente nestes dois povos e de maneira muito similar.

A cura da enfermidade é realizada pelo trabalho de defumação de tabaco entre os Kulina. Neste caso, diferencia-se um pouco do trabalho de sucção do xamã Deni, nos Kulina são os cantos e a defumação de tabaco que retiram o *Dori* do corpo do doente.

Outro aspecto que pode ser compartilhado e a domesticalização entre os Kulina e os Paumari, domesticalização essa entre a “Natureza” e a “Humanidade”.

Essa transformação entre os Paumari se dá na através do trabalho do Xamã que desobjetiva os animais comestíveis, tornando-os puros corpos naturais, os espíritos esses sim são incomestíveis, como é o caso da onça, que se configura como o espírito predador, canibal.

No caso Deni a humanidade é aferida ao bebê por meio de cerimônia ritual, onde o Xamã sopra a alma desejada pelos pais na criança, havendo a possibilidade de captura de almas de parentes falecidos, como demonstrou Azevedo anteriormente. Entre os Paumari é o Xamã também que dá alma (humanidade) à criança, e são os espíritos que dão os nomes. (Luciene Pohl, 1998).

Esse é ponto a que me referi no início do capítulo que seria tratado como um dos principais pontos-chave da comparação Kulina-Deni. Aparentemente como o mito de criação é demasiado semelhante surge a hipótese de uma origem única para estes dois povos.

A principal questão seria então: baseando-se nessa possível origem comum, poderíamos hipoteticamente rascunhar um plano cosmológico Deni a partir de características cosmológicas Kulina?

Nota-se mais uma característica compartilhada entre povos Arawá, assim como nos Deni e Kulina, os Zuruahá também possuem um vasto conhecimento musical ritualístico, exclusivamente de responsabilidade dos xamãs.

Como podemos verificar as informações cosmológicas entre esses três povos Arawá supõem em tese uma base escatológica similar, podendo-se refletir num complexo cosmológico basicamente Arawá.

Cabe às próximas investigações etnológicas verificar de fato estas questões.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após toda organização e sistematização dos materiais a que tive acesso, serão expostas aqui, algumas considerações. Inicialmente quando analisei no segundo capítulo a organização social no complexo cultural Médio Purus/Juruá, deparei-me com as sucessivas observações e considerações realizadas nas pesquisas anteriores sobre esses povos. Em grande maioria os subgrupos são encarados como um mistério etnológico. Pela impossibilidade de trabalho de campo nesta pesquisa, fui inclinado a realizar uma sistematização e análise comparativa controlada dos dados secundários disponíveis.

A pesquisa representa um esforço em propiciar o debate acerca das problemáticas da organização social e cosmologia de povos indígenas pouco conhecidos como os Arawá. E como eu dizia, no segundo capítulo, sobre organização social entre os povos Arawá e seus vizinhos que optamos por didaticamente chamá-los de não Arawá, foi possível traçar algumas considerações, perpassando pelos compartilhamentos e pelas marcantes distinções entre esses povos.

Quando me refiro ao compartilhamento, estou querendo dizer que, há vários povos nessa região que compartilham diversas características em suas organizações sociais, e isso não se estende somente a povos de língua Arawá. Do mesmo modo, as distinções também ocorrem entre eles, inclusive quando se trata de povos Arawá. Dados indicam que os Kanamari, povo Katukina, vizinho do povo Deni, possui da mesma forma que seus vizinhos Arawá, subgrupos ou grupos nominados, que em tese seria uma característica exclusivamente Arawá. Dessa forma, a proximidade entre Kanamari e Deni, povos de troncos lingüísticos diferentes, pode ser observada como uma distinção entre Kanamari e Katukina, povos de mesma língua (Katukina). Quais seriam então as possibilidades dessa proximidade entre Kanamari e Deni em detrimento da distinção entre Kanamari e Katukina?

Em termos de organização social, os Kanamari (Katukina) são mais próximos aos Deni (Arawá) que aos Katukina (Katukina), logo me parece didaticamente mais propício admitir que pela proximidade geográfica, esse fato

seja potencial, não que se conclua nele mesmo. No entanto, não é tão simples assim. Seria de fato necessário um árduo trabalho de campo e de análise etnológica para desvendar outras interfaces para esse aspecto.

A partir desse exemplo, considere particularmente alguns dos dados obtidos na pesquisa. Sobre a organização social tomei conhecimento de questões como: o que são os subgrupos? Quais seriam as funções deles nesses povos? Esses subgrupos de fato exercem alguma influência marcante nos povos Arawá? Se exercem, quais são elas? E atualmente, como esses povos entendem as proximidades ou distinções de suas características culturais?

A pesquisa levantou informações como a existência de subgrupos com grafias muito próximas em povos de língua Arawá, ver quadro sobre subgrupos dos povos Arawá no segundo capítulo.

Nesse caso, são os Jamamadi, os Deni e os Kulina que podem compartilhar hipoteticamente alguns subgrupos, porém, as hipóteses mais coerentes dizem respeito às pesquisas que informam essas possibilidades e estão em torno de cogitações da possibilidade de um processo etnohistórico (des)agregador experimentado por esses povos em especial, resultado do contato com não indígenas e mesmo produto de processos políticos internos. Para alguns autores como Gordon (2006), por exemplo, os Arawá tinham como característica marcante os processos migratórios e isso sempre ligado a processos de morte e feitiçaria. Poucos dados informam sobre as possíveis relações entre subgrupos de determinadas regiões, mas supõem-se que alguns subgrupos exerciam um tipo específico de relação desde às trocas econômicas às trocas matrimoniais, mesmo que se acredite que em tese esses subgrupos fossem endogâmicos.

Assim, como verifiquei proximidades extremadas entre povos Arawá, alguns por sua vez apresentam distinções marcantes. Entre Paumari e Deni, por exemplo, diz Bonilla (2007) os Paumari são por sua vez os mais distintos dos povos Arawá, tanto na língua, como na organização social e cosmologia, não possuindo os subgrupos como os demais Arawá, tendo muitas palavras de

seu vocabulário bem diferentes das demais e possuindo aspectos cosmológicos diferentes dos outros Arawá.

Não existe atualmente nenhum suporte teórico que auxilie de forma eficaz nos estudos sobre a organização social dos povos Arawá. De fato, tive noção da dificuldade de se trabalhar com modelos muito generalizantes para análises sociológicas dessa região. No entanto, nos trabalhos analisados, existe uma possibilidade de se utilizar um suporte teórico de outra região para tentar observar o cenário sociológico desses povos.

Dito isso, a intenção seria seguir com as sugestões de Rangel (1994), Gordon (2006) e Suárez (2008) sobre a possibilidade de se analisar a organização social Arawá no prisma da teoria das Guianas²³. Para isso, deve-se apoiar nos principais autores sobre aquela região. A questão de olhar para o Médio Purus/Juruá com as teorias e ferramentas aplicadas às Guianas deve se configurar num esforço científico de fôlego, podendo representar uma proposta de pesquisa para uma tese de doutorado por sinal. O que não me parece uma má ideia.

Os subgrupos, ou seja, as unidades sociais que os povos Arawá possuem e aparentemente administram, são comparados pelos autores citados como uma possibilidade de similaridade com os grupos domésticos autônomos das Guianas, grupos estes existentes nos Wawai, por exemplo, povo Karib daquela região. Além dessas unidades sociais, a produção da afinidade e consanguinidade também parecem ser bem similares à das culturas indígenas das Guianas.

Uma sugestão seria estimular estudos na região do Médio Purus/Juruá baseados em análises como a Teoria das Guianas da produção de afinidade/consanguinidade e de organização social. Na experimentação e não adequação propor nossos olhares para essa região, tendo como pontos focais a organização social e a cosmologia.

Já sobre os estudos cosmológicos, acredita-se que o ponto de partida deva ser a orientação dos trabalhos de Viveiros de Castro (1996) entre outros,

²³ Teoria bastante discutida por etnólogos como Joanna Overing e Paul Rivière.

Tânia Lima (2005), Aparecida Vilaça (1993), que formam um suporte de indicações clássicas e respeitáveis acerca dos estudos perspectivistas de povos indígenas das terras baixas sul-americanas. Os principais temas trabalhados por esses autores encontram-se nas cosmologias Arawá, principalmente a perspectiva dos seres metamorfoseados.

A ausência de investigações consubstanciais sobre as cosmologias Arawá em especial, abre espaço para uma reflexão que tem como base a busca de respostas como: o que caracteriza a região, para que as investigações científicas lá realizadas sejam tão poucas? Ao passo que existe uma diversidade cultural e uma dinâmica intensa de intercâmbio cultural, econômico e lingüístico entre aqueles povos.

De que forma então a etnologia dos povos indígenas amazônicos deveria dirigir seus olhos para o Médio Purus/Juruá? Como estimular e fomentar um direcionamento etnológico interessado para esta região? O Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI) tem como objetivo principal somar esforços para que esta região possa se tornar cada vez mais conhecida e que seus povos possam gradativamente ter mais espaço na relação indígena/indigenistas, trabalho que diversas entidades já realizam na região.

O Médio Purus/Juruá oferece um mundo novo a ser conhecido e este trabalho é apenas uma das várias intenções que vem sendo desenvolvidas para torná-lo do ponto de vista etnológico mais conhecido.

Referências Bibliográficas

ABREU, Stela Azevedo de. 2000. *Complexo do Médio Purus II. Áreas Indígenas: Paumari do lago Marahã, Paumari do Rio Ituxi, Jamamadi/Jarawara/Kanamanti*. PPTAL/GTZ.

AZEVEDO, Adriana Maria Huber. 2007. *A percepção madiha dos “brancos” e seus projetos o processo de construção da alteridade e as estratégias de relacionamento com o “outro”, numa comunidade indígena brasileira*. Tese prévia à Obtenção do Título de Licenciatura em Antropologia Aplicada. Universidade Politécnica Salesiana, U.C.E.S. Manaus.

BONILLA, Oiara 2007. *Des proies si desirables. Soumission ET prédacion pour lês Paumari d’Amazonie brésilienne*. Tese de Doutorado da Universidade Ecole dês Hautes Etudes em Sciences Sociales. Paris.

_____. 2005. *Cosmologia e organização social dos Paumari do Médio Purus (Amazonas)*. *Revistas de Estudos e Pesquisas CCDOC/FUNAI*, v. 2, 1 julho.

_____. 2005. *O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia Paumari*.

CHANDLESS, Willian. 1868. *Notas sobre o Rio Purús. Lidas perante a Real Sociedade de Geographia de Londres*. Manaus: Arquivos da Associação Comercial do Amazonas, vols. 9 e 10 (1943/1949).

CHAVES, Rodrigo Pádua Rodrigues. 2000. *Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Deni*. Fundação Nacional do Índio/FUNAI, Brasília, DF.

COSTA, Luiz Antônio. 2007. *As Faces do Jaguar. Parentesco, História e Mitologia Entre os Kanamari da Amazônia Ocidental*. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Museu Nacional. Rio de Janeiro, RJ.

CUNHA, Euclides da. *Relatório da Comissão Mista Brasileiro-Peruana de Reconhecimento do Alto Purus: 1904-1905*. 1906. Notas do comissariado brasileiro. Rio de Janeiro: Ministério das Relações Exteriores.

DAL POZ NETO, João. 2000. Crônica de uma morte anunciada: do suicídio entre os Sorowaha. *Rev. de Antropologia*, São Paulo: USP, v. 43, n. 1, p. 89-144.

DIXON, R. M. W. 2004. *The Jarawara Language of Southern Amazonia*. New York: Oxford University Press.

EGGAN, Fred. 1954. *Social Anthropology and Method of Controlled Comparison*. *American Anthropologist*, 56 (5/1).

ERENREICH, Paul. 1948 [1891]. *Contribuições para a etnologia do Brasil, parte 2: sobre alguns povos do Purus*. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo: Museu Paulista, n.s., v.2, p. 17-135.

FLORIDO, Marcelo Pedro. 2008. *As parentológicas Arawá e Arawak: Um estudo sobre parentesco e aliança*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade de São Paulo, USP, São Paulo.

GORDON, Flávio. 2006. *Os Kulina do sudoeste amazônico: história e socialidade*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (Museu Nacional), p. 3-66.

GUIMARÃES, Rancejano Silva. 2009. *Sistema de Aviamento no Médio Purus e participação dos Jarawara*. Manaus: UFAM. Relatório Final de Iniciação Científica – PIBIC.

JARDIM, César Soares. 2009. *Os Zuruahã. Socialidade e escatologia*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Museu Nacional. Rio de Janeiro, RJ.

KOOP, Gordon & LINGENFELTER, Sherwood G. 1980. "Village Politics and Leadership"; "Socioeconomic Change and Development" In: *The Deni of western*

Brazil – a study of sociopolitical Organization and Community Development.
SIL MUSEUM OF ANTHROPOLOGY: Dallas, Texas, p. 33-41; 62-68.

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

_____ (org.). 2004. *Ima Bute Denikha. Mitos Deni.* São Leopoldo, RS: editora Oikos LTDA.

_____.1997. Os Deni – contato e cultura Deni – Uma perspectiva antropológica do manejo de recursos renováveis e de um projeto econômico. UFAM: Manaus.

LAZARIN, Marco Antônio. 1981. “História das relações interétnicas do Purus” In: “*A descida do rio Purus*” (*uma experiência de contato interétnico*). Dissertação de Mestrado em Antropologia apresentada ao Departamento de Ciências Sociais da Universidade de Brasília, p. 1-31.

LIMA, Deborah de Magalhães & PY-Daniel, Vicor. 2000.– FUNAI. *Pesquisa de Fundamentos. Complexo Kanamari do Rio Juruá e Katukina do Rio Biá.* Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal – PPTAL.

LIMA, Lilian Débora Furtado. 2009. *Levantamento Bibliográfico da Produção Etno-histórica e Etnográfica sobre o Povo Kanamari.* Benjamin Constatnt, AM: Universidade Federal do Amazonas. Graduação em Antropologia. Relatório Final de Iniciação Científica – PIBIC.

LIMA, Tânia Stolze. 2005. “O Arco e o Remo”; “Cauinagem” e “Entre-dois” In: *Um peixe olhou para mim.* UNESP: São Paulo, ISA, NuTI: Rio de Janeiro, p. 169-342.

LOEBENS, Francisco et al. *Amazônia: Conservação e Sustentabilidade Indígena. Projeto Deni Cuniuá/Xeruã (Itamarati-AM).* Manaus, AM: CIMI/NERUA (UFAM).

LORRAIN, Claire. 2000. *Cosmic reproduction, economics and politics among the Kulina of southwest Amazonia*. Royal Anthropological Institute, (n.s.) 6, 293-310.

MELO, Joaquim Rodrigues de. 2007. *A política indigenista no Amazonas e o Serviço de Proteção aos Índios: 1910-1932*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus.

MINISTÉRIO DO INTERIOR, FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. 1977. *Kulina – Alto Purus*, p. 18-64.

MONTEIRO, Rosa Maria. 2005. *Programa de Fomento e Iniciativas Sustentáveis no Médio Juruá. Diagnóstico Etnológico e Econômico. T.I. Katukina do Médio Juruá, Cacau do Tarauacá (Kulina) e Mawetek (Kanamari)*. Cuiabá, MT: OPAN.

NEVES, Lino João Oliveira. 1996. *137 Anos de Sempre: um capítulo da história Kanamari do contacto: dissertação de mestrado em Antropologia Social*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Santa Catarina: Universidade Federal de Santa Catarina.

OVERING, Joanna. 1973. "Endogamy and the marriage alliance: a note on the continuity in kindred-based groups". *Man*, 8(4): 555-570.

_____. 1975. *The Piaroa, a People of the Orinoco Basin: a Study in Kinship and Marriage*. Oxford: Claredon Press.

OVERING, Joanna (Kaplan). 1979. "Comments (Symposium Social time and social space in lowland South American societies)". *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, vol. II, p. 387-394.

POHL, Luciene. 1998. *Procedimento Administrativo de Demarcação de T.I. Relativo ao processo FUNAI/BSB/163/88. Terra Indígena Paumari e Apurinã*. Manaus: FUNAI.

_____. 1998. *Relatório Circunstanciado de Identificação da Terra Indígena Paumari Lago Minussuã*. Brasília: FUNAI/PPTAL.

POLLOCK, Donald. 1985. *Personhood and Illnes Among the Culina of Western Brazil*. Tese de Doutorado. Department of Anthropology. The University of Rochester, New York. P. 17-62.

POVOS DO ACRE. *História Indígena da Amazônia Ocidental*. 2002. Governo do Estado do Acre, Rio Branco, AC.

RANGEL, Lucia Helena Vitalli. 1994. *Os Jamamadi e as armadilhas do tempo histórico*. Tese de doutorado em Antropologia. Cursos de Pós-graduação em Ciências Sociais. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

REGIS, Alex Sander Pereira. 2009. *Sociabilidade e envolvimento dos Paumari no Sistema de Aviamento no Médio Purus*. Manaus: UFAM. Relatório Final de Iniciação Científica – PIBIC.

RELATÓRIO DE VIAGEM AOS ÍNDIOS DENI. 1995. Reelaboração do GT de 1985 – CIMI Norte 1. Manaus, AM.

REESINK, Edwin. 1994. *Imago Mundi Kanamari*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ — Museu Nacional — Programa de Pós-graduação em Antropologia.

RIVET, Paul. & Tastevin, . 1921. “Les tribus indiennes des basins du Purus et des regions limitrophes”. *La Geographie* 35: 449-482.

RIVIÈRE, Peter. 1969. *Marriage among the Trio: a Principle of Social Organization*. Oxford: Claredon Press.

_____. 2001. *A predação, a reciprocidade e o caso das Guianas*. *Mana* 7(1): 31-53.

RIVIÈRE, Peter et al. 2007. *Debate a propósito de redes de relação nas Guianas*. *Mana* 13 (1): 251-273.

SASS, Valter (org.). 2007. *Tâkana – Nawa Bûh Amteiyam Amkira – Mitos Kanamari*. São Leopoldo, RS: editora Oikos LTDA.

SCHIEL, Juliana. 2004. *Tronco Velho. Histórias Apurinã*. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas. Campinas, SP.

SCHRÖDER, Peter; JUNIOR, Plácido Costa. 2001. Levantamento Etnoecológico do Complexo Médio Purus II. Relatório Preliminar. Fortaleza e Ceará.

SILVA, Domingos Aparecido Bueno da. Música e personalidade: por uma antropologia da música entre os Kulina do Alto Purus. Florianópolis : UFSC, 1997. 168 p. (Dissertação de Mestrado).

SILVA, Jucélya Suellen Pereira da. 2009. *A atuação do SPI no Médio Purus*. Manaus: UFAM. Relatório Final de Iniciação Científica – PIBIC.

SOUZA, Ingrid Daiane Pedrosa de. 2009. *Os Jamamadi e o Sistema de Aviamento na Amazônia*. Manaus: UFAM. Relatório Final de Iniciação Científica – PIBIC.

SOUZA, Lilliane Souza de. 2009. *A participação dos Kulina no Sistema de Aviamento no Purus-Juruá*. Manaus: UFAM. Relatório Final de Iniciação Científica – PIBIC.

SOUZA, Rubens Monteiro de. 1985. *Os Culina do Médio Juruá*. OPAN/Prelazia Acre-Purus. Rio Branco, AC.

STEERE. Joseph Beal. 1873. *Tribos do Purús*. Secção Etnológica, dirigida por Herbert Baldus, Dr. Phil. Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo e Museu Paulista.

SUARÉZ, Miguel Aparício. 2009. *Los Suruaha: Universos Míticos y Miradas Etnográficas*. Tesis de Licenciatura. Universidad Politécnica Salesiana, Sede Quito, Ecuador.

_____. 2006. *Elementos etnográficos sobre os Katukina do rio Biá. Experiências preliminares no trabalho de campo. Cuiabá/MT, OPAN.*

VILAÇA, Aparecida. “Ocanibalismo funerário Pakaa-Nova: uma etnografia” 1993. In: *Amazônia Etnologia e História Indígena*. VIVEROS DE CASTRO, Eduardo & CUNHA, Manuela Carneiro da. (orgs.). NHII/USP: São Paulo, p. 285-310.

VIEIRA, Angélica Maia. 2009. *Os índios Paumari e o Sistema de Aviamento no Médio Purus*. Manaus: UFAM. Relatório Final de Iniciação Científica – PIBIC.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1993. “Alguns Aspectos da Afinidade no Dravidiano Amazônico” In: *Amazônia Etnologia e História Indígena*. VIVEROS DE CASTRO, Eduardo & CUNHA, Manuela Carneiro da. (orgs.). NHII/USP: São Paulo, p. 149-210.

_____. 2003. “Imagens da natureza e da sociedade” In: *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de etnologia*. Cosac Naify: São Paulo, p. 319-334.

_____. 1996. *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*. Mana vol. 2, n. 2. Rio de Janeiro.

_____. 1978. *Os Kulina do Alto Purus – ACRE. Relatório de viagem realizada em janeiro-fevereiro de 1978. Brasília, DF: FUNAI.*

_____. 1986. “Entre outros: mortos, deuses, xamãs, matadores”; “Os seres do devir: a metafísica Tupi-guarani” In: *Araweté os deuses canibais*. Jorge Zahar Editor/ANPOCS: São Paulo, p. 465-700.

ZWETSCH, Roberto Ervino. 1984. “*Madija*” – *O Povo Kulina*. Cadernos de Estudos – GTME, Rio Branco, AC.

Sítios Visitados

<http://pib.socioambiental.org/pt>

<http://www.funasa.gov.br/internet/desai/sistemaSiasiDemografialIndigena.asp>

http://www.museu-goeldi.br/sobre/NOTICIAS/26_01_2009.html

<http://www.juliomelatti.pro.br/ias-az3/txjupur.htm>