



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS - UFAM
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL – PPGAS
MESTRADO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Gentes da Mata:

Histórias, alteridades e socialidades entre os Jamamadi do médio Purus

Manaus
2015

INGRID DAIANE PEDROSA DE SOUZA

Gentes da Mata:

Histórias, alteridades e socialidades entre os Jamamadi do médio Purus¹

Orientador: Prof. Dr. Almir Diniz de Carvalho Júnior

Dissertação apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas - PPGAS/UFAM, como requisito para obtenção do grau de mestre.

Manaus
2015

¹ Pesquisa apoiada pelo projeto “Saúde e Condições de Vida de Povos Indígenas na Amazônia”, do Programa de Apoio a Núcleos de Excelência – PRONEX/FAPEAM/CNPq, Edital 003/2009 e pelo projeto “Sistemas Produtivos no Médio Purus”, do Instituto Brasil Plural (IBP), com financiamentos da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (FAPEAM) e do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

S729g SOUZA, Ingrid Daiane Pedrosa de
Gentes da Mata : histórias, alteridades e socialidades entre os
Jamamadi do médio Purus. / Ingrid Daiane Pedrosa de SOUZA.
2015
140 f.: il. color; 31 cm.

Orientador: Almir Diniz de Carvalho Júnior
Orientador:
Coorientador:
Coorientador:
Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade
Federal do Amazonas.

1. Jamamadi. 2. Rio Purus. 3. História Indígena. 4. Socialidade. 5.
Alteridade. I. Carvalho Júnior, Almir Diniz de II. Universidade
Federal do Amazonas III. Título

DEDICATÓRIA 1:

*Para Siko Inácio (in memoriam) e todos os velhos
Jamamadi contadores de histórias.*

DEDICATÓRIA 2:

Esta narrativa é fruto de minhas primeiras “invenções” - talvez mais contraditórias e inquietantes que elucidativas - sobre a experiência de encontro e de alteridade partilhada junto aos Jamamadi orientais, nas florestas altas do Purus. Começou em uma manhã ensolarada, domingo de carnaval, com cheiro de café. Terminou, por ora, em uma tarde longa e febril, descendo de canoa o Purus rumo à cidade de Lábrea. Durou - posso antecipar - o tempo suficiente para que os dias agradáveis de risos e fogueiras, histórias e insígnias, dos pequenos afetos e reciprocidades prevalecessem sobre as horas confusas e tristes da solidão acompanhada.

Ainda paro no tempo lembrando o gosto do café, o azedo das frutas...

A paisagem das casas na aldeia ainda visita meus pensamentos. O silêncio das noites chuvosas, o cheiro da terra úmida, as caminhadas densas por entre varadouros e o coração disparado: a vontade de aprender com eles! O som das vozes alucinantes das mulheres, as palavras sussurradas de Chico Inácio (in memoriam), a saudade no peito.

Eles me “aculturaram” aos poucos, sem fazer barulho, sem pedir licença, bem ao seu jeito - o jeito Jamamadi de ser que, apesar dos devires, iniciei o desvendar.

Aos Jamamadi meu “obrigado”: Retribuo a vocês em palavras desenhadas em folhas de papel aquilo que me deram em gestos de cuidado, reflexos de carinho e histórias contadas, no contínuo de nossas reciprocidades.

AGRADECIMENTOS

No decorrer da escrita desta dissertação lembrei-me com certa frequência de uma frase recitada por um professor durante a fase final da graduação “nas Sociais”, que dizia mais ou menos assim: “... *fazer pesquisa é estar só, acompanhado de outros*”. Durante muito tempo não compreendi ou não atentei para a profundidade dessas palavras, ditas quase que em um prenúncio (um aviso amigo, talvez) do que seria enveredar pela pesquisa no âmbito da pós-graduação. Ainda com estas palavras em mente, reservo este momento para agradecer àqueles que contribuíram para que os meus dias fossem menos solitários, aos que impulsionaram a conclusão desta etapa, com o carinho, suporte e a paciência necessária. Repousei os últimos anos sobre o desabrochar desta obra e, por vezes, doeu vê-la nascer.

Meu primeiro agradecimento não poderia ser para diferente, vai para aqueles a quem dedico este estudo, que têm sido meus companheiros desde 2008, numa época em que vagavam somente no imaginário (dos viajantes e meu), no papel amarelado, nos documentos antigos, nas realidades cristalizadas. Agradeço a *Gente da Mata* que vive no médio Purus pelo carinho, cuidado, hospitalidade e generosidade com que me acolheram.

Aos caciques *Anika, Bada, Benaodo, Birinawa, Hikado, Mowasi, Siofa* e também a *Rowi*; aos professores *Arireo e Abadias*; aos agentes de saúde indígena *Anidere e Nasi*, às moças *Karasa, Moyerinaha, Sosana, Kei, Marikiya, Erenita*, bem como a *Vani*, guia e “mateiro” entre aldeias. Aos demais *Jamamadi* que tive a oportunidade de conhecer: *Siko* (“Chico Inácio” *in memoriam*), *Daniyeo, Awana, Nedi, Retisia, Sabira, Sita, Totinha, Tatí, Sikito, Trajano, Sini, Beterina...*

Obrigada por me abrigarem em suas casas, por partilharem sua comida, seus jogos... Por me chamarem de amiga... Sou profundamente grata por me darem um lugar ao redor de suas fogueiras, e, ali, contarem suas histórias, permitindo-me ser a primeira antropóloga a tentar escrevê-la. Sinto-me muito privilegiada: *Jamamadi Amossini!*

A gratidão que sinto na conclusão deste trabalho estende-se também àquelas que desde a iniciação científica, com os erros e acertos, mostraram-me o caminho possível para ser uma boa pesquisadora: Obrigada *Jucélya, Angélica e Liliane*, por refletirem ao meu lado sobre o interflúvio *Juruá-Purus* e por mostrarem a importância do respeito e simplicidade, independente do contexto (por vezes, hostil) da pesquisa. Agradeço à *Angélica* novamente,

pois, além de companheira de pesquisa no Purus, foi colega de classe no mestrado e esteve apoiando-me durante as mudanças sobrevindas à pesquisa e as decorrentes crises existenciais que me sobressaltaram: Por me escrever todos os dias, por ler meu trabalho, por levar meus recados aos Jamamadi em suas viagens à Lábrea... Obrigada!

Pelas discussões antropológicas, sou grata aos colegas João Paulo, Angélica e Jucélya (as duas, novamente!). Gênero em Strathern, autoridade etnográfica de Clifford, ciência do concreto por Lévi-Strauss (percebida *de perto* com o amigo Tukano) e tantas outras obras que foram debatidas no grupo de estudos: Aprendi muito com vocês! Continuo aprendendo...

Agradeço também aos colegas de sala de aula e corredores da nossa *Casa Kabila*, dos tantos que conheci ou reencontrei durante a “travessia” do mestrado: Glaucia, Cloves, Rila, Saadya... Sou especialmente grata ao corpo docente do PPGAS/UFAM, pelo conhecimento e experiência enriquecedora de pensar e fazer antropologia na Amazônia, mencionando com carinho as professoras Maria Helena e Deise Lucy, que além de me inspirarem com suas disciplinas, contribuíram significativamente durante meu exame de qualificação. Agradeço à Deise por aceitar compor minha banca de defesa e por suas colaborações neste momento.

Meu agradecimento também aos coordenadores do Programa durante minha jornada no mestrado: Thereza e Gilton; Márcia e Sidney; Sidney e Raquel, além da nossa querida secretária, Franceane, que sempre nos atendeu com carinho. Na oportunidade e ainda na esfera de ensino e pesquisa, agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa pela bolsa concedida nos dois anos de mestrado, bem como ao Instituto Brasil Plural e Pronex/Fapeam/CNPq pelo fomento à pesquisa de campo.

Ao Gilton e Almir, que além de meus professores, orientaram-me durante a trajetória entre a graduação e o mestrado, tenho muito a agradecer. Com Gilton conheci a antropologia, a pesquisa, o Purus e os Jamamadi. Passei de estudante de ciências sociais à antropóloga. Guardo com respeito algumas das lições que tive através de sua orientação (e desorientação situacional), sabendo que ainda nos encontraremos pelos rios e esquinas amazônicas. Agradeço-o por seu incentivo às publicações, pelas oportunidades que me proporcionou através do PROCAD e demais projetos a que meu estudo esteve vinculado. Com o Almir, que se tornou meu orientador pelos imponderáveis desígnios da vida e da academia, aprendi sobre generosidade. Ao aceitar o desafio de orientar-me no auge de minhas divagações, sua primeira contribuição foi resgatar para minha pesquisa o interesse e carinho especial que nutro pela história desde a graduação, com isso, enriquecendo meu trabalho. Conheci-o primeiro como meu professor, mas posso afirmar que o re-conheci através da sua orientação: Por sua

paciência, incentivo, leituras, disposição, direcionamentos, disponibilidade para conversar (sobre a pesquisa e a vida), liberdade criativa, mas, sobretudo, por acreditar. Seu investimento e orientação fizeram a diferença! Obrigada por tudo!

Sou grata também aos Professores do PPGAS/USP José Magnani e Marta Amoroso, com quem convivi e aprendi durante os anos em que participei do PROCAD. Agradeço especialmente à professora Marta, que desde a minha graduação sempre dispôs de um tempo em sua agenda - seja em Manaus, São Paulo ou mesmo em congressos - para conversar sobre os desafios e/ou *insights* da minha pesquisa, apresentando-me possibilidades e autores para pensar as questões que surgiam. Agradeço-a, ainda, pelas disciplinas inspiradoras ofertadas (uma em 2010, junto à turma de ciências sociais da USP, outra em 2012, no PPGAS/UFAM) e também por proporcionar, através do IEB, um curso sobre manuseio do material histórico (JG Araújo e SPI) tanto aos funcionários do Museu Amazônico quanto a duas bolsistas do NEAI à época (Jucélya e eu), aprendizado que foi de grande importância para os primeiros passos da pesquisa nos arquivos. Por fim, agradeço-a por aceitar gentilmente o convite para compor minha banca de mestrado e por suas contribuições neste momento.

Ainda no âmbito do PROCAD, agradeço à Milena Estorniolo e Ana Fiori que me acolheram em suas casas durante minhas passagens por São Paulo e com muito bom humor e inteligência fizeram minha estada mais agradável; bem como ao Marcelo Florido, grande entusiasta do Purus e interlocutor do Purus, junto aos Deni. Agradeço também ao antropólogo Diego Rosa, da USP, que leu pacientemente algumas das diversas versões de meu trabalho e possibilitou o comparativo entre o Purus e Rio Negro (sua área de estudo): Valeu Diego!

Agradeço aos integrantes do projeto *Expedição Purus* (NEAI), em especial, Alba e Thayná, que estiveram comigo durante o trabalho de campo em Canutama; Alexandre, historiador e pesquisador que tanto admiro e Admilton, que à época cursava Ciências Sociais e este ano ingressou no mestrado (feliz por você!). Da pesquisa junto à Fiocruz, agradeço à professora Luiza Garnello, pela oportunidade de diálogo interdisciplinar com seu grupo de pesquisa.

Das pessoas que conheci em Lábrea, não poderia deixar de agradecer primeiramente ao Zé Bajaga Apurinã, coordenador da FOCIMP, por ter sido desde o início meu principal interlocutor e mediador para realização da pesquisa em campo: sua ajuda foi fundamental e espero muito que este estudo possa somar junto ao movimento indígena.

Agradeço também aos funcionários da FUNAI na pessoa do Sr. Armando Soares, coordenador da CR Purus à época; ao coordenador do CIMI Hoadson e à sua família (todos

queridos!); à pesquisadora Adriana Azevedo; aos enfermeiros Thayne e Gilvam e também ao Lucas, que me acolheu em sua casa durante alguns dos retornos que fiz à cidade e tem sido, desde então, um grande amigo. Um “*salve, salve!*” especial aos amigos da OPAN, aqui representados por Magno e Daniel: vocês foram os melhores parceiros de campo, são irmãos que vou levar sempre comigo. Gratidão pela sorte e privilégio de tê-los ao meu lado nesse momento!

Sempre terei motivos para agradecer (e nunca será suficiente) a minha mãe, Maria do Socorro. Pela vida, pela formação basilar, por suas preces, conversas, paciência, dedicação e pelo suporte até a finalização desta etapa acadêmica, meu “muito obrigada” de hoje. Por fim (*last but not least*), agradeço ao meu companheiro Plácido Costa e à *nossa* família: É muito bom caminhar ao seu lado, fazer parte da sua vida, da sua história. Nós somos o exemplo das voltas que essa vida dá - afinal, quem imaginaria que a sua ida aos Jamamadi em 2002 renderia, muitos anos depois, tanto assunto com uma estudante de antropologia? Obrigada pelos revigorantes banhos de cachoeira, por cada por do sol que agradecemos juntos, cada degrau que avançamos, por ser meu principal incentivador... Este trabalho é parceria, cumplicidade... É o seu reflexo em meus dias!

RESUMO

Esta dissertação versa sobre os Jamamadi orientais, habitantes ancestrais das matas de terra firme da bacia do rio Purus, atualmente localizados em seu médio curso, na T.I. Jarawara/Jamamadi/Kanamati, ao sul do Amazonas. Na tentativa de compreender parte do seu universo social, num balanço entre as literaturas de viagem e o viés etnográfico, debruço-me sobre a história do grupo, resgatando alguns dos encontros e alteridades vivenciadas, responsáveis por significativas transformações, refletidas em sua configuração enquanto “etnia”, datada de meados do século XX. Partindo da hipótese de compreensão dos coletivos indígenas do Purus mediante suas dinâmicas sociais e territoriais do passado, utilizando como base as categorias “Povos das Águas” e “Gente da Mata”, busca-se reunir elementos para a discussão, tomando como referência a análise inicial do “mundo vivido” (Gow, 1997, 1999, 2001...) Jamamadi, conforme apresentado em suas narrativas. Espera-se com este estudo contribuir para com as pesquisas etnológicas no interflúvio Juruá-Purus, em especial, junto aos povos indígenas arawá-falantes.

PALAVRAS-CHAVE: Jamamadi, Rio Purus; História Indígena; Socialidade; Alteridade.

ABSTRACT

This dissertation is about the oriental Jamamadis, ancestor inhabitants from the firm land forests of the Purus River's basin. Nowadays they are located on its medium segment on the Indigenous Land Jarawara/Jamamadi/Kanamati, at the South of Amazonas. Attempting to comprehend part of their social universe, in a balance between the travel literature and the ethnographic bias, I have dived on the group's history dated from the mid XX century. On this process I have rescued some of the encounters and alterities experienced by them that were responsible for meaningful changes that are reflected on their configuration as an "ethnicity". Starting with the hypothesis of the Purus indigenous collective's comprehension by their social and territorial dynamics from the past and using as base the categories "People of the Waters" and "People of the Woods" this study aims to bring together elements for discussion. It takes as reference the initial analysis of the "lived world" (Gow, 1997, 1999, 2001...) Jamamadi, as presented on their narratives. This study expects to contribute with the ethnological researches on the Juruá-Purus interfluve, especially with the arawá-speaking indigenous people.

KEY-WORDS: Jamamadi; Purus River; Indigenous History; Sociality; Alterity.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

AE - Área de Estudo

AIS - Agente Indígena de Saúde

AI - Área Indígena

AM - Amazonas

CIMI - Conselho Indigenista Missionário

CNPq - Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

DSEI - Distrito Sanitário Especial Indígena

FAPEAM - Fundação de Amparo à Pesquisa no Amazonas

FIOCRUZ - Fundação Oswaldo Cruz

FOCIMP - Federação das Organizações dos Povos e Comunidades Indígenas do Médio Purus

FUNAI - Fundação Nacional do Índio

IBP - Instituto Brasil Plural

IC - Iniciação Científica

IEB - Instituto de Estudos Brasileiros

IIEB - Instituto Internacional de Educação Brasileira

INSS - Instituto Nacional do Seguro Social

ISA - Instituto Socioambiental

NEAI - Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena

ONG - Organização Não-Governamental

OPAN - Operação Amazônia Nativa

PI - Posto Indígena

PPGAS - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

PPTAL - Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal

PROCAD - Programa de Cooperação Acadêmica

PRONEX - Programa de Apoio a Núcleos de Excelência

SIL - Associação Internacional de Linguística (antigo *Summer Institute of Linguistics*)

SPI - Serviço de Proteção ao Índio

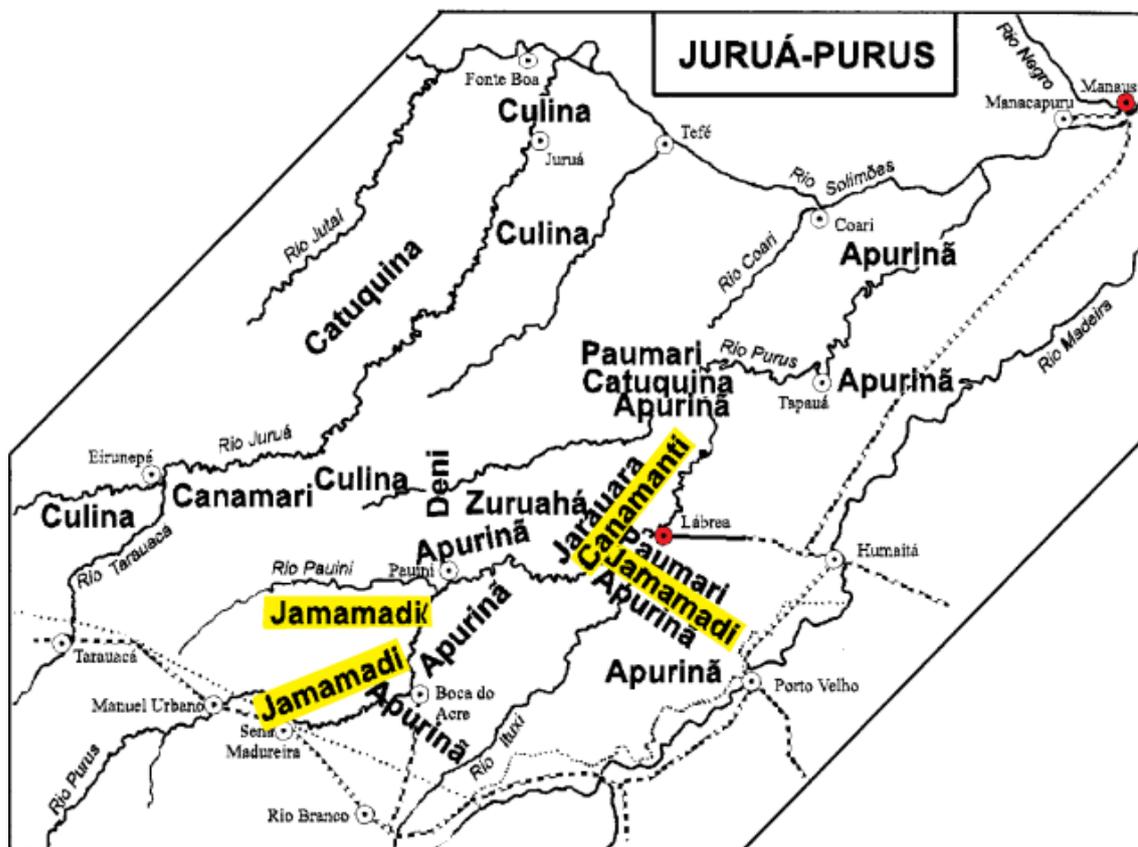
SPILTN - Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais

TI - Terra Indígena

UFAM - Universidade Federal do Amazonas

USP - Universidade de São Paulo

LOCALIZAÇÃO GEOGRÁFICA



Mapa 1: Os Povos Jamamadi (orientais e ocidentais) no Interflúvio Juruá-Purus² (grifo nosso).

Fonte: <http://www.geocities.com/rainforest/jungle/6885>

² Mapa com localização aproximada dos povos. Onde se lê “Canamanti” (próximo aos “Jarauara”) refere-se aos *Jamamadi orientais*, da T.I. Jarawara/Jamamadi/Kanamati, abrangidos por este estudo. Os Banawá e os “isolados” Himerimã não aparecem neste mapa.



Mapa 2: T.I. Jarawara/Jamamadi/Kanamati (editado, grifo nosso). Fonte: ISA.



Mapa 3: Os Jamamadi Orientais no Brasil e América do Sul. Fonte: SOUZA, Ingrid (2015).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
I. OS JAMAMADI	4
O Médio Purus, os Jamamadi e o “nó” histórico	9
Os Capítulos	14
II. APONTAMENTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS	15
III. A PESQUISA E O CAMPO	30
A Expedição Purus	38
A Estada <i>em Campo</i>	42
CAPÍTULO 1:	
GENTES DA MATA, POVOS DAS ÁGUAS: uma releitura histórico-etnográfica do Purus indígena...48	
1.1 O PURUS DOS VIAJANTES	50
1.2 POR UMA ETNOGRAFIA DOS RELATOS DE VIAGEM	57
A Paisagem Etnográfica do Purus.....	59
A “invenção” <i>Jamamadi</i>	81
CAPÍTULO 2:	
A (TRANS)FORMAÇÃO DO COLETIVO JAMAMADI NO MÉDIO PURUS: histórias e socialidades..... 86	
2.1 A REDE ARAWÁ: O QUE DIZEM AS ETNOGRAFIAS?	87
2.2 OS JAMAMADI DO MÉDIO PURUS	96
"Jamamadi tudo misturado".....	105
O Tempo dos Pajés	106
Guerra Generalizada	109
O Tempo dos Padrões	112
CONSIDERAÇÕES FINAIS	125
ANEXOS	130
REFERÊNCIAS	133

ÍNDICE DE MAPAS

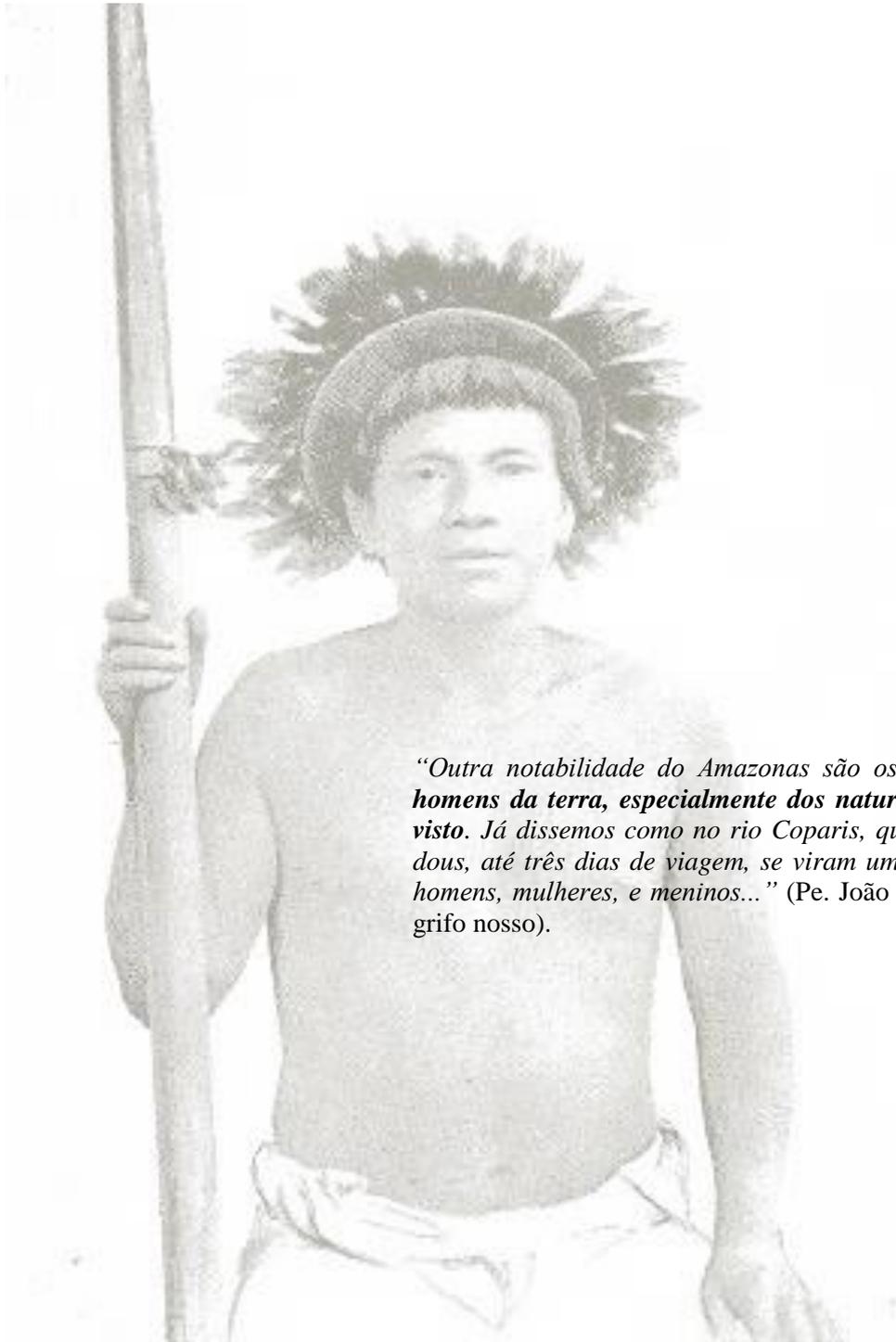
Mapa 1: Os Povos Jamamadi (orientais e ocidentais) no Interflúvio Juruá-Purus _____	xi
Mapa 2: T.I. Jarawara/Jamamadi/Kanamati _____	xii
Mapa 3: Os Jamamadi Orientais no Brasil e América do Sul _____	xii
Mapa 4: Distribuição (oficial) dos Povos de Etnônimo Jamamadi _____	8

ÍNDICE DE IMAGENS

Imagem 1: Índio Jamamadi _____	xv
Imagem 2: The Arawa Family _____	5
Imagem 3: Barcos para as regiões do Purus _____	40

ÍNDICE DE QUADROS

Quadro 1: Etnias Arawá e suas localizações _____	88
Quadro 2: As línguas Madi/Madihá e seus falantes _____	100
Quadro 3: As etnias/unidades sociais do Purus e as categorias de paisagem _____	131



*“Outra notabilidade do Amazonas são os homens marinhos, que **muitos homens da terra, especialmente dos naturais índios, afirmam haver e ter visto.** Já dissemos como no rio Coparis, que deságua no Tapajós cousa de dous, até três dias de viagem, se viram uma vez sair da água muita gente, homens, mulheres, e meninos...”* (Pe. João Daniel, 1722- 1776 [2004]: 90 - grifo nosso).

Imagem 1: Índio Jamamadi (editada). Fonte: A cidade de Manaus e o país da seringueira, 1893.

INTRODUÇÃO

Embrenhados nas florestas ancestrais do Purus, situados nas regiões de terra firme, próximos aos rios, lagos e igarapés de cabeceira³, caçando, botando roça, acendendo fogueiras e tecendo suas histórias e alteridades vivem os índios Jamamadi Orientais. Introduzidos pela literatura oficial⁴ como “agricultores por excelência”, habilidosos caçadores ou ainda como “medrosos por índole”, que fugiam das extensões de várzea e viviam “exclusivamente da terra”, descortina-se através dos relatos históricos um universo Jamamadi a ser desvendado, que mesmo após muitos anos transcurados ainda hoje permanece pouco conhecido. Constantemente referenciados a partir de sua preferência habitacional pelas florestas da região, os Jamamadi dificilmente podem ser identificados com exatidão nos registros históricos, haja vista a proliferação de referências ao etnônimo que os identifica, atribuído a diversos grupos situados na bacia do rio Purus. Nesses relatos, ora são comparados com demais povos da região, chegando por vezes afirmarem tratar-se de uma “extensão” de outras etnias, ora constam diluídos em definições genéricas como a própria denominação *Jamamadi* sugere: os “homens selvagens” (Steere, 1949), a “gente do mato” (Rangel, 1994)⁵ do Purus.

Contrapartida às lacunas e imprecisões contextuais observadas na literatura “histórica” da região, as narrativas dos Jamamadi Orientais conduzem-nos a um tempo de guerras generalizadas, de alteridades violentas, predação, fugas e fissões, mas também de alianças e diversos recomeços, revelando uma rede de relações que vai das hostilidades às socialidades, delineando o interior e exterior do grupo e exercendo influências por sobre sua (trans)formação e consolidação enquanto etnia, datada de meados do séc. XX.

³ Em hidrografia, a definição de “cabeceira” é atribuída às regiões de alto curso dos rios, sendo o nome dado ao local onde se inicia um curso d’água, também chamado pelos nomes de “nascente”, “olho-d’água” ou “minas de água”. A classificação da localização dos Jamamadi nestas regiões segue de acordo com o levantamento PPTAL (2008), que especifica a localização do grupo em “áreas de florestas ombrófilas densas, de platôs baixos”.

⁴ Tenho considerado como literatura oficial (ou “história oficial”) o conjunto de registros históricos que descrevam a região do Purus e seus povos, produzidos por viajantes cronistas, naturalistas, militares, engenheiros e missionários ou ainda por indigenistas (notadamente destacados neste estudo os relatórios do Serviço de Proteção ao Índio - SPI), estejam envoltos em atividades oficiais demandados pelo Estado ou não. Tal categoria consta em contraposição clara as etnografias e textos técnico-indigenistas recentes.

⁵ Segundo Lúcia Rangel (1994:22) o som da letra “j” não é encontrado no alfabeto Jamamadi, sugerindo que talvez fosse mais correto grafar *Zamamadi*. Ademais, *zama* significa “mata” (em Paumari, Suruwaha, Jamamadi e possivelmente outros dialetos/línguas Arawá), razão pela qual utilizo a expressão *Gente da Mata* no título principal, subtítulos e demais seções deste trabalho, e não “mato”, como referenciado pela antropóloga em sua tradução.

Este estudo envereda justamente por este universo das matas do Purus, dos encontros e desencontros, das alteridades e do devir-outro, histórias que se conectam às redes, narrativas de um “mundo vivido” que através da memória mítica resgatam o elo de parentesco. Um cenário de histórias múltiplas, entrecruzadas a *nossa*⁶ literatura oficial e a tantas outras histórias e realidades que passam a existir em seu mundo, como a de seringueiros e patrões da borracha.

Transitando por entre os registros e imaginários de diferentes viajantes à região, e, finalmente, deixando-me conduzir pelas narrativas tecidas pelos velhos Jamamadi do médio Purus, inicio esta pesquisa sobre um dos coletivos mais interessantes e emblemáticos da região, cuja história interliga-se - com ares de protagonismo - aos meandros de uma rede social indígena. Não incluído, até então, em um estudo de caráter *stricto* antropológico⁷, as questões aqui enunciadas constituem as primeiras considerações esboçadas a respeito deste coletivo. Nesse sentido, busca-se reunir elementos para uma investigação inicial que deverá ser aprofundada, seja através dos posteriores desdobramentos da minha pesquisa e/ou de investigações futuras.

A pesquisa que origina esta dissertação teve seu início marcado ainda em 2008, período em que fui apresentada, por assim dizer, aos Jamamadi. Surge, portanto, como desdobramento de uma “pequena” trajetória anterior, cujo ponto de partida deu-se através de uma iniciação científica⁸, empreendida durante a minha graduação no curso de Ciências Sociais da UFAM. De caráter histórico-documental, o estudo objetivava compreender a participação dos índios Jamamadi no *Sistema de Aviamento* predominante no Purus durante o auge da economia

⁶ No decorrer do estudo, por diversas vezes, os Jamamadi e outros povos do Purus serão apresentados a partir de uma compilação de informações histórico-etnográficas, produzidas, entre outros tantos contextos, a partir de expedições oficiais do Governo brasileiro, as chamadas “viagens de reconhecimento” ou através do olhar estrangeiro, como nos diversos relatos naturalistas. Nesses ou em outros casos similares, onde as informações etnográficas referenciadas tenham sido produzidas (levantadas e organizadas) a partir da iniciativa predominantemente ocidental, deverá ser enfatizada no estudo como “*nossa* história”, em contraposição à história Jamamadi ou história indígena da região.

⁷ Apesar da ausência de estudos de caráter estritamente antropológico junto aos Jamamadi orientais, estes aparecem descritos ao longo de alguns textos de outra natureza, como os relatos de viajantes e outros documentos históricos “oficiais” vinculados a ações e demandas do governo, entre os quais, os relatórios de inspetorias do extinto Serviço de Proteção aos Índios (SPI) ou aqueles referentes à atuação da FUNAI (s/d). Além destes, incluem-se ainda textos técnico-indigenistas elaborados pela equipe da Operação Amazônia Nativa (OPAN) e/ou aqueles em parceria ainda com a FOCIMP e CIMI local.

⁸ Realizada entre 2008-2009, financiada pelo CNPq, sob a orientação do Professor Dr. Gilton Mendes dos Santos, no âmbito do Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena - NEAI.

monoextrativista da borracha. A pesquisa, que envolvia outros cinco estudantes-bolsistas, contou com o acervo da antiga empresa seringalista JG Araújo como fonte de pesquisa, além dos relatórios e microfimes antigos da atuação do SPI⁹ na região, referentes aos Postos Indígenas Manauacá, Rio Gregório e Marienê. Como resultado preliminar desta pesquisa, um artigo foi publicado na coletânea de textos *Álbum Purus*, organizado pelo antropólogo Gilton Mendes dos Santos (2011).

A pesquisa com os Jamamadi na graduação certamente influenciou o direcionamento dado a este estudo, no entanto, logo que iniciei o mestrado o projeto de pesquisa apresentado contemplava outra sugestão de tema. A proposta, então, priorizava o estudo dos registros etnográficos do Purus, produzidos por diferentes viajantes à região, analisados à luz de algumas das atuais teorias etnológicas¹⁰. Ou seja, tratava-se novamente de uma pesquisa em fonte documental.

Ainda nos primeiros meses de mestrado, no entanto, algumas mudanças significativas sobrevieram ao estudo, inferindo também por sobre o tema de pesquisa. Leituras, diálogos e algumas resoluções pragmáticas levaram-me a uma retomada no trabalho que havia iniciado na graduação, desta vez, tendo a oportunidade de conversar e conviver diretamente com os co-autores deste estudo, os Jamamadi do Médio Purus. Apesar da reconhecida importância da pesquisa histórico-documental na construção do tema da dissertação, havia certamente um interesse particular em poder vivenciar a experiência do trabalho *em campo* (das vantagens de se fazer antropologia na Amazônia), mesmo que limitada pelo curto período de duração do mestrado. Tal guinada foi possível mediante a minha inserção à época no Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena - NEAI/UFAM, que vinha realizando pesquisas na região desde 2008 e contava com dois projetos “guarda-chuva”, sobre os quais falarei adiante.

Mesmo contando com os trabalhos etnográficos produzidos sobre os povos da região, e, além desses, o levantamento documental iniciado, até a realização da pesquisa *in loco* eu não tinha a exata dimensão do que seria possível propor como tema para este novo estudo e encontro com os Jamamadi, muito menos delimitar os recortes e direcionamentos teórico-

⁹ Todos estes documentos foram doados e estão sob a guarda do Museu Amazônico da UFAM, disponíveis para consulta local.

¹⁰ A proposta havia sido influenciada pelo interesse de retorno às pesquisas no Purus, mas seguiu inspirada ainda por uma iniciação científica (2009-2010) e posterior trabalho de conclusão de curso (2011) que realizei, os quais traziam como tema central a contribuição dos naturalistas Spix e Martius para o estudo do conhecimento indígena na Amazônia. Não obstante, mesmo após algumas mudanças decorridas, a proposta findou sendo incluída nesta dissertação, culminando na discussão impetrada no primeiro capítulo, que, conforme será possível verificar, foi construído a partir dos apontamentos etnográficos legados por viajantes, entre os quais, incluem-se também os registros dos bávaros Spix e Martius.

metodológicos. Evidentemente interessava-me por algumas questões observadas ainda durante a pesquisa na graduação, contudo, receava estar propondo um tema “cristalizado”, visto que os assuntos que despertavam meus interesses haviam sido instigados exclusivamente pela leitura dos antigos registros histórico-etnográficos¹¹. Era necessário estar *lá*, saber o que o campo e os Jamamadi, protagonistas de sua história, demandariam para esta pesquisa. Era necessário construir com eles, para eles.

A pesquisa, por sua vez, reservava-me um reencontro com uma inquietação que não só me acompanhou durante a graduação, mas intensificou-se após finalmente conhecer os Jamamadi Orientais. Por sua relevância para a escolha do tema de pesquisa, tentarei resumir nas próximas linhas alguns pontos inerentes a esta questão, muito embora seus desdobramentos sejam incumbência dos capítulos que seguem.

I. OS JAMAMADI

Atualmente, o etnônimo Jamamadi nomeia e identifica diferentes grupos indígenas situados na bacia hidrográfica do Purus. Essa informação pode parecer bastante corriqueira, mas é parcialmente nova e guarda a chave de uma das mais instigantes questões sociológicas do Purus, certamente trazendo novos e significativos apontamentos sobre as dinâmicas de relações dos coletivos indígenas da região. Conquanto, dada a escassez de estudos etnográficos, as distinções que existem entre as gentes Jamamadi limitaram-se durante algum tempo exclusivamente às informações sobre suas localizações geográficas específicas e alguns aspectos linguísticos.

¹¹ Recordo-me neste momento das palavras de João Pacheco de Oliveira Filho (1987:85) sobre a relação (de ambiguidade) entre os antropólogos e os relatos de viagem: “... o antropólogo se situa em uma linha de continuidade com o viajante, a ele devendo o seu próprio universo empírico de base. Mas não se trata apenas de reconhecer um vínculo que remeteria ao passado da disciplina, mas de evitar que as pesquisas atuais naturalizem os costumes dos povos estudados, tomando os dados do presente como expressão estática de uma condição natural e originária. Os relatos de viagem, ao contrário, ajudam o antropólogo a imprimir à sociedade uma dimensão histórica mais profunda, reunindo informações que transcendem em muito a capacidade de observação dos etnógrafos durante a situação de campo”. Nesta linha de continuidade entre a uma trajetória de leitura e reflexão histórico-antropológica acerca dos Jamamadi e, posteriormente, caminhando para uma situação atual de campo, era preciso lembrar-me constantemente de que os dados que dispunha, na verdade, consistiam em uma construção (ou invenção) de uma situação específica de alteridade, dominação e subordinação (Pratt, 1999). Exercitando primordialmente esta consciência, finalmente eu poderia caminhar para a complementariedade e continuidade da relação, numa interface produtiva à pesquisa, imprimindo a este estudo uma dimensão histórica mais profunda, conforme sugerido por Pacheco.

Assim, de acordo com sua distribuição ao longo do vale do Purus, os *Jamamadi* foram usualmente divididos em orientais (eastern) e ocidentais (western), sendo os Jamamadi do Médio Purus, foco deste estudo, designados aqui como os únicos representantes do coletivo Jamamadi Oriental - apesar das diversas e antagônicas configurações observadas na literatura histórica da região (retomarei esse ponto adiante no texto).

Baseado nas posições que ocupam na família linguística Arawá¹² - também composta pelos Kulina, Deni, Jarawara, Banawá, Paumari, Suruwahá e, possivelmente, os isolados Himerimã -, foram divididos em dois grupos, classificados enquanto falantes de dialetos distintos das línguas *madi* e *madihá*, respectivamente:

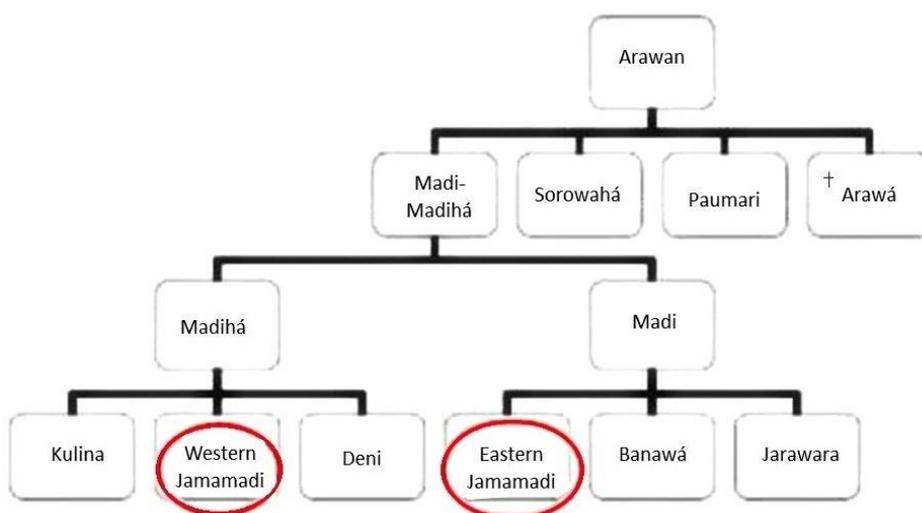


Imagem 2: The Arawa Family. Fonte: Dienst, 2008(grifo nosso).

No entanto, para além de questões linguísticas e geográficas, do ponto de vista étnico e identitário mais atual, o debate sobre estes coletivos ainda se encontrava em aberto. Ocorre que, embora homônimos e falantes de dialetos da família linguística Arawá, os coletivos Jamamadi (orientais e ocidentais) não possuem relações que evidenciem qualquer tipo de vínculo atual¹³, apesar de alguns indicativos nas narrativas dos Jamamadi do Médio Purus

¹² A família linguística Arawá soma cerca de 6.000 indivíduos (SIL, 2006). O nome dado à família é homônimo ao de um grupo indígena extinto no século XIX, que habitava as regiões do Purus e cujo vocabulário fora registrado pelo geógrafo William Chandles (1869).

¹³ Analisando-os mediante o prisma do “gradiente cultural” (Suárez, 2011) dos povos Arawá-falantes, é possível visualizar estes grupos Jamamadi (orientais e ocidentais) em eixos extremos, ocupando posições bastante distintas. Reiterando suas posições no contexto específico da família de línguas Arawá, assemelham-se aos povos situados geograficamente próximos, com os quais partilham a língua falada, ainda que em diferentes dialetos, além de outros aspectos culturais aproximáveis, tais como organização social, política e ritual.

sugerirem uma migração (do seu grupo) que teve início nas regiões do município amazonense de Boca do Acre, área contemporaneamente habitada pelos Jamamadi ocidentais.

Mencionam, entre outras coisas, que ao longo da caminhada empreendida (em direção ao Médio Purus), alguns de seus membros ficaram pelo caminho ou optaram por retornar, devido à escassez de alimento e por não terem encontrado “parente” (semelhante). Entretanto, ainda que cientes da existência de outros povos Jamamadi vivendo nessa região, mesmo os mais velhos não trazem qualquer junção aparente entre as *gentes de lá* e as pessoas que “deixaram” pelo trajeto, apesar de também não contestarem¹⁴. Após serem instigados sobre o assunto, alguns até demonstram certa curiosidade em conhecer e saber como são/vivem os Jamamadi de outras regiões, sobre os quais ouvem falar através dos brancos, contudo, nada que destaque qualquer outra dimensão do interesse. Assim, apesar da possibilidade de algum “parentesco” com outros Jamamadi no Purus ou mesmo de vínculos com antepassados naquelas regiões, simplesmente não parece haver importância ou demonstração de qualquer significado perceptível entre os membros do grupo. A associação entre as *gentes* Jamamadi do Purus aparenta ser mais uma preocupação externa que interna, um reflexo das generalizações baseadas unicamente no etnônimo partilhado.

É difícil mensurar com segurança a exata distribuição dos povos Jamamadi, tendo em vista as mudanças sofridas a partir da entrada das Frentes de Extração e da inserção dos grupos na cultura monoextrativista vigente (final do séc. XIX e início do XX). Além disso, as frequentes migrações, sobretudo, em decorrência das guerras e do *arabani*¹⁵ são elementos que geram muitas confusões a respeito, especialmente quando associados aos registros históricos sobre as antigas localidades habitadas pelo grupo. Nesse caso, a proliferação de referências ao etnônimo, aparentemente atribuído a diferentes grupos “embrenhados” nas florestas da região, gera ainda mais impasses sobre o assunto.

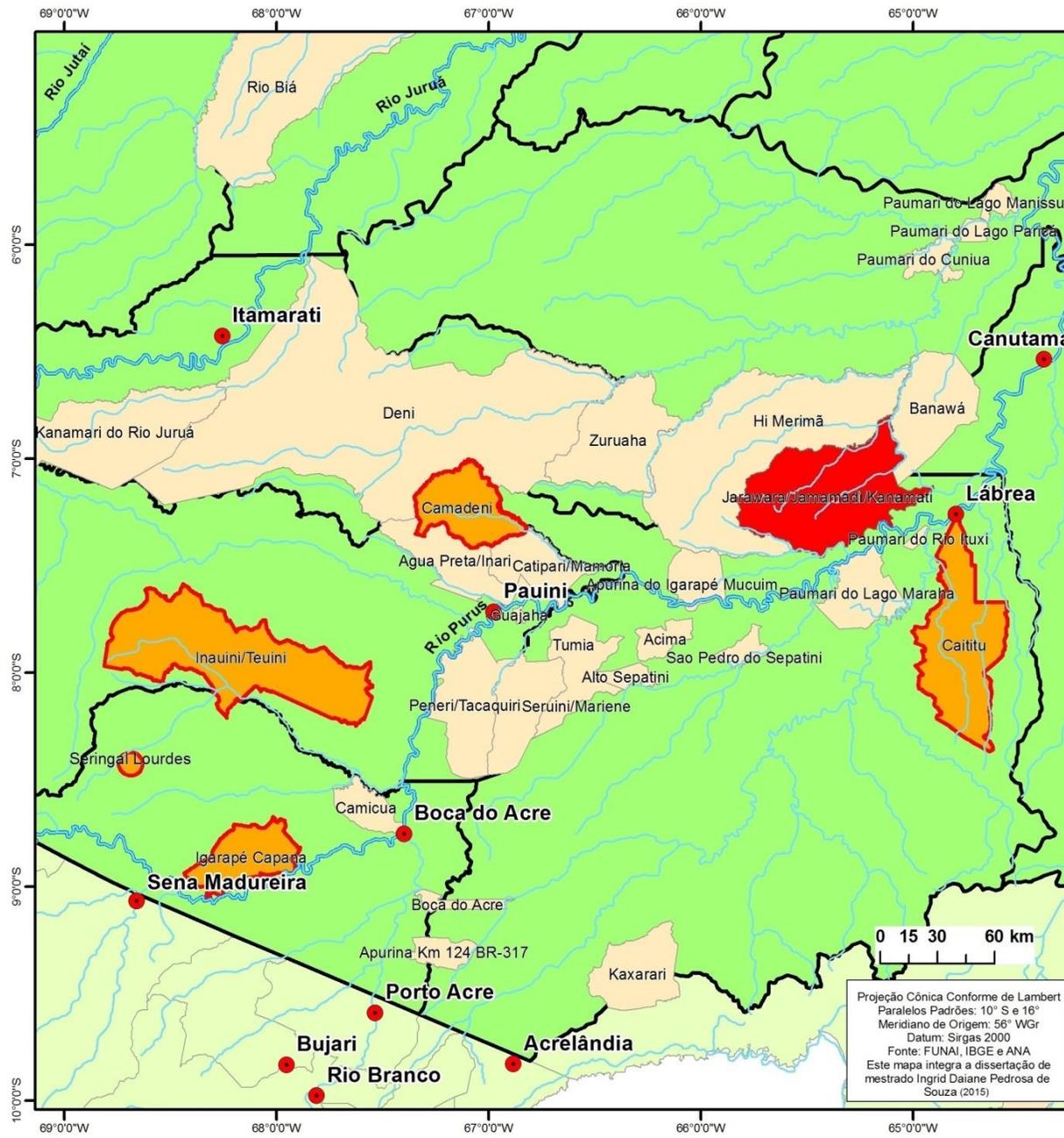
¹⁴ Não se trata, pois, de saber se esta hipótese corresponderia a meras especulações equivocadas ou suposições acertadas. O que ressalta neste diálogo com os Jamamadi é a irrelevância dos fatos postos em questão, que (aparentemente) não tratam de problemáticas que eles tenham construído ou (ao menos), até então, considerado. Este aspecto é, por si, o mais importante de notar e também a “resposta” mais significativa às provocações trazidas. Diante disso, fica evidente que na lógica Jamamadi essa interpretação (arbitrária) dos vínculos de parentesco não consta inclusa, muito embora tenha parecido importante, em princípio, verificar.

¹⁵ *Arabani* está presente em algumas “histórias de pajé” dos Arawá, podendo variar seu significado de acordo com o grupo, porém, ainda assim, todos os sentidos ligados à figura do xamã. Para os Jamamadi do Capana (ocidentais), *arabani* é como chamam o feitiço (Rangel, 1994), já para os Jarawara, seria mesmo que “pedra de pajé”, ou seja, o instrumento mágico primordial do xamã (Vencio, 1996; Vogel, 2006). Segundo a antropóloga Lúcia Rangel (1994) e a geógrafa Sandra Ayres (2005), mesmo as mazelas sofridas em decorrência das epidemias e violências no período monoextrativista findam sendo associadas pelos Jamamadi (ocidentais) ao *arabani*.

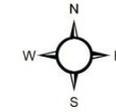
Entre os Jamamadi ocidentais, Ayres (2005) menciona a transformação do espaço, mediante as novas configurações territoriais, redesenhadas pelas forças de poder atuantes na região. Segundo a autora, mesmo após o declínio da borracha, os Jamamadi continuaram tendo seu “mundo” invadido pelos brancos: os donos de seringais transformaram-se em fazendeiros de gado e os seringueiros em pequenos agricultores e posseiros, disputando o território tradicional do grupo. Já entre os Jamamadi orientais, as diversas configurações étnicas legadas pela literatura histórica reforçam as diferentes interpretações sobre sua identidade coletiva atual. Não obstante, em relação a atual distribuição destes grupos, tanto quanto em relação as suas antigas habitações, ainda existem muitas controvérsias, especialmente no que se refere à presença de povos Jamamadi em algumas das Terras Indígenas homologadas. Este aspecto tem sido observado, sobretudo, enquanto consequência das confusões identitárias que pairam sobre estes grupos, de modo que a ausência de estudos apenas prolonga e reitera tais incompreensões.

Deste modo, estima-se que os Jamamadi ocupem ancestralmente as florestas de terra firme do Purus, em regiões aproximadas aos rios Cuniuá, Mamoriá, Pauini, Teuni, Inauini, Capana e Xeruã (Cruz, 2002), e dos igarapés Sabuhã e Curiá (afluentes do rio Piranha), Mamoriazinho e Igarapé Preto¹⁶. Em consonância com as informações disponibilizadas através das fontes oficiais (FUNAI/PPTAL, ISA, IBGE, FUNASA/DSEI), o mapa abaixo ilustra a distribuição aproximada destes povos na bacia do rio Purus:

¹⁶ Região típica de rios (geralmente de cabeceira) e igarapés de terra firme, com leito mais “encaixado” e pequenas planícies de inundação (FUNAI/PPTAL/GTZ, 2008).



Distribuição (oficial) dos Povos de Etnônimo Jamamadi



Legenda

- Sedes Municipais
- ~ Rios principais
- ~ Hidrografia
- Terra Indígena Área de Estudo
- Terras Indígenas onde foram registrados povos com o etnônimo Jamamadi
- Terras Indígenas
- Municípios do Estado do Amazonas

Localização da Área de Estudo no Brasil e na América do Sul



0 15 30 60 km

Projeção Cônica Conforme de Lambert
 Paralelos Padrões: 10° S e 16°
 Meridiano de Origem: 56° WGr
 Datum: Sirgas 2000
 Fonte: FUNAI, IBGE e ANA
 Este mapa integra a dissertação de mestrado Ingrid Daiane Pedrosa de Souza (2015)

Mapa 4: Distribuição (oficial) dos Povos de Etnônimo Jamamadi. Org. Souza, 2015.

Apesar das fontes indicarem índios Jamamadi na T.I. Caititu¹⁷, devido aos relatos de indigenistas e dos próprios Jamamadi (médio Purus) insistirem em contrapor a informação, mencionando um caso isolado (resultante do casamento entre um Apurinã e uma Jamamadi), optei por não incluir a T.I. Caititu no coletivo “Jamamadi oriental”, indicando nesta ressalva apenas a presença de algum indivíduo Jamamadi, oriundo da T.I. Jarawara/Jamamadi/Kanamati, vivendo no local mediante contrações matrimoniais¹⁸. Na T.I. Camadeni, por sua vez, existem afirmações que também contradizem a presença dos Jamamadi (ocidentais). Uns afirmam que os Camadeni seriam uma “subdivisão” dos Deni (dissidentes no passado), outros, porém, alegam que os habitantes desta T.I. teriam sua própria identidade e, portanto, não se confundiriam com outros grupos ou “subgrupos” de coletivos Arawá-falantes. Em poucas linhas, estes são apenas alguns exemplos de paradigmas identitários controversos, lidados nas regiões do Purus, envolvendo mais diretamente as gentes *Jamamadi*.

O Médio Purus, os Jamamadi e o “nó” histórico

Caracterizada como “complexo”, dada a sua diversidade de ocupação e o manejo dos recursos naturais pelos seus habitantes, a região do médio Purus é composta por áreas típicas de planícies de inundação, com matas alagadas periodicamente, com grande diversidade de lagos e também por regiões de floresta de terra firme (FUNAI/PPTAL/GTZ, 2000), havendo, basicamente, duas categorias de paisagem predominantes, tanto do ponto de vista ambiental, quanto histórico e social (sociocosmológico): a várzea e a terra firme.

Os protagonistas deste estudo, os Jamamadi orientais (*madi*), habitam a T.I. Jarawara/Jamamadi/Kanamati homologada em 1998, localizada entre os municípios de Lábrea e Tapauá, ao sul do estado do Amazonas. O local, que como sugere o nome também é dividido com os índios Jarawara, abriga cerca de 370 Jamamadi, que possuem atualmente oito aldeias (Opan, 2014), muito embora à época de minha pesquisa, em 2012, existissem apenas

¹⁷ De acordo com Alain Fabre (2005), na T.I. Caititu existiam 6 Jamamadi, 367 Apurinã e 12 Paumari, baseado em um levantamento realizado em 1985.

¹⁸ É bastante raro entre os Jamamadi do Médio Purus contrações matrimoniais exogâmicas, havendo sido relatado apenas três casos durante minha permanência junto ao grupo: entre uma mulher Jamamadi e um Apurinã, que vivem com a família do marido (possivelmente abrangida no censo da T.I. Caititu); uma Jamamadi e um Banawá, que também moram na aldeia do marido e, por fim, o único caso envolvendo um homem Jamamadi, o A.I.S. *Anidere* (André), casado com uma Jarawara, com quem teve cinco filhos, tendo este permanecido com a família numa das aldeias de seu grupo (Embaúba).

seis: Buritirana, Carapanazal, São Francisco, Embaúba, Pauzinho e Jatobá. O território consiste em uma região de interface entre planícies de inundação e terra firme (baixos planaltos), região onde vivem de maneira majoritária os Jarawara, e áreas tipicamente categorizadas de terra firme (FUNAI/PPTAL/GTZ, 2008), onde a ocupação é essencialmente dos Jamamadi, com assentamentos temporários, aldeias e inúmeros roçados/capoeiras.

Além dos Jarawara e Jamamadi, a região do médio Purus também abriga outras etnias, entre as quais, incluem-se os Banawá e Hi-Merimã, em terras indígenas contíguas (ver mapa 4), os Apurinã, que tem ampla distribuição no Purus¹⁹, bem como os índios Paumari das T.I. Lago Marahã, Paumari do Ituxi e Manissuã, que possuem um modelo de ocupação histórico que poderia ser sintetizada como oposto simétrico da *gente da mata*.

Entender essas diferenças e em que medida elas operam projeções que ecoarão por sobre a identidade recém-instituída destes coletivos torna-se fundamental para a compreensão das dinâmicas de interação praticada pelos coletivos que integram a rede-Arawá (incluindo o recorte Jamamadi), bem como para distingui-la da identidade social que surge primordialmente da necessidade de diálogo com o “mundo dos brancos” (as “etnias” do Purus), algumas das questões que veremos diante neste estudo.

Conforme mencionado, dificilmente os povos Jamamadi (orientais e ocidentais) podem ser identificados com precisão ao longo de toda a literatura histórico-etnográfica do Purus, apesar da expressiva menção ao etnônimo que os identificam. Isso porque uma série de relatos fornecem diferentes pontos de vista sobre sua localização, formação e configuração étnica, permanecendo sua identidade e autodenominação em aberto.

São diversas as passagens que podem iluminar e exemplificar esse contexto, razão pela qual elencarei alguns. O primeiro relato que seleciono refere-se ao trabalho do missionário Gunter Kroemer²⁰ (1985:121). Em seu ensaio sobre os índios do Purus, Kroemer localiza os Jamamadi nos igarapés afluentes ao rio Piranhas e divide-os em três subgrupos, a saber, os

¹⁹ A extensão da área habitada pelos Apurinã abrange o alto, médio e baixo curso do rio Purus, bem como a região do Solimões. Para abordagem e compreensão do processo migratório exercido pelo grupo, ver: “A descida do rio Purus - uma experiência de contato interétnico” (LAZARIN, 1981).

²⁰ O missionário Gunter Kroemer foi um importante etnógrafo e historiador dos povos do Purus, tendo deixado além de um detalhado levantamento etnográfico, ainda hoje atual para reflexão da região, outros trabalhos específicos sobre os Suruwahá de mesma importância. Ao longo da construção desta dissertação, a pesquisa legada pelo missionário foi recorrentemente consultada, tornando-se referência.

Kanamadi, Jarauara e os *Massaranduba*, que se autodenominavam, segundo ele, *Banauá-Yafi*. Tal visão, no entanto, difere das informações presentes no relatório da 1ª Inspeção Regional do SPI, elaborado em 1930, onde alguns grupos indígenas são citados em regiões correspondentes aos territórios tradicionalmente vinculados à presença e/ou ocupação Jamamadi no médio Purus, contudo, sem que sejam detalhados os limites étnicos e situação de coexistência nesses espaços. Assim, no rio Cunhuá viviam os Catuinas, Mamaoris, Pauquiris, Tucumandubas e Beidamans, no [rio] Piranhas os **Jamamadis, Canamadis e Jarauaras**, no Curiá viviam os **Jamamadis** e Araçadanis... (Sant'anna de Barros, 1943 – grifo nosso). Em semelhança às informações trazidas por Kroemer, os Jamamadi, “Canamadis” e “Jarauaras” também são mencionados no relatório nas regiões do rio Piranhas, porém, diferentemente do que sugere o missionário, constam assinalados enquanto grupos distintos.

Em outro registro da atuação do SPI, no entanto, alega-se que na região do Inauini os Jamamadys dividem-se em diversos grupos ou “tribos”, sob as seguintes denominações: Macuhidenin, Ivadenin, Sivacudenin, Demadenin, Tamacuhidenin, Zuvazuvadenin e Eréquedenin, sendo que a sétima e última “muito temem” e “evitam ter encontros” com os Catuquinas (Bento de Lemos, 1912:7). Os pesquisadores Rivet e Tastevin (1921), por sua vez, situam os Jamamadi nas florestas entre o Purus e Juruá e também no médio Purus e seus afluentes. Baseando-se nas considerações já esboçadas pelo viajante inglês William Chandless, acreditavam que os Jamamadi formassem junto com os Kulina a mesma etnia, variando apenas o nome, visto que eram extremamente aparentados linguisticamente.

A Fundação Nacional do Índio, FUNAI, que representaria uma interpretação mais atualizada, optou pela distinção entre Jarawara, Jamamadi e Kanamati (Schröder; Costa, 2008) na região do médio Purus, notadamente reiterada no processo de demarcação do território habitado contemporaneamente pelos Jamamadi deste estudo, homologado em 1998 e, conforme mencionado, denominada T.I. Jarawara/Jamamadi/Kanamati. No entanto, deve-se incluir que durante alguns diálogos empreendidos na região, dentre os quais constam conversas informais com indigenistas dessa instituição, uns asseguravam a não existência dos Kanamati, enquanto em outras versões este seria apenas o nome (autodenominação?) específico de um grupo de Jamamadi que vivia no território demarcado.

Em semelhança às informações elencadas acima, existem outros exemplos²¹, que remetem aos controversos paradigmas identitários que pairam sobre os Jamamadi, resultando em uma compreensão truncada, imprecisa. Não obstante, no decorrer da pesquisa, cada vez mais se confirmava a necessidade de superar recortes étnicos, geográficos e linguísticos preestabelecidos - noções estas que os recentes estudos etnológicos vêm demonstrando serem ultrapassados ante as formas nativas de construção das diferenças - para que então pudesse começar a compreender quem eram/são os Jamamadi do médio Purus. Mais do que isso, era preciso “levar a sério” (Viveiros de Castro, 2002) o que eles me diziam, atentando para os regimes de historicidade nativos, concebidos a partir das narrativas de um “mundo vivido” (Cf. Gow, 1997, 1999, 2001...).

Curiosa sobre esta relação identitária legada aos Jamamadi, e, mais especificamente, interessada em saber quem eram os Kanamati, durante o trabalho de campo oportuneizei a alguns membros do grupo a sua versão particular a este respeito. Como resposta, e depois, recorrentemente nas narrativas que me foram concedidas pelos velhos Jamamadi, ouvi a respeito de “outras gentes”, que os seus antepassados haviam encontrado vagando nas florestas do Purus, tendo-os incorporado ao grupo (abrigaram, alguns casaram e tiveram filhos etc.), revelando que o que se entendia por etnia Jamamadi, preferencialmente endogâmica atualmente, na verdade, tratava-se de um coletivo “mixed people” (Gow, 1991), estabilizado a partir de meados do final do século XX.

Percebi, com isso, que os relatos/documentos históricos conferiam importantes subsídios para uma análise inicial dos Jamamadi no cenário indígena da região, muito embora não detalhassem as dinâmicas de socialidade praticadas. A partir das informações obtidas através da imersão na leitura histórica da região, associada a uma etnografia das narrativas Jamamadi, tornou-se possível tecer as primeiras considerações acerca da história, alteridade e rede de socialidade Jamamadi, reunindo elementos para a reflexão central e preliminar a que esta pesquisa se debruça: para além do referencial externo que os identifica, quem são, afinal, as “gentes da mata” que vivem atualmente no médio Purus? No sentido de pensar este contexto e seus significados, tendo como foco específico os Jamamadi da T.I. Jarawara/Jamamadi/Kanamati, procurei abordar alguns dos aspectos que englobam esta questão. Para tanto, a interface história/etnografia constou como principal ferramenta de

²¹ Para uma melhor visualização do Purus Indígena nestes termos, sugere-se uma leitura atenta ao livro de Gunter Kroemer (1985) “Cuxiuara - O Purus dos Indígenas”, além de outras literaturas históricas sobre a região não inclusas nesta obra.

entrada no universo das matas do Purus. Mergulhei na história do grupo cercando-me, primeiramente, do que diziam os relatos histórico-etnográficos da região (uma etnografia da *nossa* história escrita, por assim dizer), depois, ouvindo atentamente as narrativas tecidas pelos protagonistas deste estudo (uma etnografia das histórias contadas por *eles*).

Entre outras questões que foram sendo focalizadas, notei que era imprescindível centrar esforços na compreensão dos processos que levaram a identidade Jamamadi, historicamente projetada sobre vários grupos habitantes das matas do Purus, a designar atualmente dois coletivos indígenas da região, a saber, os Jamamadi Ocidentais e Orientais, que embora fossem homônimos e falantes de línguas/dialetos Arawá; partilharem um histórico intenso e arrebatador com o monoextrativismo da borracha e seus personagens; uma memória de fissões, fugas e alteridades violentas; bem como determinados aspectos culturais comparáveis, através das narrativas tecidas pelos Jamamadi deste estudo, as quais sinalizavam para a ausência de vínculos atuais entre estes grupos, deveriam ser identificados como distintos, em uma dimensão que está para além dos elementos históricos apresentados nos documentos e registros etnográficos antigos ou mesmo de hipóteses e conjecturas tecidas no campo linguístico.

Em linhas gerais, conforme o leitor poderá observar no decorrer do estudo desta dissertação, os Jamamadi Orientais e Ocidentais finalmente são dissociados das generalizações legadas pelo etnônimo partilhado, que os alinhavava sob o mesmo grupo étnico, ou seja, apreendidos ao longo dos anos como coletivos indiferenciados²². Talvez, deste ponto de vista, que é o que os Jamamadi me apresentaram, a compreensão dos grupos homônimos orientais e ocidentais como coletivos distintos seja a principal contribuição legada e reivindicada por esta pesquisa, tornando a informação aparentemente corriqueira, sinalizada no início desse tópico, como de fundamental relevância à etnologia local e aos protagonistas deste estudo, sobretudo.

²² Esta questão será mais bem explorada no segundo capítulo desta dissertação.

Os Capítulos

Pensando na concatenação das ideias reunidas nesta investigação, no desenvolvimento do tema, bem como na redação final do estudo, esta dissertação articula duas dimensões históricas distintas, porém, cujos desdobramentos complementam-se, originando os dois capítulos que integram este estudo.

O capítulo 1, intitulado **“Gente da Mata: uma releitura histórico-etnográfica do Purus indígena”**, construído a partir de um balanço e análise dos registros de viagem, possibilita uma nova hipótese de leitura da paisagem etnográfica do Purus, considerando a perspectiva que os próprios coletivos indígenas da região pareçam nutrir uns dos outros, num entrecruzamento entre representações e pontos de vista. Em busca dos significados e representações em torno do etnônimo *Jamamadi*, bem como dos indícios para uma reflexão inicial sobre a paisagem etnográfica do Purus²³, realizou-se uma compilação de alguns registros etnográficos presentes nos relatos de viagem produzidos entre o séc. XVI e início do XX, os quais traziam no bojo de suas questões, mesmo que indiretamente, os eixos relacionais formulados neste estudo, a saber, “Povos das Águas” e “Gentes da Mata”. Embora este primeiro capítulo seja organizado centralmente a partir de uma revisão histórica dos registros documentais, as categorias hipotéticas utilizadas, as quais dividem (ou organizam) o Purus entre, de um lado, os habitantes usuais das matas de terra firme e, de outro, àqueles situados nas praias, áreas de várzea ou mesmo no ambiente das águas, foram erigidas a partir não apenas de informações documentais antigas, as quais traziam este tema reiteradas vezes ao descrever os povos indígenas da região, mas também mediante o diálogo mais atualizado com as etnografias recém produzidas sobre esses coletivos. A revisão bibliográfica estará presente, portanto, sobre toda a análise e estudo a que se dedica esta dissertação, muito embora, com maior empenho e interesse temático em seu segundo capítulo.

Não obstante, o capítulo 2, intitulado **“A (trans)formação do coletivo Jamamadi no Médio Purus: Histórias e Socialidades”**, também tem por foco principal a história indígena, todavia, foi elaborado a partir da etnografia das narrativas tecidas pelos velhos Jamamadi do Médio Purus, durante a minha estada na T.I. Jarawara/Jamamadi/Kanamati (em 2012), e no

²³ Eventualmente utilizo-me da categoria “Paisagem Etnográfica” para caracterizar o conjunto de povos indígenas da região, em consonância e diálogo com o contexto territorial de ocupação das regiões do Purus (lagos, rios, morrarias etc.). A categoria foi “emprestada” do antropólogo Gilton Mendes, durante diálogos empreendidos no contexto de produção do projeto de iniciação científica, em 2008, e desde então recorrentemente presente nas recentes produções. Esta mesma categoria foi utilizada por Clayton Rodrigues (2010) e intitula seu trabalho de mestrado: “A Paisagem Etnográfica do Médio Purus Juruá”.

decorrer de alguns diálogos e entrevistas empreendidas com o grupo no contexto da cidade de Lábrea²⁴. Neste capítulo, ao conhecer mais da história Jamamadi em seus termos e por suas palavras, o estudo ganhou uma nova dimensão, onde foi possível acessar a memória inerente à formação do coletivo no médio Purus, a partir da “mistura adequada” (Overing Kaplan, 1981) entre antepassados do grupo e remanescentes de outras unidades sociais indígenas que vagavam pelas florestas da região, conforme será possível avaliar em seu decorrer. Assim, em diálogo com as narrativas sobre o “tempo dos patrões”, momento histórico em que os Jamamadi participaram da economia monoextrativista da borracha e que resgatam diversas vezes em suas falas, foram compiladas algumas informações históricas sobre o período. A importância de pontuar este momento deve-se, sobretudo, ao papel que figuras históricas como seringueiros e patrões ocuparam nas redes de relações do coletivo, foco central do capítulo.

II. APONTAMENTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS

Antes de seguir para um breve relato da vivência e cotidiano experienciado durante o trabalho de campo, gostaria de enveredar, tão logo, pelos apontamentos teóricos e aspectos metodológicos que guiaram esta pesquisa e, posso dizer, a constituíram como mais do que apenas notas e “ideias soltas”, extraídas de meu caderno de campo, dando-lhe a profundidade necessária para abordar algumas das questões centrais que saltaram ao estudo. A escolha de reunir previamente parte significativa das contribuições à minha reflexão, desenvolvimento temático e redação é de cunho estilístico e destina-se a evitar, assim espara-se, que as narrativas - de viajantes, dos Jamamadi ou as minhas - sejam diversas vezes interrompidas pela necessidade de explicar conceitos e discorrer sobre autores, muito embora isso eventualmente (e inevitavelmente) ocorra no decurso dos capítulos.

Desse modo, tendo por objetivo percorrer as influências das alteridades sobre a (trans)formação e consolidação das identidades indígenas na região, torna-se relevante conhecer os meandros que envolvem as redes indígenas e intercâmbios culturais praticados pelos povos do Purus, sobretudo, entre os Jamamadi deste estudo. Para tanto, os registros etnográficos anotados por diferentes viajantes à região mostram-se significativos, na medida

²⁴ Ocorridos no contexto da cidade de Lábrea, somando quatro viagens ao todo, realizadas em novembro de 2011, janeiro, junho e novembro de 2012, respectivamente.

em que constituem as primeiras informações deixadas sobre a paisagem etnográfica da região, com relatos de usos e costumes, localização geográfica, atividades produtivas, entre outras práticas culturais.

Em vistas à contextualização dos paradigmas relacionais “Povos das Águas” e “Gente da Mata”, utilizados com afinco no decorrer do estudo, primou-se por uma compilação de informações etnográficas recolhidas e anotadas em diferentes épocas e contextos, de modo a elaborar um panorama acerca da região, tendo como objetivo final a caracterização dos *Jamamadi* no contexto histórico-etnográfico local. Para tanto, foram selecionadas e compiladas diversas informações etnográficas, a saber, a partir dos **(a)** registros oriundos das viagens dos cronistas Gaspar de Carvajal (1542), Cristóbal Acuña, (1639)²⁵, que constam como primeiros viajantes a incluírem descrições sobre os povos da região; **(b)** dos viajantes naturalistas do século XIX Carl Friedrich Philippe Von Martius (1823), Alfred Russel Wallace (1849) e William Chandless (1864), que, com diferentes enfoques, diluídos por entre informações da fauna, flora e geografia local, também informaram sobre costumes e localizações de diversos grupos indígenas; bem como **(c)** dos registros de caráter mais etnográficos, disponibilizados por Joseph Beal Steere ([1873-1901] 1949), Paul Ehrenreich (1888), Rivet & Tastevin (1921), Harald Schultz e Vilma Chiara (1955) e pelo missionário Gunter Kroemer (1985). Além destes, constam incluídas ainda informações “complementares”, que tem como objetivo dialogar com algumas das narrativas Jamamadi sobre a relação com o “mundo dos brancos”, sendo estas obtidas a partir **(d)** dos relatórios e demais documentos referentes à atuação do Serviço de Proteção aos Índios (1929-1930), bem como por meio de antigos relatórios elaborados pela equipe da FUNAI (s/d), presentes de maneira mais evidente no segundo capítulo desta dissertação. Eventualmente, outras obras não listadas podem aparecer no decorrer do estudo, de acordo com interesses específicos de cada tópico deste estudo.

Por certo, os registros elencados nesta dissertação não abrangem todos os documentos proveniente de espólios de viajantes e/ou empreendimentos a alcançarem o leito do rio Purus, os quais incluam descrições acerca dos coletivos indígenas da região, no entanto, foram selecionados devido a observação a duas questões fundamentais: i) as restrições (no que tange ao tempo e espacialidade) da dissertação para inclusão/compreensão de mais relatos, e, ii) devido a identificação prévia da maior relevância daqueles selecionados ante os objetivos

²⁵ *Apud* Kroemer, 1985.

imediatos deste estudo - sendo este último ponto o de maior influência na escolha. Importante destacar também que em quase todos os tipos de registros elencados – salvo à exceção àqueles construídos por etnólogos ou indigenistas do SPI/FUNAI – o elemento “indígena” não figura como central aos interesses de seus autores, todavia, em trechos significativos ou em uma ou outra passagem textual, ainda que tangencialmente, reúnem-se subsídios às reflexões acerca do panorama indígena da região.

Ainda sobre o aspecto contextual, mas também em relação ao conteúdo substancial das informações disponibilizadas, há de se fazer uma crítica ao “lugar” de cada relato, tanto no tocante ao vínculo particular a que se filiam (tipo de viagem ou empreendimento, modalidades de financiamento, objetivos imediatos e fins específicos a que se destinam etc.) os narradores, como também ao momento histórico e aos imponderáveis no percurso de suas ações. No viés de tais variáveis, incluem-se alguns “cuidados” em relação à apreciação do material utilizado no estudo, no sentido de não personificar ou atrelar a esta pesquisa em particular questões que dizem respeito ao campo semântico, em termos e expressões que, mesmo usuais à época, muitas vezes, mostram-se carregadas da visão etnocêntrica do narrador. Desse modo, sugere-se que o material histórico revisitado e analisado nesta dissertação seja avaliado pelo leitor mediante as ponderações acima mencionadas: correlacionar as características peculiares que dimanam de cada documento ou que, eventualmente, sejam “emprestadas” de uma leitura secundária, bastante comum à época, sem que necessite da interpelação constante para críticas as fontes; atentar para a possibilidade de imprecisões no que se refere à tentativa de uma análise lustrosa e fiel sobre os sentidos empregados originalmente, que certamente não podem ser alcançados por este estudo em sua totalidade, notadamente, em que pesem os objetivos e investimento prioritários que a pesquisa sobre os Jamamadi debruça-se.

Visando uma ponte de diálogo com este material histórico-etnográfico, não para sua mera contextualização, mas para uma reflexão sobre os aspectos que englobam esse tipo de produção, alguns autores têm sido fundamentais. Assim, apesar de ter optado por não adentrar em maiores detalhamentos contextuais que englobam os relatos históricos utilizados - um exercício exaustivo, que fugiria da proposta e tema -, algumas leituras foram fundamentais às considerações mais gerais acerca do material histórico, bem como para elaboração metodológica desta pesquisa. Dentre estes trabalhos, inclui-se “Os Olhos do Império”, de Mary Louise Pratt (1999). Nessa obra, chamo atenção para a advertência que Pratt faz acerca das controvérsias emergentes das chamadas “zonas de contato”, ou seja, espaços sociais onde culturas díspares encontram-se e relações extremamente assimétricas de dominação e

subordinação preponderam. Como exemplo central para caracterizar esta situação, a autora destaca justamente a influência dos registros de viagens e, em suas palavras, a forma “eurocêntrica de consciência (planetária)” sobre a cosmovisão atual (ocidental) do mundo, resultando na “colonização do conhecimento” (por vezes, apropriado, subjugado e absorvido do *outro*), realinhado e ajustado de acordo com interesses econômicos e políticos. Recorro a essa obra para dizer, por tais formulações, que o objetivo de realizar uma etnografia (ou arqueologia dos “cacos etnográficos”) nestes registros não consiste em abranger a cosmovisão de seus agentes - ainda que conseguir identificá-la seja um importante feito -, mas sim em resgatar o conhecimento nativo impresso nos espólios produzidos, mesmo indiretamente.

Na esteira desta contribuição, gostaria de fazer uma intersecção. Talvez possa parecer, num primeiro momento, um pouco fora de lugar, mas gostaria de rememorar em forma de parênteses a filósofa belga Isabelle Stengers (2002) em “A invenção das ciências modernas”. Digo “fora de lugar”, por estar recorrendo a uma reflexão que talvez devesse estar situada apenas no pano de fundo das questões deste estudo, visto que se aplica mais diretamente ao debate entre a ciência - ou os cientistas - e aqueles que a estudam, tarefa que não vejo nitidamente em meu investimento intelectual. Ainda assim, ousou resgatar para este momento suas pertinentes considerações acerca da discussão sobre o “princípio de simetria”:

O que dizer então da nova "antropologia", ou "história social" das ciências, que escandaliza os cientistas? (...). Um novo discurso foi construído, que distingue explicitamente o que interessa aos cientistas e o que deve interessar àqueles que estudam os cientistas. Estes últimos, se quiserem ser reconhecidos como partícipes legítimos do novo campo, devem se submeter a uma disciplina que tem o nome de "princípio de simetria". Trata-se de tirar conseqüências do fato de que nenhuma norma metodológica geral pode justificar a diferença entre vencedores e vencidos criada pelo encerramento de uma controvérsia. (...) **O princípio da simetria exige que não nos fiemos na hipótese desta racionalidade, que conduz o historiador a tomar emprestado o vocabulário do vencedor para contar a história de uma controvérsia.** É necessário, ao contrário, tornar explícita a situação de profunda indecisão, ou seja, também o conjunto dos fatores eventualmente "não-científicos" que participaram da criação da relação de força final que herdamos quando imaginamos que a crise fez, efetivamente, a diferença entre vencedores e vencidos (STENGERS, 2002:17 - grifo nosso).

As palavras de Stengers parecem apropriadas ante os objetivos do estudo desta pesquisa como um todo, onde se tem por foco o resgate da história “nativa”, mesmo quando fragmentada por entre os registros produzidos *de fora*. O “princípio de simetria” aplicado a este estudo, portanto, nada mais é do que o exercício de procurar, para além da versão do “vencedor” (aquele que escreve a história/relato), a controvérsia. Ou, para citar o historiador

italiano Carlo Ginzburg (1989), meu próximo interlocutor, interessam-me os “pormenores negligenciáveis”.

No bojo desta reflexão, para fins teórico-metodológicos do primeiro capítulo, justamente o trabalho desse historiador, inspira e fundamenta o roteiro estabelecido na compilação dos relatos de viagem. No livro “Mitos, Emblemas e Sinais”, mais precisamente no capítulo intitulado “*Sinais - Raízes de um Paradigma Indiciário*”, Ginzburg promove a possibilidade de produção de um conhecimento indireto dos fatos observados. Nesse, vê-se a formulação teórica de um modelo epistemológico que surgiu, conforme explica o autor, silenciosamente no âmbito das ciências humanas. Um método que consiste basicamente na interpretação de aspectos históricos a partir de “resíduos marginais”, os quais possam conferir indícios, apontando para um conhecimento indireto dos fatos apresentados. Em suas palavras:

O que caracteriza este saber é a capacidade de, a partir de dados aparentemente negligenciáveis, remontar uma realidade complexa, não experimentável diretamente. Pode-se acrescentar que esses dados são sempre dispostos pelo observador de modo tal a dar lugar a uma seqüência narrativa... (GINZBURG, 1989:152).

Para ilustrar de maneira sucinta o contexto específico e original em que o método se aplica vale utilizar o exemplo presente na obra do historiador, no qual se defende a ideia de que mesmo uma determinada obra falsa poderia ser identificada na medida em que os traços menos característicos do objeto em questão fossem justamente os priorizados na análise. Pensando nisso, sua aplicabilidade metodológica neste estudo consiste na possibilidade de, a partir do conjunto de informações etnográficas apresentadas (recolhidas e compiladas), recorrer a uma nova leitura e interpretação da paisagem indígena da região.

No que tange aos registros de viagem aqui utilizados e ao contexto em que o método torna-se eficaz para o estudo, percebe-se que alguns dos detalhamentos e conhecimentos presentes nos espólios investigados, na verdade, foram construídos a partir de diversas contribuições, para além do contexto histórico específico em que o viajante/expedicionário/narrador encontrava-se vinculado: entre leituras secundárias (de outros viajantes antecessores à região), informações subsidiadas por negociantes locais, o ponto de vista indígena também se faz presente, o que particularmente interessa a este estudo. Noutras palavras, com esta nova abordagem do material histórico-etnográfico, verificou-se que, em meio às polifonias que ecoam por sobre os relatos (ou seja, os discursos, as percepções e as atribuições características do contexto histórico em que estes relatos foram produzidos), o ponto de vista indígena poderia ser alcançado, e, nesse sentido, identificá-lo

entre os resíduos marginais e, a partir disso, produzir um novo conhecimento, passou a ser de grande interesse para esta abordagem.

Assim, a leitura dos indícios presentes nos mais diversos registros compilados, possibilitou observar que, em meio a estes “cacos etnográficos”, não só a perspectiva indígena também se faz presente, como esta, guardadas as devidas proporções e circunscrições, poderia ser investigada. Desse investimento e recorte investigativo em particular, foi possível observar que a percepção que alguns povos mantinham sobre outros grupos da região também fora incluída nos relatos, mesmo que indiretamente e de forma velada, sendo esta, além disso, construída em torno de um aparente divisor nativo “nós/eles”, projetado primordialmente pelos povos das margens²⁶ sobre aqueles que viviam “embrenhados” nas matas da região, os quais evitavam ser contatados e acerca dos quais, conseqüentemente, pouco ainda era sabido. Espera-se aprofundar esta questão no decorrer do estudo, todavia, ressalta-se a importância de uma leitura atenta aos detalhes presentes nestas narrativas, que deixam escapar, por vezes, outras versões (e visões) que também compõe o *corpus* etnográfico legada nestes relatos, para além do alegórico e característico discurso do “vencedor”.

Dando prosseguimento, ainda na esfera de contextualização dos registros históricos, alguns trechos da análise empreendida pelo antropólogo João Pacheco de Oliveira Filho (1987) na obra “Elementos para uma Sociologia dos Viajantes”, foram de grande importância a este estudo. Recorro a este texto não apenas por sua grande contribuição ao contexto dialético entre viajantes/relatos e os antropólogos, mas também para trazer a este estudo a dimensão que só a reflexão acerca do “lugar” que ocupam estes registros pode proporcionar. Nesta obra, Oliveira Filho resgata a importância das contribuições que estes tipos de documentos - livros, diários e relatórios de viagem, cartas de missionários e administradores, etc. - legaram aos antropólogos, constituindo o seu “universo empírico de base”, com isso, sem deixar de problematizar as diferenças (descontinuidades) radicais entre as descrições de viajantes e as atuais exigências concernentes às pesquisas antropológicas.

Em consideração a temporalidade destes registros, o antropólogo menciona o aspecto “subsidiário” destas produções, cabendo, por vezes, o seu uso para fins de contextualização e/ou um apanhado geral introdutório do trabalho, no entanto, em se tratando de uma análise que abranja a ênfase de seu “corte sincrônico” em vistas de outros interesses de pesquisa, o uso destes documentos não mais se sustentaria (*ibidem*, p.85-86). A crítica de Oliveira Filho,

²⁶ Matas de igapó, ilhas, lagos e praias.

tanto no que se refere à desconexão temporal para estudo específico do passado, quanto na tentativa de constringer uma integração entre um e outro, torna-se pertinente e metodologicamente relevante a este estudo, enquanto uma advertência sobre a acuidade que se deve ter no manejo deste tipo de fonte.

Ao abordar o tópico “Os Relatos dos Viajantes como Etnografia”, o autor abre alguns precedentes sobre o posicionamento do antropólogo face aos relatos de viagem, acreditando que a indagação que se impõe ao pesquisador como critério definidor de sua posição consiste em compreender “em que medida tais descrições [presentes nos relatos] podem ser tomadas como constituindo uma etnografia” (*ibidem*, p.86)²⁷. Longe de me ater única e especificamente aos relatos de viagem em vistas de uma etnografia acerca dos Jamamadi, baseando-me exclusivamente nestas narrativas, em detrimento da estada em área e diálogos diretos com o grupo, ou ainda, para confecção de uma “vasta colcha de retalhos histórica do passado”²⁸, posiciono-me a favor dos relatos enquanto um arsenal para reflexão (inicial, não peremptória), mediante as questões que dimanam de tais fontes. Ou seja, não me furtando (mas insistindo) em atrelar a esta análise a versão narrada *em campo* pelos protagonistas deste estudo, os Jamamadi do médio Purus.

Pensando nisso e também acrescentando às contribuições teóricas que guiaram-me na construção do primeiro capítulo em particular, incluo neste espaço de discussões as considerações tecidas por Viveiros de Castro (2002) na obra “A Inconstância da Alma Selvagem”, no capítulo intitulado “Imagens da Natureza e da Sociedade”, no qual o antropólogo acena brevemente para as novas leituras possíveis em fontes históricas, mediadas e enriquecidas pelo conhecimento etnográfico – algo que acredito ser semelhante ao que busco propor neste estudo:

²⁷ Para tanto, Pacheco de Oliveira Filho formula três questões para reflexão sobre as informações contidas em tais relatos: a) elas podem ser consideradas confiáveis em sua observação e registro?; b) são de caráter relevante; e c) em número suficiente, para que o pesquisador possa apoiar-se apenas nestas para exercer uma análise antropológica? (Oliveira Filho, 1987:86).

²⁸ Pacheco de Oliveira utiliza esta expressão ao ponderar acerca da obra de Florestan Fernandes sobre os Tupi, mencionando que o sociólogo não pretendia “praticar uma análise de ideologia nem compor uma vasta colcha de retalhos histórica do passado”, “mas sim aprender o *conteúdo etnográfico positivo* da obra dos cronistas de modo a responder a *indagações atuais de ordem sociológica e antropológica*” (*Ibidem*, p. 87).

A história dos povos amazônicos é uma área em forte expansão (...). Os historiadores profissionais começaram a se voltar para o tema; os etnólogos deixaram de se contentar com referências secundárias, debruçando-se sobre materiais de arquivo na verdade bastante ricos. O conhecimento etnográfico tem sido, por sua vez, aplicado sobre as fontes históricas, facultando hipóteses capazes de dar consistência a informações freqüentemente vagas e contraditórias. Uma das conseqüências disto é a revalorização do conteúdo etnográfico das fontes antigas (Forsyth 1983, 1985; Combès 1992; Viveiros de Castro 1993b; Whitehead 1995), e o recuo da tendência hipercriticista a interpretá-las como meros registros de preconceitos e interesses europeus (VIVEIROS DE CASTRO, 2002:337-338).

Ainda neste sentido, vale resgatar também certa análise tecida por Viveiros de Castro sobre a obra do antropólogo Peter Gow, especialmente ante o contexto de entrecruzamento entre informações de caráter historiográfico e etnográfico desenvolvido pelo autor em sua pesquisa. Para Viveiros (1993), em “Of Mixed Blood: Kinship and history in Purevian Amazonian”, Gow (1991) subordinava história à cultura, historiografia à etnografia, reflexão e exercício perseguido incessantemente no decorrer da pesquisa realizada junto aos Jamamadi. Não obstante, para o diálogo com as etnografias da região, bem como junto ao trabalho de campo realizado com os Jamamadi, incumbência do segundo capítulo desta dissertação, tem-se utilizado mais freqüência justamente algumas das ideias formuladas por Peter Gow (1991; 2001; 2003; 2006), especialmente no que se refere ao conceito de “mundo vivido” desenvolvido pelo autor.

Das histórias contadas, narrativas tecidas pelos mais velhos do grupo, foi possível acessar aspectos inerentes à socialidade que (trans)formou o coletivo Jamamadi no Médio Purus, nos moldes como hoje conhecemos, revelando uma habilidade peculiar às sociedades indígenas amazônicas, a saber, de conectar através dos mitos a memória do parentesco, conforme pertinentemente observado por Peter Gow em seu trabalho junto aos Piro.

The problem therefore lies in what to call that entity that I studied and hence came to know about. I call it here the Piro lived world. I use the concept of lived world, rather than society or culture, to signal a certain analytical stance (Gow, 2001:26).

Observando a ideia proposta por Gow (2001), nota-se que as “transformações de transformações” compõem um sistema que interliga as transformações aos eventos históricos do “mundo vivido” (*lived world*) Piro. Notadamente referenciadas a partir das narrativas míticas, percebe-se que estas “transformações de transformações” são de suma importância para sua vida social e que sempre dependeram de um elemento externo, o *Outro*.

Nesta mesma linha de condução, em outra contribuição do antropólogo que ganha destaque neste estudo, o conceito de “aculturação” é resgatado, porém, a partir da diferenciação entre a abordagem das antropologias cultural e social²⁹. Ao analisar o fenômeno “ex-cocama”, Gow (2003) procura evidenciar como o mesmo faz sentido enquanto uma variante transformacional de outros sistemas de parentesco amazônicos, e, oposto a ideia de perda ou recusa da identidade indígena (“evidência do colapso da lógica social”), encontra-se atrelada à sua contínua transformação (*Ibidem*, p.58).

Argumento, todavia, que este caso aparentemente clássico é melhor compreendido como mais um exemplo da sociológica indígena amazônica, pois revolve em torno dos temas da semelhança e da diferença, da afinidade potencial e dos processos onomásticos encontrados em outras sociedades indígenas da região. Essa continuidade de estrutura no seio de uma transformação radical levanta pois questões sobre a natureza da história amazônica que foram obscurecidas pelo conceito de aculturação (GOW, 2003:79).

Este ponto em particular possibilitou pensar a relação (e/ou processo de “afinização”) estabelecida entre os Jamamadi do Médio Purus e os *Outros* que passam a fazer parte da sua história e rede de socialidade - sejam eles os padrões brancos (muitos deles, “padrinhos”) ou mesmo as unidades sociais indígenas que foram sendo incorporados ao coletivo, corroborando a já mencionada compreensão dos Jamamadi enquanto um “mixed people” (Gow, 1991), estabilizado em meados do final do século XX.

Ampliando o olhar e o comparativo, dois universos etnográficos servem “de fundo” para as reflexões iniciais que faço sobre as os coletivos Arawá-falantes. O primeiro deles refere-se ao universo das Guianas, tendo como base as contribuições de Overing e Rivière. Embora no decorrer do texto da dissertação o comparativo seja apenas aludido, sem adentrar em maiores detalhamentos, tal medida concisa deve-se ao fato de outros etnólogos do Purus já haverem realizado algum investimento sobre o tema³⁰, situando o contexto em que a possibilidade de diálogo se dá – aliás, com maior relevo do que eu poderia fazer neste momento. Limite-me, assim, a resgatar pontos que considero pertinentes, discorridos por

²⁹ Em entrevista sobre o assunto (Mahalem & Amoroso, 2011), Gow critica a apropriação culturalista norte-americana e da antropologia brasileira sobre o tema da aculturação, a qual tem sido utilizada nestes contextos para sinalizar processos de mudança e descaracterização cultural. Em contrapartida, através do diálogo com a tradição da etnológica alemã, o autor resgata o conceito de aculturação para servir às descrições das sociedades e culturas ameríndias e de suas redes de troca, uma vertente que certamente interessa as questões trazidas aludidas nesta dissertação.

³⁰ Flávio Gordon, 2006; Clayton Rodrigues, 2010; Miguel Suárez, 2011, 2013 et.al.

Flávio Gordon (2009)³¹ acerca de características presentes entre os grupos guianenses, os quais dialogam com aspectos observados nos coletivos indígenas do Purus:

Os coletivos guianenses eram difíceis até mesmo de delimitar, por sua aparente ‘fluidez’ e ‘instabilidade’ (cf. Rivière 1984: 4). Rivière procurou, no entanto, caracterizar positivamente os coletivos guianenses; não os definindo a partir daquilo que supostamente lhes faltava, tratava-se, ao contrário, de encontrar o que havia de positividade naquelas formações sociais aparentemente tão dispersas (ibid.). Tanto ele quanto Joanna Overing (1975) estabeleceram certos princípios genéricos para aquela região etnográfica: atomismo sociopolítico, preferência de residência uxorilocal, prescritividade endogâmica, terminologia dravidiana, casamento preferencial com primos cruzados bilaterais, entre outras. Estes princípios foram generalizados, *mutatis mutandis*, para a quase totalidade das sociedades amazônicas. (...) **as sociocosmologias guianenses projetavam a diferença no exterior**, diferença que, ao mesmo tempo **indispensável para a constituição da identidade do grupo local**, devia, no entanto, ser conceitual e pragmaticamente cancelada por mecanismos de ‘desafinização’ (GORDON, 2009:84, grifo nosso).

Ainda em vista de ilustrar este contexto e comparativo, vale revisitar também as considerações esboçadas por Miguel Suárez (2011) na introdução do artigo publicado sobre as redes sociais indígenas no interflúvio Juruá-Purus, em uma etnografia mais específica sobre as unidades sociais *dawa* dos Suruwahá. Para o autor, as recentes etnografias sobre as sociedades indígenas Arawá foram desenhando uma paisagem semelhante à descrita por Rivière (1969) e Overing (1975) no universo das Guianas (sociedades atômicas, minimalistas, endogâmicas e organizadas em torno de uma pulsão concêntrica entre interior e exterior), revelando a singularidade sociocosmológica destes coletivos, os quais estariam conectados entre si num circuito político, ritual, em interação aberta com outras sociedades de matrizes linguísticas diversas, como os Apurinã e Katukina/Kanamari.

Para além do contexto de diálogo guianense, o Rio Negro oferece-nos outro conveniente comparativo. Os estudos específicos sobre os povos de língua Maku e Tukano também tem auxiliado as reflexões deste estudo, na medida em que também fornecem indicativos acerca da relação sociocosmológica presente nos eixos dicotômicos “rio” *versus* “mata”³², dispersos nas etnografias da região. Nestas, dizem haver se tornado “moeda corrente” tanto entre os

³¹ Flávio Gordon (2009) foi o primeiro a sugerir o comparativo entre os povos do Purus e o universo etnográfico das Guianas. Certamente os demais trabalhos que utilizaram este referencial foram inspirados pelos argumentos reunidos no estudo empreendido pelo antropólogo junto aos Kulina.

³² Assim, os Tukanos constariam associados ao universo das águas, enquanto os Makus são referenciados mediante sua relação com as matas da região. Há, inclusive, um mito de origem Tukano bastante difundido sobre uma anaconda-ancestral adentrando o universo/casa através da “porta da água” no leste, subindo os rios Uaupés e Negro e levando dentro de seu corpo os ancestrais de toda a humanidade (Hugh-Jones, 2003).

regionais como na literatura etnográfica sobre o noroeste amazônico a distinção que existe entre os chamados “índios do rio” e os “índios do mato”, sendo a primeira expressão usada para referir-se aos povos de fala Tukano e Arawak e a segunda para caracterizar povos de fala Maku:

Enquanto os primeiros são agricultores que fixam suas aldeias nas margens dos rios navegáveis, os Maku vagam nos divisores de água, estabelecendo-se temporariamente onde encontram condições ecológicas favoráveis à caça e adequados ao modo como eles costumam resolver seus conflitos internos: “quando a gente se desentende, a gente se espalha no mato e fica lá até a raiva passar” (ISA, 1999 - disponível em: <http://pib.socioambiental.org>).

Etnografias mencionam uma estratégia de complementariedade entre estes grupos, apesar de tradicionalmente ocuparem espaços distintos, além de adotarem práticas de manejo específicas. Assim, diferentemente dos Tukano, que vivem nos rios maiores, os Maku têm preferência pelos igarapés menores, situados mais ao centro da floresta, além de serem bons caçadores, coletores de frutas silvestres e conhecerem muito bem os caminhos da mata. Já os Tukano, são agricultores e pescadores dedicados, que mesmo quando caçam optam pelo uso de canoas, numa estratégia de surpreender pacas e antas que eventualmente aproximam-se da beira do rio para beber água (Cabalar, 2002). No entanto, as diferenças entre Tukano e Maku não estão centradas apenas na ocupação territorial, atividades produtivas e uso dos recursos.

O distanciamento que caracteriza a relação entre Tukano e os Maku é derivado da forma como os Maku são concebidos. Os Tukano os descrevem como diferentes, estranhos e, em certo sentido, inferiores (CABALZAR, 2002 – disponível em: <http://pib.socioambiental.org/>).

Embora o contexto comparativo observado incida sobre as questões abordadas exclusivamente no primeiro capítulo desta dissertação (no que tange aos eixos relacionais formulados), percebe-se a possibilidade do paradigma defendido neste estudo, quando transposto a outras áreas etnográficas, contribuir com novas perspectivas, para além das duas regiões mencionadas (a saber, Rio Negro e Purus), em diálogo com um cenário ameríndio mais amplo. Todavia, importa frisar o cuidado para que tais referenciais não sejam confundidos com os já ultrapassados e desconstruídos “determinismos geográficos e ambientais”, que se utilizam dessas polarizações unicamente para circunscrever as culturas, do ponto de vista adaptacionista e reducionista, segregadas em redomas ecológicas específicas. Em contraposição a este modelo anacrônico, os estudos ecológicos atualizados focalizam a diversidade ambiental da Amazônia enquanto resultado justamente da ação

humana (*cf.*, por exemplo, Balèe, 1988, 1990... sobre “florestas antropogênicas”), ou seja, nessa perspectiva, a ênfase recai sobre a transformação cultural do ambiente (e não o contrário).

Sobre a discussão que permeará a dialética entre a identidade coletiva dos povos Jamamadi e a relação legada pelo etnônimo que lhes fora designado, um novo apontamento surge das duas etnografias realizadas com os povos Jamamadi, a saber, a tese de Rangel (1994) com os ocidentais (do Capana) e àquela que desenvolvi junto aos orientais (médio Purus). Nota-se, em ambos os contextos, que o etnônimo que designa estes grupos não se trata de autodenominação, sendo formado possivelmente da junção de palavras de origem Paumari que, de acordo com Lúcia Rangel (1994), significaria “Gente do Mato”, ou, conforme consta traduzido pelo etnólogo americano Joseph Beal Steere ([1873-1901] 1949), “Homens Selvagens” (*jiwã-mãgi*).

Em consideração a este impasse, a saber, a identidade projetada *de fora*, “legada” aos Jamamadi *versus* a dificuldade de alcançar sua autodenominação, seguem como inspiração as análises de Viveiros de Castro (1996) e Calávia Sáez (2013) sobre o tema. Assim, no que tange à identidade coletiva com que permanecem conhecidos os povos da mata do Purus, minhas inclinações analíticas tendem ao diálogo aproximado com as considerações esboçadas por Viveiros de Castro (1996) a respeito desta questão:

...as categorias indígenas de identidade coletiva têm aquela enorme variabilidade contextual de escopo característica dos pronomes (...); sua coagulação como “etnônimo” parece ser, em larga medida, um artefato produzido no contexto da interação com o etnógrafo [que aí podem ser os missionários, seringueiros e demais personagens do “mundo dos brancos” mencionados]. **Não é tampouco por acaso que a maioria dos etnônimos ameríndios que passaram à literatura não são autodesignações, mas nomes (freqüentemente pejorativos) conferidos por outros povos: a objetivação etnonímica incide primordialmente sobre os outros, não sobre quem está em posição de sujeito.** Os etnônimos são nomes de terceiros, pertencem à categoria do “*eles*”, não à categoria do “*nós*”. Isso é consistente, aliás, com uma difundida evitação da auto-referência no plano da onomástica pessoal: os nomes não são pronunciados por seus portadores, ou em sua presença; **nomear é externalizar**, separar (d) o sujeito (VIVEIROS DE CASTRO, 1996:125, 126, grifo nosso).

Conforme esta compreensão, a construção das identidades (“quem somos”) coletivas no Purus (e alhures na Amazônia) passa invariavelmente pelo *Outro* - seja ele um observador, e, posteriormente, um etnógrafo que registra. Notadamente os etnônimos indígenas no Purus correspondem a esta assertiva, e, sendo “auto-referências de tipo ‘gente’, significam ‘pessoa’, não ‘membro da espécie humana’; (...) são pronomes pessoais, registrando o ponto de vista do

sujeito que está falando, e não nomes próprios” (Viveiros de Castro, 1996:126). Daí o fato de autores (como Rangel e Steere) terem identificado a origem Paumari do etnônimo *Jamamadi*, revelando assim o caráter “forasteiro” e perspectivo do termo, projetado do ponto de vista do observador (um povo das margens) sobre o sujeito observado (povos habitantes das florestas) e, assim, tão-somente difundido ao longo da literatura histórica.

Calávia Sáez (2013), por sua vez, reitera esta compreensão, além de mencionar o fato de que os agentes coloniais, responsáveis pela perpetuação destes nomes através dos registros, compraziam-se em nomear os povos com os insultos que eram trocados entre os coletivos indígenas:

...e não podia ser de outro modo na medida em que a colonização sempre avançou pelas frestas que lhe forneciam as hostilidades entre os colonizandos (ou colonizados?). Os etnógrafos somaram-se acriticamente a esse hábito, confirmado também pelas suas fraquezas de método: uso corriqueiro de traduções improvisadas, atenção escassa à transcrição detalhada dos nomes ou ao seu contexto. A proliferação multiplicava, serializava e fazia mais insidiosa essa etnomaledicência (...). Mais do que ruído, a proliferação de nomes era, assim, o rumor da malignidade local, que os cientistas consagravam com toda sua solenidade. No melhor dos casos, ou seja, quando o nome carecesse de conotações muito negativas e fosse aceito pelos interessados, tratava-se de etnônimos “dados por outros” e, assim, essencialmente falsos (SÁEZ, 2013:7-8).

Darcy Ribeiro (1977) já advertia que nenhuma outra região apresentava tantas dificuldades para etnólogos e linguistas quanto à região banhada pelos rios Juruá-Purus, visto que não apenas pouco era sabido sobre os grupos que ali habitavam como também havia uma enorme confusão, a começar justamente pelos nomes. Para Ribeiro, o seringueiro não estava interessado em distinções linguísticas e culturais, de modo que “com uns poucos nomes batizou todas as tribos, fazendo-os recair sobre grupos completamente diferentes”, indicando, assim, “a superficialidade dos contatos, que mal permitiram uma identificação grosseira dos índios” (Ribeiro, 1996:43). Não obstante, deve-se considerar e incluir ainda entre as “causas” geradoras de controvérsias etnonímicas, o fato de que os primeiros etnólogos, cronistas e viajantes a percorrer a região são de origem estrangeira, o que acaba por interferir na grafia dos nomes indígenas, podendo dar a impressão de se tratar de grupos distintos quando na verdade somente tinham sido grafados de forma diferente (Ayres, 2005). Seguindo esta compreensão, destaca-se o papel dos colonizadores/etnógrafos (e demais Outros) na perpetuação dos etnônimos com que são conhecidos os grupos indígenas.

Para ressaltar este contexto em particular, penso que ajudaria rememorar um exemplo pertinente, sobretudo por tratar-se de um caso geograficamente próximo, o dos Suruwahá,

habitantes das regiões do Purus. À época, até então isolados³³, esses índios eram referenciados apenas como “índios do Coxodoá”, quando na tentativa de estabelecer a identidade étnica do grupo “recém-descoberto”, insistentemente perguntam-lhes quem eles eram, de modo que diversos nomes surgiam, sendo o mistério dado como resolvido quando estes pronunciam o nome de um extinto subgrupo, visando tão-somente saciar as indagações:

Quanto ao etnônimo pelo qual são hoje conhecidos, tomaram-no na verdade de um subgrupo já extinto – os Sorowaha das margens do Cuniuá, de célebres xamãs. Se a princípio não era mais que uma *boutade para satisfazer a curiosidade insistente dos indigenistas* (Fank & Porta, 1996 b: 241), tornou-se logo uma expressão de uso consagrado, também entre eles. Mas há ainda uns tantos inconformados, que recusam tal etnônimo sob o argumento decisivo que ali seriam todos Jokihidawa, afinal eles agora estão nas terras do igarapé Jokihi [ou “Pretão” para os regionais]... (DAL POZ, 2000:93, grifo nosso).

À exemplo de outras circunstâncias de contato que geraram tais impasses ou controvérsias identitárias, segue para apreciação uma breve menção comparativa ao caso dos Katukina. Desde a primeira metade do século passado, os registros históricos produzidos por missionários, viajantes e agentes governamentais sobre as populações indígenas do rio Juruá fazem referência a grupos indígenas conhecidos pelo nome de Katukina, de modo que o etnônimo que os designa, segundo informações do etnólogo francês Paul Rivet (1920), teria chegado a ser atribuído a cinco grupos linguisticamente distintos, mesmo que geograficamente próximos. Hoje, mesmo atualizados, os informes reduzem o número dos que ainda atendem pelo etnônimo para três grupos, a saber, um da família Katukina, na região do rio Jutai, no estado do Amazonas, e dois da família Pano, localizados no Acre - sendo que nenhum desses dois reconhece o termo enquanto autodenominação, revelando tratar-se de um termo genérico. Assim, os membros de um desses grupos, localizados às margens do rio Envira, próximo à cidade de Feijó, preferem ser reconhecidos como Shanenawa, que seria sua autodenominação, enquanto membros do outro, mesmo adotando o termo, não o associam a qualquer significado na sua língua, dizendo que a denominação foi, na verdade, "dada pelo governo" (Lima, 1999).

³³ Segundo Dal Poz (2000), os Suruwahá mantiveram cauteloso isolamento até o final da década de 70, quando foram localizados por missionários da Prelazia de Lábrea, alertados de sua existência pelas notícias de conflitos entre o grupo e os sorveiros que invadiram seu território (*Ibidem*, p. 90). No entanto, embora na ocasião estivessem em situação de isolamento, as narrativas sobre os antigos ‘Suruwahá’ rememoram uma época – a do extrativismo da borracha - em que o contato não apenas já existia como era eminente em seu cotidiano e, nesse sentido, o isolamento aparece enquanto medida necessária para sobrevivência do grupo, ante os avanços de estrangeiros em seu território (Cf. Suárez, 2011a; 2011b; 2013).

Para Sáez (2013), mesmo no ápice do seu descrédito como entidades sociológicas, os etnônimos constam muitas vezes como portadores de algum tipo de informação valiosa, sobretudo de caráter histórico, uma vez que permitem reconstruir fragmentos da trama do contato, revelando os papéis de descritor/nominador dos outros; fornecendo, além disso, pistas interessantes sobre as relações entre as etnias:

Sua relação mais ou menos imediata, suas relações de parentesco, ou hostilidade; o registro jocoso em que eventualmente aparecem, referindo-se a detalhes peculiares do seu modo de alimentação, sua aparência ou seus costumes em geral. Ou, pelo contrário, esse tipo de relação mais distante que define estereótipos genéricos a um e outro lado... (SÁEZ, 2013:9).

Certamente as alteridades vivenciadas desempenharam influências significativas sobre as identidades indígenas no Purus, não apenas quando na “nomeação” dos grupos, mas também a partir das relações estabelecidas. Muitas delas, aliás, bastante opostas à *superficialidade* sugerida algumas linhas acima por Ribeiro (*op.cit.*). A despeito dos reiterados efeitos destes encontros entre os povos indígenas e a “sociedade envolvente”, a peculiar capacidade ameríndia de se autogerir permanece e, curiosamente, complementa-se justamente a partir da relação com o *outro*. As alteridades, neste sentido, têm sido observadas neste estudo como importantes vetores de transformações, todavia, mais do que isso, são pressupostos “*sine qua non*” para a constituição destas identidades e preexistem muito antes das influências de períodos históricos e/ou personagens específicos do “mundo dos brancos”, por assim dizer. Portanto, eventos - como o monoextrativismo da borracha - podem caracterizar-se pela intensidade e pelas frequências (ou permanências) com que insurgem, mas não determinar e controlar seus alcances sobre uma determinada “cultura”.

Viveiros de Castro (2007, org.), no âmbito do Projeto “*Transformações Indígenas – Os regimes de subjetivação ameríndios à prova da história*” (PRONEX – NUTI), traz uma reflexão bastante pertinente a este respeito:

...é impossível que um coletivo humano seja constituído senão pelo que ele próprio constitui. (O que não quer dizer, bem entendido, que ele controle o que constitui; tudo o que fazemos não cessa de nos escapar, por todos os lados. E não obstante... só o que fazemos pode nos escapar). Estamos dizendo, em suma, que o que a história fez dos povos indígenas é inseparável do que estes povos fizeram da história. Fizeram-na, antes de mais nada, sua; e se não a fizeram como lhes aprouve — pois ninguém o faz —, nem por isso deixaram de fazê-la a seu modo — pois ninguém pode fazê-lo de outro (VIVEIROS DE CASTRO, 2003:14).

A questão central, a ser aqui desenvolvida, consiste na compreensão dos coletivos indígenas não como meros “receptores”, isto é, e significa dizer, existe uma via de mão dupla a ser considerada. Neste sentido, a significação, ou melhor, a ressignificação que os encontros e alteridades adquirem na sociogênese dos coletivos, conforme havemos de observar, advém, sobretudo, do protagonismo indígena na construção de sua história. Destarte, as relações sociais (socialidades) ameríndias no Purus, observa-se, têm sido tecidas - construídas e moldadas - a partir de uma ampla rede de trocas (das afinidades, hostilidades e das múltiplas variáveis desses eixos) e dos intensos intercâmbios culturais praticados, fazendo com que os atuais coletivos compartilhem diversos aspectos “culturais” comparáveis, possibilitando-nos ou mesmo constringendo-nos a observá-los *em diálogo*. Assim, em um mundo altamente transformacional (Rivière, 1995) como o universo ameríndio amazônico apresenta-se, para além do estudo restrito aos etnônimos, percorrer as narrativas históricas que dão conta das alteridades vivenciadas mostrou-se fundamental na tentativa de compreensão de como o coletivo Jamamadi Oriental têm-se (ao longo dos anos) constituído.

III. A PESQUISA E O CAMPO

Em outubro de 2011, após algumas modificações e novos rumos assumidos no projeto de pesquisa, estabeleci os primeiros contatos com as instituições indigenistas, pesquisadores e lideranças indígenas que atuam especificamente na região do Médio Purus, sediados na cidade de Lábrea/AM. Conforme mencionado, embora aproximadamente três anos tivessem passado desde o início dos estudos documentais com os Jamamadi, somente no mestrado a oportunidade de pesquisa em área³⁴ havia surgido, razão para que os contatos e diálogos mais focalizados na articulação política de uma possível entrada à T.I. Jamamadi datassem especificamente deste período.

³⁴ Mesmo mencionando algumas vezes que entendo a diferença clara que existe entre “estar em área” e fazer “trabalho de campo”, acho importante incluir uma nota em que possa novamente abordar especificamente esta diferenciação, visto que, por vícios de linguagem antropológica acadêmica, eventualmente relaciono um e outro. Quando, por exemplo, um estudo abrange (ou se encerra) na pesquisa histórica, a etnografia e o campo incidem sobre os arquivos: isso é campo. Tanto quanto também é campo os diálogos empreendidos com indígenas e indigenistas na cidade, os primeiros contatos com o tema, a viagem, os preparativos, leituras e o mais que cerca e antecede a situação de “estar lá” (a estada em aldeias).

Anterior a este momento, o único contato que tive com as pessoas e instituições que “movimentam” o Purus havia sido durante um seminário intitulado *Purus Indígena*³⁵, evento sucedido em meados de agosto de 2010 e que eu havia colaborado na organização. Nesse período, a pesquisa sobre os Jamamadi estava sendo conduzida de modo mais informal, enquanto colaboradora do núcleo ao qual pertencia à época.

Desse momento, guardo algumas lembranças que considero mais significativas hoje, no contexto atual de minha pesquisa. Entre estas, ressalto as efervescentes questões que o Purus demandava e quase proporcionalmente as lacunas e debilidades provenientes da falta de estudos mais sistematizados sobre os coletivos indígenas da região³⁶. Como exemplos de tais ausências, pode-se citar o campo das produções acadêmicas (monografias, dissertações e teses) sobre os coletivos Arawá-falantes à época do seminário, que contava com o seguinte estado de arte: os Jamamadi ocidentais, Paumari³⁷ e Jarawara constavam em apenas uma etnografia, que no caso dos Jamamadi fora realizada ainda nos anos 90 (Rangel, 1994; Bonilla, 2007; Maizza, 2009, respectivamente); os Banawá, Jamamadi orientais e os isolados Himerimã não haviam sido até então abrangidos por este tipo de estudo³⁸, enquanto os Deni (Koop & Lingenfelter, 1983; Azevedo, 2007), Kulina (Donald Pollock, 1985, 1992; a coletânea org. por Gonçalves, 1991; Claire Lorrain, 1994; Domingos Silva, 1997, 1998, 1999, 2001) e Suruwahá (Suárez, 2008; Jardim, 2009) eram os únicos coletivos incluídos em mais de um trabalho desta natureza. Esse conjunto de estudos, quando analisado no contexto mais amplo, em comparativo com as demais “áreas etnográficas” amazônicas, não se mostrava tão representativo (refiro-me ao aspecto quantitativo e não qualitativo)³⁹, estando o Purus, então, à margem da tradição etnológica.

³⁵ “Purus Indígena: natureza, cultura, história e etnologia”, seminário promovido pelo Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI – PPGAS/UFAM), através do PROCAD, em parceria com Operação Amazônia Nativa (OPAN) e o Instituto Piagaçu Purus (IPI), realizado entre os dias 22 a 24 de abril de 2010 no auditório Rio Negro/ICHL/UFAM.

³⁶ A proposta de fundo do seminário consistia justamente em promover diálogos que resultassem em novas pesquisas, estudos e ações políticas na região. Para tanto, ao término do evento foi criada uma rede que integra diversos sujeitos (membros de comunidades indígenas e não-indígenas, pesquisadores, estudantes, indigenistas, jornalistas, ativistas, etc.) e instituições que vivem/atuam ou interessam-se pela região, denominada de “Coletivo Purus”. Além disso, o produto final do evento resultou na publicação da coletânea de textos *Álbum Purus*, em 2011 (ver nas referências).

³⁷ Embora a tese de Larissa Menendez (2010) sobre os Paumari estivesse no prelo.

³⁸ À exceção da pesquisa que desenvolvo junto aos Jamamadi Orientais, o cenário permanece o mesmo entre estes coletivos.

³⁹ Durante o levantamento e organização de um banco de dados bibliográfico (monografias, dissertações, teses, livros, etc.) sobre os povos indígenas da Amazônia, promovido em 2008 pelo Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI) e coordenado pelo Professor Dr. Gilton Mendes, verificou-se que a bacia do Purus constava - à época - com déficit de estudos e produções em comparação com as demais áreas etnográficas.

Outro aspecto que recorro deste momento (e hoje lido mais diretamente ao realizar pesquisas na região), refere-se à reiterada ligação que as populações indígenas e não-indígenas do Purus mantêm ainda hoje com a experiência vivenciada durante o período monoextrativista da borracha na região, entre os séculos XIX e XX. A incorporação na lógica da borracha e seu *Sistema de Aviamento* encontra-se fortemente impressa nas “culturas” da região, de modo que minhas impressões “gerais” (que agora são também o ponto de vista de alguém que realizou trabalho de campo na região) tem intuído que, independente de qualquer tema particular que um determinado pesquisador proponha-se a investigar nas regiões do Purus, certamente em algum momento deverá lidar em seu trabalho (ou nas situações que o precedem) com questões (e inquietações) provenientes da dinâmica monoextrativista e lógica de aviamento, não sendo possível passar incólume e/ou ignorar estes tão arraigados reflexos. Por esta razão, o evento constitui um marco sobre as culturas indígenas da região, ressaltando-se de imediato enquanto contexto histórico mais amplo a ser considerado no estudo.

Assim, embora nenhuma das apresentações do seminário incluíssem diretamente os Jamamadi (orientais e ocidentais), a conjuntura panorâmica introduzida naquele momento apresentou-me ao universo indígena local, com suas demandas e desafios, um contexto no qual os protagonistas deste estudo estavam certamente incluídos. Assim, com todas as questões levantadas no seminário em mente, e, além disso, municiada das primeiras leituras e reflexões sobre o conteúdo histórico e bibliográfico da região, os contatos para minha primeira viagem à região começaram a ser estabelecidos.

Para tanto, conversei por telefone com o Coordenador Executivo da Federação das Organizações dos Povos e Comunidades Indígenas do Médio Purus – FOCIMP, José Raimundo Pereira Lima, o “Zé Bajaga Apurinã”, liderança que representa os povos indígenas da região. O líder Apurinã assumiria um importante papel durante o processo que antecedeu minha entrada a campo, sobretudo, por conduzir e intermediar grande parte dos primeiros contatos feitos na região – com indígenas, lideranças e instituições. Conversamos particularmente sobre o meu interesse em desenvolver um estudo junto aos Jamamadi e da possibilidade de viagem à Lábrea no mês seguinte (novembro de 2011), com objetivo conhecer a região e, mais precisamente, o grupo, de modo que o coordenador informou-me que possivelmente alguns Jamamadi estariam na cidade para receber benefícios (como aposentadoria, auxílio maternidade etc.) nas datas estipuladas, mencionando ainda uma reunião que ocorreria nesse mesmo período, justamente na terra indígena habitada pelo grupo, para a qual fui também convidada a participar – evento que por razões de saúde de um dos

caciques seria adiado. Despedimo-nos, assim, sem maiores informações e detalhamentos acerca do “teor” de minha pesquisa.

Depois de algumas reuniões internas de orientação, solicitação de recursos e deliberações, no dia 03 de novembro de 2011, após uma viagem aérea turbulenta, eu enfim estava em Lábrea, tendo o primeiro diálogo agendado para o dia seguinte, em uma conversa rápida e informal na qual fui apresentada ao coordenador. O líder Apurinã, na oportunidade, convidou-me para uma reunião naquela tarde, na sede da FUNAI, junto ao coordenador da CR Purus à época, Sr. Armando Soares. Aguardando o encontro com os coordenadores de ambas as instituições, segui em direção à praça central de Lábrea, local bastante frequentado por grupos indígenas que estavam na cidade e que, então, era estrategicamente circundada por instituições como FUNAI e IIEB. Após algumas voltas no local, observando vários grupos indígenas que por ali estavam, conheci alguns Jamamadi. O primeiro com quem conversei, Moacir (*Mowasi*) Jamamadi, era uma das lideranças da aldeia central do grupo, a São Francisco e foi quem apresentou-me aos demais membros do grupo, de modo que mesmo aqueles acomodados em bancos e pontos mais distantes da praça, também foram se aproximando, e, assim, em uma grande roda, iniciamos uma conversa que seguiu por algumas horas.

Os Jamamadi mostraram-se curiosos sobre meu interesse em estar junto a eles e, proporcionalmente, também queriam saber mais a meu respeito. Entre outras coisas dialogadas, perguntaram-me como eu sabia de sua existência e onde moravam ou que estariam na praça. Perguntavam-me, entre outras coisas, se “*lá onde Daiane mora*” as pessoas falavam deles e o que exatamente diziam. Diante dessa aproximação e curiosidade recíproca, algumas aberturas fizeram com que eu optasse por falar, ainda que inicialmente, do meu interesse em visitar as aldeias e permanecer com o grupo por alguns dias, o que procurei oportunizar nas demais falas. No desenrolar da conversa, pude contar um pouco sobre a pesquisa realizada em 2008 e, ao perceber o interesse, mostrei algumas fotos de povos Jamamadi encontradas na documentação histórica do SPI e na obra “A cidade de Manaus e o País da Seringueira”⁴⁰. Os Jamamadi receberam as fotos e a circularam entre cada um dos

⁴⁰ Sugestão da antropóloga Angélica Vieira, colega de mestrado, que também participou da pesquisa nos arquivos, em 2008, tendo como foco os Paumari. Assim como eu, Angélica realizava sua pesquisa etnográfica na região, tendo realizado trabalho de campo no mesmo período. Das imagens mencionadas, uma consta na dedicatória desta dissertação. A obra referida: Recordação da Exposição Columbiana, Chicago, 1893. In: Associação Comercial do Amazonas/ Fundo Editorial, 1988. Coleção - Hiléia Amazônica. Série documentos fotográficos. Vol. 1.

membros presentes que, curiosos, se aglomeravam para ver e ininterruptamente teciam comentários na sua língua.

Na tentativa de explicar o trabalho realizado e o atual interesse de pesquisa, os Jamamadi tomaram de imediato como referência os seus professores, vinculados ao Projeto Pirayawara⁴¹, que também deveriam entregar um trabalho de conclusão de curso sobre a história e aspectos da vida Jamamadi. Assim, na oportunidade, falei do meu interesse em dar continuidade ao estudo, em contar um pouco da história dos Jamamadi, porém, dessa vez podendo contar com eles na construção, convivendo por um tempo nas aldeias do grupo. O interesse parecia ter sido bem visto, de modo que embora uns transparecessem alguma surpresa com a proposta, já que somente os indigenistas da Funai e Opan, ribeirinhos ou outros grupos indígenas do entorno os visitavam, também pareciam estar lisonjeados, sobretudo, por eu estar naquela praça, entre algumas etnias (como Deni e Jarawara), querendo saber especificamente sobre eles. Essa última “leitura” de sua reação ficava particularmente evidente quando os Jamamadi passaram a perceber o interesse que isso despertava nos demais indígenas e não-indígenas que circulavam pela praça, que aos poucos também foram se aproximando. Notei também que as mulheres, embora parecessem curiosas, estavam mais distantes, interagindo pouco comigo, com apenas alguns escassos e discretos sorrisos, mas sempre observando cada diálogo.

Os Jamamadi, em geral, compreendem razoavelmente o português, mas o falam com certa dificuldade, de modo que fui informada posteriormente que as mulheres do grupo, em sua maioria, exercitavam bem menos a língua portuguesa⁴² em relação aos homens, comunicando-se quase que exclusivamente através da língua nativa. Os homens, no entanto, embora demonstrem mais destreza no nosso idioma - talvez (ponderei na ocasião), por lidarem mais diretamente com os padrões e as instituições indigenistas ou ainda por buscarem,

⁴¹ Formação Inicial para Magistério Indígena/ Projeto Piraywara, da Secretaria de Estado de Educação e Qualidade de Ensino – SEDUC, Departamento de Política e Programas Educacionais – DEPPE. Gerência de Educação Escolar Indígena – GEEL.

⁴² De acordo com informações de um indigenista na cidade, o comportamento das mulheres Jamamadi está associado a questões de gênero, visto que, segundo suas palavras, as mulheres “até compreendem razoavelmente o português”, porém, não poderiam conversar com “qualquer pessoa” na cidade, havendo restrições e uma espécie de observação prévia, mediada pelos homens. Não obtive mais informações sobre o assunto, nem mesmo tive oportunidade de conversar com os próprios Jamamadi a respeito, razão pela qual não pude comprovar afirmação, no entanto, quando em área, notei que a maioria das mulheres que compreendiam melhor o português eram justamente as mais jovens, as quais participavam mais ativamente das aulas na escola da comunidade. Mesmo estas, no entanto, tinham algumas limitações, tornando qualquer sequência de diálogo mais demorado difícil de chegar ao fim sem algumas lacunas pelo caminho. Por esta mesma razão, havia o interesse (mencionado por dois Caciques Jamamadi) que eu pudesse estar mais próxima das moças da comunidade e até mesmo, com anuência da Funai, ministrar aulas de português, o que até então não se concretizou.

embora acompanhados das esposas, os benefícios⁴³ na cidade -, são, de acordo com os Jarawara, constantemente enganados por patrões da cidade (comerciantes), justamente por sua compreensão ainda limitada do português.

Assim, com algumas frases que eu pouco compreendia e recorrendo eventualmente a conversas paralelas entre si, na língua nativa, com comentários e observações mais particulares, prosseguimos com a conversa, dessa vez, em um grupo maior. Haviam agora também “curiosos” de outras etnias, que ao verem a *jara* (“branca”, em contraposição a “índio”) que dialogava há um tempo com o grupo, também foram inserindo-se na conversa, sem cerimônia, entre risos dissolutos e debochados uns dos outros - bem ao estilo ameríndio local, que ora oscila entre a timidez com os brancos, ora escancara um peculiar humor.

Na sequência dessa situação, o cacique Moacir revelou que no que dependesse dele e dos demais Jamamadi que ali estavam eu poderia visitar “terra do Jamamadi”, todavia, quem deveria dar a palavra final era o “cacique velho”, Bada Jamamadi, que era “cacique primeiro” e “mandava mais” que ele. Ao perceber meu interesse em conhecer e conversar com o líder, Moacir pediu que o chamassem ali próximo à praça, na feira da cidade. Quando Bada chegou o cacique nos apresentou, mas sem que eu pudesse falar muita coisa, todos passaram a conversar exclusivamente na língua, em um diálogo demorado, no qual deliberavam muito provavelmente sobre meu interesse em realizar pesquisa na T.I. do grupo, bem como sobre as impressões gerais a meu respeito. Restava-me aguardar o momento em que eu seria novamente inserida na conversa.

Sobre Bada, em princípio, senti-o mais calado, contido. Parecia naquele momento querer entender exatamente tudo que estava acontecendo, absorvendo todas as informações que eram narradas pelos demais, contudo, raramente indagando-os ou proferindo qualquer palavra, muito embora transparecesse curiosidade sobre minha presença e, entre uma palavra e outra que ouvia, deviava o olhar para mim. Era visível, desde então, para mim o respeito que os Jamamadi tinham pelo cacique, que o ouvem com certo ar de deferência.

Enquanto ainda aguardava e observada ansiosa a cena, o líder aproximou-se e começou a falar calmamente comigo. Cordial, voz mansa, o cacique parecia ter traçado suas primeiras impressões a meu respeito baseado em tudo que ouvira antes, todavia, não parecia querer antecipar-se em suas avaliações e com isso ainda o sentia reservado, reticencioso. Após

⁴³ Salário Maternidade e Aposentadoria Rural para Idosos são alguns dos benefícios dados pelo governo, requeridos geralmente pelos homens, chefes dos núcleos familiares, para si ou para suas respectivas companheiras. É praticamente impossível ver uma mulher Jamamadi desacompanhada pela cidade – eu mesma não presenciei.

falarmos muito brevemente, o líder disse que eu poderia conhecer como Jamamadi vive, frisou que “tem palavra”, como quem deseja tranquilizar-me, e que eu poderia sim visitá-los, pois, tinha a sua permissão. Comentou que avisaria aos demais membros do grupo (que não estavam na cidade) quando retornasse para aldeia. Senti que apesar do aval para a visita, ainda não tinha garantias de que a pesquisa poderia ser realizada, embora eu me sentisse cada vez mais próxima ao grupo.

Por volta das 17h, com os Jamamadi e demais indígenas dispersando, segui para a sede da FUNAI, onde a primeira reunião com as instituições aconteceria. Dando prosseguimento as atividades daquele dia, ainda com o encontro com os Jamamadi em mente, foi que iniciei a conversa com os representantes das instituições presentes. Tal como havia feito com os Jamamadi na praça, comentei sobre a pesquisa que havia iniciado em 2008, falei do grupo de pesquisadores vinculados ao núcleo de pesquisa que eu fazia parte e do nosso interesse de empreender estudos na região. Ainda com incertezas temáticas, apresentei uma proposta inicial, a ser delineada junto ao grupo. Burocraticamente, tratei de modo mais específico com os coordenadores e demais pessoas presentes sobre o processo de entrada a área de estudo, sendo informada sobre a documentação necessária para autorização. Finalizando minha fala, considerei importante mencionar o encontro com os Jamamadi na praça aquela tarde, sendo informada que a conversa com os membros do grupo no contexto da cidade, assim como os futuros diálogos, eram de extrema importância durante o processo de autorização, tendo em vista que a formalização é composta por uma carta de anuência dada pela comunidade. Assim, nos demais dias que seguiam tratei de me reunir com o grupo, fosse encontrando-os pela praça ou mesmo na sede da FOCIMP, por sugestão e iniciativa da coordenação.

Naquele mesmo dia, ainda acompanhada por Zé Bajaga, seguimos até a casa do CIMI, onde conheci Hoadson Leonardo (coordenador regional), sua esposa Ione e a filha do casal, bem como Adriana Huber Azevedo, pesquisadora que vinha acompanhando os Suruwahá à época enquanto contratada pelo CIMI e na ocasião também escrevia uma tese sobre o grupo⁴⁴. Além desse encontro, foi possível realizar nos próximos encontros uma pesquisa nos arquivos da Prelazia da cidade, para qual Ione ofereceu-se gentilmente para ajudar.

No dia 05 de novembro participei de uma reunião organizada por Hoadson Leonardo (CIMI) e Zé Bajaga (FOCIMP) na sede da Prelazia, que contou com a presença de lideranças

⁴⁴ Intitulada “Pessoas falantes, espíritos cantores, almas-trovões. História, sociedade, xamanismo e rituais de auto-envenenamento entre os Suruwaha da Amazônia ocidental”, a tese de doutorado foi defendida em 2012 na Universität Bern, em Bern.

e demais membros de coletivos indígenas da região, incluindo os Jamamadi. A pauta da reunião era referente a diversas denúncias e reivindicações dos grupos, sobretudo, acerca da presença de invasores em algumas das terras homologadas, bem como a tentativa de solucionar os decorrentes conflitos. Durante o encontro, um documento listando as reivindicações foi organizado, sendo assinado por todos os presentes ao final da reunião e, posteriormente, veiculado⁴⁵ na internet. Várias das denúncias, incluindo a dos Jamamadi, tratavam de invasões nos seus territórios e retirada ilegal de peixes, bichos de casco etc. Solicitava-se, ainda, maior rapidez no processo de demarcação das T.I Pedreira do Amazonas e Igarapé Grande, além do pagamento de indenização aos posseiros que exploram madeira, castanha, caçam e pescam nas regiões do rio Ituxi e impactam a T.I Paumari. Além de ouvinte, participei na elaboração de uma lista de frequência e no recolhimento das assinaturas dos indígenas participantes do encontro, bem como no registro fotográfico. A reunião foi de grande importância também para a compreensão de alguns aspectos da realidade “imediata” da região, das principais reivindicações demandadas pelos coletivos indígenas do Purus.

Com o encerramento dessa reunião, uma nova etapa da autorização para minha pesquisa aconteceu. O coordenador da FOCIMP, sem meu conhecimento prévio, convocou os Jamamadi, incluindo os Caciques Gasparino e Moacir⁴⁶, para um encontro no escritório da Prelazia. Nesta conversa, Bajaga oportunizou que eu explicasse a todos os presentes, incluindo os representantes de instituições e membros da etnia Jamamadi, alguns detalhes sobre o tipo de pesquisa que desejava realizar, o “trabalho de campo”. Na oportunidade, após as informações complementares sobre o caráter desse tipo de pesquisa, solicitei ao grupo que caso tivessem estivessem de acordo, auxiliassem na construção de um documento permitindo meu ingresso na T.I., a anuência para pesquisa, que seria de fundamental importância para a autorização da pesquisa pela FUNAI. Assim, a partir das deliberações, um termo foi engendrado, indicando tanto que eu havia entrado em contato com o grupo e expressado meu interesse em realizar pesquisa nas comunidades Jamamadi da T.I. Jarawara/Jamamadi/Kanamati, como também sobre a anuência das lideranças e membros presentes na ocasião para que pudesse conviver em suas aldeias durante o período a ser definido de acordo com o andamento da pesquisa, demandas do grupo e resolução dos

⁴⁵ A nota foi divulgada em sites ativistas da causa indígena, em páginas da militância ambientalista e nas redes sociais. A mesma ainda pode ser acessada no site da Operação Amazônia Nativa-OPAN (<http://amazonianativa.org.br/materias.php?subcategoriaId=2&pagina=2&id=128&id=113&>).

⁴⁶ Por sentir-se debilitado, ao término da reunião o cacique Bada Jamamadi retirou-se do local antes de ser convocado à reunião.

caciques. Após a leitura, explicação pontual do documento e da demonstração de entendimento por parte do grupo, os Caciques Moacir e Gasparino selaram o ofício, dando anuência para a pesquisa e comprometendo-se a levar aos demais Jamamadi a notícia do meu retorno à cidade e da entrada à sua T.I., prevista para ocorrer no ano seguinte.

Novas conversas ocorreram nos dias seguintes a esse encontro, de modo que ao longo da minha estada em Lábrea, pude acompanhar as demandas e também expectativas do grupo. Entre uma conversa e outra, os Jamamadi passaram a pedir diversas vezes que eu os acompanhasse ao banco ou INSS. Notei que este pedido não era feito exclusivamente para mim, mas estendia-se àqueles que pudessem ajudá-los com as burocracias e, assim, abreviar sua permanência na cidade⁴⁷. Retornei a Manaus no dia 12 de novembro, com a autorização prévia dos caciques para minha entrada a campo, com diálogos traçados junto às instituições atuantes na região e com a expectativa de entrada a campo, prevista para meados de janeiro de 2012. Como demanda do próprio grupo, havia o interesse em uma primeira visita às suas aldeias, ainda que curta, para que os demais membros da etnia que não estavam presentes durante este primeiro encontro pudessem também me conhecer. Por questões ligadas ao direcionamento, logística, burocracia e prazos para realização da pesquisa no contexto do mestrado, esta primeira visita requerida pelo grupo representaria a única etapa da pesquisa realizada exclusivamente em área.

A Expedição Purus

Conforme estimado, retornei à Lábrea em janeiro 2012, procurando organizar junto aos Jamamadi a logística de minha entrada à T.I, tendo iniciado o trabalho de campo em fevereiro do mesmo ano. Esta viagem de retorno à região, bem como a pesquisa junto aos Jamamadi fazia parte da atividade de pesquisa promovida pelo Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena – NEAI/PPGAS, intitulada “Expedição Purus”.

⁴⁷ O pedido estendia-se especialmente aos funcionários da FUNAI, FUNASA e aos indigenistas da OPAN, visto que alguns Jamamadi já tinham sido vítimas de golpes, sendo aconselhados a não mais entregar suas informações para pessoas desconhecidas. Entre os diversos casos em que foram enganados, soube de um Patrão (neste contexto, refere-se a um comerciante da cidade) que reteve o documento de um Jamamadi devido a uma dívida contraída, passando a receber o benefício em seu lugar por muito tempo e recusando-se a devolver o benefício, de modo que o caso só foi solucionado quando um rapaz da FUNAI ameaçou acionar a polícia para resolver a situação. Não posso afirmar com segurança, mas penso que os Jamamadi sentiram-se seguros em confiar o pedido de ajuda – documentos, cartões e senhas - por me verem com certa frequência circulando entre as instituições locais e pela abertura que tive por parte dos caciques do grupo.

O trabalho de campo junto aos Jamamadi do Médio Purus foi possível mediante o apoio e fomento de dois projetos de pesquisa distintos, chamados usualmente de “guarda-chuva”, ou seja, conhecidos por abrigarem outras pesquisas⁴⁸, reunindo dados/informações para subsidiar as demandas e objetivos propostos nos projetos maiores. Eram estes: i) “*Sistemas Produtivos no Médio Purus*” do Instituto Brasil Plural (IBP), com financiamento da FAPEAM e CNPq; ii) “*Saúde e Condições de Vida de Povos Indígenas na Amazônia*”, do Programa de Apoio a Núcleos de Excelência - PRONEX/FAPEAM/CNPq, Edital 003/2009, em parceria com a Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz).

O primeiro projeto, vinculadas ao Instituto Brasil Plural, consistia no levantamento dos Sistemas Produtivos no Médio Purus, onde minha participação desdobrava-se em duas contribuições distintas, mas dinamicamente articuladas: a) o trabalho realizado em equipe (junto a duas outras pesquisadoras, uma bióloga e uma antropóloga) no município de Canutama, situado na microrregião⁴⁹ do Purus, junto aos agricultores que participavam do evento conhecido como *farinhada*; b) a pesquisa de campo, individual, junto aos Jamamadi do Médio Purus, observando, entre outras coisas, aspectos da organização social, cotidiano nas aldeias e, principalmente, as atividades produtivas relacionadas aos sistemas agrícolas do grupo.

O segundo projeto, por sua vez, concebido a partir de uma parceria entre o NEAI e a Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz), partia de um diálogo entre o estudo clínico e etnográfico, em busca de compreender (e diagnosticar) os casos de *Leishmaniose* na região do Purus. Para tanto, do ponto de vista antropológico, contava com um levantamento etnográfico das atividades produtivas de cada um dos coletivos enfocados no projeto, de modo que entre os Jamamadi do Médio Purus priorizou-se observar a agricultura do grupo, atentando para as etapas da atividade que potencializassem o risco de exposição à doença (como, por exemplo, durante a abertura de novas áreas para plantio), bem como a divisão hierárquica (faixa etária e gênero, etc.) eventualmente existente, em vista de identificar não apenas as situações em que os Jamamadi pudessem estar suscetíveis, mas também os principais grupos de risco.

A “Expedição Purus”, por sua vez, foi uma atividade promovida pelo Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena - NEAI, que teve início no dia 07 de janeiro de 2012. Como incentivo às pesquisas na microrregião do Purus, foram subsidiados os levantamentos de

⁴⁸ Geralmente, os projetos guarda-chuva abrigam pesquisas individuais; de alunos da graduação ou pós-graduação, fomentando, entre outras coisas, as idas a campo.

⁴⁹ A microrregião do Purus é formada pelos municípios de formada pelos municípios Tapauá, Canutama e Lábrea.

informações para as duas pesquisas a que os integrantes estavam vinculados, já mencionadas, bem como as pesquisas individuais dos pesquisadores - entre as quais, a pesquisa que eu realizaria junto aos Jamamadi.

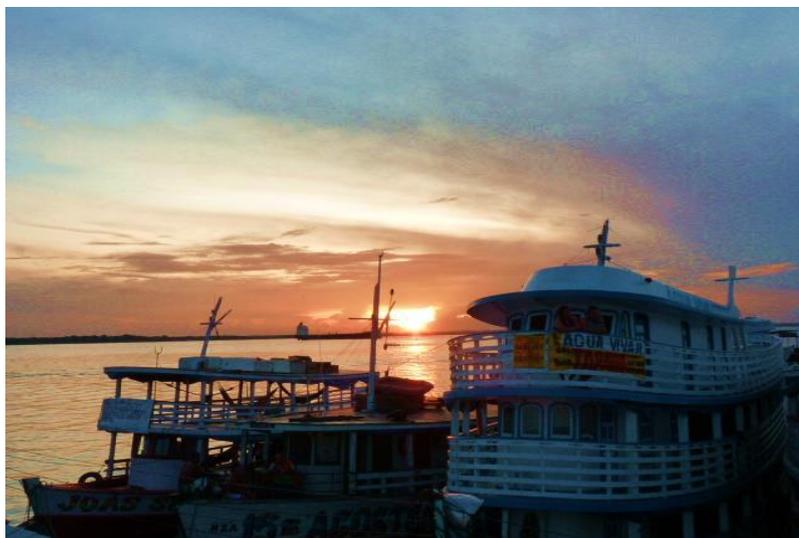


Imagem 3: Barcos para as regiões do Purus. Fonte: Acervo NEAI

Desde a idealização do projeto, havia a proposta de interdisciplinaridade da abordagem e, por isso, primou-se por abranger um estudo a partir de diálogos traçados entre diferentes pesquisadores⁵⁰, oriundos de distintas áreas de ensino e pesquisa (história, antropologia, biologia, ecologia). Assim, após os preparativos devidos, leituras e reuniões organizacionais, o grupo de pesquisadores do qual eu fazia parte seguiu do centro de Manaus para as cidades do Purus, interessados em contribuir para com os estudos acerca da realidade social local (história, cultura, saúde etc.). Ao final da primeira fase das pesquisas, todos seguiram para Lábrea, onde seria realizado um seminário, que contaria ainda com a presença de um médico e outros pesquisadores da Fiocruz.

Deste modo, minha participação na expedição estava relacionada não apenas ao trabalho de campo junto aos Jamamadi, reservada para última etapa da expedição, mas também contou com a colaboração com as pesquisas em Canutama, acompanhando o evento conhecido como *farinhada*. Na ocasião, além do estudo desenvolvido junto aos agricultores familiares da região de várzea, investigando prioritariamente os aspectos sociais e simbólicos por detrás da

⁵⁰ A equipe era composta pelos seguintes pesquisadores: Alexandre Cardoso, formado em História pela UFC; Admilton Freitas, formado em história e à época cursando Ciências Sociais na UFAM; Alba García, formada em Antropologia pela Universidade Complutense de Madri, Thayná Ferraz, estudante de biologia pela UFRJ; Mário Fernandes, formado em Ecologia; e Angélica Vieira que, assim como eu, era formada em Ciências Sociais e mestranda em Antropologia Social - PPGAS/UFAM.

atividade produtiva, tive a oportunidade de entrevistar e conversar com alguns membros da etnia Banawá.

Com a participação na pesquisa em Canutama finalizada e visando solucionar as últimas pendências para entrada a campo, no dia 24 de janeiro de 2012 retornei à Lábrea. Aguardei durante algumas semanas a vinda dos Jamamadi à cidade, que ocorria frequentemente entre os últimos e primeiros dias de cada mês. Assim, conforme esperado, por volta dos primeiros dias de fevereiro, os Jamamadi foram chegando à cidade. Com a ajuda do coordenador da FOCIMP, Zé Bajaga, após a chegada do cacique Bada Jamamadi, bem como das demais lideranças e membros da etnia, ficou acertada a logística de minha entrada: eu aguardaria o retorno do agente indígena de saúde, *Anidere* (André), para que o mesmo me conduzisse até as aldeias do grupo.

Durante a espera, alguns Jamamadi haviam me procurado interessados em ajuda com o português e com a escrita de um trabalho monográfico dois dos três Jamamadi que participavam do programa de formação de professores, o Projeto *Pirayawara*, que deveriam entregar nos próximos dias parte do trabalho de conclusão do curso. Iniciei, assim, uma orientação informal a estes dois professores do grupo. Através desta orientação, tive acesso ao primeiro relato contado pelos Jamamadi mais velhos, cujo conteúdo versava basicamente acerca das migrações dos primeiros Jamamadi (que remetiam ao Alto Purus, Leste-Oeste), passando pelo encontro com os brancos e alguns conflitos, o início do trabalho com os padrões, até a chegada do missionário, datada de mais de 60 anos. O texto-base que deveria a ser organizado e aprimorado (especialmente em sua tradução para o português) era baseado em uma história narrada ao professor Eliseu (*Arireo*) Jamamadi por seu tio Tatí e pelo cacique Bada Jamamadi. O texto, de forma condensada, integra o segundo capítulo desta dissertação.

Após o seminário da Fiocruz, juntamente com André, para as aldeias Jamamadi, contando ainda com a companhia de alguns Jarawara que nos pediram “carona” até as proximidades. Assim, deixamos Lábrea no dia 18 de fevereiro de 2012, tendo alcançado a primeira aldeia do grupo apenas no dia 19 de fevereiro, devido a um pequeno atraso no cronograma. O retorno à cidade de Lábrea ocorreu dia 19 de março, tendo, portanto, a pesquisa *em campo* a duração de exatos 30 dias. Embora nos meses que seguiram a esta primeira e única estada nas aldeias do grupo tenha sido possível retornar algumas vezes à cidade, e, nestas ocasiões, conversar com os Jamamadi, a pesquisa seguiu sem que eu tivesse regressado à área de estudo.

A Estada em Campo

Das seis aldeias Jamamadi que existiam à época, eu tive a oportunidade de visitar cinco: Buritirana, Carapanazal, São Francisco, Embaúba e Pauzinho. No caso, a única exceção foi a aldeia Jatobá, que embora estivesse sendo frequentada por alguns Jamamadi, não constava devidamente regularizada junto à FUNAI, incluindo a nomeação do cacique - apesar dos Jamamadi mencionarem durante algumas conversas que Luiz queria “*fazer funcionar lá*”, indentificando-o como potencial líder. Segundo os relatos dos próprios Jamamadi o local estava sem ninguém, um exagero de ênfase que só depois de algum tempo entenderia, mas que naquela situação me desencorajou a ratificar *in loco*. Além disso, pesou na decisão o fato da aldeia Jatobá ser a mais distante das demais do grupo e contar com apenas quatro casas, onde todos os moradores realmente não se fixavam, possuindo casas nas demais aldeias do grupo⁵¹.

Não obstante, o cronograma que programei foi severamente distante daquele que construí e executei junto aos Jamamadi no decorrer da pesquisa. Assim, permaneci nas aldeias Carapanazal e Embaúba apenas um dia, no Buritirana e Pauzinho dois dias e todo o restante do período em área foi concentrado na aldeia São Francisco, considerada central para o grupo. Antes da minha chegada as aldeias Jamamadi, no entanto, contei ainda com uma estada curta na aldeia “Casa Nova”, também situada na T.I. Jarawara/Jamamadi/Kanamati, porém, pertencente aos índios Jarawara. Estava previsto para ocorrer no local um campeonato de futebol que fazia parte das comemorações de uma grande festa coletiva de aniversário. Vários Jamamadi e ribeirinhos haviam sido convidados para o evento e o agente de saúde André, que é casado com uma jovem Jarawara, havia mencionado algumas vezes durante o trajeto sobre seu interesse em ir até o local. Após conversar com o agente indígena sobre a proximidade entre as aldeias Jamamadi e Jarawara e ouvir dele algumas definições e garantias sobre a continuidade da viagem na manhã seguinte, aceitei a proposta - apesar da temeridade quanto a eventuais atrasos em tão curta estada⁵².

⁵¹ Durante a estada na aldeia São Francisco eu fui locada em uma casa situada ao lado da residência de Luiz (potencial cacique da aldeia Jatobá), tendo convivido com o Jamamadi e sua família praticamente todos os dias, com exceção do período em que ele foi até Lábrea em vistas de receber seus benefícios. De fato, em nenhum momento Luiz ou membros de sua família ausentaram-se para visitas à aldeia Jatobá. Em contrapartida, um grupo de Jamamadi estava no local passando a “temporada”.

⁵² Pretendia permanecer cerca de uma semana em cada uma das aldeias Jamamadi, para então definir o melhor e mais viável local para centrar a etnografia, no entanto, por razões adversas - que em nada deve a este episódio, mas que diz respeito à relação entre logística, tempo e fomento para o retorno e atividades -, minha estada foi

Chegando à aldeia Casa Nova, assisti a algumas partidas de futebol, enquanto observava o local, as pessoas e era também por elas observada. Próximo ao campo, na casa onde fui abrigada, algumas mulheres Jamamadi também estavam acompanhando os jogos, sentadas no assoalho alto junto a seus filhos. Expectadoras atentas às partidas, embora eventualmente me sorrissem, nenhuma iniciou qualquer conversa comigo. Minhas poucas e ainda tímidas tentativas também não foram muito além das trocas de sorrisos.

Dentre os Jarawara que transitavam nos arredores do campo, estava um jovem cacique que se aproximou para conversar. Ele estava acompanhado de sua esposa, uma jovem *jara* (branca, em oposição à “índia”) que eu havia conhecido ainda em Lábrea, em uma das vezes que visitei a casa do cacique Bada⁵³. Curioso sobre minha presença no local, o jovem líder perguntou-me, entre outras coisas, o que eu fazia junto aos Jamamadi. Diante das minhas respostas, o cacique imediatamente mencionou a antropóloga que havia realizado um trabalho etnográfico sobre o seu povo, Fabiana Maizza. O cacique contou que havia sido seu ajudante/interlocutor e que esta havia sido muito bem tratada, que os Jarawara não a deixavam carregar absolutamente nada, sempre dispostos a auxiliar no que fosse preciso. Ante os comentários do cacique, ansiava cada vez mais saber como seria recebida pelos Jamamadi que, que em comparação aos Jarawara, conviviam bem menos com os brancos.

Algumas horas mais tarde, exausta da primeira parte da viagem, sem comer nada, adormeci no chão de uma das casas ao redor do campo, apoiada no material e rede que havia levado. Não demorou muito e um Jamamadi da aldeia São Francisco apareceu, oferecendo-se para ajudar: atando minha rede, acomodando-me no local e, de maneira atenciosa, preocupava-se em saber se estava tudo certo. Este Jamamadi, chamado Vani, seria o meu guia espontâneo por entre as aldeias do grupo. Apesar de Vani ter sido designado apenas para conduzir-me da Buritirana até a aldeia São Francisco, sua participação em determinado momento da pesquisa causaria algum constrangimento, especialmente junto ao cacique Bada, que era o principal incomodado com a presença constante do Jamamadi em contextos muitas vezes inconvenientes, como nas refeições na casa do cacique ou interrompendo as narrativas dos mitos iniciadas pelo líder. Mesmo sabendo que a insistente presença era de iniciativa exclusivamente de Vani, o cacique chegou a pedir-me que conversasse com ele para não mais

direcionada para a aldeia São Francisco, não tendo retornado até então para novas pesquisas em campo, conforme já mencionado.

⁵³ O cacique Bada Jamamadi possui uma casa na cidade de Lábrea, situada em um lugar cercado por vizinhos Jarawara, no Bairro da Fonte. Conhecido pela forte presença indígena, o bairro é o mais procurado por indígenas que decidem comprar uma casa na cidade, segundo disseram-se alguns indigenistas da FUNAI.

aceitar qualquer ajuda, alegando que caso eu quisesse realmente escrever a “história do Jamamadi” precisava evitar a persistente presença de Vani, aspecto que, em determinado momento, também passou a incomodar-me profundamente. Apesar dos inconvenientes à pesquisa, motivados por razões internas que desconheço em sua totalidade, a participação do Jamamadi foi de grande importância, especialmente no aspecto logístico da pesquisa entre aldeias, tendo ajudado no trajeto entre os varadouros do grupo, atuando como mateiro durante grande parte de minha permanência em área⁵⁴. O Jamamadi colaborou ainda para com as informações de censo e parentesco, sobretudo no levantamento realizado nas aldeias São Francisco e Embaúba.

Assim como os demais Jamamadi que auxiliaram esta pesquisa, Vani jamais esboçou diretamente a mim qualquer interesse em receber dinheiro em troca de suas colaborações, muito embora fosse comum ao grupo e aos demais coletivos da região a troca de favores mediante pagamento. Algumas pessoas pediram-me que, ao retornar à área, o que não aconteceu, levasse peças de roupas usadas, minhas, da família e amigos. Ao sair, deixei alguns itens do vestuário (solicitados por membros do grupo ou não), uma ferramenta a Vani, além dos pagamentos pontuais ao longo de minha estada aos Jamamadi dos quais eu adquiri peças de artesanato. Uma situação em específico, quando precisei buscar itens do rancho que ficaram em uma aldeia mais distante, algumas pessoas aproximaram-se dizendo que se quisesse que outros do grupo buscassem teria que pagar, mas os que me ajudavam com mais frequência, no cotidiano, não esboçaram qualquer interesse do tipo.

Na região, em se tratando da troca de favores por objetos ou dinheiro, o pedido era explicitado, nunca velado⁵⁵. Oiara Bonilla, que esteve nos Paumari e publicou uma tese de doutorado (Bonilla, 2007) sobre o grupo, conta que lhe foi pedido pagamento em algumas situações de auxílio à pesquisa, mencionando, todavia, que para o grupo por ela estudado o ato da troca em si parecia mais importante do que os objetos/favores trocados. A antropóloga menciona a insistência dos Paumari em transformar as relações com os Outros em uma

⁵⁴ Embora tenha sido aconselhada a sempre preferir a companhia das jovens moças Jamamadi, Vani sempre se colocava disponível para nos acompanhar, oferecendo sua ajuda, especialmente durante os deslocamentos entre aldeias. As moças que me acompanhavam também pareciam não gostar da presença do Jamamadi.

⁵⁵ Ainda na cidade, fui “alertada” para esta possibilidade pela professora Lucilene, uma Apurinã do curso de Pedagogia Indígena da UEA, que ministrava aula nas comunidades Jamamadi. Segundo a professora, até mesmo para que os Jamamadi transportassem a merenda e o material que os alunos do grupo utilizariam nas aulas foi exigido pagamento. Além disso, os próprios membros da comunidade chegaram a relatar que o missionário que vive no local pagava para que eles realizassem algumas atividades específicas solicitadas pelo religioso, como roçar uma determinada área. Tal atitude pode ser contextualizada ante os reflexos do sistema de aviamento na região, como salienta Bonilla (2005).

relação comercial, tendo ela mesma podido vivenciar aspectos inerentes esta situação no decorrer de sua pesquisa, conforme explica:

Excetuando o fato de que tudo absolutamente era negociado e tinha de sê-lo (seja em troca de dinheiro, seja em troca de mercadorias), o que também me chamou a atenção foi o desinteresse que, na maioria das vezes, os Paumari manifestavam pelos bens obtidos em troca de um favor, de uma informação, de um peixe etc. Tudo se passava como se fosse mais interessante cobrar algo do que obtê-lo realmente. Além de barganhar absolutamente tudo, os Paumari insistiam em se oferecer para me servir, colocando-se sistematicamente a meu serviço e transformando, às vezes, simples perguntas em ordens ou pedidos que deveriam ser devidamente remunerados ou compensados (BONILLA, 2005:42).

Bonilla (*Ibidem*) associa esta questão ao evento da Borracha na região, ressaltando a relação com os padrões durante o *Sistema de Aviamento*. Voltarei a esta questão no segundo capítulo da dissertação, em diálogo aproximado ao contexto narrado pelos velhos Jamamadi.

Em relação à partilha de alimentos do rancho que levei, no entanto, desde os primeiros dias de convivência com os Jamamadi, aconteceu tudo muito naturalmente, apesar dos avisos de muitos não-indígenas na cidade para que evitasse, reiterando a possibilidade de que eu viesse a passar fome e mencionando casos de indigenistas que passaram pela situação, para exemplificar. Assim como os membros da família do cacique Bada - que me acolheram em sua cozinha em grande parte das refeições - dividiam comigo algum item (como carne de caça e farinha), eu também contribuía com artigos de minha cesta, até o momento que, sem mais mantimentos para alimentar-me, fui surpreendida com cinco pratos, vindos de casas/famílias diferentes, apesar da grande escassez que havia na aldeia em que permaneci a maior parte do tempo, a São Francisco. Nas demais aldeias Jamamadi, o mesmo padrão de partilha ocorria.

Em se tratando de partilha de alimentos, na aldeia Jarawara, por sua vez, após o anoitecer e encerramento do campeonato de futebol, uma grande festa foi realizada, com fartura de alimentos, muitas músicas e danças que duraram a noite toda. Enquanto isso os Jamamadi, mais recolhidos, explicavam-me como eram as festas em suas aldeias, comentando que não dançavam os hinos cristãos como faziam os Jarawara (que protagonizavam passos bastante semelhantes ao forró regional), demonstrando serem mais conservadores também em outros aspectos, iniciando alguns comparativos de cunho explicativo.

Exausta da viagem, não consegui permanecer mais tempo no local, indo para escola onde dormiria para organizar os últimos preparativos para a viagem. Era bem cedo e quase todos da aldeia dormiam quando André, Vani e eu seguimos viagem. Estava contente em reencontrar o cacique Gasparino e sua esposa, que haviam se tornado bastante próximos desde

a minha primeira ida à Lábrea e aguardavam há dias a confirmação da minha chegada. Sua aldeia seria a primeira que eu conheceria e justamente a que mais me afeiçoaria, apesar da pouca permanência. Fui recebida com alegria pelo líder e sua família naquela manhã. Partilhamos alimentos, e, entre o café e almoço, continuávamos a conversar, enquanto a fogueira permaneceu ardente até pouco tempo depois de nossas refeições. Enquanto eu ajudava a debulhar um cacho de açaí com as filhas e netas de Gasparino, ouvia um pouco das suas histórias, algumas das quais, apresentavam-me aos poucos os Jamamadi.

A aldeia Buritirana era bastante nova à época da minha pesquisa, tendo sido fundada, então, há cerca de dois anos⁵⁶. De acordo com Gasparino, o lugar teve sua origem a partir de uma demanda do próprio cacique que, à época, estava adoentado e precisava ir para a cidade com certa frequência. Com a moradia mais próxima ao igarapé, o líder conseguiria deslocar-se sem grandes dificuldades ou densas caminhadas por entre varadouros, que nos Jamamadi são sempre muito distantes. Segundo contou-me, a aldeia foi oficializada através de reuniões realizadas junto à FUNAI e ele nomeado cacique do local. Já o nome da comunidade, explica o líder, deve-se ao fato da área ser bastante abundante em buritizais.

Antes da criação da aldeia, Gasparino vivia no São Francisco, onde ainda possui uma casa, utilizada eventualmente pelo líder quando retorna ao local, onde vive seu filho Eliseu, um dos professores Jamamadi, juntamente com a esposa e os seis filhos do casal. As visitas de Gasparino ao São Francisco tornam-se relativamente frequentes, à medida que o mesmo ainda mantém seus roçados na antiga comunidade, que, além disso, conserva algumas árvores frutíferas que foram por ele plantadas⁵⁷, possuindo ainda uma casa de farinha próxima ao local, na qual o líder produz o excedente que deverá ser consumido juntamente com sua família⁵⁸.

Com características de porto, a aldeia Buritirana parece constar para alguns membros do grupo mais como local de “passagem”. De acordo com o cacique, não existem roças ali, muito embora seja abundante em árvores frutíferas. Tal fato não interfere na dinâmica do grupo, nem no abastecimento da produção de farinha, já que os moradores que pertencem à família extensa do cacique possuem casas e roçados nas demais aldeias do grupo. Diferente da aldeia

⁵⁶ Estimativa do cacique em 2012, época em que realizei a pesquisa.

⁵⁷ As árvores e plantações foram indicadas pelo próprio cacique, quando nos encontramos no São Francisco.

⁵⁸ O líder paga a alguns membros do grupo para que façam o transporte até a aldeia Buritirana.

Casa Nova dos Jarawara e de outras comunidades Jamamadi⁵⁹ visitadas, o Buritirana não possui energia elétrica. Com o cair da noite, os familiares reúnem-se na casa de reunião do grupo, onde comem, conversam e contam histórias até a hora de dormir.

No “Carapanazal”, aldeia Jamamadi que visitei após a estada na Buritirana, eu permaneci por pouco tempo, tendo conhecido no local Chico Inácio Jamamadi, um senhor que participou do processo de contato dos Banawá. Chico, que faleceu em 2013, era irmão de criação do cacique Bada e, apadrinhados por um Patrão da Borracha, um maranhense chamado Firmino, que foi quem lhes encarregou da missão que culminaria na inserção dos Banawá na cultura monoextrativista. Além dessas aldeias, visitei também a Embaúba, do cacique Siofa, filho de Bada, e Pauzinho, do cacique Anika, todavia, assim como nas demais, permaneci por pouco tempo, tendo concentrado minha estada na aldeia São Francisco. No local pude conviver com os Jamamadi, sendo abrigada na casa do filho do cacique Bada, que na ocasião estava passando a “temporada” na aldeia dos sogros, algo bastante comum entre os membros do grupo, conforme será mais bem explanado no segundo capítulo.

O retorno a Lábrea marcou o término do trabalho *em campo*, todavia, mesmo ante as limitações burocráticas para um retorno a tempo de cumprir com as obrigações referentes ao mestrado, continuei a estabelecer contatos com o grupo, seja por telefone ou em conversas realizadas durante alguns retornos a cidade, com encontros na sede da FOCIMP ou na casa do cacique Bada, localizada no Bairro da Fonte. Assim, as narrativas que reconhecidas, organizadas e cuja análise integra o segundo capítulo desta dissertação, foram concedidas pelos Jamamadi nas aldeias Buritirana, Carapanazal e São Francisco, bem como, algumas complementações e dúvidas que tive ao ouvir os áudios em casa, foram esclarecidas na cidade, em outros retornos que fiz após minha estada na T.I. do grupo.

⁵⁹As comunidades São Francisco e Embaúba possuem energia, todavia é pouco utilizada. No caso da primeira, somente consta na casa do missionário e na Igreja, já na segunda, finda sendo utilizada apenas durante o período da noite (assim como nos Jarawara) e por curto tempo.

CAPÍTULO 1.

GENTES DA MATA, POVOS DAS ÁGUAS: Uma releitura histórico-etnográfica do Purus Indígena.

“Tal é o rio; tal a sua história: revolta, desordenada, incompleta”.

Euclides da Cunha ([1909] 1999:9).

Cingidos pelo imaginário fantasioso idealizado por viajantes cronistas ou ainda pelo rigor científico de alguns desbravadores, os relatos históricos sobre os povos do rio Purus deixam escapar, por vezes, outras possibilidades analíticas, as quais devem ser cuidadosamente manejadas, considerando-se o contexto específico em que foram concebidos. Nesse sentido, o material que servirá de fonte⁶⁰ para as hipóteses lançadas neste capítulo resulta da compilação de diferentes obras, as quais constam aqui abalizadas enquanto “representações de representações”, num entrecruzamento de pontos de vista que, quando analisadas à luz de teorias inspiradas na história (disciplina) e na literatura etnológica, possibilitam uma nova interpretação da região e seus habitantes indígenas.

Inclinada a pensar a alteridade enquanto pressuposto fundamental às noções de identidade coletiva no Purus, parto de uma abordagem muito particular deste material histórico, sob um ângulo experimental, em uma nova reflexão sobre o tema. Entre outros aspectos ressaltáveis nesta análise, para além das influências polifônicas que ecoam sob o texto, deve-se levar em conta ainda a participação indireta da perspectiva dos coletivos indígenas na composição de tais documentos. Neste sentido novo atribuído, ressalta-se de imediato a possibilidade de leitura da região a partir de dois eixos relacionais distintos, marcadores da diferença (nós/eles), referenciados neste estudo mediante as categorias “Gentes do Mato” e “Povos das Águas”, erigidas a partir interpretação da localização histórica e

⁶⁰ Ao longo da pesquisa, inevitavelmente utilizarei termos como “dados”, “informações” ou “fontes” ao me referir as questões (ou “indícios”) trazidas a partir das documentações históricas. Contudo, vale ressaltar, em nenhum momento tais registros são vistos como meros “subsídios”, descontextualizados, mas são encarados, sobretudo, como problemáticas inerentes à própria discussão. Seja pelo efervescente conteúdo que trazem ou pelos “silêncios” e “ausências” - bastante significativos também neste contexto -, estas problemáticas carecem de suporte (metodológico e teórico) ao serem trabalhadas, não podendo liquidar sozinhas as questões levantadas, muito embora corroborem as reflexões (e não conclusões) a que esta pesquisa se dedica.

costumes de alguns dos povos do Purus identificadas nos registros de viagem e, não obstante, da própria visão (ou representação) que estes grupos pareciam ter dos uns dos outros.

Conforme mencionado nos textos introdutórios da dissertação, esta abordagem ampara-se teoricamente e metodologicamente no método indiciário (ou paradigma indiciário), formulado pelo italiano Carlo Ginzburg (1989). Analisando-o aplicado a este estudo, o método consiste, basicamente, na interpretação de resíduos marginais, geralmente despercebidos pela maioria – em suas palavras, “pormenores negligenciáveis” (ibidem, p. 144) -, os quais conferem indícios que apontam para um conhecimento indireto. Noutras palavras, o método possibilita perceber entre diversos relatos, “resíduos” marginais de representações que certamente não pertencem aos viajantes, seu contexto e cosmovisão, mas são, na verdade, pontos de vista que os coletivos indígenas da região tinham uns dos outros.

Este estudo baseou-se, ainda, não apenas no conteúdo etnográfico descritivo presente nos registros de viagem, mas seguiu inspirado pela análise pioneira do viajante inglês William Chandless⁶¹, que esteve na região em 1964 e acreditava que o Purus se dividia entre *índios de água* e *índios de terra*, sendo os Paumari e Jamamadi, respectivamente, os exemplos “ideais” mencionados ao ilustrar sua hipótese. Conforme veremos, esta mesma possibilidade perpassará diferentes registros, abrangendo diferentes grupos indígenas da região.

A releitura presente neste capítulo, embora tenha sido construída a partir da compilação de informações histórico-etnográfica extraídas de registros de viagem, baseia-se também no diálogo com informações atualizadas, obtidas a partir do diálogo com as etnografias recém-publicadas sobre os povos do Purus⁶², bem como àquelas obtidas a partir do trabalho que realizei junto aos Jamamadi orientais. Passemos a uma breve caracterização – um “apanhado geral” – do contexto histórico dos viajantes ao Purus incluídos neste capítulo, dos registros etnográficos deixados e das possibilidades investigativas.

⁶¹ O Viajante esteve nas regiões do rio Purus e seus afluentes em uma expedição a convite da *Royal Geographical Society*, tendo seu relato publicado na revista desse instituto. Além das informações deixadas sobre os Jamamadi e outros grupos indígenas da região, seus registros incluem ainda uma lista de palavras coletadas dos extintos Arawá, cujo etnônimo atualmente identifica a família de língua homônima da região. Em homenagem ao viajante, uma foz do rio Purus foi batizada com seu nome, além do Parque Nacional criado em 2003, na fronteira entre o Brasil e o Peru. Sobre suas contribuições para este estudo, adiante no texto seguem alguns trechos de sua passagem pelo Purus e dos registros etnográficos deixados, em consonância com os objetivos e interesses deste capítulo.

⁶² Rangel (1994); Schiel (2000; 2004); Dal Poz (2000); Bonilla (2005; 2007); Gordon (2006); Suárez (2008; 2013); Maizza (2009); Menendez (2010), Vieira (2013), entre outros.

1.1 O Purus dos Viajantes

Abundante em recursos naturais, o vale do rio Purus vem sendo largamente compreendido e explorado mediante os interesses políticos expansionistas, pautados no potencial econômico da região. Tais interesses, despertados ainda nos primeiros anos da chegada dos portugueses⁶³, foram tão logo marcados por lutas e conflitos travados, sobretudo, devido à busca incessante por riquezas lendárias que se acreditava existir por sobre os domínios recém-conquistados. Desse momento, surgem as primeiras referências etnográficas sobre o rio Purus, oriundas de fragmentos informativos presentes nas literaturas de cronistas (Lazarin, 1981).

Das descrições fabulosas do século XVI e XVII sobre os índios gigantes, medindo dezesseis palmos de altura e adornados com ouro (Carvajal, 1542; Acuña, 1639) às hipóteses lançadas pelos “homens da ciência” acerca das possíveis causas das manchas de pele dos índios Purupuru⁶⁴ (Cf. Spix & Martius, [1817-1820] 1981:187), as narrativas de viagem refletem uma abordagem alinhada com o imaginário e a perspectiva do discurso científico ao qual cada expedicionário, à luz de sua época, encontrava-se filiado.

De acordo com o viajante alemão Karl F. P. Von Martius⁶⁵, o Purus constava à sua época (séc. XIX) como um lugar ainda desconhecido, do qual se sabia apenas baseado “nos dizeres de índios, das notícias que já Acuña e Pagan se deram a conhecer” (1981 [1817-1820]: 187). Tal constatação chama atenção, tendo em vista que muitos anos haviam se passado desde que a primeira viagem ao Purus de que se tem conhecimento.

⁶³ Destaco, porém, que o primeiro registro etnográfico sobre a região do Purus não provém de uma expedição portuguesa, mas sim por um grupo de viajantes da “conquista castelhana”, que chegaram à região em busca de riquezas lendárias: *“Na verdade, não foram os portugueses os primeiros a acuar autóctones. Quase cem anos antes, tentaram os espanhóis explorá-los, mas, iludidos pelo eldorado e fracassados em sua empresa, abandonaram-nos, deixando rastros de sangue ao longo do rio”* (Kroemer, 1985:9).

⁶⁴ Antigos habitantes das regiões do Purus, conhecidos e descritos ao longo das literaturas de viagem a partir das manchas de pele que os afligia. Relatos do século XIX estimam que os Paumari, Juberi e Mamory formavam subgrupos desta etnia (Vieira, 2013).

⁶⁵ Martius e seu companheiro Spix realizaram uma grande expedição científica ao Brasil entre os anos de 1817-1820, tendo alcançado também as regiões do Purus. Os viajantes efetuaram um grande levantamento para sua coleção que incluía entre as mostras peixes-boi, botos e jacarés da região. Além dos naturalistas bávaros, a expedição era também composta pelos pintores Thomas Ender, Johann Buchberger, Franz Joseph Frühbeck e Frick, além do caçador e preparador Ferdinand Dominik Sochor, do jardineiro Heinrich Wilhelm Schott e os naturalistas Rochus Schüch, Johann Natterer, Johann Emanuel Pohl, Giuseppe Raddi e Johann Christian Mikan (Lisboa, 1995).

O naturalista Alfred Russel Wallace (2004 [1853]: 513), por sua vez, conta que apesar de figurarem em seus mapas, grandes rios como o Purus⁶⁶ haviam sido “locados apenas por conjecturas, ou pelas informações da direção-geral dos seus cursos”. Além disso, o viajante menciona a existência de um vasto território Amazônico até então inexplorado, cuja abrangência incluía também as regiões do Purus⁶⁷ (2004:513). Segundo suas estimativas, uma extensa região de floresta que se estende dos Andes bolivianos até os tributários do Madeira era, de igual modo, era “inviolável”, não havendo notícias de quaisquer terras abertas e nem mesmo os negociantes do alto Purus a teriam encontrado (2004:536), fato que assinala para a grande dificuldade destes viajantes e comerciantes em penetrarem as vastas áreas de floresta da região.

Euclides da Cunha⁶⁸ (2006 [1906]) analisa o Purus enquanto um “estranho à nossa história”, surgindo, em suas palavras, “incidentalmente numa ou noutra referência fugitiva”, fato que atribui - em suas palavras - “menos às lacunas reais que às lacunas lamentáveis de nossas tradições”. Tecendo críticas aos seus antecessores na região, Euclides acreditava que o Purus havia sido “vitimado pelos cronistas”, considerando que pode ter lhes faltado uma figura fundamental: um historiador⁶⁹.

Aos nossos cronistas faltou sempre uma visão superior, de conjunto, permitindo-lhes abranger outras relações além das marcha linear dos roteiros que seguiam, ou dos objetivos definidos que buscavam. E a este propósito poderíamos citar numerosíssimos exemplos, que poriam de manifesto os aspectos particularíssimos em que se fracionam, desunidos, os fatos amazônicos, que despontam nos dados rigidamente positivos dos astrônomos das demarcações reais, que das narrativas ingênuas missionários, uns e outros adstritos aos regimentos que os norteavam. (...) O Purús, sobretudo, foi desde o começo vitimado pelos antigos cronistas (CUNHA, 2006 [1906] 43-42).

⁶⁶ O viajante menciona também os rios Xingu, Tapajós, Juruá, Jutai, entre outros (2004 [1853]: 513).

⁶⁷ O local mencionado por Wallace abrangeria mais precisamente a região entre o Tocantins e o Madeira e entre o vale do Madeira e Ucaiáli: “dois tratos de território, de cerca de 500.000 milhas quadradas cada um” (2004:513).

⁶⁸ Euclides da Cunha esteve no Purus na condição de integrante da comissão mista brasileiro-peruana de reconhecimento do Alto Purus, incumbido do levantamento das coordenadas hídricas e geográficas da região.

⁶⁹ Além de engenheiro, militar, físico, naturalista, jornalista/repórter, tendo atuado como geólogo, botânico, zoólogo, geógrafo, hidrografo, sociólogo, professor, filósofo, poeta, romancista, ensaísta e escritor brasileiro, Euclides da Cunha foi também considerado um historiador, muito embora não pudesse ser considerado, assim como algumas de suas outras atribuições, de maneira oficial.

No capítulo intitulado “Rios do Abandono”⁷⁰, da obra publicada postumamente “À margem da História” (1999 [1909]: 28), Euclides traça um análogo com as palavras de Von den Stein, que comparou o Xingu a um “enteado” de nossa geografia, por sua vez, classificando o Purus como um “enjeitado”, que precisava ser incorporado ao progresso, do qual ele seria, ao cabo, um dos maiores fatores, visto que o seu leito era desmedido e também uma das mais arrojadas linhas da expansão histórica. Extasiado com a paisagem deparada, o viajante descreve o Purus como “uma das maiores dádivas entre tantas com que nos esmaga uma natureza escandalosamente perdulária” (1999 [1909]: 26). Euclides considerava o Purus e o Juruá, depois do Paraguai, os rios mais navegáveis do continente.

Entre diversas descrições voltadas à natureza do lugar e suas inúmeras possibilidades econômicas, foco central de grande parte destas literaturas de viagem legadas sobre o Purus, estavam os índios. Assim, entre informações sobre árvores, peixes, igarapés e nascentes, surgiam, aos poucos, algumas narrativas de caráter mais geral sobre os costumes dos habitantes locais. Tais relatos começam a ganhar força e delineiam uma imagem mais específica dos habitantes do Purus a partir das viagens e estudos histórico-etnográficos/linguísticos do século XX, empreendidos por etnólogos ou pesquisadores reconhecidamente voltados ao tema: Ehrenreich, [1888]1929; Steere, [1873-1901]1949; Rivet & Tastevin, 1921; Schultz & Chiara, 1955; Robert e Bárbara Campbell, 1976; 1977...; Kroemer, 1985. Apesar dos interesses e objetivos específicos de cada um destes agentes, certamente impressos em cada relato, o conjunto de seus registros trouxe importantes informações sobre as populações indígenas locais. Ainda assim, deve-se incluir e atentar ao fato de alguns dos relatos serem frutos de ações missionárias, como são os casos dos relatos legados por Kroemer e, mais especificamente sobre os Jamamadi do médio Purus, os estudos linguísticos dos missionários da SIL Robert e Bárbara Campbell⁷¹, o que evidentemente apenas consta aqui referenciado para contextualizar e informar o leitor acerca do “lugar” que estes relatos ocupam.

⁷⁰ Publicado originalmente no Almanaque Brasileiro, sob o título “Um rio abandonado”. Garnier, RJ, 1908.

⁷¹ Optei por não incluir neste capítulo os trabalhos dos missionários Robert e Bárbara Campbell devido ao fato destes estudos estarem mais restritos ao campo linguístico do grupo (traduções da bíblia, fonética, conjugações, discurso narrativo etc.), e, apesar de terem sido resultado de muitos anos de dedicação e convívio com os Jamamadi, só foram muito recentemente publicados.

Apesar do rico cenário cultural do Purus, da diversidade de povos e de paisagens, alguns grupos indígenas que atualmente habitam a região não foram incluídos (ou sequer mencionados) nos relatos históricos⁷². Em contrapartida, dezenas de unidades indígenas mencionadas nestas literaturas não aparecem compondo o circuito etnográfico contemporâneo da região. Algumas “pistas” (ou indícios), no entanto, podem ser obtidas a partir justamente do diálogo com o contexto histórico e/ou informações etnográficas mais antigas.

Entre outras possibilidades, acredita-se que para além das guerras (internas e externas) e diversas epidemias oriundas do contato, que dizimaram grande parte dos grupos, ou o modo (parcial, incompleto) com que esses grupos foram vistos e registrados na literatura histórica, mediante o contexto histórico e objetivos específicos por detrás de cada expedição/empreendimento à região, tais mudanças neste cenário (ausências e/ou “surgimento” de etnias) seriam fruto das dinâmicas fluídas e altamente transformacionais características dos coletivos indígenas sul-americanos. Nesta linha de pensamento, enfatiza-se a existência de um processo de “essencialização” destes coletivos, originária da visão eurocêntrica de cronistas, bem como da esquematização dos grupos a partir de estágios sociais evolutivos elaborados (e reproduzidos nos relatos) justamente durante as “expedições científicas” empreendidas por viajantes naturalistas, as quais já dividiam os grupos indígenas nos relatos mediante a diferenciação entre “selvagens” e “civilizados”.

Outra vertente destas categorias a ser considerada, bastante explorada pelos primeiros cronistas, mas que certamente é resgatada a partir da leva mais recente de missões ao Purus (séc. XX), refere-se não apenas (ou exclusivamente) ao “grau de contato” destes grupos com a sociedade nacional, mas seria ainda uma alusão à catequização: os índios “civilizados” seriam àqueles convertidos em índios cristãos.

Posteriormente, no âmbito dos estudos etnológicos, as categorias são resgatadas por pesquisadores mediante a separação entre “índios isolados” *versus* “índios aculturados” (ou camponês, seringueiro, caboclo), no sentido da perda de sua cultura e incorporação paulatina à sociedade nacional. Estes, em semelhança ao que propunha o evolucionismo social, constam analisados pelo prisma dos estudos de contato, reproduzindo e consolidando, mesmo em abordagens mais contemporâneas, paradigmas que desconsideravam completamente os mecanismos, formas e sentidos de relação (ou socialidade) nativos. Na tentativa de

⁷² Como exemplo, pode-se mencionar o caso dos Jarawara, visto que é praticamente impossível acessar a história do grupo antes do século XX, entre outras razões, pela completa ausência de menções à etnia nos documentos históricos da região (Maizza, 2006:214).

estabelecer um diálogo com o contexto ameríndio, então, eram importados modelos de regiões etnográficas como a África e Austrália, (Cf. Seeger et. al., 1979).

Embora acredite que apenas um estudo focado na reconstrução histórica (uma etnografia das narrativas, da história indígena em seus termos) de cada uma das etnias, de suas socialidades (ou redes sociais) e transformações vivenciadas possam equacionar ou aproximar-se dos meandros desta questão, a literatura histórico-etnográfica da região consiste, mesmo hoje, em uma importante fonte de pesquisa para esta reflexão, tanto por representarem as primeiras informações a respeito destes grupos, quanto por fornecerem-nos inúmeras possibilidades analíticas. Consideradas fio-condutor do pequeno panorama histórico e sociológico proposto neste capítulo, as literaturas de viagem insurgem enquanto importantes subsídios para o estudo, uma vez que os registros deixados por viajantes à região fornecem apontamentos etnográficos que abrangem informações bastante anteriores aos atuais estudos etnológicos locais. Além disso, alguns destes relatos representam os únicos apontamentos existentes sobre uma série de agrupamentos indígenas que atualmente “desapareceram” do cenário indígena da região.

Pensando nisso, investe-se no estudo e problematização das fontes mediante um novo viés investigativo. Neste, os povos do Purus constam organizados a partir dos eixos relacionais, marcadores de diferença, “*Povos das Águas*” e “*Gentes do Mato*”, na hipótese de haver (ou ter havido) um divisor que delinea a socialidade e territorialidade de diferentes unidades sociais indígenas da região, ainda que não de imediato evidentes. Vale ressaltar, no entanto, que esta leitura e interpretação somente puderam ser organizadas mediante o diálogo com as atuais etnografias, revelando que tais leituras sustentam-se na medida em que as categorias erigidas, quando trazidas para âmbito das redes de socialidade indígena, mostraram-se fundamentalmente formas nativas de construção da diferença, que, em maior ou menor intensidade, ainda hoje são passíveis de análise comparativa e/ou diálogo com as narrativas tecidas por estes grupos.

Esta abordagem insurge de um conjunto de relatos esboçados sobre os povos da região, cujas informações etnográficas apresentadas sugerem terem sido construídas em torno de um aparente divisor nativo (nós/eles), projetado primordialmente pelos povos das margens⁷³ sobre aqueles que viviam “embrenhados” nas matas da região, os quais evitavam ser contatados e acerca dos quais, conseqüentemente, pouco era sabido. Ressalta-se, assim, de imediato, a

⁷³ Matas de igapó, ilhas, lagos e praias.

maior possibilidade de encontro entre os grupos situados nas regiões de margem do Purus e os “estrangeiros” (viajantes cronistas e naturalistas, etnólogos, linguistas, etc.), devido à sua privilegiada localização para contato - o que por si só já possibilita inferências e posicionamentos específicos. Neste sentido, as narrativas dos primeiros viajantes e estrangeiros a penetrar a região podem ser observadas, em sua maioria, enquanto um entrecruzamento perspectivas e representações, a saber, as dos povos situados às margens e, conseqüentemente, dos viajantes/etnógrafos.

De acordo com o que sugere a literatura histórica do Purus, os povos indígenas da região desenhavam suas relações e territorialidades baseando-se em dois pontos de vistas centrais. Das margens, uns avistavam a floresta como o *desconhecido*, o local onde um mundo perigoso, dominado por dessemelhantes, espreitava-os. Das matas de terra firme, por sua vez, um oposto simétrico impera, de modo que para estes as margens representam a exposição às ameaças iminentes, as quais deveriam ser, ao máximo, evitadas. No entanto, havia também aqueles que imperavam soberanos na região, transitando livremente entre ambos os espaços. Descritos como “hostis”, estes povos atemorizavam outros grupos, espalhando terror por onde passavam, levando-os, assim, constantemente a empreenderem novas migrações que lhes garantissem a sobrevivência.

Conforme pertinentemente observado pela antropóloga Juliana Schiel (2004), em seu estudo sobre os Apurinã:

...os primeiros viajantes do rio Purus criaram alguns tipos para os povos indígenas da região, constantemente repetidos por eles e que se reverberam hoje. Assim, os Jamamadi eram industriais; os Paumari, povo errante, curiosos moradores do rio, e possuidores de doença de pele que provocava manchas esbranquiçadas; os Apurinã, guerreiros (SCHIEL, 2004:76).

Os “industriais” Jamamadi dos registros de viagem eram caçadores e agricultores por excelência, fugiam do contato e embrenhavam-se nas matas em suas estratégias de autoreprodução. Os “ciganos” Paumari, habitantes das águas puruenses, são mencionados como grandes pescadores de quelônios e peixes-boi, remanescentes dos antigos Purupurus, afamados pelas manchas de pele que os afligia. Ademais, vários registros de viajantes, alguns inclusive compilados por Schiel (*Ibidem*) em seu trabalho, corroboram a assertiva acerca dos Apurinã.

Um dos primeiros pesquisadores a percorrer o rio Purus, o geógrafo Chandless (1866a: 96) afirmava que, na região do rio Purus, os índios poderiam ser divididos entre “índios da água”, os Paumari, que moram sobre o Purus, e “índios da terra”. Os Jamamadi seriam este último tipo, morando em locais insulados, perto de pequenos igarapés (SCHIEL, 2004:56).

A divisão do Purus Indígena entre “índios da água” e “índios da terra”, embora alcunhada por um viajante, o inglês William Chandless (1866), encontra na realidade dos grupos notável correspondência. As categorias instituídas, quando observadas em um período anterior às influências da Economia da Borracha, são importantes ferramentas na tentativa de compreensão da organização das dinâmicas sociológicas e de interação praticadas por diferentes grupos, bem como de suas territorialidades, o que sugere que sejam, para além de simplórias “reverberações” de viajantes, importantes chaves explicativas, mediante a aplicabilidade e consonância com as práticas cotidianas destes grupos.

Conforme poderá ser verificado adiante neste texto, as primeiras imagens do *Purus Indígena* nos relatos de viagem sugerem que sua compreensão tenha sido construída predominantemente das margens. Por haver maior possibilidade de encontro com grupos situados nestas regiões, dada sua privilegiada localização para contato, grande parte das narrativas dos primeiros viajantes e estrangeiros a penetrar a região são observadas enquanto “representações de representações”, num entrecruzamento de pontos de vista: da perspectiva dos povos praianos e, conseqüentemente, dos viajantes/etnógrafos. Parte-se, pois, do seguinte pressuposto: se o conhecimento restrito destes exploradores sobre os labirintos de águas que davam acesso às margens, rios (afluentes), lagos e igarapés da região já demandavam, por diversas vezes, o auxílio de “guias” e conhecedores nativos, que dirá a respeito das localidades do *interior* das matas, cujos territórios eram, segundo relatos, hostilmente guardados por alguns povos (como os Apurinã, Taboca, Juma e Mura)? Muitos viajantes sequer alcançavam as regiões habitadas pelos grupos “arredios” das florestas, todavia, ainda assim, incluíam-nos em seus relatos, mediante informações obtidas de “notícias que alguns índios lhes traziam”. Não surpreenderia, por isso, que grande parte das narrativas sobre os grupos das matas do Purus sejam reflexos das cosmovisões dos grupos das margens sobre o “desconhecido” ou ainda fruto das experiências de alteridade marcadas, sobretudo, por conflitos.

Não sem frequência os habitantes das matas de terra firme do Purus são descritos nos relatos de viagem como “arredios”, “hostis” ou “medrosos”, que viviam fugiam e/ou evitavam o contato, uma imagem projetada/percebida de fora, do ponto de vista de outros coletivos. Não obstante, tais adjetivos parecem ter sido incluídos nos registros históricos a partir da

visão (impressões ou imprecisões) que os coletivos das margens nutriam ante o desconhecido, ou ainda, fruto das relações de alteridade marcadas, sobretudo, por conflitos. A relação margem/águas=civilizado=manso=pacífico *versus* mata/terra firme=selvagem=hostil ou medroso estará presente em diversas narrativas históricas sobre a região.

1.2. Por uma etnografia dos relatos de viagem

Apesar da coleção de registros etnográficos, alguns dos quais, compilados neste capítulo, a região do Purus permanece, mesmo hoje, com sua afamada condição de “rio enigmático”, (Lazarin, 1981)⁷⁴, muito embora, diversos investimentos venham sendo feitos na tentativa de mudar esta imagem. Ante a carência de estudos das mais diferentes naturezas, tendo sido o Purus, por muitos anos, preterido até mesmo no que se refere aos estudos etnológicos, a região permaneceu sob o crivo das interpretações e imagens projetadas a partir dos relatos de diferentes expedicionários, ficando por décadas conhecido apenas a partir do conteúdo impresso nas literaturas de viagem. Ainda assim, dada sua rica possibilidade investigativa, estes mesmos espólios deixados por viajantes permitem que novas leituras e interpretações possam ser realizadas, revelando inclusive haver algum ajuste e conexão com a lógica nativa, ainda que não seja de imediato perceptível. Perseguir, pois, uma arqueologia dos “cacos etnográficos” por entre os registros de viagem torna-se uma tarefa por vezes extenuante, porém, por todas as razões mencionadas, compensadora.

Sejam de cronistas, naturalistas, militares e engenheiros a serviço do governo ou missionários, os registros deixados por estes viajantes mostram-se imprescindíveis ao estudo da região, assumindo importância significativa na tentativa de reconstituição da história dos coletivos indígenas, em especial, no tocante as suas socialidades e territorialidades. Em última instância, atuam como sustentáculos históricos que garantem, assim, maior profundidade quando no diálogo comparativo junto as atuais etnografias da região. Um considerável e precioso acervo histórico-etnográfico a ser consultado.

⁷⁴ Os rios Purus e Juruá são apontados por Lazarin (1981:1-2) como “rios enigmáticos”. No tocante às demandas indígenas, particularmente, considero que esta imagem tem perdurado menos devido à escassez de registros etnográficos sobre a região e mais pela qualidade etnográfica de tais registros, os quais constam afinados com as preocupações e objetivos específicos de sua concepção e contexto, muito embora permitam que sejam empreendidas novas leituras e possibilidades investigativas. Além disso, verifica-se que, embora haja uma quantidade significativa de registros etnográficos nos relatos de viagem, parte desta literatura ainda se encontra dispersa e/ou sem tradução, assim como alguns dos artefatos coletados por viajantes à região e espalhados em museus da Europa. Deve-se somar a esses entraves a baixa densidade etnológica no Purus, se comparado às demais regiões etnográficas amazônicas.

Seria impossível, no entanto, percorrer todos os relatos que resultam das muitas viagens destinadas à região do Purus, assim como seria inviável a um estudo que não objetive a realização de uma “sociologia dos viajantes ao Purus” contextualizá-los em sua totalidade. Embora hoje nos sirvam de importantes registros etnográficos, informativos, contextuais, para diálogo com questões e temas mais contemporâneos, cada relato ocupa um lugar e momento específico na história, trazendo suas contribuições de acordo com o contexto e as finalidades para as quais foram designados.

Sabendo disso, optei por reunir aqui apenas alguns dos relatos de viagem que correspondem a três dos principais tipos de empreendimentos à região. Assim, as primeiras viagens e registros aqui abordados referem-se às “imagens fabulosas” do Purus, redigidas pelos cronistas **(a)** Carvajal (1542) e Acuña (1639). Ambos os viajantes protagonizaram em seus relatos as possibilidades exploratórias da região, destacando as riquezas e potenciais econômicos, entretanto, deixando os povos indígenas citados nos relatos relegados à condição de “coadjuvantes”. Estes viajantes são responsáveis por descrever um Purus fantástico, a ser desvendando, cuja imagem impulsionará a viagem de outros expedicionários à região.

Municiados com as leituras dos relatos dissertados por estes primeiros viajantes, porém, com o olhar treinado e rigor epistemológico voltado aos fatos “comprováveis”, os quais pudessem impulsionar os avanços da ciência, os viajantes naturalistas à região **(b)** deixaram-nos preciosos registros sobre a natureza e os povos indígenas do Purus⁷⁵. Destes viajantes, destacam-se aqui: o bávaro Carl Friedrich Philippe Von Martius, que juntamente com seu companheiro de expedição Johann Baptist Von Spix empreende uma das principais viagens pelos Brasil (1817-1820) oitocentista, despendendo aproximadamente nove meses de sua viagem aos estudos específicos na região amazônica; o naturalista inglês Alfred Russel Wallace (1849), que publica na obra *Viagens Pelo Amazonas e Rio Negro*, dispersas por entre os registros, algumas informações etnográficas sobre o Purus, possivelmente obtidas a partir

⁷⁵ Conforme observa Pacheco de Oliveira Filho (1987:99), “cabe destacar que as viagens científicas dependem antes de tudo da existência de naturalistas e de filósofos da natureza, *indivíduos com uma formação humanística geral e que se interessam principalmente em estudar fenômenos da natureza de modo sistemático e mediante comparações e a construção de tipos, classes, gêneros e espécies*. É através desse universo mental que toda a realidade com que eles entram em contato é observada, vivida, descrita”, inclusive no que se refere ao próprio registro etnográfico dos costumes dos povos indígenas encontrados. Apesar dos regimes de verdade estabelecidos por estes expedicionários, no entanto, deve-se considerar ainda a mudança do discurso científico ao longo do tempo, de modo a relativizar os regimes de verdade estabelecidos por esse tipo de empreendimento. Neste sentido, sugerem-se as análises desenvolvidas por Foucault em “As palavras e as coisas” e “A ordem do discurso” (Foucault, versões originais de 1966 e 1971, respectivamente), enquanto crítica pertinente a este tipo de produção intelectual.

de narrativas de comerciantes e índios da região; e o geógrafo inglês William Chandless (1864), correspondente da Royal Geographical Society.

Por fim, reúno registros histórico-etnográficos (c) de grande valor para as análises empreendidas nesta pesquisa. Trazendo informações mais detalhadas sobre seus usos e costumes, os registros deixados são certamente, ainda hoje, referências aos estudos antropológicos da região. Destes, elenco aqui as obras de Joseph Steere ([1873-1901] 1949); Paul Ehrenreich ([1888] 1929); Rivet & Tastevin (1921); Harald Schultz – e sua esposa, Vilma Chiara - (1955) e o relato mais recente entre estes, elaborado pelo missionário Gunter Kroemer (1985). A este último, vale ressaltar, constará presente no desenrolar de todo o texto, complementando com comentários minuciosos, redigidos mediante a pesquisa sobre a história indígena no rio Purus e registros etnográficos oriundos de sua atuação na região, publicados em sua obra “Cuxiuara – O Purus dos Índios”.

A Paisagem Etnográfica do Purus

Conforme mencionado, datam dos primeiros anos após a chegada dos portugueses ao Brasil, ainda durante a Época Colonial⁷⁶, os primeiros informes sobre os povos do Purus. Conforme a história registra, o primeiro relato refere-se à expedição espanhola de Francisco Orellana⁷⁷, cujos objetivos transitavam essencialmente em torno da busca incessante por lendárias riquezas⁷⁸, as quais permearam fortemente o imaginário dos viajantes à época. A expedição em nome de Carlos V, iniciada em 1º de março de 1542, contou com 50 soldados e dois frades e fora registrada pelo cronista espanhol Gaspar de Carvajal⁷⁹, frei dominicano (ordem de São Domingos) de Quito. O encontro com as águas puruenses deu-se em um domingo de Ascensão, quando então avistaram a sua direita⁸⁰ um imponente rio, com entrada vasta, formando três ilhas⁸¹. O local, em razão disso, nomeado rio Trindade, é descrito pelo

⁷⁶ O chamado “Período Colonial” no Brasil (ou Brasil Colônia/Colonial), de acordo com a historiografia moderna, começou em 1530, logo após o fim do “Período Pré-Colonial”.

⁷⁷ O viajante é considerado o primeiro expedicionário europeu a navegar toda a extensão do rio Amazonas, dos Andes ao Atlântico (Smith, 1994), ou seja, no sentido oeste/leste.

⁷⁸ A expedição foi grandemente influenciada pelas lendas do “País da Canela” e do “El Dorado”, ambas se referindo a locais repletos de riquezas, que os espanhóis acreditavam existir na Amazônia. Conta uma das lendas sobre um príncipe imensuravelmente rico, que vivia em uma cidade chamada Manoa, construída inteira em ouro, dos templos e palácios aos pavimentos das ruas. Outra (a do país dos Omáguas) mencionava edifícios suntuosos cujos ídolos eram de ouro maciço (ver: Kroemer, 1985:17-18).

⁷⁹ Gaspar de Carvajal, “Descobrimiento do rio das Amazonas”, *Brasiliana*, vol. 203, São Paulo, pp.46-47, 1941.

⁸⁰ Provavelmente os viajantes estavam localizados na transição entre as águas do Solimões e o rio Purus.

⁸¹ Tanto nelas como de um e outro lado dos dois rios são descritas povoações (Kroemer, 1985:17).

cronista ressaltando a presença de “muitas e grandes povoações”, além de uma terra “muito linda e frutífera” que, logo adiante, Carvajal revela tratar-se de domínio dos índios Omáguas⁸² (Kroemer, 1985:17).

Os expedicionários de Orellana tomaram “uma aldeia tão bem situada” que Carvajal chega a compará-la com um “sítio de recreio de algum senhor de terra”. Mesmo se defendendo, estes índios findaram sendo vencidos e a grande quantidade de comida encontrada, embargada para provisão (Kroemer, *Ibidem*). A atitude hostil do grupo, no entanto, não deve ser tomada como tão surpreendente. Segundo o missionário Gunter Kromer (1985:18), “desde a cordilheira andina, onde Gonçalo Pizarro mandava queimar índios que não lhe dessem as informações desejadas, ou entregá-los aos cães que lhes dilaceravam as carnes, até a foz do rio Amazonas, os bergantins de Orellana semeavam terror e morte, abastecendo-se com mantimentos de povoações devastadas”.

Assim, deste encontro, marcado eminentemente pela violência, impressa nos “rastros de sangue” deixados (*Ibidem*, 17), surgem os primeiros apontamentos etnográficos sobre os habitantes das regiões aproximadas ao Purus⁸³, a saber, os “gigantes” Omágua. Ao atentar para as características deste povo, através das anotações de Carvajal e também a partir do que dizem outros viajantes, é possível observá-los em consonância com uma das categorias lançadas por este estudo, revelando que, em primeira instância, estes índios melhor se adequam ao perfil de um *povo das águas* - apesar do uso engenhoso da terra para suas

⁸² Os Omáguas ou Cambebas (Akanga-peta ou “cabeça chata”, na língua geral) são conhecidos e descritos ao longo da literatura histórica e bibliográfica mediante sua “deformidade projetada”, caracterizada pela cabeça alongada, achatada ainda na primeira infância através de duas tábuas de madeira. Alexandre Rodrigues Ferreira (1756-1818), um dos viajantes a tecer considerações a respeito do grupo, baseando-se nos esquemas de Buffon e Lineu para compor a “imagem dos índios”, criou dois eixos classificatórios onde organiza os “tipos de monstruosidade”, incluindo os Cambeba no grupo das *monstruosidades por artifício*, ou seja, aqueles que possuíam deformidades físicas produzidas. Interessante notar que o viajante inclui em outro grupo, *monstruosidades por natureza*, unicamente os Purupuru, grupo dado como extinto, também da região do vale do Purus, descritos ao longo da literatura de viagens devido a sua mancha de pele, insígnia que marca profundamente a identidade do grupo. Para uma melhor compreensão e detalhamento da relação entre tais categorias instituídas pelo viajante e demais projeções sobre os grupos indígenas amazônicos, ver: “Tapuia. A Invenção do Índio da Amazônia nos Relatos da Viagem Filosófica (1783-1792)”, in: Carvalho Júnior; Noronha (2011).

⁸³ Além da região do Purus, os índios Omáguas (conhecidos pelo lado português como Cambebas) são descritos em diversos outros lugares, como no médio e no alto rio Solimões e também no alto Amazonas. Nos primeiros relatos, diversas menções reiteram a alta densidade populacional destes índios, padrão demográfico reforçado em outras narrativas sobre populações indígenas sul-americanas nos primeiros séculos (Porro, 1995). Entretanto, ao final do século XVIII, o naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira registra notícias a respeito da diminuição populacional dos Omáguas, sendo suas terras ocupadas posteriormente por índios que habitavam áreas mais afastadas das margens, como os Ticunas (Mellati, 2011:2). As explicações tecidas pelo viajante, baseadas nas observações dos próprios Omáguas, atribuíam essa perda demográfica ao desgaste que sofriam como remeiros em viagens de meses pelo Madeira e Guaporé, em direção a Mato Grosso (*Ibidem*), possivelmente mediante o cansaço dos grandes deslocamentos, a inanição e as diversas epidemias a que estavam sujeitos a partir do contato com outras civilizações.

plantações ter sido observado com admiração pelo viajante. Diante disso, parece interessante focalizar neste primeiro momento nas narrativas que dão conta deste povo em particular.

Conhecidos posteriormente como “Cambebas”, devido à sua deformidade projetada (ver nota 73), os Omáguas das crônicas de Carvajal são mencionados principalmente a partir de sua estatura excepcional⁸⁴ e também pelo uso de artefatos nos braços, panturrilhas e perto dos joelhos, possuindo as orelhas “muito grandes” perfuradas. Acerca do perfil demográfico das aldeias, Carvajal indica serem vastas e populosas. Ao citar uma aldeia específica, por onde o grupo de expedicionários havia passado, o cronista apresenta a imagem do local como de uma grande comunidade, pois que, de tão ampla, estende-se por mais de duas léguas e meia, com vários “bairros” que desembocavam cada um no rio (Carvajal, 1941: 49 *apud* Kroemer, 1985:18). Em semelhança a esta narrativa, outros viajantes também descrevem os Omáguas como um povo bastante abastado no que tange ao aspecto populacional, acrescentando em seus detalhes a estrutura social hierarquizada e complexa do grupo (Reis e Silva, 2010).

Observando indícios sobre a localização destes índios, atentando para a posição que constariam a partir das categorias esboçadas, nota-se que, embora bastante extensas, adentrando inclusive o interior das matas, as aldeias Omáguas eram projetadas visivelmente com intuito de manter o vínculo com as margens, conforme ressaltado pelo cronista Carvajal. Não obstante, estes índios são repetidamente mencionados ao longo da literatura histórica e por autores contemporâneos como um “povo de várzea”, cujas terras foram posteriormente apropriadas por povos de terra firme, dentre os quais, os Ticunas da região do alto Amazonas (Mellati, 2011:2).

Na passagem abaixo, referida pelo missionário Kroemer, nota-se dentre os atributos destes índios, alguns que tão-somente reiteram a possível relação com o universo das águas⁸⁵. Deles, diz-se:

Os Omáguas eram famosos pela destreza em navegar pelo grande rio e por isso foram chamados de fenícios da América. Usavam o látex de fícus e da hávea, que denominavam *Cahuchu*, fabricando objetos de uso. Tinham apelido de cambeba ou cabeça chata, devido à configuração oblongada da cabeça, que comprimiam nos recém-nascidos por meio de duas tábuas de madeira, prática que durava todo o período da primeira infância (KROEMER, 1985:18 - grifo nosso).

⁸⁴ “Eram da estatura de gigantes”, de acordo com o cronista.

⁸⁵ Importante, mais uma vez, frisar a contextualização da obra de Gunter Kroemer, visto que grande parte das informações disponibilizadas pelo missionário é proveniente de dados obtidos a partir de sua pesquisa em fontes históricas, contendo ainda uma análise e interpretação particular do autor sobre as mesmas.

A comparação com fenícios parece bastante adequada, pois, além de grandes navegadores, os Omáguas eram dados ao comércio. Com efeito, verifica-se nesta mesma passagem que estes índios já conheciam o látex, chamado de um nome semelhante ao mesmo utilizado pelos *caucheiros* peruanos. As grandes distâncias percorridas por estes índios devem ser as principais responsáveis pelo contato com civilizações fora da Amazônia brasileira. Deste modo, no caso mais específico dos *caucheiros* peruanos e o nome (em semelhança aos Omáguas) dado ao látex, pode-se considerar a aparente “coincidência” um exemplo razoável para aferir algumas hipóteses a respeito do alcance e distribuição deste povo e acerca das comercializações por eles praticadas. No tocante as migrações do grupo, existem hipóteses que atestam a origem de sua rota das regiões do Peru (Cf. Maciel, 2007), contrapondo algumas das versões que tendem a observar seus múltiplos deslocamentos para fins específicos (ou exclusivos) de comercialização.

Ainda neste sentido, os registros do viajante Alexandre Rodrigues Ferreira, baseados nas observações dos próprios Omáguas, apontam os deslocamentos do grupo como motivação fundamental para sua quase completa extinção (acerca da redução populacional dos Omáguas, ver nota 81). De fato, a grande extensão percorrida por estes índios chama atenção, coadunando claramente com as características de grupos cujos sistemas fluviais encontram-se mais fortemente consolidados, permitindo grandes deslocamentos e possibilitando a dinâmica de vida mais condicionada às migrações frequentes. Deve-se considerar, contudo, a distribuição do grupo ao longo da calha de outros rios (como Japurá, Coari, Solimões e Amazonas), podendo haver variações em seus costumes e preferências habitacionais. Por estas razões, finda não sendo possível identificar e “localizar” com exatidão quais Omáguas as narrativas de Carvajal abrangem, até o fechamento deste capítulo.

No entanto, para uma leitura crítica acerca dos Omáguas observados pelos europeus, bem como suas respectivas localizações, Antônio Porro (1995) traz um estudo bastante pertinente, porém, cujos maiores detalhamentos não mostraram ser, de imediato, centrais para os objetivos deste estudo. Uma questão, no entanto, deve ser considerada: Porro (*ibidem*) argumenta que os Omáguas avistados não serão os mesmos encontrados (mais acima do rio) no século seguinte, tecendo sua hipótese particular sobre as localizações do grupo e uma análise crítica acerca dos “etnônimos” semelhantes: aparentemente, os responsáveis por tais confusões.

Embora seja perceptível que o discurso empregado por Carvajal incida, sobretudo, acerca das possibilidades de riquezas e exploração da região, bem como ao “universo fantástico”, abordagem muito comum à época⁸⁶, em um balanço inicial dos apontamentos trazidos por seus relatos, evidencia-se a imagem de um Purus densamente habitado, de ambiente favorável e eficiente aos sistemas produtivos ameríndios, razão pela qual era possível ao viajante a continuidade dos empreendimentos às localidades sem que lhes escasseassem os suprimentos (estes, defraudados dos povos encontrados).

Assim, dos primeiros habitantes das regiões do Purus relatados, observa-se uma forte relação com o rio, além da destreza na navegabilidade, visto que os Omáguas irão habitar até o século XVII quase que totalmente a várzea do alto Amazonas (Maciel, 2007). Contudo, evidencia-se também o uso extenso da terra, empregada para cultivos, além das suas aldeias serem comparadas ao “local de recreio de algum senhor que vivia mais para o interior, para onde se dirigiam largos caminhos” (Melatti, 2011). Neste sentido, embora a ênfase dos relatos acerca dos Omáguas incida sobre o ambiente das águas, os escassos detalhamentos nos relatos não permitem uma conclusão. A visualização do Purus Indígena à época, descrito como densamente habitado, mostra-se mais importante do que tecer hipóteses sobre qual destes dois ambientes era mais destacado nas dinâmicas cotidianas dos Omáguas.

Em 1639, um século depois de Carvajal, o jesuíta Cristóbal de Acuña⁸⁷, cronista encarregado de acompanhar a viagem de Pedro Teixeira⁸⁸, é quem nos narra seu encontro com os povos do Purus.

O Capitão-mor *Pedro Teixeira* conduziu uma flotilha portuguesa pelo Amazonas até ao Napo e, por este acima, até ao Peru; chegou a Quito; e daí regressou ao Pará, trazendo em sua companhia Cristoval de Acuña e André de Artieda. Por essas viagens, os portugueses tomavam conhecimento das embocaduras de todos os grandes rios que deságuam no Amazonas. Notícias mais minuciosas sobre o curso deles e sobre as comunicações dos seus inúmeros canais obtiveram-se daí em diante, sobretudo das expedições que guerreavam os índios ou traziam como escravos às colônias portuguesas (MARTIUS, 1981: 66).

⁸⁶ Para aprofundamento e informações mais detalhadas, ler Tzvetan Todorov, “A Conquista da América: A questão do outro”. São Paulo. São Paulo: Martins Fontes, 1993, onde o autor discorre, entre outras coisas, acerca do pensamento e olhar etnocêntrico europeu a partir do encontro com as gentes do *Novo Mundo*.

⁸⁷ Sobre os relatos de viagem de Carvajal e Acuña, consultar: CARVAJAL, Gaspar; ROJAS, Alonso e ACUÑA, Cristóbal. “Descobrimientos do rio das Amazonas”. Tradução de C. de Mello-Leitão. São Paulo: Editora Nacional, 1941.

⁸⁸ A viagem de reconhecimento de Pedro Teixeira (Cametá a Quito), iniciada em meados do fim do ano de 1637, penetra somente algumas extensões do rio Purus (Cf. Ferrarini, 1981).

Com uma abordagem semelhante à de seu antecessor, Acuña também descreve uma “Amazônia fabulosa”, com indícios de riquezas extraídos da observação dos usos dos índios encontrados. Mesmo com suas viagens tendo ocorrido em períodos muito diferentes, ambos os cronistas observam a alta densidade populacional da região, de modo que Acuña descreve o rio Purus, a que os índios chamavam *Cuchiguará*, como povoado por nações na extensão de sua calha, entendendo-se desde a sua foz e continuando rio acima. Dentre os quais, cita: os *Cuchiguará*, que possuem o mesmo nome atribuído ao rio Purus; *Cumayaru*; *Guaquiari*; *Cuyariyayane*; *Curucuru* (possível corruptela dos Purupurus); *Quantafi*; *Mutuani* e, por fim, os *Curiguerê*. Baseando-se em informações daqueles que os tinham visto, Acuña descreve estes últimos como gigantes de dez e seis palmos de altura, que andam nus e eram muito valentes, além de trazerem grandes argolas de ouro nas orelhas e no nariz. Não obstante, menciona que para chegar às suas malocas eram necessários dois meses contínuos de viagem desde a foz do rio (*apud* Kroemer, 1985:19).

Dos demais registros etnográficos, Acuña faz referência ainda aos índios *Caripuna* e *Zurina*⁸⁹, localizados pelo Amazonas abaixo, na direção ao sul. Descreve-os como “hábeis em trabalhos manuais”, entre outras coisas, fazendo bancos em forma de animais com primor⁹⁰. Entre os da nação *Cuchiguará*, por sua vez, informará a presença de ouro. Segundo o jesuíta, os companheiros de Pedro Teixeira haviam resgatado, quando em subida à Quito, peças que os índios traziam em pequenas chapas pendidas no nariz e orelhas, e, quando trocado em Quito, verificou-se ter a importância de 21 quilates (Kroemer, 1985:19). Embora o cronista tenha focalizado a presença de ouro na região, as riquezas registradas não se restringem apenas ao minério. Buscando acentuar as potencialidades exploratórias da região, Acuña cita também fartura de peixes e tartarugas, além de milho e mandioca em abundância, acrescentando que “havia tudo o que for necessário para facilitar sua exploração” (Reis e Silva, 2010).

Certamente os relatos do cronista estavam “afinados” com os objetivos da expedição que o conduzia como relator, momento este de grande importância na tomada de posse do território pelos portugueses. Não desejo adentrar de maneira aprofundada em tais aspectos, todavia, consideremos a evidente disputa de territórios entre Espanha e Portugal que ocorria em meio a este contexto. Pensando por este viés, não nos surpreende que tanto seu relato

⁸⁹ Neste caso, acredito que possa referir-se aos membros antepassados da etnia Kulina, pensando no termo enquanto “corruptela” da atual denominação do grupo.

⁹⁰ Continua: “Fazem estólicas que são as suas armas, de madeiras muito bonitas, tão caprichosamente, que com razão as cobiçam as outras nações. E de toscos pedaços de madeira esculpem ídolos ao natural” (*cf.* Kroemer, 1985:19).

quanto de seu antecessor - Carvajal - estejam voltados para tais temas descritivos. Ambos os cronistas, em suas respectivas viagens, eram impulsionados pela busca de riquezas e/ou possibilidades exploratórias, Acuña, porém, vivenciava um momento de maior importância política.

Alguns detalhamentos acerca dos povos indígenas encontrados pelos cronistas serão novamente explorados adiante, pelos viajantes naturalistas. Baseando-se nestes primeiros registros, contudo, construindo novas abordagens sobre a região e seus povos, os naturalistas delineiam um Purus cuja territorialidade itera a oposição ontológica “natureza *versus* cultura”, por eles moldada mediante *estágios sociais*, definidos mais especificamente através dos diferentes graus de sua concepção de “selvagem” e “civilizado”. Nestas abordagens, tais dicotomias parecem dialogar diretamente com a relação margem/terra firme, uma vez que os estágios sociais aparecem intrinsecamente relacionados a estas disposições.

Em 1810, com a abertura dos portos, a literatura de viagem toma enorme fôlego, mediante a entrada de muitos estrangeiros no país (Lisboa, 1995). Dentre estes viajantes constam incluídos os bávaros Johann Baptist Von Spix (1781-1826) e Carl Friedrich Philippe Von Martius (1794-1868), que foram incumbidos de uma expedição científica⁹¹ ao Brasil. Por volta de 1823, em continuidade as pesquisas científicas na Amazônia, estes naturalistas alcançam as regiões aproximadas ao Purus, onde delineiam algumas impressões a respeito dos grupos indígenas que ali habitam⁹².

Após a morte repentina de seu companheiro de viagem, o médico e botânico Martius é quem conclui (escreve e publica) sozinho a obra que expõe os detalhamentos desta viagem - razão pela qual farei referência mais direta a este viajante em minhas análises. Vê-se em seu relato, que os naturalistas mantinham leituras sistemáticas dos espólios de outros viajantes que estiveram nas regiões visitadas, objetivando muito provavelmente munirem-se de algumas informações necessárias para o desenvolvimento mais eficaz de suas pesquisas. Assim, no decorrer da narrativa, surgem algumas referências a outras obras que certamente “moldaram” o olhar dos naturalistas e/ou os abasteceram de informações antes de sua

⁹¹ Além destes naturalistas, a expedição era composta ainda pelos pintores Thomas Ender, Johann Buchberger, Franz Joseph Frühbeck e Frick, além do caçador e preparador Ferdinand Dominik Sochor, do jardineiro Heinrich Wilhelm Schott e pelos naturalistas Rochus Schüch, Johann Natterer, Johann Emanuel Pohl, Giuseppe Raddi e Johann Christian Mikan (Lisboa, 1995).

⁹² Na Amazônia, os viajantes empreenderam o seguinte roteiro: após visitarem Belém-PA, seguiram pelo rio Amazonas até a barra do Rio Negro, depois, pelo rio Solimões, proximidades do Purus e Ega. Ao separarem-se, Martius sobe o rio Japurá até as cataratas de Araraquara e Spix o Rio Negro até Barcelos. Outra vez juntos, visitam os índios Mundurucus e Manés e então retornam a Belém, de onde regressaram para Europa. Para análise e mais informações sobre a expedição de Spix e Martius, ver: Karen Lisboa (1995; 1997...).

expedição, dentre as quais, cita-se a obra de Cristóbal Acuña, mediante as contribuições do cronista acerca do Purus. Dizia-se, assim, que acerca do rio Purus se sabia apenas “baseado nos dizeres de índios” e das “notícias que já Acuña e Pagan deram a conhecer”. Ademais, menciona-se que acerca do Purus “calam-se todas as mais recentes notícias” - num indicativo de que a região pudesse estar distante das rotas centrais de viajantes há algum tempo (Martius, [1817-1820] 1981:187).

Dentre as informações reunidas neste relato, constam algumas acerca da navegabilidade do Purus e também sobre os índios que habitam a região. Descrito como navegável “a montante”, diziam que o Purus podia ser percorrido por aproximadamente dois meses até que alcançassem as cachoeiras. Afora a geografia deste rio, baseando-se ainda nos registros dos viajantes supracitados, Martius tece as seguintes considerações a respeito dos índios da região:

Ambos os escritores chamam tanto ao rio, como aos índios morando perto de sua foz, de cochiuara (palavra que consta de uára-dono), Acuña cita mais os cumaiaris, habitando mais ao sul, depois os curiguires; Pagan os curienés, os motuanes, enfeitados conforme a tradição de plaquetas de ouro e, ao norte deles (MARTIUS, [1817-1820] 1981:187).

Baseando-se em Acuña, Martius menciona que as margens do rio Purus eram bastante povoadas, especialmente pelos “cochiuaras”, que cultivavam milho e mandioca. Já no lago Anori, onde Martius descreve que passaram “uma noite úmida” e atormentada pelos mosquitos, os relatos mencionam a abundância de tartarugas, razão pela qual o governo havia estabelecido um pesqueiro que duas vezes por mês despachava 150 animais para “Barra do Rio Negro” (*Ibidem*, p.167).

Ao chegar a “Praia das Onças”, descrita pelo viajante como a “segunda ilha de tartarugas”, Martius e os demais expedicionários encontraram cerca de 350 homens ocupados no preparo da manteiga de tartaruga. Estes tinham também vários artigos – descritos como “necessários” - expostos à venda (*Ibidem*, p. 168).

As praias de manteiga (em tupi *çaiba-ibicuí*) oferecem aos colonos, que vivem espalhados, todas as vantagens de uma feira. (...) A mistura de gente de todas as cores era aqui ainda maior do que na praia de Guajaratuba, o movimento aumentou com a presença de um oficial da Barra, nomeado Capitão da praia pelo governador e o conjunto apresentava interessante espetáculo. **Entre os índios estavam diversos da horda dos purupurus, que ofereciam seus serviços, como serventes, durante o período da colheita dos ovos, em troca de um machado ou de um côvado de tecido de algodão.** Dois deles estacam atacados de uma doença de pele singular que seria hereditária entre eles e considerada pelos demais como marca da

tribo. Todo o corpo parecia semeado de manchas escuras, irregulares, de diferentes tamanhos, em geral arredondadas, isoladas ou reunidas constituindo aspecto repugnante. Essas manchas pareciam ao toque como leve endurecimento da pele, e não mostravam separação eczematosa, bem que a superfície delas, era desigual e mais seca do que o resto da pele... (MARTIUS, [1817-1820] 1981:168, grifo nosso).

Além dos índios elencados a partir dos relatos de outros viajantes, o naturalista também inclui os Purupuru, Catauixis e “Amamatis”, baseado nas descrições dos índios, que diziam que “esse mal está no sangue das tribos” mencionadas (*Ibidem*, p. 69). Descreve-os, então, como “índios malhados”, referindo-se a alguns grupos que ficaram conhecidos nos registros históricos devido às manchas que possuíam na pele (chamada vulgarmente ‘purú-purú’), cujas lesões cutâneas foram posteriormente identificadas como sendo ocasionadas pelo *Treponema Carateum*⁹³. No relato transcrito nas linhas abaixo, o viajante procura explicações para a doença destes índios em suposições baseadas nos hábitos alimentares e no peculiar ambiente em que vivem:

Quanto ao raro fenômeno da gente de pele malhada, cumpre-nos fazer as seguintes considerações: (...) Os purupurus têm o costume de fugir então para fora das brumosas, úmidas espessuras, mudando-se para o próprio rio, e estabelecem-se sobre a madeira flutuante (...). Ali eles padecem freqüentemente da friagem da morte, que combatem com a demora mais prolongada na água. A sua alimentação consiste principalmente em carne de anfíbios e peixes, no meio dos quais eles vivem, pois **o cultivo da terra é-lhes quase inteiramente desconhecido**, e as matas são pobres em caça. A essas desfavoráveis influências acrescentam-se mais dois hábitos peculiares da tribo que só prejudicam o organismo. Consiste um deles no jejum metódico (...), e muitas vezes se esfomeiam até inanição mortal (...). O outro fator talvez possa ser o costume de se besuntarem com gordura de jacaré, a qual, em geral já velha e rançosa, toma repugnante cheiro almiscarado, de sorte que já de longe o olfato percebe a aproximação (...). Não será que esses hábitos singulares, além do freqüente consumo da carne de jacaré (...), produz uma mistura prejudicial nos humores? (...). No clima quente, é, em todo caso, possível que a gordura do jacaré untada continuamente e em grande quantidade no corpo todo seja absorvida até o ponto de exercer ação patogênica. (MARTIUS, 1981 [1917-1920]:187, grifo nosso).

Ao transmitir sua curiosidade (enquanto médico e pesquisador) sobre a peculiar doença, Martius finda por caracterizar os hábitos alimentares e as dinâmicas habitacionais desses grupos, os quais viviam em regiões próximas e até dentro do próprio rio. Para Martius, sobre as causas da razão da doença, diz-se ainda que “deve-se possivelmente procurar sua origem

⁹³ Uma treponematose endêmica (sífilis não venérea) que ocasiona “manchas” em alguns locais da pele. Identificada a partir do caso dos índios Paumari, remanescentes dos antigos “Purupurus”, a doença foi erradicada pelos missionários da SIL, mediante a ministração de penicilina (Bonilla, 2005).

na vida quase anfíbia desses indígenas, na má alimentação, e no costume de se untarem amiúde com a gordura de jacaré ou do peixe-boi...” (Ibidem, p. 169).

Diferente dos praianos “cochiuara” citados por Acuña, nota-se que os “índios malhados” além de não serem dados ao cultivo da terra, alimentavam-se mais exclusivamente do que o rio lhes fornecia, vinculando diversos outros costumes ao “universo das águas”, aspectos que reforçam a preferência por este ambiente.

Para além do afã das descobertas e do crivo seletivo dos fatos registrados, que em muitos aspectos distanciam-se das primeiras crônicas sobre a Amazônia, os naturalistas, eventualmente, também se deixaram envolver pela visão ‘fabulosa’ e mística da região (ainda que apenas incluindo-a em algumas passagens, sem qualquer esboço de concordância ou crença), tributária da própria narrativa empregada pelos primeiros viajantes. Vê-se isso nesta passagem:

É esta a espécie de macacos⁹⁴, da qual os índios afirmam geralmente que resultam da sua união com índias uginas ou coatás-tapuias, tribo de homens com cauda, a qual habita entre as nascentes dos rios Purus e Juruá. Esta lenda foi-me tantas vezes narrada quanto a das Amazonas (...) (MARTIUS, 1981:144).

Outro viajante naturalista que também nos traz algumas indicações sobre os índios puruenses é Alfred Russel Wallace (1823-1913). Guiado por índios nas estradas de águas e no conhecimento da região, cortando igapós e tecendo impressões sobre a “natureza selvagem impetrada”, o viajante delineia também através das notícias a propósito das águas puruenses as considerações necessárias para os avanços de suas pesquisas. Contudo, conforme veremos adiante, grande parte das informações disponibilizadas pelo viajante sobre a região e seus povos, segundo dão-nos a entender seus próprios registros, parecem ser provenientes de terceiros, os “informantes” a que muitos viajantes à época recorriam em seus escritos⁹⁵. Assim, embora o viajante não escasseasse detalhamentos sobre a natureza do lugar, não é possível evidenciar nestas passagens textuais os povoados, trajetos e distâncias precisas por onde teria percorrido ou mesmo se o naturalista sequer havia estado realmente no Purus⁹⁶.

⁹⁴ *Ateles paniscus* Geoff. De acordo com os Viajantes Spix & Martius. (Viagem pelo Brasil, 1981, vol. 3).

⁹⁵ Vê-se no caso do viajante Francis Castelnau (1810-1880) a mesma situação, onde o informante sobre os povos do Purus era Joaquim Bruno de Souza, nomeado encarregado dos índios em Paraná-Pixuna em 1853, quando em substituição ao sertanista João Rodrigues Cametá (BARBOSA, 1919:185 *apud* CASTELLO BRANCO, 1947:107).

⁹⁶ Os relatos da viagem confirmam sua ida até o Solimões e seus afluentes, talvez até adentrando um pouco mais as regiões fronteiriças a bacia do Purus, porém, pouco nos esclarecem sobre sua entrada ao leito principal deste

Segundo sugerem os parágrafos que antecedem algumas das descrições, as informações parecem ter sido obtidas mediante as notícias que os negociantes da região traziam-lhe, de modo que a “terceirização” das informações apresentadas deve ser de antemão problematizada, aliás, tanto quanto os demais “filtros” e “lentes” com que os viajantes naturalistas e outros (cronistas, militares, missionários etc.) operavam.

Em consonância com sua época, nota-se que Wallace utilizava constantemente em seus relatos “noções evolucionistas” para designar (ou classificar) os grupos indígenas que encontrava e/ou descrevia, empregando termos carregados de etnocentrismos, tais como “primitivo”, “selvagem”, “civilizado” ou “semicivilizado”, o que alude à forma eurocêntrica de consciência (Pratt, 1999) acerca do *outro*, bastante característica do contexto histórico mais específico em que o viajante se encontrava.

Ademais, a relação margem *versus* terra firme (para ele, “barra” ou “margens” *versus* “interior”), perseguida centralmente neste estudo, quando empregada em seu relato deverá aparecer, entre outras coisas, para compor algumas informações sobre o “grau de civilização” em que os grupos indígenas, em sua compreensão, encontravam-se ou ainda simplesmente para melhor esclarecer acerca de suas respectivas localizações⁹⁷.

Quando no primeiro caso (acerca do “grau de civilização”), analisando mais detidamente o relato, nota-se que o viajante situa alguns grupos considerados mais “civilizados” nas regiões de margem, os quais inclusive são mencionados fazendo comércio com negociantes da região, contrapartida aos embrenhados nas matas e florestas de terra firme, os quais tendem a aparecer mais na condição de “selvagens”. A observação serve mais pela contagem maior de casos à época (ao somar-se com outros relatos de viajantes) em que os povos das margens aparecem interagindo junto aos brancos, contrastando assim com uma imagem mais “arredia” e “resistente” da *Gente da Mata*. Acerca disso, tenho considerado e reiterado aqui a compreensão dos povos habitantes das margens enquanto “mediadores” da visão do etnógrafo⁹⁸ sobre os demais povos situados no interior das matas, nos igarapés de terra firme e rios de cabeceiras. No decorrer da análise que segue, veremos que não escasseiam adjetivos que reiteram esta condição primordial observada, endossando as categorias dicotômicas aqui formuladas.

rio. Ao contrário, em muitos trechos a narrativa reitera a compreensão do viajante mediante as informações obtidas através dos negociantes da região.

⁹⁷ Assim, neste momento, a relação margem/terra firme aparecerá exclusivamente mediante a compreensão e ponto de vista do viajante.

⁹⁸ “Etnógrafo” aqui ainda no sentido que venho empregando, conforme especificado nos parágrafos introdutórios ao capítulo.

Não obstante, aproveito ainda para ressaltar neste breve parêntese, tanto no caso mais específico da viagem de Wallace como de tantas outras viagens “científicas”, a importância do conhecimento indígena não apenas como “mão-de-obra” (como guias, remeiros, mateiros, no fornecimento de gêneros alimentícios etc.) para as expedições, mas também pelas refinadas reflexões da ciência nativa que, mesmo sem o devido reconhecimento, em muito ajudariam nas construções científicas ulteriores⁹⁹. Diante disso, não surpreenderia, conforme venho aferindo, que muitos viajantes tecessem considerações a respeito dos agrupamentos indígenas que jamais haviam sequer visitado unicamente a partir das representações ameríndias oriundas, sobretudo, do ponto de vista dos povos praianos, criando assim uma sobreposição de imagens nos relatos, num entrecruzamento de representações¹⁰⁰ que foram sendo tão-somente redesenhadas e acrescidas ao longo dos anos e das diferentes expedições.

Trata-se, decerto, não apenas das observações “isentas” dos viajantes, mas do processo de apropriação e tradução destes conhecimentos partilhados oralmente para a linguagem - escrita - “civilizada”, cuja abrangência ultrapassaria fronteiras e idiomas, alcançando diversos outros contextos culturais. Além disso, lidamos também aqui, sem dúvidas, com relações de poder que interferem no transcursar destas informações, submetidas aos artifícios e arranjos que compunham o mercado editorial, bem como as demandas das instituições e autoridades que permeavam o campo científico europeu e norte americano à época (Faulhaber, 2008) - para citar apenas alguns dos elementos que, somados, conferem um novo sentido as informações disponibilizadas.

Ainda assim, tais evidências não nulificam as argumentações aqui perseguidas, tendo em vista que o conhecimento nativo consta enquanto ponto de partida dos viajantes, operando enquanto “pano de fundo” para as considerações subsequentes, esboçadas por estes *homens*

⁹⁹ A influência do *olhar* e perspectiva indígena não puderam ser ainda devidamente dimensionadas, tendo em vista o movimento ainda recente de valorização de suas contribuições. Contrapartida, a forma naturalista de ver o mundo, em sua representação do real, vem ditando as bases da “moderna” consciência e compreensão do mundo, as quais repercutem ainda hoje. Como nas palavras de Mendes dos Santos (2010:5), esta é a *imagem* que a ciência positiva resguarda e reproduz ainda hoje: “Para os que sustentam tal imagem, de um conhecimento apreendido único e verdadeiramente pela Ciência, os habitantes nativos da Amazônia são aqueles que não a conhecem em sua plenitude, condição reservada apenas ao cientista. O saber dos que aí vivem é do tipo “popular”, senso comum, insuficiente para a identificação e descrição científica, mas necessária a esta. (...) Aos exímios coletores e descritores nativos das espécies animais e vegetais, no entanto, não lhes é creditado, institucionalmente, o *status* e a condição de pesquisador, doutor ou autor da produção científica; são tidos simplesmente [como] *informantes*, *mateiros* ou (...) *metataxônomos*, indispensáveis ao avanço da ciência, mas não seus produtores finais”.

¹⁰⁰ Consideram-se, assim, as cosmovisões dos povos habitantes das margens, sobretudo, porque a partir destas muitas das demais imagens são também formuladas, a saber, a dos negociantes, dos viajantes e diversos outros “etnógrafos” que constroem suas representações sobre, por exemplo, as gentes habitantes das matas, mediante este ponto de vista.

da ciência. Por estas e outras razões, torna-se fundamental a compreensão da conjuntura específica em que estas obras foram produzidas, seus objetivos e também desdobramentos, como forma de descortinar o pressuposto constitutivo elementar que nos interessa, possibilitando maior clareza na leitura dos *indícios*.

Retomando, porém, ainda tratando dos aspectos históricos e contextuais presentes no relato de Wallace, vê-se que o viajante tende descrever o universo ameríndio amazônico como parte do *cenário natural*, relatando os povos indígenas “integrados” à natureza exótica do lugar. Impelidos pelos meandros sinuosos dos rios, devorados pela selvageria do lugar, o homem ameríndio é imaginado como subproduto do ambiente tropical, cuja humanidade ainda é, no mais das vezes, devir.

Precisamente assim, dissolvidos entre relatos entusiasmados sobre desertos de águas, matas de igapó e animais característicos do entorno, como componentes da *paisagem*, os índios Purupuru e Mauas¹⁰¹, de igual modo, surgem:

Poder-se-á passar através de rios, de lagos e de pântanos, e, por toda parte, achar-se-á em torno um iluminado deserto de águas, tudo coberto, porém, de uma alta floresta virgem. Dias seguidos, poder-se-á viajar através desta floresta, esbarando nos troncos das árvores, ou parando, para poder passar sob as folhas cheias de espinhos das palmeiras (...). Neste labirinto sem trilhos, sem rastros, o índio encontra caminho pelas ligeiras indicações de ramos quebrados ou de arranhões nas cascas das árvores. E assim, dias seguidos, tranquilamente, viaja, como se estivesse trilhando uma estrada bem batida. Há animais que são característicos do *igapó*, pois que se alimentam dos frutos de árvores que só vicejam ali. (...) Algumas espécies de macacos somente são vistas no tempo das águas. **Tribos inteiras de índios, como os purupuru e os mauas, habitam somente nos igapós**, ocupando, no tempo da seca, pequenas docas, que armam num instante, nas praias arenosas, e morando em jangadas, quando é tempo das águas (WALLACE, 2004:228, grifo nosso).

Vemos neste relato que deslumbra mais ao viajante a natureza exótica deparada - até mesmo em conformidade com o enfoque central de sua expedição e interesses - do que o encontro com o *outro* e sua realidade cotidiana. Entretanto, apesar da evidente dedicação em descrever com mais densidade e afínco os aspectos “naturais” do lugar, pelos interesses antropológicos¹⁰² do viajante e também pelo peculiar ambiente habitacional destes índios,

¹⁰¹ Não soube precisar a que etnia o viajante refere-se como “mauas” até o fechamento deste capítulo.

¹⁰² Wallace reserva parte de sua obra para tratar dos indígenas da Amazônia, todavia, visivelmente abordando-os enquanto parte de seu “inventário” da *História Natural*, enquadrando-os em termos evolutivos e classificando-os mediante “estágios sociais”.

Wallace reserva certo espaço para falar, mesmo que brevemente, sobre o estilo de vida e alguns dos costumes dessa gente.

Os Purupuru a quem Wallace refere-se nas linhas acima, juntamente com os índios Mauas, parecem ter sido encontrados nas regiões mais fronteiriças entre o Solimões e seus afluentes e o rio Purus¹⁰³. Moldando sua estada em consonância com a sazonalidade das águas, adaptando-se ao fluxo dos rios, estes índios revezavam a habitação entre as praias arenosas e as águas. Deles, diz-se que passam a maior parte da existência em canoas, dormindo em “toscas redes” suspensas em árvores, todavia, situadas sobre “profundas águas”. De acordo com o viajante, estes índios não cultivam cereais, de modo que vivem “... *exclusivamente de peixes, tartarugas e peixes-bois, que apanham nos rios*” (ibidem, 229).

Por conseguinte, com o sustento voltado unicamente para os alimentos fornecidos pelos rios, conforme assinalado pelo viajante, sobressaem as possíveis habilidades pesqueiras destes índios, assim como a ausência de cultivos demonstra, conseqüentemente, a falta de destreza (ou interesse) para agricultura e atividades que requerem maior tempo e dedicação nas regiões de terra firme. Este último aspecto, quando associado à observação de suas habitações dinâmicas e um tanto “provisórias”, endossa também uma possível inclinação dos grupos ao estilo de vida mais voltado para migrações frequentes.

De acordo com as divisões hipotéticas lançadas neste estudo, em uma breve ponderação a respeito, os Purupuru e também os índios Mauas mencionados melhor se adequariam na categoria *povos das águas*, tendo em vista as suas preferências mencionadas, refletidas tanto nas escolhas habitacionais e alimentícias quanto nas atividades produtivas desempenhadas, as quais aparecem direcionadas mais claramente para o ambiente “aquático”. Todavia, tornarei a falar sobre os Purupurus adiante neste texto, mediante as informações reunidas pelo viajante no contexto reservado a tratar mais especificamente dos povos da bacia do Purus.

Dentre as demais informações “soltas”, mais aleatoriamente distribuídas em seu relato, Wallace menciona ainda índios Mundurucus que habitam desde o Tapajós até territórios dos rios Madeira e Purus, espalhando-se por “boa extensão do interior”, formando numerosas tribos, dentre as quais, muitas delas encontravam-se “civilizadas” (Ibidem, 578).

¹⁰³ De acordo com o trajeto esboçado no relato, o viajante havia resolvido fazer uma “excursão” ao Solimões, registrando nas linhas seguintes suas impressões a respeito do lugar. Mencionando “*labirintos sem trilhos*” e “*dias seguidos*” os quais era possível “*viajar através desta floresta*”, o viajante sugere uma razoável extensão percorrida, alcançando talvez áreas mais aproximadas à bacia do Purus (2004:227-228), onde localiza e descreve nas páginas seguintes de seu registro outros coletivos habitantes da região.

Aparentemente, a localização desta gente corresponderia à categoria dos povos de “terra firme”, ou, conforme venho chamando, *Gente da Mata*. Porém, chama atenção o fato de uma única etnia formar diversas “tribos” que, intrigantemente, são observadas pelo viajante divididas entre “civilizadas” e “não-civilizadas”, demonstrando que alguns pudessem estar em contato - eventual ou constante - com os “brancos” (viajantes, negociantes da região etc.) enquanto outros estivessem optando pelo não contato. No entanto, devido aos demais detalhes acerca destes índios constarem em uma parte mais voltada a tratar da etnia a partir dos habitantes das regiões dos rios Madeira e Tapajós, por ora, estas parecem ser as únicas considerações a respeito dos Mundurucus que interessam a este estudo.

Diferente de Martius, Wallace descreve o Purus de sua época como um dos rios mais conhecidos e melhor frequentados do “grande trato de terras”, cuja *barra* fica a curta distância acima do rio Negro, porém, cujas cabeceiras não podem ser alcançadas senão com três meses de viagem. Ainda assim, apesar das distâncias reiteradas pelo viajante e da não especificação sobre seu conhecimento “direto e pessoal” da região, o naturalista traz diversas informações sobre grupos indígenas puruenses, elencando de maneira mais focalizada cinco etnias e suas respectivas localizações, as quais eram, segundo o viajante, as conhecidas pelos negociantes¹⁰⁴:

1) Os *muras*, que ficam a sessenta dias de viagem rio acima, desde a sua barra; 2) Os *purupurus*, trinta dias de viagem também, rio acima; 3) Os *catauxis*, na mesma zona dos *purupurus*, porém que estão localizados nos igarapés e lagos do interior; 4) Os *jamamaris*, no interior da margem ocidental; 5) Os *jubiris*, nas margens dos rios acima dos *purupurus* (WALLACE, 2004:615, grifo nosso).

Nesse breve parágrafo, fica clara a divisão entre os povos das margens e da terra firme quando o naturalista indica as regiões habitadas por estes índios, evidenciando assim, conseqüentemente, a possibilidade de leitura do Purus indígena à sua época mediante as categorias esboçadas neste estudo. Com efeito, tais considerações ganham envergadura para a

¹⁰⁴ Percebe-se aqui mais destacadamente a compreensão do viajante sobre os grupos listados através dos negociantes da região, indicando que Wallace pudesse estar descrevendo-os sem sequer ter conversado com qualquer deles (mesmo com os das margens). Ademais, nota-se no relato que segue a inclusão dos Jamamadi (“Jamamaris”) entre os grupos conhecidos dos negociantes, muito embora sua localização seja identificada no “interior”, o que sugere a possibilidade de alguns destes estarem optando – eventualmente ou não – pelo contato, enquanto outros preferissem manter-se mais distanciados. Esta observação, contudo, não invalida a hipótese mais evidente de maior facilidade de acesso dos *de fora* através dos rios, visto que pouco se conhecia sobre os labirintos de águas (os “furos” e algumas passagens mudavam em consonância com o fluxo das águas, existindo apenas em algumas épocas do ano) que davam acesso às margens, demais rios (afluentes), lagos e igarapés, quanto mais a respeito das localidades do “interior” das matas, cujos territórios eram - segundo relatos - hostilmente guardados por alguns povos (como os Apurinã, Juma e Mura).

discussão proposta na medida em que o viajante delineia comentários mais precisos a respeito de cada uma destas. Assim, em seus escritos subsecutivos, quando nas especificações que caracterizam algumas das etnias puruenses citadas, torna-se possível esboçar um perfil preliminar baseado nos costumes e atividades desempenhadas por cada grupo, o qual consta, amiúde, em consonância com sua respectiva preferência habitacional.

Acerca dos Muras, por exemplo, “outra das tribos mais populosas”, o viajante trata de distinguir aqueles que estavam em parte “civilizados”, os quais viviam nas proximidades das *barras* (margens) dos rios Madeira e Negro, contrapondo-os com aqueles que “ainda conservam a sua primitiva ferocidade e seu estado selvagem”, os Muras habitantes do *interior* e alto Purus (ibidem, 578). Destarte, ao tratar dos costumes destes índios, Wallace descrevendo-os da seguinte forma:

Os *muras* são uma raça um tanto robusta, têm muito mais barba, em relação a outros índios, e seu cabelo ligeiramente crespo e ondedado. Primitivamente andavam todos nus; agora, porém, os homens **já vestem calças e camisas**, e as mulheres usam **aventais**. As suas casas grupam-se muito próximas umas das outras, em pequenas aldeias, e não são mais do que uma simples cobertura de folhas de palmeiras, suportada por esteios. Muito raramente eles se dão ao trabalho de construir quaisquer paredes. Não trançam redes. Para dormir, deitam-se sobre cômodos de cascas de uma árvore chamada “embira”. Os mais civilizados, entretanto, **já compram dos negociantes as redes feitas por índios de outras tribos** (WALLACE, 2004: 615-616, grifo nosso).

Nesta primeira passagem, verifica-se que Wallace divide os Muras entre aqueles que estavam “mais civilizados”, descrevendo-os visivelmente integrados ao comércio com negociantes da região, através dos quais obtinham vestimentas e até mesmo as redes tecidas por outros índios. Importante frisar esta situação, devido a sua reprodução em semelhança com demais exemplos de povos do Purus situados mais às margens, junto aos quais as comercializações encontravam-se geralmente mais bem consolidadas. Certamente nesta passagem o viajante refere-se aos Muras situados nas regiões próximas aos grandes rios, pois, pela maior facilidade de acesso, são justamente com estes povos que os estrangeiros comumente estabeleciam os primeiros contatos. Além disso, sabe-se pelas próprias observações de Wallace que os Muras que habitavam as regiões de matas evitavam ao máximo estabelecer contato, sendo avaliados como “mais selvagens” por estas mesmas razões.

Prosseguindo em seu relato, acerca das demais características e costumes destes índios, o viajante naturalista apresenta as seguintes anotações:

Excepcionalmente, fazem algumas vezes pequenas plantações de mandioca; mas, em geral, alimentam-se de frutos silvestres, bem como da carne de peixe e de caça. **O seu alimento é quase inteiramente fornecido pelos rios, pois o principal é a carne do *Manatus* ou peixe-boi,** que é tão boa como a carne de vaca; **comem também tartarugas e peixes de várias espécies,** que se encontram abundantemente ali. E, levando assim sua vida, os negociantes costumam dizer que não há gente que passe melhor do que os *muras*, por causa desse modo de existência. Por isso mesmo, **não precisam de zarabatanas, as quais não sabem fazer.** Todavia, **constroem boas canoas** e têm uma grande variedade de arcos e flechas (WALLACE, 2004:616, grifo nosso).

As informações trazidas pelo naturalista nesta passagem coadunam com as demais disponibilizadas por outros viajantes acerca dos hábitos dos povos que se localizam nas regiões de margem dos rios e igarapés do Purus, os quais são geralmente descritos em sintonia com a dinâmica das águas. Assim, destacam-se entre os atributos mencionados a quase inexistente aptidão e interesse agrícola, em contraposição às habilidades pesqueiras, além do que, os *Muras* mencionados por Wallace não necessitam de zarabatanas, um instrumento de caça (e guerra) de grande importância para os índios das florestas, no entanto, construíam boas canoas e também possuíam uma grande variedade de flechas. Outro ponto de destaque refere-se à alimentação do grupo, quase inteiramente fornecida pelos rios, sendo a carne do peixe-boi mencionada como principal item consumido:

De todos os índios, **são estes os mais hábeis para matas tartarugas e peixes, e também para pegar o peixe-boi.** Entre eles, ainda se conserva e se fala a sua própria e primitiva língua; mas compreendem a língua geral. **Os negociantes brancos deles adquirem salsaparrilha, óleo de ovos de tartaruga e de peixe-boi, castanhas, estopa feita de casca de castanheira mais tenra (*Bertholletia excelsa*),** e que é largamente empregada na confecção de canoas. Em troca desses produtos, recebem tecidos de algodão, arpões, farpas, anzóis, contas, facas e facões (WALLACE, 2004: 615-617, grifo nosso).

Acerca dessa passagem em especial, sobre as preferências alimentícias destes índios e suas comercializações, recordo-me inevitavelmente dos Paumari, povo do Purus que também habita as regiões dos lagos e rios e cujos registros históricos dizem descender dos Purupuru. O peixe-boi, chamado em sua língua de *bomã*, é um alimento bastante apreciado, que parecem incluí-lo também em seu universo ontológico *perspectivista* num alto patamar (Vieira, 2013). Descrito como um “espírito poderosíssimo” que aparece em rituais, sua carne chega a ser mencionada em alguns mitos Paumari como “alimento celeste” (Menendez, 2010: 90-4). Em consideração a essa estreita relação com o animal e também habilidades em capturá-lo, existe

uma dissertação inteira dedicada a tratar deste tema, observado mediante os registros históricos e a etnografia da prática da pesca (Vieira, 2013)¹⁰⁵.

As informações sobre os costumes dos Muras findam sendo bastante parecidas com as demais descrições acerca do estilo de vida ou *ethos* de um *Povo das águas*. Compreendendo a língua geral, os Muras forneciam bens naturais como a salsaparrilha - a qual é descrita em abundância no Purus à época - bem como óleo de ovos de tartaruga e de peixe-boi, em semelhança aos relatos de Spix e Martius sobre os Purupuru/Paumari (1981:168). Em troca, Wallace descreve que os Muras também recebiam tecidos de algodão, contas e demais artefatos e ferramentas industrializadas que necessitavam no desempenho de suas atividades. Ainda em semelhança com os Paumari da literatura histórica, os Muras daquela época são também descritos pelo viajante como “mansos” e “pacíficos”, embora o naturalista mencione uma época em que estes foram “muito guerreiros”, chegando até mesmo “a fazer ataques aos europeus”¹⁰⁶ (Wallace, 2004:617).

Observa-se uma transformação substancial na descrição da “índole” dos povos que são localizados pelos viajantes - Wallace e outros - nas regiões de margem, porém, que noutra época viviam mais restritos as matas e florestas de terra firme. Antes estes grupos eram mais comumente avaliados como “selvagens”, “guerreiros”, “hostis” ou até como “medrosos”, fugindo do contato ou evitando-o, todavia, após a possível migração ocorrida (seja voluntária ou quando “arrancados”, forçadamente) são mencionados por meio de adjetivos como “civilizados, mansos, pacíficos”, tal como os demais povos considerados habitantes longevos das margens. Por conseguinte, os *índios das águas* também são apresentados com um estilo de vida mais nômade, o que possibilita a expansão de suas redes de troca, mediante os grandes deslocamentos fluviais que alcançavam, interligando-os com outros povos por meio

¹⁰⁵ Para mais informações acerca da pesca e consumo da carne do peixe-boi entre os Paumari de hoje e antigamente, sugiro a leitura da etnografia recém-defendida por Angélica Maia Vieira (2013) “Os Paumari e o peixe-boi: da concepção histórica a prática da pesca”.

¹⁰⁶ Diversos relatos de viajantes corroboram esta informação acerca dos Muras. Alexandre Rodrigues Ferreira (*apud* Kroemer, 1985:36), ao informar sobre os descimentos de índios do Purus, menciona que muitos vinham buscar refúgio “*fugindo às hostilidades do gentio Mura, que, entrando em suas terras, os despejavam, depois de matarem muitos, procurando o asilo da povoação* [Vila de Moura, que ficava na margem austral do Rio Negro]”. Francisco de Sampaio (1825 [1774-1775] *apud* Kroemer, 1985:38), que esteve no Purus em 1774 e que visitara uma década antes de Rodrigues Ferreira as vilas situadas nas regiões do Rio Negro, colecionava documentos em que defendia o extermínio dos Muras: “por sua natureza cruel e irreconciliável inimizade com todas as demais nações (...), não perdoando mesmo aos mortos, em quem cometem inenarráveis crueldades, esfolando e rompendo cadáveres...”. Gunter Kroemer (1985), por sua vez, a respeito dos Muras “guerreiros”, tece as seguintes considerações: “Foram eles os que mais se destacaram entre os grupos tribais, pelo fato de evitarem o contato com a civilização branca e rechaçarem qualquer tentativa de invasão de seus territórios. A rejeição nascera de um profundo ódio contra tudo quanto limitasse sua liberdade: resgates, descimentos, aldeamentos e missões” (*ibidem*, 37).

de rotas¹⁰⁷. No caso específico dos Muras, vale dizer, parece haver uma tendência migratória bastante frequente, assinalada por outros autores¹⁰⁸, aspecto este que reitera e também esclarece a abrangência do grupo nas demais bacias mencionadas.

Os próximos índios descritos por Wallace são os Purupuru, que já haviam sido referenciados algumas páginas antes em seus registros, conforme supracitado. Acerca destes, destaca-se na narrativa, para além dos aspectos relacionados mais diretamente ao “universo aquático”, as intensas negociações mantidas pelo grupo com os comerciantes da região. Além disso, nas informações fornecidas por Wallace, os *Paumoris* seriam a verdadeira autodenominação do grupo “apelidado” de *Purupuru*, assim chamados devido às manchas ocasionadas por sua conhecida doença de pele:

A tribo que se segue é a dos *purupurus*; estes índios são, em muitos respeitos, de costumes peculiares e diferem notavelmente em seus hábitos das demais tribos que temos descrito até aqui. **Denominam-se *paumoris*, porém os brasileiros os chamam sempre de *purupurus*.** Este vocábulo aplica-se também a uma determinada doença, da qual quase todos os índios dessa tribo são afligidos. Tal doença consiste no aparecimento de umas manchas e pústulas, que se espalham por todas as partes do corpo, e que são de uma cor esbranquiçada ou amarela, ou, então, mais ou menos negra, de tamanhos e formas irregulares, e tendo um aspecto muito desagradável (...). A curiosa doença, a que estes selvagens estão sujeitos, não lhes será causada pelo hábito de dormir, constantemente nus, sobre a areia, em vez de o fazerem em redes limpas, arejadas e confortáveis, como as que são geralmente usadas por quase todas as outras tribos de índios desta parte da América do Sul? (WALLACE, 2004: 618, 620, grifo nosso).

Segundo Wallace, os “*Paumoris*” registrados pelo viajante eram conhecidos e chamados pelos regionais a partir de uma nomeação pejorativa, atribuída *de fora* devido à doença de pele homônima que lhes acometia. Este aspecto torna-se interessante para as considerações e temáticas esboçadas de maneira central por este estudo, uma vez que novamente verifica-se a origem estrangeira dos etnônimos atribuídos aos coletivos. No caso destes índios, ao que pese as considerações de Wallace, sua autodenominação não seria a forma como findam sendo mais amplamente conhecidos. Embora a palavra utilizada para designar a doença tenha sido mencionada ao viajante como de origem portuguesa, Wallace discorda desta versão,

¹⁰⁷ Em “*Canção Purus: Nacionalização e tribalização no sudoeste da Amazônia*” Peter Gow (2005:451) indica terem sido os Piro que inseriram os padrões da borracha em sua estruturada rede de trocas e não o contrário, mencionando que diversos lugares “descobertos” por expedicionários nada mais eram do que rotas padrão (“sistemas fluviais”) usadas pelo grupo para se deslocar, tendo vista seu envolvimento em um complexo sistema de trocas de longa distância (ver referências).

¹⁰⁸ Não surpreende, por isso, que o missionário Gunter Kroemer os descreva muitos anos depois como “*verdadeiros ciganos aquáticos*” (Kroemer, 1985:37).

acreditando, no entanto, na origem indígena do nome, muito embora o viajante não saiba determinar com precisão se a doença é assim chamada pelos próprios índios que são acometidos pela enfermidade ou se estes é que são assim apelidados (por outros) por causa da moléstia.

De acordo com Wallace, embora outros índios também sofram desta enfermidade, diz-se que estes “têm o [e não que são] *Purupuru*”. Assim, apenas o grupo indígena específico receberia o nome enquanto denominação:

Quando ainda jovens, a sua pele é clara; porém, quando se tornam mais crescidos, a pele fica-lhes mais ou menos manchada. **Outros índios, de outras tribos, são também atacados por essa doença; e, quando afligidos pela dita moléstia, diz-se que eles têm o *purupuru*.** Não se sabe se a doença é assim denominada pelos índios que são atacados por ela, ou se os índios é que são assim apelidados, por causa da moléstia. Dizem alguns que a palavra é portuguesa. Quanto a isso, entretanto parece que há um engano (WALLACE, 2004:618, grifo nosso).

Os Purupuru são, assim como os Muras, descritos como um povo de hábitos “aquáticos”, dedicados a empreender atividades vinculadas ao ambiente preferencial em que vivem e moldando-se a partir dos fluxos dos rios. Assim, dentre os aspectos ressaltados pelo naturalista, as casas construídas em consonância com o estilo de vida nômade são os que melhor evidenciam as frequentes migrações praticadas pelo grupo.

Os *purupuru*, homens e mulheres, vivem completamente nus. As suas casas são construídas rudimentarmente. Em geral, são semicilíndricas, como as dos nossos ciganos, mas tão pequenas, que podem armar-se nos bancos de areia ou transportar-se facilmente, em suas canoas, em qualquer ocasião que desejarem mudar-se ou mover-se para outro lugar. As suas canoas, por sua vez, são também de construção muito rudimentar, tendo o fundo chato e os lados perpendiculares: uma simples caixa quadrada. Estas canoas diferem completamente das que são usadas e feitas por todos os outros índios. Mas o que mais distingue dos outros índios, entretanto, é que **não usam nem zarabatanas, nem arcos, nem flechas.** Em sua substituição, têm um instrumento chamado “palheta”, que é uma peça de madeira, com uma saliência na extremidade, para segurar a seta, a parte mediana da qual é mantida pela mão unida com a superfície da “palheta”. A seta é então arremetida, como se fosse por uma funda. Eles têm surpreendente destreza no manejo dessa arma. Matam caça e pássaros facilmente, atirando por essa maneira as suas setas. **Cultivam poucos frutos, sendo os principais inhames e bananas. Raramente cultivam mandioca.** Para cozinhar os alimentos, fazem panelas de barro. Em suas choças, dormem sobre areia das praias; não tecem redes, nem vestuário de espécie alguma. Não fazem também uso do fogo em suas cabanas, que são pequenas demais. Aquecem-se à noite, dormindo aglomerados. (...). **Na estação das águas, quando as praias e margens dos rios estão todas inundadas, constroem jangadas ou balsas de troncos de árvore, que são amarrados uns aos outros com cipós. Nessas jangadas, então, erigem as suas choças. Ali moram, até que**

as águas baixem de novo, quando então encaminham as suas balsas para a primeira praia arenosa que lhes aparecer (...). Os seus mortos são enterrados nas praias arenosas. (...) Poucas famílias somente é que vivem juntas, em pequenas aldeias nômades, tendo cada uma delas o seu *tuxaua* (WALLACE, 2004:618 – grifo nosso).

Mesmo em suas transações os Purupuru dão preferência aos instrumentos que melhor lhes apeteçam, a saber, aqueles fundamentais para o melhor desenvolvimento de suas atividades/habilidades. Além destes, Wallace descreve o interesse pela farinha, que pelo que consta à época, estes não produziam, ao passo que em troca dos bens adquiridos forneciam aos comerciantes, entre outras coisas, salsaparrilha e o cobiçado óleo de tartaruga¹⁰⁹.

Às vezes, fazem festivais e danças. Nessas ocasiões, preparam bebidas intoxicantes, de frutos das selvas. Divertem-se com rudes instrumentos musicais, feitos de caniço e de ossos. Não fazem uso do sal, e em suas transações preferem receber anzóis, facas, colares e farinha, em troca de salsaparrilha e de óleo de tartaruga, que vendem aos comerciantes (WALLACE, 2004: 618-620).

Paul Ehrenreich (1892), que viajou as regiões do Purus no ano de 1888, em seu estudo sobre a divisão e distribuição dos grupos indígenas no Brasil, chama atenção para a multiplicidade de nomes locais para designar um único grupo:

Sabemos agora que as cousas eram muito mais simples. Em primeiro lugar a extraordinária multiplicidade de tribus era só aparente. Nossas cartas ethnographicas indicam apenas nomes de hordas, das quaes sempre grande porção, que fallava a mesma lingua ou um dialecto, deve reunir-se a um tronco. Mui frequente era estas pequenas tribus designarem-se com um nome commum de familia, o qual todavia nem sempre é facil conhecer. (...) **No alto Purús apresentam os mappas uma duzia de nomes de tribus, as quaes todas não passam de hordas isoladas do mesmo povo** Ipuruna ou Cangiti, como elles proprios se chamam (EHRENREICH, 1892:12, grifo nosso).

A polifonia de nomes/etnônimos observada pelo autor coaduna com as questões evocadas neste estudo, onde os nomes locais (e não aqueles conferidos pelo etnógrafo) atribuídos aos/pelos grupos são também o foco analítico. Todavia, Ehrenreich justifica com isso a vasta quantidade de grupos indígenas existentes à sua época associando-os apenas à falta de clareza anterior deste componente, de maneira que para o autor, a partir da apreensão

¹⁰⁹ Diversos relatos endossam a proeminente comercialização dos produtos procedentes da tartaruga, como óleos, gordura, carne e ovos. De acordo com Kroemer (1985:30), o Purus era abundante em peixes e tartarugas e, a partir do crescimento populacional ocorrido com a criação da capitania de São José do Rio Negro, a demanda por carne e gordura aumentou. Era preciso abastecer a nova capital, sendo necessária a gordura e o óleo de bicho de casco para sua iluminação, o que logo fez com que o Purus se tornasse o maior fornecedor destes produtos, o que certamente exigia em muito a contribuição da mão-de-obra indígena.

desordenada destes nomes pelos etnógrafos, dava-se a impressão de uma quantidade de etnias maior do que as que de fato existiam. Neste sentido, muitos dos grupos indígenas que se tinham registros nada mais eram do que “uma mistura incongruente de hordas” as quais “zombavam de toda e qualquer classificação clara” (*Ibidem*). Precisamente por isso, acreditava que antigamente era inútil qualquer tentativa de guiar-se pelas “tribos e línguas sul-americanas”, conforme anuncia em seu ensaio¹¹⁰.

Além destas informações, em narrativa específica sobre os Jamamadi, Paul Ehrenreich (1948) menciona que a lavoura do grupo era “modesta, mas eficiente, habilita-os a fornecerem às feitorias mais próximas, diferentes produtos agrícolas, sobretudo bananas, ananazes e frutos de pupunha em troca de fumo e utensílios de ferro”, evidenciando, assim, o sistema de trocas na região.

O etnólogo americano Joseph Beal Steere ([1873-1901] 1949), por sua vez, ao relatar sua viagem ao Brasil em fins do século XIX, fala de antigas habitações do grupo Jamamadi encontradas nas proximidades do rio Mamoriá. Na ocasião de sua expedição, Steere se deparou com uma vasta área de roçado cultivado (aparentemente recente), além de derrubadas de cana-de-açúcar e abacaxi. Steere reserva parte de seu trabalho a falar das técnicas agrícolas empregadas pelos Jamamadi, além de descrever as ferramentas utilizadas para caça e, diferente da narrativa de Chandless, menciona a confecção de canoas, entre outros temas, abordados rapidamente:

Os Jamamadi são lavradores e caçadores. Seu método de cultivo é pelo fogo. Cortam as árvores, queimam as folhas e a vegetação rasteira durante a estação seca, limpado assim a superfície do solo que é então plantado entre os troncos e tocos. Obtêm cerca de duas colheitas e depois deixam que a floresta recubra novamente a terra. (...). Possuem atualmente alguns machados de aço que obtiveram dos seringueiros. **Cultivam milho, mandioca, abacaxia, bananas, a palmeira pupunha, fumo, cana de açúcar e algumas outras plantas.** (...) Encontrâmo-lo secando milho para alimento. Cultivam ambas as espécies de mandioca, mas a mais comum parece ser a não venenosa, chamada macaxeira (...). São grandes caçadores e suas armas constam da sarabatana, flechas envenenadas, arcos e flechas. A sarabatana é uma arma cuidadosamente feita de madeira pesada de fez ou doze pés de comprimento, redonda, afilada e recoberta de taquara. E' sob todos os aspectos, semelhante às das tribos do Amazonas Peruano. (...) Os Jamamadi usam canoas de casca feitas de uma única peça tirada de uma árvore que dizem ser o jutaí (...). Outrora eram conhecidos por fazerem boas redes de entrecasca, mas agora preferem trocar com os seringueiros macacos

¹¹⁰ Ver: Ehrenreich, Paul. 1892. Divisão e distribuição das tribos do Brasil segundo o estado actual dos nossos conhecimentos. (Traduzido do original alemão por João Capistrano de Abreu). *Revista da Sociedade de Geographia do Rio de Janeiro*. Tomo VIII, 1º. Boletim, p. 3-55. Rio de Janeiro: Typ. de G. Leuzinger & Filhos.

domesticados por redes baratas de algodão do Pará... (STEERE, [1873-1901] 1949: 217-219, grifo nosso).

Steere encontrou grupos Jamamadi nas cabeceiras do Mamoriazinho, depois de passar por áreas com plantações desertas. Foi numa grande maloca abandonada que ele soube que, pouco tempo antes, os 130 moradores daquela região tinham sido acometidos por uma epidemia de sarampo trazida por um índio, a qual findou por causar a morte de cerca de 100 pessoas.

A “invenção” *Jamamadi*

Conforme mencionado, os principais registros históricos sobre os povos *Jamamadi*, produzidos por viajantes (naturalistas, militares, etnólogos, missionários, etc.) à região, em diferentes épocas e contextos, iteram a imagem de um povo estritamente de terra firme. Ao contrário dos Apurinãs, que aparentemente eram um dos poucos coletivos transeuntes entre os dois ambientes (Schiel, 2004), os Jamamadi da literatura histórica, até a chegada dos brancos, evitavam ao máximo as margens. Após serem contatados, são arrancados das florestas e impulsionados para estas regiões, sendo forçados a trabalhar primeiro como coletores de “drogas do sertão”, depois, acondicionados enquanto mão-de-obra nos seringais e fornecedores de gêneros aos barracões recém-instalados.

Joaquim Bruno de Souza¹¹¹, por exemplo, informa que “no interior” moravam tribos menos conhecidas e hostis, entre as quais incluía os Jamamadi, Apurinã e Taboca (Kroemer, 1985). “Interior”, neste contexto, é empregado por Bruno de Souza ao referir-se às matas da região, uma contrapartida as margens dos rios e lagos, onde primeiramente descreve e localiza outros grupos (Sipó, Catuquina, Purupurus, Juberi, Catauxi, etc.), descritos predominantemente como “mansos”, “pacíficos”, “civilizados” e “hospitais”. Alfred Russel Wallace (1823-1913), conforme mencionado anteriormente, também traz algumas indicações sobre os índios do Purus que iteram esta relação “margem/terra firme”. Para tanto, o naturalista elenca cinco etnias e suas respectivas localizações, as quais eram, segundo ele, as

¹¹¹ Informante do viajante naturalista Francis Castelnau (que esteve no Purus em 1847) e substituto do sertanista João Rodrigues Cameté como diretor dos índios em Abufari e Paraná-Pixuna, Joaquim Bruno conhecia muito bem o Médio Purus, tendo deixado informações sobre a situação indígena até o rio Pauini (Castello Branco, 1947; Kroemer, 1985).

conhecidas pelos negociantes¹¹², mencionando “Jamamaris” vivendo “no interior da margem ocidental” (Wallace, 2004:615). Antônio R. P. Labre (1872), por sua vez, descreve os Jamamadi como agricultores que viviam em terras altas e não faziam comércio com outros povos, sendo “medrosos por índole” e fugindo do contato (“civilizado”) com os brancos.

Silva Coutinho (1863) localiza-os na margem direita do rio Purus, porém, muito distante do rio. Afirma que todos a supõe “muito numerosa pelo que dizem as outras” e menciona que vivem exclusivamente da caça e lavoura e não viajam senão por terra, de modo que quando são obrigados pelos regatões a embarcar, “tremem de medo como um sertanejo do Ceará”. Para Chandless (1949 [1869]), os Jamamadi também são “exclusivamente de terra”, vivendo nos igarapés e não fazendo uso de canoas.

Euclides da Cunha (2006:60), além de propor uma peculiar análise sobre a origem e migração dos Jamamadi, remetendo à região do Rio Negro, também enfatiza o aspecto territorial preferencial do grupo que, em suas palavras, viviam “escondidos nas selvas”:

...os jamamadys parece guardarem ainda hoje, entranhados nas terras e evitando as margens dos rios, a lembrança das antigas bandeiras de resgate que os expeliram do rio negro (CUNHA, 2006:59).

Rivet e Tastevin (1921) situam os Jamamadi nas florestas entre o Purus e Juruá (região dos atuais Jamamadi Ocidentais) e também no médio Purus e seus afluentes, conforme mencionado na introdução, baseando-se nas considerações de Chandless, também acreditavam que os Jamamadi formassem junto com os Kulina a mesma etnia, variando apenas o nome. Schultz e Chiara (1955), ao informarem sobre os índios do alto Purus, descrevem duas aldeias Jamamadi no seringal São Miguel, situado na margem esquerda do rio Purus. “Segundo informes de seringueiros vizinhos”, estes Jamamadi dedicavam-se à extração da borracha nativa e à colheita de castanhas, vendendo-as aos donos dos seringais e castanhais em que viviam. Contam que uma epidemia havia reduzido ainda mais o grupo (já descrito como pequeno), e, embora descrevessem mais especificamente *a gente da mata* do alto Purus, mencionam a existência de “vários grupos de índios Jamamadi no médio Purus e em alguns de seus afluentes” (*Ibidem*, p.183).

Gunter Kroemer (1985:121), por sua vez, reunia os Jamamadi da região do rio Piranha (Orientais) em três grupos, os “Kanamadi”, “Jarauara” e “Massaranduba”, que se

¹¹² Além das “notícias” que os índios forneciam, percebe-se nos relatos do viajante a compreensão sobre os grupos listados através dos negociantes da região, indicando que Wallace pudesse provavelmente estar descrevendo grupos sem haver conversado pessoalmente com qualquer deles.

autodenominam “Banauá-Yafi”, variando apenas a localidade mais específica em que se encontravam. Registros da atuação do Serviço de Proteção ao Índio, também mencionados na introdução, alegam que no Inauini “os Jamamadys dividem-se em diversos grupos ou tribos” (Macuhidenin, Ivadenin, Sivacudenin, Demadenin, Tamacuhidenin, Zuvazuvadenin e Eréquédenin - sendo que a sétima e última “muito temem” e “evitam ter encontros” com os Catuquinas) (Bento de Lemos, 1912:7).

Joseph B. Steere, que esteve no Purus entre 1873 e 1901, ao incluir em seu trabalho algumas narrativas sobre o encontro com os Jamamadi nas cabeceiras do Mamoriazinho¹¹³ - “nas visinhanças do Mamoreá Mirí” -, refere-se a “áreas derrubadas”, cobertas por árvores antigas, além de desertas plantações, muito provavelmente descrevendo os roçados e áreas de capoeira (ainda produtivas) do grupo. Descreve-os, então, como sendo “uma pequena tribo de índios da floresta”, incluindo que os primeiros contatos estabelecidos pelo grupo com os “seringueiros do Purús superior” começaram por volta de 1873. Steere é o único viajante e etnólogo a afirmar que as línguas Paumari e Jamamadi eram aparentadas, e, conforme mencionado na introdução deste trabalho, quanto ao nome que designa o grupo, o viajante acredita ser originário da língua Paumari, sendo o termo traduzido pela expressão “homens selvagens” (*Ibidem*, p. 114).

Atualmente (1901), parece que eles estão reduzidos a duas pequenas aldeias, uma no Mamoreá superior e outra perto de sua foz e ao todo não somam provavelmente mais do que uma centena de pessoas. A aldeia visitada tinha sido recentemente destruída quase que por completo pela peste de modo que apenas se pôde fazer uma leve idéia de sua condição normal (STEERE 1949:214).

A despeito dos relatos reunidos neste capítulo, vale incluir a análise da antropóloga Manuela Carneiro da Cunha (2012). A autora avalia o papel da história como de extrema importância para entendermos as diversas reconfigurações étnicas vivenciadas pelos índios no Brasil, que são, afinal, os contextos de fissões e rupturas, conglomerados e reagrupamentos, que este estudo sublinha sobre os povos do Purus. Para a antropóloga, na realidade, a história está onipresente: primeiro, moldando unidades e culturas novas, cuja homogeneidade reside em grande parte na trajetória por elas compartilhada, segundo, está presente na medida em que muitas sociedades indígenas consideradas “isoladas” são descendentes de “refratários”,

¹¹³ Importante frisar a confusão recorrente entre Mamoriá, Mamoriazinho e Mamoriá-Mirim (locais apontados com presença *Jamamadi* - orientais e ocidentais), o que em muito dificulta a compreensão da região específica a que o relato se refere.

foragidos de missões ou ainda do serviço de colonos, que teriam se “retribalizado” ou aderido a grupos independentes. Neste sentido, parece ser importante repensarmos esses grupos ou “unidades sociais” a partir do prisma da situação colonial.

Para exemplificar estes casos, cuja homogeneidade está na trajetória partilhada, a antropóloga menciona as fusões Arawak-Tukano do alto rio Negro (Wright *in* Carneiro da Cunha [org.], 1992), bem como as culturas neorribeirinhas do Amazonas (Porro *in* Carneiro da Cunha [org.] 1992) e as “*sociedades indígenas que Taylor chama apropriadamente de coloniais porque geradas pela situação colonial*”, para usar suas exatas palavras:

Está presente a história também no fracionamento étnico para o qual Taylor chama a atenção e que vai de par, paradoxalmente, com uma homogeneização cultural: perda de diversidade cultural e acentuação das microdiferenças que definem a identidade étnica (CARNEIRO DA CUNHA, 2012:12-13).

Além dessas, Carneiro da Cunha menciona o conglomerado piro/conibo/cambeba, que apesar de seus integrantes serem pertencentes a três famílias linguísticas distintas (Arawak, Pano e Tupi), esses grupos formam a cultura ribeirinha do Ucayali, que se contrapõe às culturas do interflúvio (Erikson *in* Carneiro da Cunha [org.], 1992). Este exemplo em particular reforça a ideia de que, ainda que falantes de dialetos/línguas distintas, os povos Jamamadi poderiam ser parte de um mesmo coletivo, não fosse o que os separa um importante quesito ressaltado pela antropóloga nas linhas acima: a trajetória partilhada.

Ainda nesta linha de condução e análise das formações étnicas desses grupos indígenas, Manuela prossegue:

É provável assim que as **unidades sociais** que conhecemos hoje sejam o **resultado de um processo de atomização** cujos mecanismos podem ser percebidos em estudos de caso como o de Turner sobre os Kayapó, e de reagrupamentos de grupos linguisticamente diversos em unidades ao mesmo tempo culturalmente semelhantes e etnicamente diversas, cujos exemplos mais notórios são o do alto Xingu e o do alto rio Negro (Franchetto e Wright *in* Carneiro da Cunha [org.] 1992). É notável que apenas os grupos de língua Jê pareçam ter ficado imunes a esses conglomerados multilinguísticos. Em suma, **o que é hoje o Brasil indígena são fragmentos de um tecido social cuja trama, muito mais complexa e abrangente, cobria provavelmente o território como um todo** (CARNEIRO DA CUNHA, 2012:12-13).

As narrativas elencadas neste capítulo mostram a existência de uma série de gentes habitantes das matas do Purus ao longo da calha do rio. Conforme reiterado inúmeras vezes ao longo deste capítulo, estas delimitações étnicas são pouco precisas, indicando, entre outras coisas, a possibilidade de diferentes grupos indígenas terem sido “genericamente” abrangidos

por este etnônimo, que tão-somente caracteriza uma modalidade de gentes, habitantes das florestas do Purus, quando observadas do ponto de vista de um povo das águas, um preciso caso de “invenção” – tanto no que se refere à construção de sua identidade e pertencimento perpassar a percepção *de fora* e mesmo ante sua nomeação, proveniente de uma onomástica estrangeira, como também no sentido de “retribalização” (para utilizar o termo empregado por Carneiro da Cunha, 2012) circunstancial destas unidades sociais, mediante as guerras vivenciadas e situação colonial. Passemos, pois, a uma análise desse contexto focalizando as etnografias da região.

CAPÍTULO 2.

A (TRANS)FORMAÇÃO DO COLETIVO JAMAMADI NO MÉDIO PURUS: Histórias e Socialidades

“... o universo existe, a vida existe, a sociedade existe apenas à medida que há contato e mistura adequada entre coisas diferentes”
(Overing Kaplan 1981: 161).

A partir do cenário apresentado no capítulo 1, observa-se um conjunto de elementos que corroboram para uma melhor compreensão dos povos Jamamadi mediante os eixos relacionais “povos das águas” / “gente da mata”, cujos divisores abrangem diversas unidades sociais indígenas da região (incluindo algumas dadas como extintas), em seu referencial territorial. Conforme mencionado, os grupos Jamamadi¹¹⁴, considerados por povos situados nas regiões de várzea do Purus como a “gente da mata”, encontravam na floresta não apenas o lugar para suas estratégias legítimas de reprodução, mas também o refúgio ideal contra os perigos iminentes a que estavam sujeitos. No mundo altamente hostil em que viviam estes povos, as margens dos rios e lagos da região representavam a exposição máxima aos perigos, devendo, portanto, ser evitadas.

Assim, os Jamamadi especializaram-se em desaparecer nas matas. As migrações frequentes e a vida relativamente nômade que levavam, embora contrastassem com suas habilidades para caçar e inclinações agrícolas (atividades que melhor dialogam com o estilo de vida mais sedentário), tornaram-se importantes aliadas durante um tempo marcado por guerras generalizadas. Abrangido nas narrativas dos velhos Jamamadi deste estudo, o “tempo de guerra” foi imprescindível à formação do grupo, moldando o interior e exterior do coletivo e grande parte de sua rede de relações, muito embora o evento não possa ser datado com precisão¹¹⁵. Em relação à socialidade Jamamadi, este será justamente o ponto de partida para as considerações aqui esboçadas, enredo central deste novo capítulo.

¹¹⁴ Incluo aqui não apenas os dois atuais coletivos Jamamadi (oriental/ocidental) do Purus, mas os demais grupos que habitavam as matas da região e foram assim chamados/categorizados.

¹¹⁵ Embora seja difícil mensurar por nossos parâmetros cronológicos, sabe-se que este movimento ocorre desde antes do advento da cultura monoextrativista da borracha. Adiante neste capítulo a temporalidade nas narrativas dos Jamamadi será novamente abordada.

Conforme mencionado, os Jamamadi são conhecidos como habitantes ancestrais das matas de terra firme do Purus, cuja história é marcada por uma alteridade violenta, de fugas, lutas e fissões, porém, que também assinala para diversos recomeços, a partir das alianças cultivadas neste ínterim, aspecto que lhes garantiu não apenas a sobrevivência, mas culminou na transformação do grupo.

Destarte, para compreensão e imersão neste universo das matas, faz-se necessário esquadrihar parte dos meandros que envolvem o circuito de trocas e intercâmbios “culturais” praticados - das afinidades, reciprocidades, bem como das guerras e trocas de hostilidades. Assim, este capítulo abrange não apenas os Jamamadi e seu “mundo vivido” (Cf. Gow, 1997, 1999, 2001...), mas eventualmente utiliza-se de um comparativo com alguns dos demais povos indígenas Arawá¹¹⁶ e sua rede de relações (que por vezes incluem povos não-Arawá e brancos). Dedicar-se, pois, aos aspectos considerados imediatos à sociogênese do coletivo Jamamadi Oriental, abrangendo suas mais recentes atualizações/configurações e tencionando a análise para sua dinâmica fluída e altamente transformacional, em consonância com o que sugere o modelo sociológico amazônico. Para tanto, além das narrativas tecidas pelos velhos Jamamadi, este capítulo contará com a revisão de algumas das etnografias produzidas sobre os coletivos indígenas da região (Rangel, 1994; Bonilla, 2007; Maizza, 2009; Menendez, 2010; Vieira, 2013; Florido, 2013; Aparício, 2014 outros).

2.1 A Rede Arawá: O que dizem as etnografias?

Formada pelos coletivos Banawa-Yafí, Deni, Camadeni, Jamamadi ocidentais, Jamamadi orientais, Jarawara, Kulina, Paumari, Suruwahá e possivelmente também os isolados Hi-Merimã, a família linguística Arawá soma uma população de aproximadamente 6000 indivíduos, ocupando 25 Terras Indígenas, com extensão territorial de mais de quatro milhões de hectares (Fontes: ISA, FUNAI, Funasa – 2005, 2006). Os povos Arawá habitam as bacias drenadas pelos rios Juruá e Purus, próximos a outros grupos falantes de línguas Arawak¹¹⁷ e Pano. Estendem-se pelo sudoeste do estado do Amazonas e Acre, bem como pelo departamento peruano de Ucayali, ao sul de uma linha imaginária oeste-leste que parte de

¹¹⁶Segue-se a distinção entre as línguas Arawá e Arawak, defendida por uma parcela significativa de linguistas estudiosos da região do Purus (Rodrigues, 1986; Everett, 1995 e Teixeira, 1995), muito embora deva assinalar que existem aqueles que reúnem arawak e arawá sob o termo *Arawakan* (Derbyshire, 1986; Facundes, 1994 e Payne, 1993).

¹¹⁷ Também chamada de Aruak e Aruáque.

Tabatinga e alcança o rio Purus (Febre, 2005). Para fins expositivos, no quadro abaixo seguem algumas informações complementares e detalhamentos acerca das localizações de alguns dos coletivos Arawá-falantes:

OS ARAWÁ		
Etnia	Localização	Informações Complementares
Camadeni	T.I. Camadeni, localizada entre os municípios de Lábrea e Pauini, homologada em 1997.	Não existe um consenso em relação aos Camadeni. Uns afirmam que eles seriam uma “subdivisão” dos Deni (dissidentes no passado), enquanto outros atribuem parentesco com os Kulina e Jamamadi. Há também aqueles que alegam que os habitantes da T.I. Camadeni teriam sua própria identidade e, portanto, não se confundiriam com outros grupos ou “subgrupos”.
Deni	Afluentes dos rios Juruá (Xeruã) e Tapauá (Canaça e Cuniuã), que deságuam no Purus, nos municípios de Tapauá, Lábrea e Itamarati.	Não confundir com os Camadeni
Kulina	Margens dos rios Juruá (Brasil e Peru) e Purus (Acre, Brasil).	Habitam ao todo 10 TIs, localizadas na fronteira entre o Brasil e o Peru.
Jamamadi ocidentais	Alto curso do rio Purus, nas regiões dos igarapés Mamoriazinho, Capana, Santana e Teruini.	Entre os estados do Amazonas e Acre, nas cidades de Boca do Acre e Pauini.
Jamamadi orientais	Médio curso do rio Purus, nas regiões dos igarapés Curiá e Saburum (Sabuhã), afluentes do rio Piranhas.	Concentrados na T.I. Jarawara/Jamamadi/Kanamati, situada entre os municípios de Lábrea e Tapauá.
Jarawara	Médio curso do rio Purus, entre os municípios de Lábrea e Tapauá.	Vizinhos dos Jamamadi orientais na T.I. Jarawara/Jamamadi/Kanamati, ocupam de fato uma parte mais “restrita” do território, que permanece predominantemente abrangido/ocupado pelos Jamamadi.
Banawa-Yafi	Ocupam a região entre os rios Piranha e Purus.	T.I. Banawá, próxima à T.I. Jarawara/Jamamadi/Kanamati.
Paumari	Médio curso do rio Purus com os afluentes Ituxi, Sepatini e Tapauá (preferencialmente nas regiões de várzea, rios e lagos).	Habitam as TIs Paumari do Lago Manissuã; Caititu; Paumari do Lago Marahã; Paumari do Rio Ituxi; Paumari do Lago Cuniuá e Paumari do Lago Paricá, entre os municípios de Lábrea e Tapauá.
Suruwahá	Terras altas, entre os igarapés Riozinho e Coxodoá, afluentes da margem direita do Cuniuá.	Únicos habitantes na T.I. Zuruahã.
Himerimã	Situados na bacia do rio Piranha, entre os rios Juruá e Purus, ao sul do estado do Amazonas.	Únicos habitantes da T.I. Hi-Merimã, situada nas proximidades do território Banawá e da T.I. Jarawara/Jamamadi/Kanamati.

Quadro 1: Etnias Arawá e suas localizações. (Org. Souza, 2015).

Os povos Arawá possuem significativa representatividade na região. Além de habitarem exclusivamente o interflúvio Juruá-Purus, sendo o grupo linguístico mais expressivo no médio Purus, os Arawá compartilham os reflexos do evento monoextrativista instaurado na região, além de diversos aspectos culturais (políticos e rituais) comparáveis, o que revela que suas paridades não se restringem apenas ao campo linguístico. Interligados a partir de uma rede social indígena, suas relações estendem-se também a grupos de matizes linguísticos diversos.

A designação dos Arawá enquanto grupo linguístico autônomo é relativamente recente. Isso porque os primeiros estudos realizados por etnólogos e linguistas a incluírem os povos da região em seus levantamentos (Ehrenreich, 1891; Rivet & Tastevin, 1921; Nimuendajú, 1944; Métraux, 1970, Matteson, 1972 et.al.) convencionaram os povos Awará e Arawak no mesmo tronco linguístico, acreditando que as línguas Arawá fossem uma subdivisão dos Arawak. Somente em pesquisas linguísticas ulteriores (Loukotka, 1968; Tovar, 1984; Payne, 1991) foi sugerida a independência do grupo enquanto conjunto diferenciado (Fabre, 2005; Florido, 2008). De acordo com Alan Fabre (2005), as relações internas entre as línguas pertencentes ao grupo Arawá ainda são pouco conhecidas, e, em alguns casos, escassamente documentadas, como nos casos dos Suruwahá e Kanamati. Embora esta afirmação seja relativamente antiga, deve-se considerar a necessidade de novos estudos que incluam as diversas unidades sociais indígenas (pretensos “subgrupos nomeados” ou clãs) que compõem os coletivos da região: Dos Kanamati dos Jamamadi, passando por outras unidades sociais indígenas identificadas entre as atuais etnias da região (como os Juberi, Wayafi, Mamori etc. – adiante no texto).

No que se refere especificamente à literatura histórica do Purus, alguns dos coletivos que atualmente compõe a família Arawá, como Banawá-Yafi, Jarawara¹¹⁸ e mesmo os isolados Himerimã, possuem poucas informações etnográficas - tanto nos registros de viagem, quanto em outros acervos documentais. À exemplo, até antes do século XX é praticamente inacessível a história e etnohistória Jarawara, tanto porque eles não falam sobre este assunto, quanto pela ausência de menções à etnia nos documentos históricos (Maizza, 2009:214) da região. Quanto aos povos Jamamadi (orientais e ocidentais), conforme mencionado, se lida com a proliferação de referências ao etnônimo que os designa, atribuído a diversos grupos indígenas ao longo da calha do Purus. Dos estudos etnológicos recém-produzidos sobre os povos Arawá, conforme também mencionado na introdução desta dissertação, percebe-se

¹¹⁸ Contrapartida, os Jarawara possuem um razoável número de estudos linguísticos publicados: Dixon, (1995, 1999, 2000a, 2000b, 2001, 2002, 2003, 2004a, 2004b, 2004); Dixon & Vogel, (1996); Vencio, (1996); Vogel, (1989, 2003, 2006, 2007).

relativa escassez de bibliografias em um comparativo com outras áreas etnográficas (ver nota 39).

Tais constatações sugerem que seria conveniente que os estudos que seguem não abordem isoladamente os coletivos indígenas (e suas respectivas línguas/dialetos), mas que abranjam aspectos inerentes à própria constituição da rede social Arawá e os intercâmbios culturais praticados pelos membros do grupo, observando-os em rede. Pensando nisso, embora não consiga e/ou deseje liquidar esta tarefa e longe de esgotar o tema, acredito que seja conveniente uma revisão do que tem sido chamado de “rede-Arawá” e seus desdobramentos no processo de conversão das unidades sociais indígenas nas atuais etnias da região. A partir do *corpus* etnográfico da região, alguns apontamentos sobre o tema podem ser traçados, suscitando questões para a reflexão deste capítulo. Não obstante, o estudo específico desta dissertação sobre os Jamamadi do médio Purus (ou seja, a análise sobre sua noção de identidade coletiva), vale de antemão dizer, representam o “corte” nessa rede, visto que suas narrativas discorrem sobre o interior e exterior do grupo.

De acordo com a hipótese lançada por Miguel Suárez (2011), os coletivos indígenas situados no interflúvio Juruá-Purus constituem unidades básicas de uma ampla rede social de Arawá-falantes que somente foram delineados como etnias diferenciadas após intensos contatos com o mundo dos brancos, em meados do século XX. A rigor – utilizando suas palavras – os coletivos Arawá constituem o fundamento que organiza o mosaico sociológico destas regiões que, à posteriori, foi condensando unidades mais próximas até chegarem ao *status* atual, atribuído pelo autor à incidência de fatores históricos pós-contato:

Em um movimento permanente marcado por processos de proximidade e distância, e orientados por uma peculiar sociocosmologia do território, os assim denominados ‘subgrupos’ precedem constitutivamente às etnias, e formam o *continuum* sociocultural de uma rede social indígena. (SUÁREZ, 2013:53).

Para Suárez, deve-se considerar, portanto, a existência do *continuum* de uma rede de relações e interações, cuja abrangência extrapola não apenas os limites fronteiriços da família Arawá, mas também o circuito entre humanos e não-humanos, compreensão que dialoga amplamente com a fluidez dos sistemas ameríndios em contraposição às identidades étnicas instituídas a partir do diálogo com o “mundo dos brancos”.

Ao analisar os meandros desta rede social nas etnografias, Suárez observa haver sentido resgatar o comparativo referencial da paisagem desenhada por Rivière (1969) e Overing (1975) no universo das Guianas. Assim, observa-se que as relações de proximidade e

distanciamento entre coletivos seriam projetadas sobre a localização geográfica destes grupos arawá-falantes. Noutras palavras, quanto mais próximos uns dos outros, mais aspectos teriam em comum, em contrapartida, quanto mais distantes constassem situados uns dos outros menos “aparentados” seriam, numa “interação cultural” cuja relação de proximidade e distanciamento finda sendo projetada sobre os padrões de ocupação, organização social, política e ritual. Para Suárez (2011:64), os coletivos que atualmente integram a família Arawá são orientados por uma “sociocosmologia do território”, cuja rede de interação também inclui sociedade de matrizes linguísticas diversas, como Apurinã, Katukina/Kanamari.

Esta mesma compreensão sobre os Arawá e a abrangência de sua rede, compreendendo outros grupos linguísticos, já havia sido registrada pelo antropólogo Flávio Gordon (2006). Logo na introdução de seu trabalho junto aos Kulina, o autor questiona a escolha de partir da leitura e diálogo comparativo restrito apenas aos grupos Arawá-falantes, alegando ter sido tomado pela sensação de estar praticando uma espécie de “anti-etnografia”, dada a relação mais estreita que os Kulina mantêm com os demais povos (falantes de línguas Katukina, Arawak e Pano). Para o autor, não há sentido na ideia de uma “unidade Arawá” de acordo com a própria conceituação nativa das relações, muito embora, ainda assim, ante os limites para condução de sua pesquisa, o autor prossiga utilizando-se do recorte enquanto recurso situacional.

Em reflexão específica sobre os coletivos *madija* dos Kulina, Genoveva Amorim (2016, prelo) aproxima-se da leitura de Viveiros de Castro (1978) em relatório técnico sobre o grupo, quando o antropólogo menciona que os nomes dos *madija* são tantos quanto são as possibilidades de existência de seres do universo kulina. Neste sentido, não seria possível delimitar os nomes dos coletivos, porque justamente é impossível delimitar as suas relações.

Sobre os pretensos subgrupos nomeados e unidades sociais do passado entre os Paumari, a antropóloga Oiara Bonilla (2007), que desenvolveu seus estudos junto aos membros do grupo situados no Lago Marahã e Rio Ituxi, esclarece que tais divisões não influem na dinâmica social, já que na prática o grupo não atribui importância a esta questão. Em um artigo publicado sobre o grupo, Bonilla (2005) reitera que não há nenhum traço perceptível de sua presença entre os Paumari, exceto no plano cosmológico, que seria “espaço” onde o grupo organiza os seres, mediante divisões que se comparam ao modelo organizacional do tipo *madihá*, em um “perspectivismo generalizado”.

Tal afirmação, no entanto, contrapõe-se ao relato do etnólogo americano Joseph B. Steere ([1873-1901] 1949) sobre os limites do grupo, visto que em sua viagem ao Purus são listados vários “clãs” Paumari¹¹⁹. Além deste, Rivet e Tastevin (1921) também mencionam clãs entre o grupo, incluindo mais um nome à lista de Steere¹²⁰. Do conhecimento de Bonilla (2005), este aspecto é comentado pela autora em seu artigo:

Entretanto hoje em dia não há rastros desses subgrupos nomeados enquanto tais, tanto na memória dos Paumari, como nas apelações correntes dos moradores no seio de uma mesma comunidade. Deparei-me com uma contradição, pois quando tentava obter informações sobre possíveis subgrupos (do tipo “*madihá*”) que teriam talvez desaparecido, obtinha apenas informações sobre os *Jobiri* e os *Mamori* (grupo também extinto do qual se tem pouca informação, mas que aparece em relatos de viajantes e em mapas do começo do século XX) (BONILLA, 2005:17-18).

Durante a Expedição Purus, a antropóloga Angélica Vieira (2012), que desenvolveu sua pesquisa de mestrado sobre os Paumari do Manissuã (Vieira, 2013), traz novas informações sobre esse cenário. Segundo a autora, a relação histórica entre Paumari, Juberi e Mamori, dissidentes dos Purupuru, é revisitada nas narrativas do grupo, muito embora, aparentemente, não seja possível afirmar que estejamos diante de subgrupos ou clãs Paumari:

... registros históricos apontam, para além do Paumari, outros três grupos – os Mamory, Arawá e Juberi – como subgrupos que formavam o antigo grupo dos Purupurus, sendo que os Paumari representam hoje, o único subgrupo remanescente do período de colonização e ocupação do rio Purus (...). Sobre os Arawá nada se sabe e não obtive sequer informações sobre a possível existência desse grupo nas áreas que circunvizinham o rio Tapauá. No entanto, sobre os Mamory e Jubery muito se ouviu falar! (...) A primeira figura a aparecer foi os Mamory, na pessoa de Dona Leontina, que foi logo se autodenominando índia Mamory, nos descrevendo, principalmente, que as pessoas dessa tribo formavam família apenas com os índios Paumari, sendo considerado casamento preferencial entre ambos os grupos. Os filhos, fruto desse casamento, pertenciam à nação Paumari. (...) foi-nos dito que os Mamory são oriundos do rio Cuniuá, habitando, antigamente, o mesmo lugar onde os Deni habitam na atualidade (...). **Conforme seu Maquiri [índio Deni], os Deni são os Mamory, pois eles eram assim chamados pelo fato de habitarem as intermediações do lago Mamori.** Deste modo, os Mamory aparecem como um grupo que mantinham alianças matrimoniais com os Paumari e que ainda hoje existem remanescentes entre os Paumari e Catuquina. Vale lembrar também que Kroemer relata que os Mamory eram perseguidos pelos Catuquina, sendo obrigados a se embrenharem nas matas e realizarem casamento com outros povos, realizando uma miscigenação (VIEIRA, 2012:202-203, grifo nosso).

¹¹⁹ “The Otter people”: *Sabou ka Paumari*; The Alligator people: *Kasii ka Paumari*; The Vulture people: *Majuri ka Paumari*; The Peccary people: *Harari ka Paumari*” (Steere, [1873-1901] 1949).

¹²⁰ Rivet e Tastevin incluem à lista de Steere o “clan du dauphin: *basuri ka-paumwari*” (1921:249).

De acordo com Vieira, os Paumari contavam com muita frequência que os índios Juberi eram ágeis guerreiros e muito bravos com os demais índios e até mesmo com os próprios de sua família, mencionando de maneira enfática as características, descendências e diferenças internas existentes entre Paumari, Mamori e Juberi. Um dos interlocutores do grupo, Germano, menciona inclusive a existência de diferenças em relação à estatura dos Paumari, Mamori e Juberi, o formato do corpo e do rosto como fatores a serem observados.

Neste sentido, todos aqueles que estão de fora (nós) os chamam de Paumari, mas aqueles que estão lá dentro (eles) sabem muito bem discernir quem descende de Paumari, quem descende dos Juberi ou Mamori e tais diferenças não são apenas ponderadas, mas são constatadas a partir das diferenças corporais, da estatura de cada um e da história oral que cada um carrega (VIEIRA, 2012:203).

Em relação aos Jarawara, Fabiana Maizza (2009) conta que há cerca de sessenta anos indivíduos da etnia casaram-se com membros de “outro povo”, os Wayafi (ou Wa-yafi), que falavam a mesma língua e compartilhavam grande parte da mitologia, descrevendo-se como misturados de duas gentes (os Jarawara e os Wayafi). Para a autora, apesar de membros adultos saberem quem descende de quem, tal questão não parece resultar em nenhuma “consequência sociológica”. De igual modo, tais relações foram identificadas durante o período em que estive com os Jamamadi orientais, que no passado acolheram remanescentes de dois grupos que haviam sido assolados por epidemias e perseguidos, os Kanamati e Nacaniyafi (ou Nacani-yafi). Descendentes destes grupos nascidos entre os Jamamadi disseram-me que as diferenças linguísticas que existiam foram atenuadas quando passaram a falar “*língua do Jamamadi*” e a casar-se com eles (retomarei o tema adiante). Semelhante ao caso dos Jarawara, apenas os Jamamadi adultos identificam aqueles que descendem dos outros grupos, não parecendo haver, de igual modo, qualquer interferência na dinâmica social. Coaduno com a hipótese de Maizza sobre a possibilidade de, no passado, tais “unidades sociais” terem sido parte de um mesmo coletivo, em semelhança a outros casos listados no Purus.

Deve-se levar em consideração ainda a possibilidade do *continuum cultural* Arawá e materialização (como, por exemplo, territorial) das relações serem delineados a partir das noções de perigo e segurança, semelhança e dessemelhança (ou diferença), dentro e fora (ou

interior e exterior), semelhante ao modelo das guianas descrito por Rivière (1969) e Overing (1975), conforme alguns autores já têm observado em seus respectivos trabalhos na região¹²¹.

Neste sentido, o que se projeta para as relações atuais seria, conforme mencionado, a rede de intercâmbio cultural promovida entre coletivos geograficamente próximos – os quais poderiam ter sido, no passado, parte de um mesmo grupo -, percebida como anteriormente instaurada no âmbito das unidades sociais. Logo, pareceu-me importante poder investir no estudo inicial de unidades sociais do passado na tentativa de compreender o padrão Arawá de diferenciação, tendo em vista que os reflexos deste modelo ainda repercutem por sobre os coletivos indígenas contemporâneos. Ou seja, uma análise do *micro* ao *macro*, e não o oposto como alguns estudos tenderam a fazer.

Ocorre que, embora as antigas “unidades sociais” Arawá pareçam ter tido fundamental importância na consolidação dos coletivos maiores, atualmente percebe-se que as mesmas não inferem na dinâmica social de grande parte dos grupos, em especial os do médio curso do rio Purus. Neste sentido, o que se projeta para as relações atuais seria, conforme mencionado, a rede de intercâmbio cultural promovida entre coletivos geograficamente próximos – os quais poderiam ter sido, no passado, parte de um mesmo grupo.

Embora existam restrições manifestas sobre o estudo das relações internas das línguas Arawá, através de uma revisão das etnografias da região, construídas a partir de narrativas, é possível, contrapartida, compreender alguns dos arranjos sociais consolidados pelas etnias que integram o grupo Arawá. Certamente, mais do que um estudo de caráter enciclopedista das línguas, que sequer corresponderia aos interesses temáticos deste estudo, realizar uma revisão servirá sustentáculo para algumas das considerações sobre os Jamamadi do Médio Purus. Importa, neste sentido, destacar que, mais do que uma família de línguas, os Arawá formam um complexo que integra e reúne coletivos vinculados por diversos elementos culturais, históricos e sociais trocados.

Uma breve análise e releitura dos/nos registros históricos revela-nos a existência de uma sofisticada rede formada por unidades sociais indígenas, que inclui um histórico de fissões, intercâmbios e transformações na composição dos grupos, a qual deve ser considerada, sobretudo, por suas reminiscências sobre a configuração atual dos coletivos. Contudo, as informações sobre a rede-Arawá, as diversas unidades sociais indígenas que precederam às etnias e suas dinâmicas necessitam ser analisadas mediante uma reconstituição que somente

¹²¹ Gordon, 2006; Clayton, 2010; Suárez, 2011.

pode ser alcançada através do registro etnográfico das narrativas orais tecidas pelos próprios membros desta rede, abrangendo através das histórias contadas alguns dos encontros e das alteridades por eles vivenciadas.

Certamente os elementos que compõe esta reconstituição não se limitam de maneira alguma ao âmbito linguístico, mas abrangem as socialidades praticadas por estes grupos e/ou suas unidades sociais. Não obstante, é imperativo à análise o descentramento de determinado grupo que se queira investigar, não sendo possível apreendê-lo isoladamente, visto, que as identidades coletivas (“quem somos?”) no Purus não se encerram em si, de maneira particular, mas dizem respeito a uma ampla rede que deve ser considerada. Contrapondo as divisões (ou delimitações) nos moldes “tribais”, projetadas equivocadamente no processo de compreensão dos coletivos indígenas amazônicos, suas dinâmicas eclodem carregadas de outros sentidos, onde alteridades vivenciadas são pressupostos fundamentais e elementos fundantes.

Assim, a ideia de conceber neste estudo os povos do Purus enquanto “coletivos”, corresponde e ampara-se teoricamente no sentido e uso de Philippe Descola (2012[2005]), conforme oportuna e precisamente salientado por Amorim (2016, no prelo) no contexto específico dos *madija*:

O termo ‘colectivo’ se toma aquí en el sentido en que lo ha popularizado Bruno Latour, es decir, como un procedimiento de reunión, de ‘recolección’, de humanos y no-humanos en una red de interrelaciones específicas; en esta acepción, se distingue de la noción clásica de ‘sociedad’ en razón de que esta no se aplica de derecho sino al conjunto de los sujetos humanos, apartados debido a ello del tejido de relaciones que mantienen con el mundo no-humano (DESCOLA, 2012 [2005]:363 *apud* AMORIM, 2016 – no prelo).

Descola aproxima-se do ponto central que almejo problematizar, aliás, cujo enfoque é inerente ao próprio âmago do estudo *per se*. Noutras palavras, o termo “coletivo” enquanto referencial contrapõem-se as limitações do conceito fechado de ‘sociedade’, ‘povo’, ‘etnia’ etc., designações formuladas pela antropologia emergente, mediante o viés teórico em ascensão à época, ou seja, pautadas pelo caráter “tribal” incutido a partir dos estudos africanistas projetados por sobre os estudos etnológicos brasileiros, conforme as críticas e contribuições de Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979) em texto amplamente circulado, revisitado e debatido pela disciplina.

2.2 Os Jamamadi do Médio Purus

Os Jamamadi orientais, povo pertencente à família linguística Arawá, são habitantes ancestrais das matas de terra firme do vale do Purus. Atualmente o grupo localiza-se em seu médio curso, na T.I. Jarawara/Jamamadi/Kanamati, homologada em 1998, situada entre os municípios de Lábrea e Tapauá, ao sul do estado do Amazonas. Ocupam com seus expressivos cultivos¹²² e demais áreas de capoeira parte significativa da T.I. (390.233 ha), também compartilhada com os vizinhos Jarawara. Nesta, cerca de 370 Jamamadi dividem-se em oito aldeias (Opan, 2014), segundo estimativas atualizadas. À época de minha pesquisa, em 2012, entretanto, existiam apenas seis, das quais apenas cinco eram reconhecidas formalmente pela FUNAI. A exceção, neste caso, recaía sobre a aldeia Jatobá¹²³ que, segundo os próprios Jamamadi disseram-me, ainda aguardava definições. Alguns a consideravam mais como *centro*¹²⁴, visto que havia apenas quatro casas (número não muito superior à aldeia Buritirana, diga-se de passagem), sendo uma delas apenas *centro de comer*¹²⁵. Além disso, mencionam o fato de todos os proprietários destas casas possuírem habitações nas demais aldeias do grupo.

Este último aspecto, porém, é bastante comum entre os Jamamadi. “*Mora lá e aqui*” foi uma frase bastante ouvida ao longo de minha permanência junto ao grupo, onde muitos revezam a estada entre aldeias, geralmente em consonância com as estações das águas (cheia/seca). Assim, mesmo aqueles que possuem apenas uma casa, deslocam-se durante as *temporadas*¹²⁶, sendo abrigados na casa dos pais/sogros ou em moradas inabitadas, cujos antigos proprietários abandonaram após uma nova construção.

¹²² Do uso social da biodiversidade, a agricultura constitui-se para os *Jamamadi* como uma das atividades mais significativas, cuja relevância foi sinalizada em diversos relatos históricos e etnográficos (Chandless, 1868 [1864-1865]; Labre, 1872; Ehrenreich, 1949 [1888]; Steere, 1949 [1873-1901]; Kroemer, 1985; Schröder, 2009 e outros).

¹²³ É bastante comum entre os Jamamadi orientais a dispersão e formação de novas aldeias. Em um comparativo com o levantamento etnoecológico realizado na região (Schröder; Costa, 2008), das seis aldeias Jamamadi mencionadas neste estudo, apenas São Francisco e Pauzinho resistem daquela época até os dias atuais.

¹²⁴ Geralmente “centros” são como os Jamamadi chamam os locais (mais distantes das aldeias) utilizados pelo grupo para as expedições (sazonais) de extração do óleo de copaiba. Nesses locais, os Jamamadi constroem casas mais “provisórias”, alguns plantam roçados (outros levam farinha em abundância) e também caçam. Ao que tudo indica, esta parece ser a origem da aldeia Jatobá, situada mais distante das demais do grupo.

¹²⁵ Uma espécie de cozinha, bastante comum nas aldeias Jamamadi, onde famílias reúnem-se para cozer os alimentos, conversar e fazer as refeições. Logo cedo, uma das primeiras atividades do Jamamadi consiste em preparar o local, acendendo fogueiras que deverão permanecer, por vezes, até o almoço, sendo reacendidas durante a noite.

¹²⁶ No inverno (período em que realizei trabalho de campo), diversas famílias transitavam entre aldeias, todavia, quando perguntei a respeito, os Jamamadi apenas diziam que haviam ido “comer”. A fartura de peixes durante

As aldeias Jamamadi são interligadas por inúmeros *varadouros* que se estendem “mata à dentro”, recurso que garante a mobilidade do grupo por aldeias situadas distantes uma das outras, separadas por horas/quilômetros¹²⁷. Cada aldeia Jamamadi possui uma liderança local, sendo a São Francisco a única que foge desse padrão, somando o total de três caciques, responsáveis por sua manutenção e também “mediação” junto às instituições¹²⁸. Entre estes, está *Bada Jamamadi*, liderança mais velha entre todas as aldeias, tendo sido nomeado ainda no período monoextrativista (por um Patrão da Borracha) Cacique Geral do grupo, após a morte do líder anterior. O cacique Bada é figura central na história indígena da região, tendo ajudado a contatar os Banawá a pedido do Firmino, seu Patrão e padrinho, inserindo-os enquanto mão-de-obra no extrativismo.

Além das casas onde dormem/convivem¹²⁹, os Jamamadi possuem ainda construções menores, anexas à sua morada principal, entre as quais, espaços de convivência que funcionam como uma espécie de cozinha, bem como as *casas de farinha*, que podem cumprir no cotidiano esta mesma função¹³⁰. Como apenas alguns Jamamadi possuem fornos, compartilham entre famílias o usufruto, revezando-se na colheita e preparo dos tubérculos. Outras construções que podem ser mencionadas são as casinhas de reclusão (“chiqueiro”), utilizadas temporariamente pelas meninas moças, durante o ritual que marca a passagem da jovem para idade adulta (primeiro ciclo menstrual)¹³¹ e também os “criadouros”, onde

esta época atrai muito Jamamadi (especialmente vindos do São Francisco) para aldeias situadas mais próximas aos lagos e rios, cuja permanência pode prolongar-se por até meses.

¹²⁷ Por vezes diziam-me que a caminhada até determinado local demoraria cerca de 10 a 15 minutos, quando na verdade, de acordo com o ritmo de alguém que não está habituado aos seus trajetos e distâncias (como eu), demorava em torno de 30 a 40 minutos. A caminhada mais longa que fiz, de acordo com o grupo, demoraria em torno de 2 horas, quando com muita dificuldade realizei em aproximadamente 5 horas. Embora o aspecto meteorológico tivesse influído consideravelmente, mediante as densas chuvas de inverno (período da “cheia”) que caíam, as distâncias, de fato, são bastante significativas.

¹²⁸ *Benaodo* e *Mowasi* são os demais caciques da aldeia São Francisco, enquanto a Embaúba, por sua vez, é liderada por *Siofa* (filho do cacique *Bada*). Já as aldeias Pauzinho, Carapanazal e Buritirana estão a cargo dos caciques *Anika*, *Hikado* e *Gasparino* (*Birinawa*), respectivamente. Em relação à aldeia Jatobá, os Jamamadi apontam Luiz (*Rowi*) como a possível liderança do local.

¹²⁹ As atuais casas Jamamadi seguem o padrão “ribeirinho”, sendo altas (estilo palafitas), ainda que instaladas em regiões de terra firme. São cobertas por palhas de palmeiras, com assoalhos e paredes (opcionais) feitas de tábuas de madeira. Algumas casas, no entanto, são adaptadas de acordo com um padrão mais “citadino”, estas com estrutura superior feita à base de madeira e telhas de zinco.

¹³⁰ Padrão observado exclusivamente durante minha permanência na aldeia São Francisco.

¹³¹ Após a primeira menstruação, as jovens ficam reclusas por um período que pode variar, mas que sempre se estende por alguns meses. Os pequenos abrigos (feitos de palhas, geralmente construídos pelo pai da moça, com ajuda de familiares) ficam situados próximo à casa da família e as jovens só saem para tomar banho ou fazer suas necessidades, contando, para tanto, com a ajuda da mãe ou irmãs/amigas, que lhes cobrem o rosto, o qual não deve ser visto por homens ou rapazes. Ao final do dia, as jovens podem prosseguir com a reclusão na casa dos pais, porém, restritas ao ambiente do mosquiteiro e retornando ao *chiqueiro* logo pela manhã. Ao final da reclusão, os Jamamadi realizam uma grande festa, marcada, sobretudo, pela fartura de alimentos e pelo reencontro de parentes e amigos, visto que o convite é feito a todas as aldeias do grupo, bem como aos vizinhos

guardam galinhas e abrigam alguns animais capturados. Na paisagem da aldeia, porém, não reclusos nestas casas, estão ainda macacos e aves como os jacamins, além de diversos cachorros, alguns dos quais, utilizados durante as caçadas *de perto*¹³². Quando partem para os “centros” (nota 128), os Jamamadi abrigam-se em casas temporárias, construídas unicamente com este intuito, onde permanecem apenas durante o período do trabalho extrativista. Embora não haja manutenção, estas casas não são destruídas após o encerramento das atividades, justamente para quando precisem retornar, utilizando-as no transcorrer exato de sua duração, até que acabem “sozinhas”, mediante a ação do tempo.

A área correspondente à terra indígena dos Jamamadi Orientais insere-se no complexo de terras da bacia hidrográfica do médio Purus, sendo circundada pelo território Banawá e o dos isolados Hi-Merimã (ver mapa 4). A região é caracterizada pela diversidade de ambientes de várzea e terra firme, havendo significativas variações nos modos de ocupação pelos grupos indígenas que ali habitam.

Com autodenominação ainda imprecisa, os Jamamadi do Médio Purus atualmente constituem um coletivo que ao longo dos diversos processos sociais vivenciados findaram tendo sua identidade envolvida em inúmeras controvérsias, sendo muitas vezes comparados – quando não, confundidos – com outras etnias que também compõe a “paisagem etnográfica” da região, a saber, os demais falantes de línguas Arawá. Permaneceram ao longo dos anos diluídos em definições genéricas que, aparentemente, pareciam pouco dizer sobre quem eram/são de fato essa(s) gente(s), resultando em uma compreensão identitária truncada, demasiada imprecisa. Estabeleceu-se para com eles uma dívida histórica¹³³, por assim dizer,

Jarawara e ribeirinhos do entorno. Contam que, antigamente, as jovens eram açoitadas diversas vezes com de galhos de árvores, prática abolida após a chegada dos missionários e conversão do grupo: “*Antigamente apanhava muito, agora, festa de crente, não bate mais nada... pecado*”, conforme explica Gasparino. Embora ainda realizem os *xinganés*, as músicas foram substituídas por cânticos com letras cristãs (entoados na língua), de modo que antes de servirem a comida também realizam um culto, sendo, além disso, expressamente proibido entrada e consumo de bebidas alcoólicas, de modo que aqueles que insistem podem ser até vedados (ou constrangidos) no banquete servido. Alegam ser uma medida preventiva contra eventuais brigas causadas por pessoas embriagadas.

¹³² São consideradas “caças de perto” aquelas empreendidas nas regiões de capoeira e nos ambientes circunvizinhos as aldeias (Schröder & Costa, 2008).

¹³³ Trato destas confusões enquanto dívidas “históricas” (e por isso mesmo elejo a história Jamamadi como ponto de partida) devido ao fato de grande parte delas advirem da combinação de vários elementos decorrentes de situações vivenciadas no passado. Nota-se que tais processos resvalaram significativamente na dinâmica do grupo, influenciando, inclusive, nas suas relações externas - a maneira com são vistos por outros coletivos da região e pelas instituições que atualmente os acompanham.

que aos poucos pude descobrir ser imprescindível abordar, antes mesmo do que qualquer outra temática ambicionada.

Ao longo da literatura histórica da região, observada em parte no decorrer do capítulo 1, os *Jamamadi* (indiferenciados) aparecem descritos principalmente mediante suas aptidões agrícolas e habilidades de caça, atividades mais relacionadas ao ambiente de terra firme, bem como por sua preferência habitacional pelas matas do Purus, “fugindo” insistentemente das extensões de várzea da região. Percebi que este aspecto repetidamente balizado nos registros, consolidava um pretense “ethos” Jamamadi bastante similar ao disseminado (também historicamente) sobre os Paumari e o *Universo Aquático* (Kroemer, 1985; Vieira, 2011; 2013), razão pela qual investi em um comparativo inicial entre os grupos¹³⁴. Pude também observar que as demais descrições de viajantes à região que destoavam desse tema, discorriam, mesmo que indiretamente, sobre as “delimitações” do grupo, de modo que nestas os Jamamadi findavam constantemente associados a quase todos os povos Arawá-falantes da calha do Purus (alto e médio curso)¹³⁵, com etnônimos e arranjos múltiplos.

Ante todas essas questões, percebi ser imprescindível centrar maiores esforços na investigação da rede de relações e intercâmbios culturais praticados, na tentativa de compreender os processos imprescindíveis para que os Jamamadi permanecessem envolvidos em tantas controvérsias, e, embora figurassem nos relatos históricos de maneira expressiva¹³⁶, ainda hoje constassem entre os coletivos indígenas menos conhecidos da região (Schröder, 2002).

Existem elementos suficientes para a compreensão do etnônimo Jamamadi enquanto “categoria” dada pelos povos situados às margens do Purus sobre aqueles povos habitantes das matas de terra firme da região, acerca dos quais pouco era sabido. Deste modo, das dezenas de indivíduos e unidades sociais localizados nestas regiões, dois grupos distintos, ambos falantes de línguas Arawá, se deram a conhecer atualmente a partir desta denominação, os Jamamadi Madi e Madihá, conforme as convenções linguísticas Arawá e, de acordo com suas respectivas localizações geográficas, orientais e ocidentais.

¹³⁴ O diálogo efetivo com os Paumari deve-se à contribuição da pesquisadora Angélica Maia Vieira, antropóloga que vem atuando junto ao grupo desde 2008.

¹³⁵ Os Jamamadi ocidentais são mais frequentemente associados aos Deni e Kulina, enquanto que os Jamamadi do Médio Purus (orientais) findam sendo mais vinculados aos vizinhos Jarawara e Banawá. Além de serem comparados com estes povos, chegando por vezes a afirmarem tratar-se de “extensão” ou subgrupos de uma mesma etnia (Cf. Kroemer, 1985:121), os povos Jamamadi também constam diluídos em definições genéricas como a própria denominação dada ao grupo sugere.

¹³⁶ Sugiro que atentemos, sobretudo, para a “qualidade etnográfica” de tais menções.

MADI	MADIHÁ
Banawá	Kulina
Jamamadi oriental	Jamamadi ocidental (incluindo os do Capana)
Jarawara	Deni

Quadro 2: As línguas Madi/Madihá e seus falantes.

A tabela acima ilustra tais distinções a partir da divisão de ambos os grupos mediante as línguas por eles faladas. Todavia, para além das distâncias linguísticas - perfeitamente identificáveis a partir dos estudos recentes sobre as línguas Arawá (Dixon, 2004; Fabre, 2005; Dienst, 2005, 2009) - existem outros aspectos que os diferenciam, a serem mais bem explorados ao longo desta seção.

Nota-se que ambos os grupos Jamamadi, orientais e ocidentais, são descritos por estudiosos da região com paridades com outros coletivos indígenas da região, também falantes de línguas Arawá. Assim, os Jamamadi orientais - ou as *gentes* localizadas em regiões que hoje correspondem ao território destes Jamamadi -, por exemplo, são constantemente vinculados a outros dois grupos indígenas, os vizinhos Jarawara e Banawá. Os Jamamadi ocidentais, por sua vez, aparecem descritos de maneira confusa quanto a delimitações étnicas junto aos coletivos Deni e Kulina. Mesmo hoje, percebe-se que são acentuadas as similaridades para com grupos situados nas adjacências de onde vivem, conforme mencionado na seção anterior - supõe-se que devido ao intercâmbio cultural praticado ainda no âmbito das unidades sociais. Tais aproximações estão, todavia, para além de um vínculo de parentesco linguístico, muitas vezes deixando indícios de já terem sido parte de um mesmo coletivo, o que ainda não é possível afirmar com precisão.

Rivet & Tastevin (1921), assim como Chandless (1866), acreditavam que os Jamamadi pudessem junto com os Kulina constituir uma única tribo, diferenciando-se tão-somente pelo nome, já que linguisticamente eram bastante aparentados. Gunter Kroemer (1985) localizou os Jamamadi em duas áreas: nos igarapés *Apituã, Curiá e Banauá*, e nos igarapés *Capana, Sant'Ana e Teruini*. Acerca dos Jamamadi da área do rio Piranhas, que corresponde às regiões dos Jamamadi orientais, Kroemer acreditava que o coletivo se dividia em três grupos: os *Kanamadi* (Kanamati), os *Jarauara* e os *Massaranaduba*, que se autodenominam Banaua-Yafi.

Gonçalves (1991), de igual modo, preocupou-se em como proceder em relação ao coletivo Jamamadi, de modo que tomou como referência as abordagens de outros etnógrafos, a saber, os viajantes à região. No capítulo referente ao coletivo Jamamadi, explica:

Este trabalho não considerou os Deni um subgrupo Jamamadi porque os autores utilizados na bibliografia, tais como Rivet e Tastevin (1938), Ehrenreich (1948), Steere (1949), Malcher (1964) e Kroemer (1985) assim procederam. Segundo Kroemer (1985:149), as tribos Apurinã, Jamamadi, Paumari, Deni e Zuruahá, pertencem todas ao tronco lingüístico Aruak, mas com seu dialeto próprio e sua cultura particular (GONÇALVES, 1991:188 *apud* RANGEL, 1994:16).

Assim, num gradiente entre semelhanças e dessemelhanças, poderíamos situar as *gentes* Jamamadi - orientais e ocidentais – em regiões de extremidades distintas, análoga a que ocupam geográfica/territorialmente hoje.

“Jamamadi tudo misturado”

A fala acima (“Jamamadi tudo misturado”), ilustrada pelo cacique da aldeia Buritirana, Gasparino (*Birinawa*) Jamamadi, constitui a conclusão do líder após uma longa narrativa, onde conta um pouco da história e (trans)formação do coletivo Jamamadi Oriental, sobre a qual falarei mais adiante no texto.

Durante minha estada na cidade, enquanto aguardava minha entrada, auxiliei dois alunos do Projeto Pirayawara¹³⁷. Nessa ocasião, uma informação bastante instigante surgiu a partir de uma breve anotação do caderno de Eliseu. O “rascunho” enigmático transcrito pelo Jamamadi dizia que, segundo seu tio Tatí, os Jamamadi teriam vindo de uma palmeira, *Wahari*. Quando perguntei a Eliseu sobre o assunto, o Jamamadi apenas se limitou a dizer, sem muitos aprofundamentos, que até hoje os Jarawara quando os veem os chamam assim. Os desdobramentos desta questão, no entanto, só começaram a desvelar-se a partir dos diálogos travados diretamente com os mais velhos, no decorrer do trabalho *em campo*.

Segundo a leitura ainda “rasa” das primeiras considerações trazidas pelo Jamamadi, soube que até hoje os Jarawara conhecem os Jamamadi pelo nome *Wahari*. Observando as

¹³⁷ Presente em mais de 50 municípios, o Pirayawara é um projeto do Governo do Estado do Amazonas para capacitação e formação de professores indígenas. Através da SEDUC, são promovidos diversos cursos voltados para valorização da educação específica e diferenciada. Com duração total de quatro anos (divididos em “módulos”), os professores são reencaminhados para suas aldeias, onde deverão atuar nas escolas de suas comunidades.

informações presentes no dicionário Jarawara, notei que a palavra “Wahati” consta traduzida de duas formas, sendo uma delas (*nm.*) - utilizada em uma frase aleatória, de cunho explicativo - o modo como os membros do grupo referem-se aos Jamamadi (Vogel, 2006:186). Diante dessa informação, naturalmente, procurei outras palavras na língua Jarawara que pudessem trazer algum indicativo de nomeação das gentes *Jamamadi*. Curiosamente, a palavra encontrada foi *Wayafi* (*nm.*), que segundo consta, designaria o grupo específico de Jamamadi que antes habitava a região do Mamoriazinho.

Conforme já mencionado no tópico referente às etnografias do Purus, em seu trabalho sobre os Jarawara, a antropóloga Fabiana Maizza (2009) tece algumas considerações sobre esta unidade social, tendo como base também as narrativas dos mais velhos. Nestas, existe uma clara referência à ascendência Wayafi, identificada pela autora tanto entre os Jarawara quanto entre os Banawá:

Não existe da parte dos Jarawara uma referência direta aos subgrupos, mas eles afirmam que são uma mistura de dois povos, Jarawara e Wayafi (ou Wa-yafi), que falavam a mesma língua e compartilhavam grande parte da mitologia. O segundo nome, Wayafi, remete ao nome da etnia vizinha, Banawá-yafi, que os Jarawara chamam Boto-yafi. Além disso, existe um mito que se refere a um grupo chamado Awitafa-yafi. Não temos como comprovar que estes ‘yafi’ sejam antigos subgrupos Jarawara, então fica aqui apenas a sugestão (MAIZZA, 2009:27).

Segundo Maizza, os indivíduos Jarawara que hoje estão na faixa dos cinquenta anos de idade sabem perfeitamente quem descende de quem, pois são justamente suas mães e pais que eram Wayafi ou que casaram com eles. Assim, embora a diferença entre os dois grupos seja marcada pelos adultos, não parece haver, em suas palavras, nenhuma “consequência sociológica” para os Jarawara, os quais se dizem “misturados de duas gentes” (Schöreder & Maizza, 2007). Complementando esta ideia, os Jarawara afirmam ainda já terem morado no passado com os Banawá-yafi, porém, “*separaram sem brigas*”, tendo os Banawá-yafi também se misturado com os Wayafi (Maizza, 2009: 27).

Impossível não associar os fatos observados entre os Jarawara com as narrativas concedidas pelos Jamamadi. Um ponto de contato mencionável, refere-se às explicações do Cacique Bada Jamamadi, onde afirma que alguns membros dos grupos que eles haviam acolhido dividiram-se, de modo que uns foram viver com os Jamamadi e outros com os Jarawara. O líder recorda que naquela época os Jarawara viviam na área que corresponde contemporaneamente à aldeia Buritirana (dos Jamamadi), liderada pelo cacique Gasparino. A

divisão de membros remanescentes de outras unidades sociais entre os grupos Banawá, Jarawara e Jamamadi aproxima culturalmente ainda mais os vizinhos do Médio Purus.

No tocante ao processo de incorporação destas *gentes*, de acordo com o líder da aldeia Buritirana, existiu um processo para “virar Jamamadi”, fato reiterado algumas vezes em sua fala. Aparentemente a “transformação” deu-se a partir da dissipação das diferenças linguísticas existentes entre os grupos¹³⁸, passando os mesmos a falar a “*língua do Jamamadi*”, tornando, assim, sua língua/dialeto extinta/o¹³⁹. Outra condição essencial para “transformação” em Jamamadi, ao que consta, ocorreu por meio das contrações matrimoniais entre membros dos grupos – quando “*casou [com] Jamamadi*” e tiveram filhos. Passemos a narrativa do cacique.

Gaparino conta que seus pais moravam antigamente no Mamoriá e se autodenominavam índios Nacani-Yafi (ou Nacajafi), porém, assim como os Wayafi dos Jarawara, fugiram de sua antiga aldeia devido à influência Apurinã. Segundo o líder, um Pajé Apurinã chamado *Wiunamã* começou a matar todos os que viviam na aldeia, de modo que fugiram do local apenas alguns poucos membros remanescentes. O pequeno grupo sobrevivente foi “descendo” e abriu uma nova aldeia chamada *Tamairá Fahã*¹⁴⁰, localizada perto do Poço Grande (antiga aldeia Jamamadi). Encontraram os Jamamadi na aldeia Flecha (antiga aldeia Jamamadi), que fica entre a região do Poço Grande e São Francisco (atual aldeia Jamamadi). Lá nasceu o cacique Gasparino e seus irmãos, filhos do casal Nacani-yafi “*Garcia*” e “*Masonilha/Bowasimaha*”. Ao contar a trajetória de fuga, sobrevivência e recomeço de seus pais e parentes junto aos Jamamadi, o cacique abrange em sua narrativa não apenas relatos acerca dos Nacani-Yafi, mas traz diversas informações sobre os Kanamati e até mesmo vínculos de parentesco entre seus antepassados e os Himerimã, conforme o texto organizado nas linhas subsequentes nos mostra:

¹³⁸ Diferente do que relatam os Jarawara, que falavam a mesma língua, além de compartilhar grande parte da mitologia (Maizza, 2009).

¹³⁹ Mesmo os filhos de pai e mãe Nacani-Yafi, porém, nascidos nos Jamamadi, não sabem/conhecem a língua que era falada por seus pais e avós.

¹⁴⁰ Agradeço a Daniel Tibério e Magno Lima da OPAN pela parceria, diálogos e contribuições durante o trabalho de campo. No caso específico das narrativas sobre os Nacani-Yafi, foi essencial a consulta a Daniel, especialmente quando na organização das gravações recolhidas e acréscimo de informações.

É assim... Nacani-yafi é pra cima, quer dizer, português [traduzindo para o “português”] é lá pra cima do Purus, depois do Mamoriazinho. Tá descendo o Purus. O Bada [cacique geral] é já na outra tribo, né? Ele vem no Piranha, colocação... Etnia diferente [não consegue recordar o nome]. Nós tudo misturado assim... Como tem o Jamamadi, né? Tem o Nacani-Yafi, Banawa-Yafi, Kanamati... Kanamati que [ou quem diz?] diz é Jarawara, já ouviu falar? Pois é... É misturado com Jamamadi, como que nem branco. Branco tá misturado também. É que nem o outro branco [brancos “diferentes” que casam entre si], né? É como conhecer, Jamamadi tá fazendo agora. **Jamamadi não é puro muito não, é misturado com etnia.** Outras etnias, várias outras. (...) [Devido ao sufixo “Yafi”, pergunto se existe alguma relação com os Banawá-Yafi] Banawa-Yafi e Nacani-Yafi é diferente. Banawa-Yafi, Nacani-Yafi, Kanamati, Jarawara... Mas aí Jarawara dois nomes etnia, né? Jarawara, o Kanamati, Jamamadi, Nacani-Yafi, Banawa-Yafi... cinco etnia, né? Tá misturado... Agora não tem errado mais não... Aí nós tá virando Jamamadi. (...) Meu vó é Nacani-Yafi, resto Himarimã, sabe? Misturado também com Himarimã... É a minha vó juntando com Himarimã, como branco, né? Tu sabe como que a pessoa tá casando assim com branco? Jarawara casa com junto com branco também... Tu ouviu falar Jocum, né?¹⁴¹. Como assim minha vó tá fazendo, ajunta com Himarimã. Minha tia também casou com Himarimã e meu vó ajuntou com Himarimã também, **mas é tudo misturado assim. Agora até hoje num mistura mais não, tudo puro mesmo. Todo mundo são puro Jamamadi, tão virando Jamamadi agora...** Quando meu pai descemos por lá, meu outra etnia, né? Apurinã botar fogo neles... na comunidade, no Mamoriá. Botou fogo, Nacani-yafi veio pra cá, como do meu outro Jamamadi, Jarawara também. Era meu pai, meu mãe, era meu tia, meu irmão. E escapou só quatro... Quatro pessoal escapou, resto já morreu. Apurinã mataram todo! Escaparam, veio descendo aí entrou... **Entrou na mata... Aí saiu na outra etnia Jamamadi... Aí se misturaram tudinho, foi viver.** Aí, passemos tempo lá, aí eu nasci lá, já nasceu no Jamamadi. (...) Aí sim, nós passemos muito tempo mal com Jamamadi. Aí eu ajuntei Jamamadi... aí eu caso com ela [Awana/Morena]. Mas eu caso com ela não, ajunta mesmo! Ela é Jamamadi. Aí eu juntei com ela, meu irmã juntou com outro... Aí foi. (...) Ah, Bada, lembrei, eu tô lembrando bem... Bada, etnia Botí¹⁴². Bada e Chico Inácio [irmãos de criação], dois no Piranha. Aí Jarawara e Kanamati no Sabuhã. Nós [Nacani-Yafi] saímos Mamoriá. Agora não é muito não, só filhos. Agora nós somos Jamamadi, só nome da pessoa, etnia... Nacani-Yafi, Banawa-Yafi, Kanamati, Jamamadi, Jarawara, Botí. (...) Jamamadi lá de cima [os ocidentais, de Pauini e Boca do Acre] não conheço não, só ouvi falar. Se desse mesma coisa nossa língua eu queria ir lá, no aldeia dele. Eu quero saber... (GASPARINO JAMAMADI, Lábrea, 2012)

Os Kanamati, que também dão nome a T.I. habitada pelos Jamamadi do Médio Purus, moravam antigamente nas regiões próximas ao igarapé Sabuhã, na aldeia Palmeira, porém, fugiram do local por estarem todos morrendo de sarampo. Assim como os Nacani-Yafi, também encontraram os Jamamadi na aldeia Flecha. Com facilidade, os mais velhos conseguem identificar os remanescentes dos grupos Kanamati no coletivo Jamamadi Oriental,

¹⁴¹ Referindo-se aqui ao casamento recente de um Jarawara com uma missionária da JOCUM, uma história contata diversas vezes pelos Jamamadi. Por não casarem com brancos e terem poucos casos exogâmicos, causava muita admiração o fato de um Jarawara contrair matrimônio com uma missionária branca.

¹⁴² Estaria se referindo aos “Bato-Yafi” dos Jarawara? (Cf. Maizza, 2009:26-27).

porém, ao que tudo indica, sem que exerçam grandes influências sobre as dinâmicas do grupo. Tais indicativos sugerem que as interações entre os primeiros Jamamadi e outros grupos (“unidades sociais remanescentes” e outros coletivos da região) fossem frequentes até pouco tempo atrás (em torno de 60/70 anos aproximadamente), em semelhança as datas estimadas por Maizza (2009) sobre os Wayafi “misturados” aos Jarawara.

Quanto aos atuais Himerimã, salvo os escassos relatos dos Jamamadi¹⁴³ sobre encontros de relance (que mais parecem descrever vultos) e/ou “vestígios” deixados nas matas, são considerados oficialmente em situação de isolamento. Mesmo nas recentes narrativas dos Jamamadi, a tônica central recai justamente sobre a aparente “evitação” por parte dos Himerimã. No entanto, conforme as falas Jamamadi iteram, houve um tempo em que o grupo encontrava-se em situação de contato bastante diferente da atual. Em 1943, os Himerimã chegam a ser relatados com uma população de aproximadamente mil indivíduos, figurando entre as grandes populações do rio Purus (Pohl, 2000).

Certamente existem alguns desafios a partir deste discurso que remete ao parentesco entre os Jamamadi e os Himerimã, sendo o principal deles a apropriação de terceiros e suas intenções. Em 1995 houve investimento de missões ilegais no território “isolado”, de modo que permanecem algumas tensões quanto à justificativa para novos investimentos do tipo na região. Atualmente os Jamamadi vêm constantemente reivindicando romper o isolamento, de modo que remetem em sua fala a necessidade de trazê-los para “civilização” (expressão utilizada por um velho Jamamadi), alegando que sozinhos estão sujeitos a uma série de perigos, mencionando construções frágeis, que podem ser derrubadas por árvores e até “matar”. Além disso, alguns citam também o fato deles não conhecerem remédio e algumas ferramentas “de branco”, como fornos e demais utensílios para preparo da farinha, bastante apreciada pelo grupo. Dizem que os Himerimã só comem “massa” com carne de caça, “*feito Jamamadi antes de conhecer branco*”, o que parece ser visto negativamente, algo como “comer mal”.

Sobre os encontros nas florestas do Purus e a formação dos coletivos, em especial, dos Jamamadi Orientais, vê-se recorrentemente a influência das “brigas”, conflitos e guerras nas reconfigurações sociais e territoriais ocorridas entre os grupos da região. Narrativas dos Banawá (Pohl, 2000), Jarawara (Schöreder & Maizza, 2007; Maizza, 2009), bem como dos Jamamadi Ocidentais (Rangel, 1994; Cruz, 2002; Ayres, 2005) são também unânimes ao

¹⁴³ Geralmente durante as expedições de caça e extração de óleos (copaíba e andiroba).

mencionar as hostilidades como razão para distanciamentos, fissões e migrações sobrevividas. As relações de alteridade, sejam elas pautadas por trocas de hostilidades ou pelas afinidades (mediante as “alianças” construídas), apresentam-se como fio-condutor das transformações, moldando e determinando o interior/exterior destes grupos, em sua dinâmica de constante atualização.

O Tempo dos Pajés

Durante minha permanência junto aos Jamamadi, ouvi algumas histórias que assinalavam para um “tempo de guerra”, marcado, sobretudo, pelas ações dos Pajés. O cacique Bada Jamamadi, por exemplo, contou-me numa manhã que sua “*vovó disse, outra vovó também conta, sogra...*”¹⁴⁴, que “*primeiro índio fazia guerra*”. Sua narrativa começou quando perguntei se o líder conhecia os Kulina (*Curina* para ele), etnia cujos registros históricos também vinculam aos Jamamadi (ocidentais). De imediato o líder respondeu que sim e logo acrescentou que estes eram bem “valentes”. A observação de Bada era justamente por causa dos Pajés Kulina que, segundo o cacique, jogam *arabani* e matam. Contou-me também que todos os Jamamadi de antigamente eram Pajés potenciais - dos mais velhos aos mais jovens, homens e mulheres - e que nessa época as brigas eram todas “com poder”. Bada, que chegou a conhecer o último Pajé Jamamadi, chamado *Bahawi*¹⁴⁵, menciona que quando sentia raiva o pajé simplesmente lançava (às vezes, disfarçadamente) “*o que o branco chama de pedra*”¹⁴⁶ e a pessoa morria.

¹⁴⁴ Sempre que os Jamamadi mais velhos começavam a contar alguma história muito antiga, remetendo a uma época que eles não viveram – e por vezes, que nem mesmo quem lhes contou a história havia vivido –, recorriam a frases (geralmente no início da narrativa, mas algumas vezes “reforçada” ao final da história) como: “*época de nossa vovó, mãe de vovó*”; “*minha vovó, vovó outra conta*”. Peter Gow (1997) identifica algo muito semelhante entre os Piro, uma forma “muito especializada de discurso”, o *Tsrunnini ginkakle* (“histórias da gente de antigamente”). Essas histórias são conhecidas por haverem sido contadas pelos *tsrunni* (“a pobre gente velha e morta”), os antepassados (desconhecidos) dos atuais Piro. Segundo o autor, mesmo os velhos não sabem realmente dos *tsrunni*, pois nunca os viram: “*Eu não sei; nunca vi a gente de antigamente. Só sei o que minha avó me ensinou quando eu era menina pequena. Só sei o que vi minha avó fazer*” (*Ibidem*, 1997:44).

¹⁴⁵ Pronuncia-se ‘*Barrawí*’.

¹⁴⁶ Não sem frequência, as etnografias do interflúvio Juruá-Purus mencionam o uso de pedras entre os Pajés. Entre os Kulina, por exemplo, os pajés ou feiticeiros (ou seja, os “donos do feitiço”, que equivale às mesmas pessoas em sua função curativa ou agressiva) utilizam uma substância chamada ‘*dori*’ (feitiço), uma “pedra” que guardam dentro de si e arremessam contra seus inimigos causando doenças. Quando em função de cura, fazem-na por extração, mediante a sucção do ‘*dori*’ (Viveiros de Castro, 1978:82), em semelhança ao que menciona Bada Jamamadi na sequência narrativa (não incluída neste texto). Os Kulina tornam-se xamãs (‘*dzopinehe*’) pela aquisição do ‘*dori*’, de modo que o aprendizado xamânico dá-se justamente a partir da extração do ‘*dori*’ do corpo do mestre-xamã e sua inserção no corpo do iniciado (Gordon, 2009:98-99). Para os Kanamari do Juruá, por sua vez, as ameaças provêm dos “de fora”, de modo que são os ‘estranhos’ que lançam as “pedras” (*djohko*)

Embora no decorrer da conversa, Bada tenha mencionado que atualmente não mais existem Pajés Jamamadi, o líder visivelmente sabia muito a respeito do assunto. Sobre seu conhecimento acerca do assunto, recordei-me de uma ocasião em uma liderança Apurinã havia mencionado de maneira mais “velada” que Bada era um poderoso Pajé e que embora o próprio líder não confirmasse e nem mesmo utilizasse seus poderes, devia-se tão-somente as repercussões a respeito do assunto no contexto atual do grupo, cuja maioria tornara-se evangélica. Nas vezes em que tive oportunidade, tentei consultá-lo a respeito desse assunto, mas em todas elas Bada foi enfático ao dizer que, mesmo tendo oportunidade de tornar-se um Pajé, não havia querido por medo. Em uma das vezes, disse-me que quando era menino o Pajé mostrou-lhe como fazia com as pedras e perguntou se ele queria aprender (mais do que já havia ensinado sobre o ofício, agora para também torná-lo um Pajé), mas ele conta que recusou por sentir muito medo.

No entanto, Bada prossegue contando-me como o Pajé Jamamadi agia, o que logo acresce as motivações para sua não existência atualmente entre os do grupo¹⁴⁷. O Pajé lançava a pedra quando sentia raiva e matava. Se ele pedisse comida e não dessem, “disfarçadamente” jogava a pedra e a pessoa morria. Além disso, conta que “só de andar na rua” o Pajé era capaz de fazer as pessoas ao redor caírem, ressaltando assim o quanto este era poderoso. Todavia, apesar de enfatizar o lado mais “obsuro” do Pajé, com suas relações de conflito com os demais do grupo, suas vinganças e até as maldades gratuitas, Bada também comenta que o feiticeiro podia matar cobra e jacaré, defendendo os seus de possíveis ameaças de ataques. Bastava o Pajé jogar a “pedra” e a cobra se enrolava toda, conforme conta.

Uma vez tomavam banho no igarapé quando uma cobra surgiu e logo chamaram o Pajé, que rapidamente matou-a, conforme relembra Bada. Além disso, o líder conta ainda que o Pajé praticava cura, não sendo o *arabani* usado apenas para o mal. Para tanto, o Pajé “chupava” (sucção) a doença ou veneno da pessoa e ela logo ficava boa novamente: *Ele sabe, Pajé sabe... o Pajé sabe tudo pra curar o outro. O Pajé também o cara vai rezar, mesma coisa [que rezador]*¹⁴⁸.

que causam doenças e morte no grupo, cabendo assim ao xamã mediar as relações políticas exteriores da comunidade (Reesing, 1991:91, 98).

¹⁴⁷ Atualmente é declarado de maneira oficial a não existência de Pajés entre os Jamamadi orientais. Existem elementos indicativos de sua extinção a partir da própria influência negativa do feiticeiro sobre o grupo. Temerosos diante das violências com que muitos pajés agiam, havia intenção de “frear” suas ações de maneira definitiva, de modo que Bada atribui este aspecto ao fato dos Jamamadi terem exterminado todos os Pajés, mediante uma “guerra generalizada” que se instaurara.

¹⁴⁸ Bada conta que o pai do Anika - um velho Jamamadi que mora na aldeia Pauzinho - era rezador e confirma que rezador é para eles igual a Pajé, “*mesma coisa*”.

O cacique Gasparino, por sua vez, quando perguntado o que era necessário para tornar-se um Pajé, conta que a seguinte história, narrada primeiro na língua Jamamadi e, em seguida, por ele traduzido¹⁴⁹:

Pra pajé... Eu tava contando assim... Aí meu *naki* [“amigo”]... eu fazer siná, né? Fazer siná, pisar, pisar, pisar, aí cinco vidros eu colocar pro meu *naki*. Botar pedrinha pra ele, botar pedrinha, soprar, soprar... Um mês, dois meses, três meses, quatro meses, cinco meses... Aí tá começando. Ele bem magrinho, aí eu levo pra ele, no mato, pra vê bicho. Aí eu levar pro mato, aí eu deixei no mato, ficou lá. Aí quando eu chamar onça, onça pintada grande. Aí eu chamando, *naki* fica lá sozinho... aí lá vem onça... aí ele não vê nada, fica lá... Ele não vê nem moça, nem mulher e nem nada. Aí ele fica sozinho, fica lá, quietinho. Aí eu vou mandar onça foi lá. Aí bater meu *naki*, botar *arabani* meu *naki*. Aí *naki* meu já sabendo uma coisa, sabe... é... o espírito santo, a gente vê outros espíritos e nunca mais deixar. Eu falei assim. Aí quando ele quer casar, o pajé mandar, ele vai casar. Ele sabe curar, assim, sabe tirar feitiço, né? Sabe rezar bem. Aí Jamamadi casa, Jamamadi casar. Quando tem filho, ele vai ensinar filho dele de novo. Vai ensinar filho dele a que nem... mesma coisa daí. Ele ensina logo cedo pra pajé, até que ele aprender também, pajé também... como pajé fazer... Cinco meses, já pajé! (GASPARINO JAMAMADI, Buritirana, 2012).

Na narrativa acima, observa-se que a versão do líder se confunde, em um dado momento, com as temáticas cristãs incorporadas mais recentemente ao seu discurso. Assim, de um lado constam as novas ideias de cristandade incorporadas, do outro, as antigas histórias de Pajé, que foram sendo recontadas a partir dos novos sentidos vinculados a partir da presença missionária.

Outra informação bastante interessante e pertinente de incluir refere-se a um aspecto mencionado pelo cacique Bada Jamamadi. Segundo o líder contou-me, certo dia um Pajé Jamamadi foi à mata e encontrou uma onça e eles conversaram (conseguiram se entender/comunicar) e foi a onça quem listou uma série de nomes (topografia) de lugares que hoje os Jamamadi chamam em sua língua. Como exemplo, o Jamamadi citou o Igarapé Preto, que tem esse nome na língua dos brancos, mas para os Jamamadi tem outro nome. O nome dado pela onça ao cacique. Este aspecto e muitos outros que ainda serão elencados apontam para necessidade de explorarmos a influência e papel dos velhos Pajés Jamamadi, bem como o plano cosmológico, em estudos mais focados aos temas, para uma melhor compreensão do grupo.

¹⁴⁹ Relato concedido mais diretamente à equipe da OPAN, na mesma ocasião de minha estada, fevereiro de 2012.

Guerra Generalizada

Bada contou-me numa manhã que “*sua vovó disse, outra vovó também conta, sogra titio*”¹⁵⁰, ou seja, os mais velhos contaram-lhe – que “primeiro índio” (referindo-se aos Jamamadi de antigamente) fazia guerra. Só que branco chama guerra, Jamamadi chama *Jaw*. Segundo seu Badá, todos os Jamamadi de antigamente eram pajés (ou potenciais), dos mais velhos aos mais jovens, homens e mulheres¹⁵¹. Nessa época, as brigas eram todas “com poder” (*arabani*). Usavam flechas e também “*o que o branco chama de cacete*”, conforme explica Bada encenando com a estaca que segura a sua rede na casa de farinha. O tempo de guerra, sem dúvida, era o tempo dos Pajés.

Um senhor Jamamadi com certa idade, porém, que eu não saberia informar com exatidão, numa noite em que estava embriagado¹⁵², começou a contar histórias sobre esse mesmo tempo, o “*tempo de guerra*”. Estávamos na casa de reunião da aldeia Buritirana com o cacique Gasparino e mais alguns outros Jamamadi mais jovens - uns homens e as moças que mais frequentemente me acompanhavam – quando perguntei algumas histórias sobre os Jamamadi de antigamente. O velho Jamamadi prontamente atravessou a conversa e começou a sua narrativa:

Minha vó e bisavó falava que era... aquele tempo era guerra, a guerra mundial. Matava... é... matava os índios... o índio matava o mesmo parente e comia... assim, pensava o que era uma caça pra comer... num era... aí... não era assim... Comia, matava parente, comia como uma caça, como um dos animais do mato, entendeu? (...) Então, naquele tempo que era guerra assim, sofria... e todo mundo se separava na floresta... (JAMAMADI, Buritirana, 2012).

¹⁵⁰ Sempre que Bada e outros Jamamadi com que conversei começavam a contar uma história muito antiga, remetendo a uma época que eles não viveram – e por vezes, que nem mesmo quem lhes contou a história havia vivido – os Jamamadi recorrem a frases (geralmente no início da narrativa, mas algumas vezes “reforçada” no fim da história) como, por exemplo, “*época nossa vovó, mãe de vovó*”, “*minha vovó, vovó outra conta*”, e assim por diante.

¹⁵¹ Esta afirmativa coaduna com as observações da antropóloga Fabiana Maizza (2009), em seu estudo sobre os Jarawara, a qual menciona que na época dos mitos todos eram xamãs.

¹⁵² O Jamamadi parecia saber muitas histórias interessantes (contou-me algumas) sobre “antigamente”, todavia, notei que este era um tanto hostilizado pelos demais do grupo devido aos problemas que possui com a bebida alcoólica. Algumas moças mais jovens que andavam comigo diziam para não leva-lo tão sério, pois ele “bebe demais”. O Jamamadi, apesar de ser muito próximo ao cacique Gasparino, não escapou nem mesmo das considerações do líder, que também teceu ressalvas sobre o seu comportamento. O alcoolismo não foi observado como prática comum e difundida entre os Jamamadi que, talvez, por hoje evangélicos, evitam bebidas (e alguns até mesmo o consumo do rapé) e findam avaliando negativamente aqueles que “insistem” no vício. Não obstante, vale lembrar que esta é uma postura recente, fruto da influência missionária, visto que os próprios Jamamadi contaram-me que no “tempo dos patrões” eles trabalhavam bastante, botando roçados, em troca de apenas uma ou duas garrafas de cachaça.

Assim como na fala desse Jamamadi, nas diversas vezes em que conversei sobre as migrações do grupo com o cacique Bada, este sempre estava falando sobre as histórias das guerras, provenientes do *arabani*. As diversas batalhas entre Pajés findam sendo sempre apontadas como uma das principais motivações que levavam os Jamamadi a migrarem, ocasionando grandes distanciamentos. Em continuidade a narrativa, o velho Jamamadi inicia um paralelo entre o “Tempo de Guerra” e a atual região habitada pelo grupo, mencionando que ninguém senão os Jamamadi poderiam falar sobre o alcance de suas migrações e a extensão de seu território¹⁵³, demonstrando, entre outras coisas, o interesse que o aspecto das suas migrações pudesse ter sido mais aprofundado quando na demarcação do território. No entanto, esta foi uma observação particular tecida pelo Jamamadi, a qual eu não tive a oportunidade de aprofundar junto aos demais do grupo.

Conforme podemos observar na primeira narrativa, durante o “Tempo de Guerra” o mundo em que viviam era um lugar instável e perigoso, onde aparentemente o “canibalismo” também era um elemento presente, notadamente através da perspectiva que tornava - do ponto de vista do praticante - o ‘outro’ “*como uma caça, um dos animais do mato*”, pois que pensava que “*era uma caça para comer*”. Ao perguntar mais a respeito desse tema ao velho Jamamadi, o seguinte diálogo/narrativa iniciou-se, dando vazão a mais elementos sobre migrações e a guerra associada às ações dos Pajés:

[ao ser perguntado sobre a origem/local de onde vieram os Jamamadi vieram] Boca do Acre veio até aqui. Na região Piranha, eles veio até aqui (...). Era tempo de guerra! (...) Jamamadi nasceu no Acre, estado do Acre. Naquele tempo que era de matar ou viver. Era tempo de guerra! Entendeu? Era tempo que espalhado aí no mundo... era espalhado no mundo aí todo tempo que se encontrava. Os amigos que pra assim, que fazia assim, guerra com outro fazia outra guerra. Então foi assim. A mãe... A minha vó [a mãe da vó?!] contava uma história que era assim: “Vivia muito perigoso, não podia... Pajé matava, não podia plantar nem nada. Sempre pessoal quando se via fumaça pessoal [sempre que as pessoas viam fumaça] ia atrás pra matar. Então, não podia fazer nada de fumaça. Aí que ia andava, assim, todo... assim, na floresta, andava assim... Aonde encontrava, que matava alguma coisa... Matava! Carafatana, matava assim um macaco, uma coisa assim... A cultura dele usava de Faramá... aí Faramá colocava assim no meio, assim, né? Pra dá um assopro, matava macaco, matava.
[Faramá? O que é Faramá – eu pergunto ao Jamamadi]

¹⁵³ De acordo com as palavras do Jamamadi: “Aqui era tempo de guerra, matava comia... naquele tempo. Então, aí pessoal se espalhava na floresta, no mundo. (...) A FUNAI não pode demarcar essa terra aqui, o limite da terra Jamamadi muito longe. (...) 400 hectares [¹⁵³], mas aí ainda não é, porque a terra Jamamadi... a terra é grande, é grande! (...) Então a FUNAI demarcou essa terra aqui, foi errado, entendeu? (...) a FUNAI não sabe aonde o índio nasceu, aonde eles vieram, a FUNAI não sabe. Até hoje eles não pode nem responder esse problema aí, entendeu, entendeu como é que é?... Então, só ele [o Jamamadi] pode saber, né, aonde é o limite da terra dele”.

Faramá é aquela... Aí mandava matar macaco, tá me entendendo?

[Cacique Gasparino intervém]: Como Cipó!

[Jamamadi]: Cipó... aí colocava tudo mesmo... veneno. Aí abria pra matar soprar, pra matar macaco pra comer, tudo era assim. Também que era assim. Se for preciso se eu entrar na guerra... Na guerra mundial... Colocava assim envenenado, entendeu? Podia assim matar ou viver. Matar, viver e comer. Tudo foi assim, Daiane (JAMAMADI, Buritirana, 2012).

Nas palavras do velho Jamamadi, nesse mundo perigoso e instável em que viviam, as ‘irregularidades’ afetavam não apenas as relações entre dessemelhantes, sendo as perspectivas alteradas a ponto de um “parente” ser visto “*como uma caça, como um dos animais do mato*”. Nesse *tempo*, eram também privados de uma de suas principais atividades, a qual inclusive constitui parte do “ethos” referencial do grupo, a agricultura. Sujeitos aos encontros “hostis” que ocorriam justamente no ambiente preferencial do grupo (as florestas), não podiam “plantar”, e, por terem que fugir com frequência, sem deixar vestígios que os revelassem, nem mesmo era possível “fazer fumaça”, com a qual poderiam ser mais facilmente localizados, sendo privados do fogo com o qual poderiam aquecer-se, cozer os alimentos, queimar roçado etc. As guerras e conflitos entre semelhantes (como na última narrativa) e/ou dessemelhantes (como no caso dos Nacani-Yafi e o Pajé Apurinã) tiveram um papel fundamental nas relações sociais dos Jamamadi, e, ao que tudo indica, na formação dos coletivos indígenas do Purus. Diversas fissões causadas pelo *arabani* e as ameaças iminentes a que estavam sujeitos não apenas reduziam e/ou dividiam grupos (“espalhados na floresta”), mas também possibilitaram que outros se encontrassem - alguns, inclusive, se unissem em alianças no enfrentamento dos “algozes” ou como meio de sobrevivência -, reconfigurando diversos coletivos¹⁵⁴.

O conteúdo substancial destas narrativas revela indícios interessantes para as primeiras considerações sobre o universo social Jamamadi durante o tempo de uma guerra generalizada. Mais que isso, traduz a necessidade de compreensão da história Jamamadi em *seus* termos, de modo a conectar através das narrativas míticas a memória do parentesco. Tendo em vista as transformações essenciais - “misturas adequadas”, no sentido aferido por Overing (1981) – até “tornarem-se puros” (ou seja, o que são/consideram ser hoje), em linhas gerais, resgata-se o protagonismo indígena como na construção de sua história: assim como observado por Gow (2001) entre os Piro, o parentesco e as socialidades imprescindíveis à constituição do coletivo

¹⁵⁴ As guerras não se restringiam, naturalmente, apenas ao universo das florestas, sendo o “mundo das águas” também gerador de muitos perigos. Basta observarmos as narrativas histórico-etnográficas acerca da *Gente Peixe* do Purus, balizadas nas narrativas dos Suruwahá (ver Dal Poz, 2000 e Suárez, 2011; 2013) e dos Deni (Florida, 2013).

Jamamadi no Médio Purus foram moldados pela experiência específica do seu (altamente transformacional) “mundo vivido” e os sentidos que dele emanam.

O Tempo dos Patrões

As matas da região banhada pelos rios Juruá-Purus, originalmente só habitadas por índios, constituíam, dez anos depois da descoberta dos seringais, a principal zona produtora de borracha da Amazônia e contava com uma população superior a cinquenta mil habitantes, formada principalmente de deslocados nordestinos que lá foram ter, fugindo da seca (...). Ali os coletores de drogas da mata não tiveram predecessores, missionários ou quaisquer outros – foram eles próprios os desbravadores da terra, os descobridores das tribos e seus algozes (...) (RIBEIRO, 1996: 58 *apud* AYRES, 2005:20).

O desenvolvimento da economia extrativista da borracha (o “ouro negro”) foi fator determinante para ocupação e colonização da região do Purus, mesmo nas áreas escassamente penetradas. Desde a descoberta do processo de vulcanização da borracha e revestimento de rodas de veículos, a borracha havia se tornado o objeto mais cobiçado da província do Amazonas. Paralelo a esse momento, houve uma drástica supressão dos territórios indígenas, além de várias sociedades indígenas terem, durante este período, sofrido perseguições, violências, sendo muitas delas aniquiladas. Ocorre que os índios foram obrigados a dividir seu território com estes novos “inquilinos” e, em pouco tempo, passaram a condição de “posseiros” dentro de seu território (Ayres, 2005). Muitos que se opunham à economia extrativista eram perseguidos e exterminados, de modo que de aproximadamente 40.000 indígenas do rio Purus, com mais de 40 línguas e dialetos, restaram uns poucos que constavam agregados à freguesia do barracão (Kroemer, 1985:78).

Embora alguns dos grupos da região tenham sido alcançados pelas frentes extrativistas, muitos outros ainda se encontravam relativamente dispersos – em especial, aqueles situados nas matas do Purus. Mesmo àqueles que desempenhavam atividades extrativistas, transformados em seringueiros, muitas vezes retornavam às suas aldeias e ao convívio com os seus ao término de sua jornada de trabalho. Outros, porém, que resistiam ao modelo de ocupação que se estabelecia na região e recusavam-se ao trabalhar nos seringais, eram arrancados de suas terras e coagidos por meio de toda sorte de violências a permanecerem nas atividades de extração. Os conflitos que marcavam essa relação, entretanto, impossibilitavam uma completa absorção da mão-de-obra indígena nas atividades extrativistas, uma vez que

muitos fugiam do contato, migrando para o interior das matas ou navegando para regiões mais afastadas.

Contudo, o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais - mais tarde, apenas **Serviço de Proteção aos Índios (SPI)** - criado pelo Decreto-Lei nº 8.072 em 20 de junho de 1910, findou tendo um papel fundamental: a “atração” e “pacificação” de muitos grupos indígenas. Com o intuito de torná-los parte da denominada “massa cívica” brasileira, o SPI adota como estratégia o poder tutelar, inserindo os povos indígenas na condição de “trabalhadores nacionais”. Assim, através da instalação de Inspetorias e Postos Indígenas, atraindo e arregimentando contingentes indígenas com o objetivo de integrá-los ao modo de vida nacional, muitos grupos da região do Purus foram “atendidos” pelo SPI em suas fazendas agrícolas e também incentivados aos trabalhos nos seringais da região.

Nos arquivos do Serviço de Proteção ao Índio (microfilmes), em sua atuação no Purus, constam importantes informações acerca do extrativismo na região, bem como da incorporação de mão-de-obra nativa na economia dos seringais. As relações entre o SPI e o extrativismo eram intrínsecas, sobretudo, se considerarmos que a instalação de alguns Postos Indígenas (PI) era feita dentro de seringais, além do fato de patrões (seringalistas) serem delegados regionais do SPI, responsáveis por prestar assistência aos povos da região, não sendo remunerados pelo Estado - o que era perfeitamente possível devido aos lucros obtidos através da economia dos seringais. Dos documentos analisados durante a pesquisa nos arquivos, atenta-se de modo especial para aqueles que informam as cifras e o movimento do Posto Indígena Manauacá, fazenda agrícola que “*prosperava a olhos nus*” graças ao “*braço indígena*”, local onde os Jamamadi ocidentais foram inseridos (Cf. Vieira, Souza et.al., 2011).

Analisando-se a exploração extrativista na Amazônia, compreende-se que esta se configurou como um dos principais vetores do desenvolvimento da economia brasileira à época. Tal sistema exploratório, predominantes entre os séculos XIX e XX, tinha como carro-chefe produção da borracha (*hévea brasilienses*) e concretizou-se a partir da mobilização de um grande contingente de trabalhadores organizados hierarquicamente de modo a formar uma complexa rede comercial conhecida como *Sistema de Aviamento*¹⁵⁵.

¹⁵⁵ A expressão, cunhada na Amazônia, pode ser definida enquanto negociação realizada sem intermédio de dinheiro, baseando-se assim no adiantamento de mercadorias a crédito como garantia da sujeição. Apesar de ter sua origem na época colonial, o sistema de comercialização apenas foi difundido e consolidado nas sociedades amazônicas a partir do período áureo do extrativismo na região, durante o chamado “Ciclo da Borracha” (Cf. Wagley, 1957, Aramburu, 1994).

Este sistema de comercialização, que perdurou por muitas décadas, consistia no abastecimento dos seringais com mercadorias, gêneros alimentícios e bens industrializados a partir das trocas com serviços e produtos da floresta - em especial a borracha, o “*ouro negro*” (mas também pela castanha, óleos, cascos ou pele de animais). No tocante a prestação de serviços, o sistema priorizava trabalhadores que atuavam enquanto mão-de-obra nos próprios seringais instalados, num ciclo de endividamento perpétuo. Marcado por uma relação desigual entre os seringueiros e os patrões, considerada injusta por essência, o sistema de aviamento modelou uma ampla rede de socialidade que marcou profundamente a história econômica e social da Amazônia.

Neste escambo, considerado o modelo usual e clássico das relações de troca realizadas no âmbito dos barracões, as negociações eram efetuadas sem o dinheiro como intermediador – uma das principais características do aviamento. As dívidas eram, assim, realizadas diretamente com o dono do barracão que, por sua vez, coagia o seringueiro a pagar com borracha e muito trabalho uma dívida sem fim. Euclides da Cunha (1904) sintetizou a situação em que viviam os seringueiros com a frase “... *o homem que trabalha para escravizar-se*”.

Para Barbara Weinstein (1983) o processo de acumulação oriundo da relação aviador-aviado era possível muito mais pela venda manipulada das mercadorias, através de diferenças por vezes exorbitantes na compra e venda, do que mesmo pelo próprio negócio da borracha. Este modelo de exploração que predominou na região era marcado por conflitos que vinham da relação desigual entre o seringueiro e o dono de barracão - também conhecido como Patrão. A história, no entanto, nos mostra que os patrões que adotavam a violência como estratégia para crescimento e prosperidade econômica encontravam resistência, de modo que aqueles que estavam dispostos a construir e estabelecer relações com estes grupos, certamente encontravam nestes grandes aliados no funcionamento e manutenção do trabalho extrativista. As palavras de Meira (1996) corroboram e fundamentam esta assertiva:

...podemos observar que os patrões que adotaram essa estratégia da violência explícita jamais deixaram herdeiros consanguíneos que continuassem seu domínio. Por outro lado, no caso dos “bons patrões” (...) estes adotaram uma estratégia de poder diferenciada, e que chamo de “cultura da violência benevolente”, ou seja, o controle de poder político e econômico exercido através de relações de parentesco e compadrio, garantindo ao comerciante uma imagem de “bom patrão” (MEIRA, 1996:186).

Segundo Rangel (1994), o último Patrão do Capana, Joaquim do Vale, chegou por volta de 1955 e sem mão-de-obra suficiente, tratou de atrair os Jamamadi daquela região com um tratamento mais equilibrado, o que findou por lhe legar a fama de “bom Patrão”. Até hoje os

Jamamadi o mencionam como um homem bom, que os tratava bem e lhes dava mercadorias, além de “apadrinhar” muitos deles. Entre outras coisas que provenientes da sua “tutela”, mencionam que o patrão dava-lhes guarida quando se envolviam em confusões (*Ibidem*, p.80).

Em semelhança aos Jamamadi ocidentais (Rangel, 1994:80-81), os do Médio Purus também incluíram a figura do Patrão nas suas redes de relações, mediante os apadrinhamentos que garantiam a “afinização” deste *Outro*. Apesar de mencionarem certos abusos e trocas que hoje percebem como “injustas”, relatam com certo saudosismo os *bons patrões*, aludindo com certa frequência aos bens industrializados e técnicas adquiridas, hoje parte essencial da sua dinâmica de vida. Foi justamente a mando de um deles que os Jamamadi intermediaram os contatos com os Banawá e os inseriram enquanto mão-de-obra no extrativismo. Em suas palavras, foram eles que *amansaram* os Banawá para o Patrão.

No trecho da narrativa de Chico Inácio, alguns pontos inerentes ao encontro com os Banawá são contemplados pelo velho Jamamadi:

Aí foi [seguindo Banawá]... Aí, nós foi porto... Foi porto, tomar banho! Nós tomar banho... Foi tomar banho porto... na beira Banawá. Se água foi cair... Pega curaçagua [?]... Aí, puxa, puxa, força quando tirou... dois cacho, tirou, aí, correr... Correr... Nós sabe não... Aí foi de noite... foi, foi, foi, foi... Aí... tinha quatro... É! Quatro Banawá... Eu, Bada tava, Anísio... Aí correr... Aí nós esperar... Chegar lá, aldeia dele, Banawá. Quando é de noite voltar, pegar fósforo, de noite. Fósforo... Aí... Luz... Andar, andar, andar assim... Sai *Baralí* [ou *Barálhi*], aldeia dele... Aldeia, chegar lá... Bidu. Chegar lá na aldeia dele... Banawá! Chegar na aldeia dele. Bidu é caboco Banawá... Mazeu... Zé Prego, Bidu, Cabalçal, Alexandre... Tá faltando [outros nomes que não recorda]. Chegar lá, Mazeu, como chama lá... *Cariu* [branco] não, caboco... O Bidu, *bakafaro* [?] do Mazeu. (...) Se quisesse matar nós, aí matar também. Aí ele vem encontrando nós... Banawá pescando. Aí nós pegar também. Nós fazer fogo... aí pinga... Chegar lá... fica parado. Mazeu vem [e diz]: ei cumpadre, ei... Que é? Vem aqui... Tá muito bom, eu bom. Ah, meu amigo, não é assim... Você vem? Cariu não, caboco também... Parente. Firmino mandar eu pegar vocês, amansar vocês... Nós manso mesmo, nós brabo não, manso mesmo! Nós não tem fogo, não tem sal. Traz saco, canoa... Querer roupa, nós não tem [lista os pedidos que os Banawá passaram a lhes fazer]. Firmino [Patrão] mandar roupa, açúcar, café... Roupa, mandar uma canoa cheia de roupa (SIKO JAMAMADI, Carapanazal, 2012).

Os Banawá foram atraídos e empregados com o apoio dos Jamamadi, passando então a tirar copaíba, seringa, sorva e castanha para os patrões e recebendo em troca bens industrializados, tais como machado, panelas, roupas e bebidas alcoólicas. Para Gunter Kroemer (1985), essa espécie de sistema de recompensa servia não apenas para conquistar a confiança dos índios, mas também para acostumá-los ao regime de trabalho. O missionário também conta que nem sempre os nativos ficavam refém dos seringais. Alguns executavam

diversos serviços e recebiam o pagamento previamente combinado e depois se retiravam para suas malocas. Achavam este procedimento humano e justo. Às vezes colocavam uma fiscalização no meio de sua taba, com autorização do tuxaua, ou cacique, de modo a evitarem correrias e atos de desforra sangrenta (Kroemer, 1985:84).

Ao contrário do que sugerem e encaixam as políticas exploratórias, os índios foram peça-chave nos diversos empreendimentos à região do Purus, uma vez que o conhecimento e a mão-de-obra local eram, entre outras coisas, imprescindíveis ao sucesso na consolidação do empreendimento monoextrativista. Era necessário “domar”, “domesticar”, “escravizar”, “colonizar” esses grupos aparentemente dispersos, homogeneizando-os e inserindo-os em uma nova lógica e ordem, por certo, completamente distante da realidade em que viviam. Assim, diversos grupos *da mata* foram arrancados de suas áreas e impulsionados a trabalhar como mão-de-obra monoextrativista e/ou fornecedores de gêneros aos barracões recém-instalados. Desapossados de seus territórios, muitos foram submetidos a violências e perseguições - sobretudo aqueles que não cediam suas terras e/ou resistiam ao contato – e toda sorte de epidemias.

Da experiência de encontro com o “mundo dos brancos” durante este período é possível observar os reflexos de uma alteridade impactante, a qual tem sido muitas vezes replicada ao longo da história destes e tantos outros grupos indígenas no Brasil, quando em sua relação com o Estado e seus colonizadores. Das diversas viagens e ações impetradas à região, em diferentes contextos históricos e cosmovisões, procedem não somente os primeiros apontamentos etnográficos sobre os coletivos indígenas, mas também registros das mais diversas alteridades vivenciadas pelos indígenas do Purus.

Entre estas, a mais recente e, talvez, mais arrebatadora, diz respeito ao encontro destes grupos com a sociedade nacional, durante o *boom* do monoextrativismo da borracha, quando as frentes de extração alcançaram as regiões do rio Purus e tornaram-na a principal fornecedora do produto. Este momento é considerado responsável principal pelas mudanças sociais e territoriais destes grupos, tendo influência mais direta sobre as novas configurações observadas.

Segundo o missionário Gunter Kroemer (1985), muitos dos seringueiros que vinham para região do Purus sem família procuravam nas mulheres indígenas a companhia para uma “vida amorosa”, o que era feito, todavia, por meio de todo tipo de violência. Nas palavras do

missionário, este era apenas o “ensaio de catequese e incorporação dos índios à civilização”. Em seu estudo sobre as reminiscências do evento entre os Jamamadi do Igarapé Capana (ocidentais), a antropóloga Lúcia Rangel (1994) pontua os distanciamentos ocasionados e depopulação sofrida em decorrência da submissão aos seringais, caracterizando este momento como responsável pelo *traumatismo social* que acometeu o grupo, mediante as perturbações desagregadoras enfrentadas. Em sua análise, a cultura monoextrativista configura-se como a instituição de maior ruptura sofrida pelos povos indígenas da região, cujo processo é marcado por violências e epidemias, atribuindo também ao evento a responsabilidade pelos distanciamentos espaciais ocorridos entre os grupos Arawá-falantes.

Entretanto, ao analisar o sistema extrativista na região, observa-se por vezes certo desencontro de representações e significados atribuídos pela “história oficial” ante a dimensão indígena dos fatos. Certamente o *evento* não se deu da mesma forma em todos os lugares. Neste sentido, de um lado vê-se disseminadas as vertentes que tencionam para uma abordagem a partir dos “rastros de sangue” deixados, ressaltando de imediato as violências sofridas pelos coletivos indígenas em sua múltipla concepção (física, simbólica, territorial, cultural etc.). Todavia, de outro, deve-se lidar com um discurso específico, indígena, que remete à fartura, as benfeitorias, aquisições de técnicas e ferramentas, bem como as relações de afinidade estabelecidas justamente a partir deste período.

Conforme observado por Arambu (1994), por meio da literatura advinda sobre o regime do aviamento no barracão e a economia da borracha¹⁵⁶, difundiu-se – ou consolidou-se – a imagem da floresta como um inferno de exploração e maus tratos. Todavia, para o autor, a “patronagem comercial” característica da chamada Amazônia tradicional¹⁵⁷ aparece como uma relação muito mais fluída e dinâmica que a imagem de terror que paira sobre a biografia famigerada da vida no barracão, abrindo possibilidades para várias outras reinterpretações.

Em busca de compreender diferentes aspectos da vida social dos Jamamadi do Médio Purus, finda sendo praticamente impossível não abordar as relações estabelecidas e consolidadas a partir da inserção do grupo na cultura monoextrativista da borracha. Esta influência, de igual modo, estende-se aos demais povos do complexo, onde os reflexos das alteridades vivenciadas mostram-se tão evidentes que constam impressos até mesmo na

¹⁵⁶ Incluindo ensaios como “À margem da história” de Euclides da Cunha e romances como “A selva” de Ferreira de Castro.

¹⁵⁷ Conforme enfatiza o autor, “onde predominam as populações caboclas”.

paisagem de seu território¹⁵⁸ e no plano cosmológico¹⁵⁹. No discurso Jamamadi, o saudosismo ganha ares de protagonismo, laborando o fio-condutor que remodela as relações, incidindo sobre a versão histórica difundida acerca do período, não apenas entre aqueles que viveram o “tempo dos padrões”, mas também para aqueles que a ouvem através das narrativas de seus pais e avós.

Diante disso, torna-se um verdadeiro desafio pensar o contexto extrativista e as incongruências do aviamiento junto aos povos indígenas mediante a análise exclusiva da literatura sobre o tema, ou seja, sem lidar com o discurso e ponto de vista nativo. No caso específico do Purus, mostra-se necessário compreender a fundo as relações “amigáveis” tecidas com certas figuras do extrativismo - sem pormenorizar os conflitos, evidentemente -, mas em busca de entender em que medida os confrontos tornam-se menos significativos no discurso ante os “benefícios” da aliança.

Nota-se a possibilidade de haver uma “via de mão dupla” ou “regulamentação/compensação”, engendrada (ou organizada) a partir das redes de relações e afinidades. Refiro-me a possibilidade de analisar as relações estabelecidas neste momento não apenas a partir das trocas “injustas” e exploração da mão-de-obra nos seringais, em suma, das vertentes que tencionam para as relações assimétricas atribuídas usualmente. Na versão indígena, as narrativas perpassam o processo de “afinização” do Patrão, com reciprocidades e simbolismos que devem ser considerados no estudo.

De forma alguma está em questão a defesa de um modelo de ocupação, “desenvolvimento” e distribuição econômica impetrado na região, reconhecidamente injusto e de consequências avassaladoras sobre as culturas indígenas envolvidas. Muito menos ignorar as violências, perseguições e *correrias de índios*¹⁶⁰, que deixaram marcas profundas, inclusive redefinindo a paisagem etnográfica da região, na qual muitos grupos foram considerados exterminados - muito embora existam relatos de “ajuntamentos”, entre membros remanescentes de diferentes grupos, conforme salientado no decorrer deste estudo. O que

¹⁵⁸ Enquanto caminhávamos por um dos varadouros que interligam as comunidades, um membro do grupo que me acompanhava chamou atenção para as capoeiras que compunham a paisagem do território. De acordo com o Jamamadi, o local que abrangia uma região onde já havia sido uma grande área de roçado, tendo ocorrido sucessão ecológica, datava - em suas palavras - da “*época dos nossos avós, dos nossos pais*”. O roçado havia sido construído a pedido de um Patrão que empregava os Jamamadi - incluindo os pais de meu guia -, de modo que em troca do trabalho recebiam itens como bonés, roupas e cachaça.

¹⁵⁹ O artigo “O Bom Patrão e o Inimigo Voraz: Predação e Comércio na Cosmologia Paumari” de Bonilla (*in*: MANA 11 (1): 41-66, 2005) aborda de modo mais detido os reflexos do extrativismo na cosmologia Paumari.

¹⁶⁰ Matanças organizadas, as “*correrias de índios*” eram praticadas por homens a serviço de firmas comerciais, incumbidos de exterminar aqueles que se opunham - pacífica ou hostilmente - à ocupação de seu território (*Cf.* Schultz & Chiara, 1955:182).

desejo neste momento, com esta observação, é refletir sobre o ponto de vista ameríndio sobre o extrativismo no Purus, a partir daquilo que os Jamamadi nos contam sobre a alteridade vivida. Analisando o extrativismo enquanto principal vetor de transformações (sociais, territoriais, simbólicas, econômicas, políticas etc.) à região do Purus, torna-se relevante e mesmo necessário um estudo mais apurado (específico) sobre o tema, para além do que sugere a literatura. Diante das muitas análises e versões existentes sobre o monoextrativismo, debruço-me não sobre mais uma revisão sobre o tema, mas prioriza-se resgatar a concepção Jamamadi do evento e seus múltiplos desdobramentos. Neste sentido, as teorias que privilegiam e dialogam com a ontologia ameríndia atuam enquanto ferramentas eficazes, tanto para compreensão das reminiscências do extrativismo presentes nos mitos (*histórias*), quanto para apreensão da lógica dos discursos e elaborações e conceituações nativas.

Joana Overing (1983), em seu estudo sobre os Piaroa, observa que a diferença embora perigosa, é necessária. A autora impulsiona seu leitor a refletir sobre as conceituações indígenas da diferença, conduzindo-nos ao debate sobre o lugar da alteridade na sociogênese das sociedades indígenas. Recorrendo à ideia de incompletude ontológica, o debate é tensionado para, de um lado, a insuficiência dos sistemas ameríndios, de outro, a apreensão social, esclarecendo sobre necessidade de buscar *fora* o que lhes falta. Neste sentido, a predação pode ser observada enquanto alteridade constituinte.

Valendo-me destes elementos teóricos reflexivos para lidar com a versão indígena dos fatos, pareceu-me coerente poder incluir algumas questões concernentes ao universo relacional que os coletivos arawá estabeleceram com certa figura específica do aviamento no Purus, cuja relação embora perigosa, mostra-se também indispensável, o Patrão. Este Outro, advindo do extrativismo, adentra o cotidiano dos grupos num primeiro momento sem que haja controle (até mesmo pela forma como se deu o evento na região), todavia, somente ganhará espaço nas estruturas sociais, na cosmologia e, de forma particular, na socialidade Arawá a partir de sua devida familiarização. Não obstante, o processo de *afinização* se mostrará evidente, sobretudo, mediante os apadrinhamentos.

Conforme mencionado, durante o período que antecedeu minha entrada a campo, auxiliei alguns Jamamadi que participavam do Projeto de formação Pirayawara. Esses haviam me procurado pela cidade interessados que eu pudesse ajudá-los com o português, particularmente, na parte de tradução e correção de um trabalho monográfico, em desenvolvimento. Por motivos irrelevantes agora, findei estando mais próxima do texto produzido por Eliseu (*Arireo*), filho do cacique do Buritirana, Gasparino, que escrevia acerca da *história do primeiro Jamamadi*¹⁶¹. Através desta orientação informal, tive acesso ao primeiro relato do grupo, conforme havia sido contado a Eliseu por seu tio Tatí e pelo cacique geral, Bada Jamamadi. O conteúdo da narrativa versava basicamente acerca de como os Jamamadi viviam até o encontro com o branco, incluindo ainda informações sobre migrações, as quais sinalizavam que a trajetória de seu percurso teve início do alto para o médio curso do rio Purus (oeste-leste).

Passando pelos conflitos ocasionados pelo primeiro encontro com os brancos até a chegada dos primeiros missionários, o texto apresentado oralmente por Eliseu (e por nós traduzido e organizado), focaliza essencialmente as relações de alteridade a partir da inserção do “mundo dos brancos” em seu mundo. Por sua importância para as primeiras considerações acerca do grupo, segue abaixo uma versão do texto, ligeiramente condensado e com pequenos comentários explicativos, em consonância com os interesses temáticos deste capítulo:

Esta é a história do primeiro Jamamadi, quando ele ainda não usava roupa, não conhecia branco, “*Jara*”. O primeiro Jamamadi morava em cima. Foi descendo, descendo, passando pelo Mamoriá até chegar ao Pauzinho¹⁶². Ali Jamamadi não encontrou parente, então se dividiu: alguns voltaram lá para cima, outros continuaram descendo. No Pauzinho encontraram rio, fizeram casa e ficaram durante um tempo, até que o branco achou Jamamadi. Antes do branco, Jamamadi não usava sal, nem roupa, só tanga de índio. Quando branco encontrou Jamamadi, nenhum entendia o que o outro dizia, até que um Jamamadi entendeu branco. Este Jamamadi que entendia foi lá onde branco morava. Lá o branco disse para o Jamamadi que iria para aldeia, visitar Jamamadi também. Quando o Jamamadi voltou para casa, ele e seu irmão resolveram caçar. Mas, esse irmão que entendia o que o branco dizia, lembrou que o branco estava vindo. Seu irmão, que não entendia branco, disse a ele: - *Você quer caçar? Caça. Quer pescar? Pode pescar.* O irmão que não entendia o que branco dizia avisou que ia esperar branco chegar. Então, o irmão que entendia, concordando, foi embora para a mata.

¹⁶¹ De acordo com a explicação dos professores Jamamadi, cada qual trabalharia um tema de pesquisa diferente em seu TCC, porém, todos voltados para a experiência no contexto de suas comunidades. Dos professores que conversei, Eliseu havia escolhido contar a história do grupo (do “primeiro Jamamadi”, conforme define), enquanto Abadias dispunha-se a falar da medicina Jamamadi, concentrando seus esforços na investigação das plantas medicinais do grupo e o conhecimento dos mais velhos.

¹⁶² Ou seja, até chegarem à região correspondente a (atual) aldeia Pauzinho.

Quando o branco chegou à aldeia começou a falar e não tinha ninguém que pudesse entender. Falou muito, mas nenhum Jamamadi sabia o que ele dizia, já que o único que entendia branco não estava. Como o branco não sabia que esse Jamamadi estava caçando, continuou falando. Falava, falava, mas Jamamadi não entendia. Branco chamava de “cacique” o Jamamadi que entendia o que ele falava. Assim, como não via mais o cacique, branco achou que os Jamamadi o tinham matado. Foi aí que branco começou guerra, saiu matando os Jamamadi com terçado. Então a mulher do Cacique e a irmã da mulher correram em direção à mata onde o rapaz caçava. A mulher gritou e ele veio correndo. Ele tinha matado cinco ‘macacos-barrigudos’ [nome científico *lagotrix lagotricha*] com sua zarabatana. Ela disse ao marido que o branco matou as pessoas, mas ele não falou nada. O irmão dele também tinha morrido. Depois que ela contou tudo, o Jamamadi escolheu lugar para dormir, lá por onde estava caçando. Ele dormiu e no outro dia foi falar com o pessoal da aldeia, os que tinham sobrevivido, para que pudessem enterrar os mortos. Aí o Jamamadi juntou os mortos e enterrou. Ele passou uma semana recolhendo todas as flechas das pessoas que morreram. Depois disso, conversou com as pessoas dele e disse que iria para onde estava o branco.

Chegando lá, o branco o viu e disse: - *Nós pensávamos que o cacique tinha morrido, mas ele está chegando agora na nossa casa.* O cacique Jamamadi disse: - *E você, tudo bem?* E o branco respondeu: - *Tudo bem.* Então o cacique Jamamadi ficou lá, junto com o branco até a noite. Mas o Jamamadi não dormiu. De madrugada, quando branco dormiu, Jamamadi começou a brigar. Jamamadi matou sozinho todos os brancos, porque ele era Pajé. Aí ficou lá na casa dos brancos até de manhã. Logo cedo ele foi descendo até chegar onde estavam mais brancos e ficou de novo para dormir. À noite ele começou novamente a briga, matando todos os brancos que ali estavam. O Jamamadi parou lá e começou a escolher as coisas dos brancos: terçado, panela, machado, fósforo.... Levou tudo para a aldeia. Depois de um mês andando, ele retornou.

Ao chegar, começou a andar de novo pelo mato até chegar num lugar onde tinha muito tucumã, chamado na língua Jamamadi *Hasowadi*. Lá ele fez uma aldeia e deu esse nome [Hasowadi, algo como “Tucumanzal” ou lugar do Tucumã]. Ele e a família ficaram lá caçando e pescando. Depois, foram descendo até chegar ao Igarapé Curiá, onde encontrou branco de novo. Ele escutou branco cortando pau. *Jara* estava cortando lenha para assar uma anta que tinha matado. Aí Jamamadi se escondeu e ficou olhando, ele estava com muita fome. Esperou, olhou e resolveu falar com branco. A família dele estava na aldeia e ele estava com cinco pessoas. Ele disse para seu amigo que ele ia falar com branco e se branco brigasse com ele ou matasse, era pra correr para onde estava a família, na aldeia. Aí ele foi lá falar com o branco.

O branco o viu, mas quando ele falou ninguém entendeu nada: nem o branco entendeu Jamamadi e nem Jamamadi entendeu o branco. Aí ele fez gestos mostrando que estava com fome e o branco entendeu e lhe deu comida. Depois que ele comeu foi chamar os outros para que também fossem comer com os brancos. Depois de comerem eles voltaram para sua aldeia. Agora que Jamamadi conheceu branco, começou a trabalhar com ele. Os nomes dos patrões eram Inã, Chita, Felirmino e Chico. Foi Chico que trouxe o missionário. Um missionário chamado Roberto [Robert Campbell, suponho] chegou de avião para visitar a aldeia do Jamamadi e depois foi embora. Depois, outro missionário chegou e ficou durante muito tempo e pediu para Jamamadi construir uma casa para ele. Quando a casa dele ficou pronta ele foi buscar sua mulher para aldeia. Depois que foi morar na aldeia, começou a ajudar o Jamamadi e tudo começou a melhorar... (JAMAMADI, Lábrea, 2012).

Existem muitos aspectos nesta *história* que merecem desenvolvimentos em tópicos específicos, porém, pelas limitações temáticas e espaciais deste capítulo, tendo a deixar para outra oportunidade. Ainda assim, podemos destacar alguns pontos relevantes, dentre os quais, o encontro com os brancos, marcado, sobretudo, por uma alteridade violenta, que só pôde ser “resoluta” mediante a intervenção de uma liderança central, o *pajé*. Designado pelos brancos “cacique”, pela função mediadora desempenhada, o Jamamadi enfrenta as consequências decorrentes deste primeiro encontro. Partindo em busca de vingança, traz consigo objetos “recolhidos” dos brancos, atitude que, em uma breve ponderação, mostra-se reveladora. Entre outras possibilidades analíticas, a figura dos *de fora* se mostra a personificação do *perigo*, porém, contraditoriamente, o meio para obtenção de ferramentas fundamentais para as atividades do grupo. Não desejo me ater a tais questões de maneira conclusiva, todavia, inevitavelmente, tendo a associar este gesto com os posteriores desdobramentos da relação dos Jamamadi com os padrões e até outros brancos. Um “mal” que, em certa medida, lhes foi necessário para as decorrentes aquisições, as quais são repetidamente abalizadas pelo grupo nos diálogos sobre o assunto.

De acordo com os relatos de Seu Bada, cacique geral dos Jamamadi, há muito tempo Jamamadi faz farinha e começou com o branco:

Meu tio comprar forno, meu avô já fazia... Quando não tinha forno fazia massa e comia grolado (...). Só relar mesmo [sobre preparação do grolado]. Índio primeiro [se referindo aos antepassados] rela na paxiubim [“paxiubinha”] (...). Paxiubim raiz que tem espinho, raiz partida... amarrava e relava, relava (...). Enxuga no tipiti, mesmo prensa. Português tem não, índio bravo tem. Fazia fogo, panela de barro esquentava. Relava bem juntinho, muidinho, miudinho, enxugava tipiti, ficava que nem farinha e levava no fogo. O fogo fazia assim [faz gestos como que esfregando vareta entre as mãos]. Comia com carne. (...) Eu come pouco [grolado]. Agora eu vou pro Patrão trabalhar, eu não come mais, mudou. Forno eu vê agora, deixou tudo... massa... eu não rela mais... Primeiro a gente come... ninguém não come mais (...). Todo mundo fazer farinha, gostoso farinha (BADA JAMAMADI, São Francisco, 2012).

Sobre a aquisição do forno, Seu Bada conta que obtinha por meio da relação com o Patrão, que lhe fornecia em troca da mão de obra: “*É dele. Comprava ele vendia... tirava sorva pra pagar*”. Além disso, o líder menciona que os Jamamadi faziam roça para os patrões (numa época em que a atividade era expressamente proibida para os seringueiros), caçavam, coletavam ouriços de castanha (coletava, lavava e estocava no “paiol”), tirava sorva e seringa - tudo isso em troca de roupas (fala em camisas, especificamente) e munição. Vários Jamamadi mencionaram o recebimento de bebidas também. Embora hoje sejam evangélicos, descrevem que antigamente bebiam muito (ou contam a respeito de sua história ou de seus pais e avós) e que o Patrão chegava a oferecer somente duas garrafas de cachaça por pessoa, em troca do cultivo de roçados e extração da seringa.

Sobre a construção de roçados, Bada descreve que o processo era bem diferente antes do contato, “quando não tinha ferro” (machado, terçado, etc.) - na ausência de ferramentas, até mesmo dente de anta era usado para confecção de flechas.

...pessoal subia – umas 15 pessoas – nas árvores e quebrava os galhos para cair no chão, tinha que tirar casca, esperar secar bem aqueles paus caídos, uns cinco meses, e só depois de bem seco é que tocava fogo. Depois de todo esse tempo podia colocar roçado. Na roça planta banana, abacaxi, maniva de mandioca, batata, cará e cana (CARTILHA DO PLANO DE VIDA DO MÉDIO PURUS, 2011).

Além do Patrão, Bada conta que há muitos anos os Paumari vinham até os Jamamadi, também interessados na farinha. O cacique explica que é porque eles não tinham roça, “*moravam na praia, água bate e leva tudo*”¹⁶³. Quando eles comiam na aldeia do Jamamadi, Bada simplesmente dava, todavia, se quisessem levar para suas aldeias o Jamamadi conta que vendia - certamente o Jamamadi aprendeu a valer-se da venda, para além das trocas de bens, com o Patrão.

Ao elencar alguns dos patrões para quem trabalhou, Bada cita alguns nomes, porém, sem especificar se estes eram “bons”, diferença frisada em outras narrativas. São eles: Benedito; Chico Preto; Bossin; Chico Sanã; Baviera; Tissão; Sebastião; Alcides e Firmino. Dos nomes mencionados, Alcides é apontado como o Patrão que o nomeou cacique dos Jamamadi, quando o anterior líder morreu - “*Ele que colocou*”, conforme explica o cacique. Conforme menciona em outra narrativa, a instituição do cacicado começou de fato entre os

¹⁶³ Conforme inúmeros relatos incluídos neste estudo reiteram, os Jamamadi eram hábeis agricultores. Os Paumari, por sua vez, habitam preferencialmente as regiões mais alagadas, situadas às margens do Purus, instalando suas casas (quando não nas águas) em locais mais arenosas, de modo que o cultivo de mandioca entre o grupo é descrita como recente, assim como sua produção de farinha. Anterior a isso, conta-se que preparavam sua farinha a partir de uma leguminosa ou tubérculo (Kroemer, 1985) que não a mandioca.

Jamamadi justamente com a chegada do *Jara* (branco) nas terras Jamamadi (“*Branco chegou, colocou chefe. Foi começou chefe*”). Necessitando comunicar-se com (ter voz sobre) o grupo, o Patrão precisava de um representante para “mediar” a relação. Antes disso, conforme mencionado, apenas a figura do Pajé parecia ocupar um papel de liderança, todavia, exercendo sua autoridade mediante o temor e respeito que violentamente impunha sobre o grupo¹⁶⁴.

De acordo com Bada, Alcides morava no Caiçama, próximo aos Banawá¹⁶⁵, coletivo indígena que os Jamamadi trouxeram para o contato. Já Firmino, nota-se que este visivelmente integrava o grupo dos “bons patrões” pela forma como é descrito pelo cacique geral dos Jamamadi – ele e a esposa, Marina, eram seus padrinhos (e de Chico Inácio) - sendo justamente o maranhense quem pediu a Bada e Chico para “amansarem” os Banawá, a fim de incorporá-los como mão-de-obra na extração de seringa. Firmino, segundo Bada, morreu picado de cobra.

Bada e Chico Inácio Jamamadi contaram-me que, ao partiram em expedição ao território destes índios, deixavam-lhes latas para extração do látex. Mencionam que seguiam os Banawá na mata e também adentravam o mesmo rio que estes iam banhar-se. Ofereciam-lhes cachaças e também ferramentas e, assim, aos poucos, conseguiram incorporar a etnia na Economia da Borracha. O igarapé onde os Jamamadi deixavam os utensílios é chamado de *wati'lata*, ou seja, “Igarapé da Lata”, como ficou conhecido entre o grupo contatado, sendo mencionado historicamente pelos próprios Banawá em suas narrativas como a segunda localidade a ser identificada com aldeias do grupo (Pohl, 2005).

Apesar da proximidade e convívio com os patrões, Bada conta que mesmo nessa época (em que tirava “sorva” e “seringa”) os Jamamadi não casavam com *Jara Fanã* (“mulher branca”). Conta que embora tivesse conhecido muitas *Jaras* boas, nunca quis casar com nenhuma delas, tendo casado apenas após conhecer sua esposa na aldeia “Flecha”, uma das antigas (e extintas) aldeias do grupo. Sobre casamento exógamos, os Jamamadi visivelmente evitam-nos, tendo-me relatado apenas alguns poucos casos em que isso acontecera, três ao todo – nenhum caso com “Jara”. Os Jamamadi permaneceram, pois, mantendo vínculos com os brancos apenas a partir dos apadrinhamentos.

¹⁶⁴ Além destes relatos, o etnólogo Steere, que esteve no Purus entre 1873, em visita a aldeia Jamamadi, menciona a presença de dois chefes, que de acordo com ele “pareciam exercer pouca autoridade sobre eles (sic)” (*Ibidem*, p. 114)

¹⁶⁵ Bada explicou-me justamente neste momento que o rio Curiá é o divisor entre os Jamamadi e Banawá: de um lado o território pertence aos Banawá e do outro aos Jamamadi. Alcides morava, ainda de acordo com Bada, “do lado do Banawá”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

À guisa de minhas derradeiras considerações, gostaria de retomar alguns temas, uma espécie de “nota mental” sobre o que não se deve perder de vista. Para fins explicativos, optei por elencar em tópicos enumerados certas questões a que esta dissertação se debruçou, bem como algumas inclusões e pretensas conclusões iniciais extraídas deste estudo:

1 - Os povos do Purus podem ser “lidos” (analisados e reinterpretados) na literatura histórica mediante os dois eixos relacionais (hipotéticos) formulados neste estudo, inspirados nas considerações já esboçadas pelo viajante inglês William Chandless (op. cit.), a saber, *Povos das águas* e *Gente da mata*. As informações que originam as categorias analíticas utilizadas funcionam a nível macro, mediante a instituição de “tipos ideais”, e, conforme nos é sabido, as sociocosmologias ameríndias possuem múltiplos e variáveis aspectos que devem ser considerados quanto no aprofundamento do estudo junto às etnias no Purus, especialmente a partir do trabalho de campo e etnografia das narrativas (“etno-história”). Assim, embora definitivamente não surjam com intuito de serem limitadoras e/ou conclusivas na compreensão das relações sociais e territorialidades ameríndias da região (destacadamente fluídas e de caráter altamente transformacional), acredita-se que esses eixos sejam importantes chaves explicativas (ou pontos de partida), contribuindo enquanto referencial no horizonte investigativo;

2 - Tem sido possível observar que o conteúdo substancial de grande parte dos relatos históricos sobre os *Jamamadi* incide sobre as mesmas questões (dúvidas e presunções ante o “desconhecido”) postas do ponto de vista de outros grupos, indicando a possibilidade destes registros terem sido construídos, em parte, através do entrecruzamento de olhares e/ou justaposição de representações. Ainda assim, a influência destas representações ecoará de maneira significativa ao longo dos anos, encontrando espaço nas recém-instituídas identidades étnicas da região. Tal análise insurge da compilação de relatos que fornecem “indícios” (Ginzburg, 1989) para interpretação da região e rede de relações, todavia, somente puderam ser aprofundadas mediante o diálogo com as etnografias da região;

3 - Os Jamamadi, assim como os demais povos falantes de línguas Arawá, possuem uma rede de relações que dialoga amplamente com as sociologias amazônicas. Contrapartida as atuais identidades instituídas, fruto da nascente necessidade de diálogo com o “mundo dos brancos”, a literatura histórica apresenta uma numerosa lista de etnônimos e grupos (“unidades sociais indígenas”), com extensões variáveis e pouco precisas, dialogando mais diretamente com a inconstância e fluidez característica das dinâmicas ameríndias de atualização das relações. Tais informações, quando analisadas junto às narrativas indígenas, findam por corroborar as interações sociais praticadas pelos grupos, bem como a diferenciada noção de identidade coletiva que possuem. Assim, apesar das ‘descontinuidades’ nas redes sociais indígenas a partir da projeção de uma lógica externa, os coletivos indígenas da região sinalizam para uma “tradição da transformação” (Cf. Gow, 2001; 2003);

4 - Observa-se o processo de construção e consolidação da identidade Jamamadi no médio Purus enquanto uma *invenção*. De caráter perspectivo, genérico e “coletivizador”, a compreensão abrangida pela expressão que se traduz por “gente da mata” (ou “homens selvagens”, conforme sugere Steere) não apenas assinala para as formas nativas de nomeação e classificação de “tipos de gentes”, mas distingue claramente um divisor social incutido em seu significado, para além de aspectos como espacialidade e uso dos territórios, circunscreve as redes de socialidade da região;

5 - Por certo as florestas do Purus foram o cenário de inúmeras desventuras e perigos enfrentados pelas *gentes das matas*, porém, elas constituíram também lugar de vários recomeços, sendo o espaço onde diversas alianças foram seladas, o anfiteatro das transformações dos Jamamadi Orientais. Assim, se por um lado as florestas do Purus foram compartilhadas com inimigos potenciais, perseguidores e devastadores de aldeias, responsáveis por grandes depopulações, por outro, também presenciaram a gênese e o processo de constituição do coletivo Jamamadi no médio Purus. Somente a capacidade inalienável de recomeçar pôde garantir a sobrevivência destas gentes, por meio do desencadeamento de diversas transformações – de si e do outro;

6 - Apesar do ato de nomear implicar na ação de “externalizar” (Viveiros de Castro, 1996), ou seja, atribuir ao *outro* - e não sobre *si* - as denominações cunhadas, observa-se que a projeção identitária *Jamamadi* foi consolidada junto ao grupo destacado neste estudo, de modo que a designação externa permanece enquanto referencial que seus membros ainda

hoje se dão a conhecer. Embora não tenha sido possível abranger sua autodenominação, penso que este fator tão-somente reforça a compreensão dos Jamamadi Orientais enquanto um confluente de diversas unidades sociais indígenas remanescentes, que vagavam pelas matas do Purus após serem submetidas às mais diversas situações e adversidades, resultando no seu ajuntamento (aliança) e reconfiguração em um único coletivo;

7 - Durante o trabalho de campo, foi praticamente impossível não esbarrar com as questões inerentes à identidade projetada, especialmente ante as recorrentes narrativas dos velhos Jamamadi sobre a história do coletivo. Nestas, as diversas menções às migrações e “fissões”, bem como às unidades sociais que compõe o coletivo, reiteram o *mixed people* (Gow, 1991) Jamamadi. O caso dos enigmáticos *Kanamati*, dos (até então) desconhecidos *Nacani-Yafi*, bem como as menções sobre relações antepassadas com os *Himerimã* trouxeram uma nova dimensão ao estudo, evidenciando o modelo de interação social praticado, sobretudo, em um momento anterior às inferências trazidas pela inserção dos coletivos na lógica monoextrativista e as demandas identitárias ulteriores;

8 - Ao adentrar as narrativas do *lived world* dos Jamamadi Orientais e acessar alguns mitos e relatos sobre a origem (constitutiva) do coletivo, encontramos o *start* das transformações em seu mundo pelo “mundo dos brancos” através de uma alteridade violenta, que traz como consequência a total devastação da aldeia do grupo. Vimos ainda que após a vingança do Pajé, a atitude precedente do grupo foi justamente partir em busca de um novo lugar para ‘recomeçar’, fato bastante semelhante ao que fizeram outras ‘unidades sociais’, posteriormente incorporadas ao coletivo, culminando no encontro com os antepassados Jamamadi. Não obstante, as guerras (interiores e/ou exteriores) enfrentadas, bem como as epidemias são tomadas como pressupostos para novas migrações (e *fissões*), todavia, a morte e as doenças, tanto entre os Jamamadi ocidentais quanto orientais, são prenúncios de ‘anormalidades’ em seu mundo, oriundas das obras dos temidos Pajés que, com suas pedras lançadas, ocasionam diversos males. Não admira, por isso, que os Jamamadi do Médio Purus tivessem preferido exterminar todos os seus xamãs¹⁶⁶, como medida extrema, a ter que conviver com as consequências de suas desenfreadas ações;

¹⁶⁶Atualmente é declarado a não existência de pajés entre os Jamamadi Orientais. Evidenciam as causas para os extermínios a partir da própria influência negativa sobre o grupo. Temerosos diante das violências com que muitos pajés agiam, havia intenção de “frear” suas ações de maneira definitiva.

9 - Em relação aos brancos, vemos que estes somente passam a figurar de modo efetivo no universo Jamamadi após a sua devida “familiarização”. Assim, se por um lado os desequilíbrios e anormalidade em seu mundo ocorrem quando as perspectivas são alteradas, “confundidas” a ponto de um parente ser visto como caça de comer, a fabricação da relação com os brancos dá-se através da alimentação, porém, proveniente do “comer junto”. Tal atitude em muito se assemelha as observações de Fausto (2002:8), quando diz que:

... se a idéia de fabricação do parentesco converge, na Amazônia, para o universo da cozinha e da partilha alimentar, nossa questão passa a ser o encadeamento de dois processos de transformação: um que resulta do comer alguém (o canibalismo), outro que decorre de se comer *como* e *com* alguém (a comensalidade) (FAUSTO, 2002:8).

Embora o autor trate predação e comensalidade de formas distintas, acredita serem dinamicamente articuladas na produção de pessoas e de socialidade na Amazônia. Em seu investimento sobre aspectos do parentesco Arawá, Florido (2011) também recorre a Fausto (2002) ao aferir a possibilidade do parentesco ser construído pelo convívio, comensalidade, etc., de maneira que a manutenção do parentesco daqueles distantes seria possível na medida em que as tornassem relações próximas, o que poderia ser efetivado pelo casamento, algo semelhante ao ocorrido entre as unidades sociais que compõe o coletivo Jamamadi Oriental e, posteriormente, com as “afinizações” garantidas através dos apadrinhamentos dos patrões.

Como inclusão para investigações e desdobramentos futuros, fica aqui uma ressalva primordial ao aspecto toponímico de grande parte das designações de identidade coletiva. Se o termo *Jamamadi* é uma referência alusiva ‘genérica’ a uns/alguns ou vários agrupamentos “embrenhados nas florestas de terra firme”, quando observadas do ponto de vista de um coletivo “praiano”, vê-se que vários dos demais etnônimos que marcam a distinção “nós/eles” entre unidades sociais do Médio Purus seguem esse referencial geográfico/territorial. Nas palavras de Suárez (2013) “A construção destas unidades é viável a partir de uma sociocosmologia dos territórios, em que a dinâmica de proximidade/distância, sustentada pela cosmografia destas sociedades, *se inscreve na topografia*. (...) há, neste *dégradée* arawa, um princípio de topologia cósmica que, na socialidade destes coletivos, modela os processos de diferenciação” (Suárez, 2013:12). Quanto a isso, em muito o modelo sociológico das guianas nos tem auxiliado no diálogo (Cf. Gordon, 2006; Rodrigues, 2010; Suárez, 2013).

Rememoro, assim, os Suruwahá da bacia do rio Purus em suas narrativas sobre “outros coletivos”, entre os quais, os Wahadawa (‘gente do rio *Waha*’), os Zamadawa (‘gente da mata’) e os Zamadi, que segundo dizem, sofreram um massacre na foz do igarapé “Makuhwa”. Segundo as narrativas Suruwahá, os Zamadi foram atacados pelos *Jara* (“brancos”), que “*dispararam sobre os seus xamãs, que subiram ao céu derramando sangue. Foi o fim da maioria dos Zamadi. A partir daquela época, só alguns sobreviventes perambulam pela mata. De vez em quando os Suruwaha advertem nas suas roças roubos de timbó, bananas, etc., que atribuem aos Zamadi*” (Suárez, 2011:14). Curiosamente, os “Zamadi” (que também se traduz por “gente da mata”) a quem os Suruwahá referem-se nesta narrativa teriam sua origem no Patauá, fruto que nasce de uma “palmeira”, o que inevitavelmente resgata, mais uma vez, em minha memória a breve anotação no caderno do professor Eliseu Jamamadi. Fica aqui a pergunta: não estariam, os Suruwahá, contando a história dos velhos Jamamadi?

Por fim, como contribuição às pesquisas ulteriores, segue em anexo uma tabela “em construção”, forjada a partir da análise e balanço inicial das informações históricas (sobretudo, relatos de viajantes) e as recentes etnografias¹⁶⁷ da região, que permite visualizar as categorias analíticas e eixos relacionais deste estudo, tanto por sua correspondência com as territorialidades ameríndias, como ainda em consonância com as inclinações preferenciais (atividades produtivas, comércio, organização sociais, histórico de contato etc.) dos grupos indígenas que habitam ou habitaram¹⁶⁸ o interflúvio Juruá-Purus, atentando ainda para algumas mudanças nos padrões de ocupação, sobretudo, a partir do contato. Especificamente para este momento, as categorias são referenciadas da seguinte forma: “Gente da Mata” abreviada com as letras iniciais de terra firme “T.F”, enquanto que os “Povos das Águas” são referenciados simplesmente por “Várzea” – ambas as designações foram adaptadas para indicar os grupos em diálogo com as unidades de paisagem da região.

¹⁶⁷ Tais como as obras citadas de Bonilla (2007), Menendez (2010) e Vieira (2013) sobre os Paurmari; Dal Poz (2000), Suárez (2013) sobre os Suruwaha; Maizza (2009); Schiel (2004), entre outros.

¹⁶⁸ Nesse caso, refiro-me àquelas dadas como “extintas”. Embora o uso deste termo não me apeteça, neste momento não consigo resumir, em breves linhas, de outra forma, todavia, mesmo que indiretamente, a compreensão que tenho desta questão está presente no decorrer de toda esta dissertação, não se limitando a esta designação categórica. Para exemplificar (sem muito aprofundar), rememoro os casos observados no contexto das unidades sociais que compõe o coletivo Jamamadi no Médio Purus, onde grupos que poderiam ser considerados “desaparecidos”, a partir de epidemias, perseguições de extermínio ou quaisquer outros motivos, ressurgem “reinventados” a partir de outra identidade étnica. É este o caso também dos Purupuru e dos atuais Paumari, dentre outros exemplos regionais e alhures na Amazônia.

ANEXOS

Etnia/Unidade Social	Outros etnônimos e grafias ou autodenominação	Várzea	T.F.	Observações gerais sobre as categorias do estudo ¹⁶⁹
Omágua	Cambeba	X		Suas aldeias possuíam “desembarcadouros” que davam diretamente no rio. Eram famosos por serem grandes navegadores, sendo também localizados no mapa do Pe. Samuel Fritz (ao final do séc. XVIII) à margem superior do Amazonas, entre os rios Napo e Japurá (Kroemer, 1985). Não é possível afirmar que se tratem dos mesmos Omáguas encontrados por Carvajal nas regiões circunvizinhas ao Purus.
Mura	Muras	X		São descritos como “verdadeiros ciganos aquáticos, cujas habitações no inverno eram as canoas e, no verão, pequenas palhoças nas praias”, habitando a região do baixo Purus, porém, percorrendo extensões que davam acesso ao Solimões e ao Madeira. Conta-se que eles matavam brancos lavradores e índios pescadores e depois partiam por entre canais do rio Purus (Kroemer, 1985:37-38)
Purus		-		Eram nações conhecidas do rio Purus, fazendo comércio, explorando salsa, cravo, puxuri, copaíba, cumaru, breu, castanha, peixe-boi, tartaruga, pirarucu e fabricando azeite de ovos de tartaruga na vazante (Kroemer, 1985). Embora não seja possível afirmar com segurança suas territorialidades, as atividades desempenhadas constam mais ligadas ao ambiente de várzea
Cathanaxi		-		
Paranari		-		
Deni	No Xeruã se autodenominam Jamamadi-deni e no Cuniuá Madihá-deni ¹⁷⁰ .	X	X	Há aqui uma mudança significativa nas territorialidades Deni, que pode estar associada ao contato da borracha. Diz-se que estavam situados às margens dos rios, mas passaram a habitar outras regiões após a chegada das frentes monoextrativista (cf. Kroemer, 1985; Florido, 2013).

¹⁶⁹ Tais como características (geográficas ou ambientais) da localidade habitada; atividades produtivas etc.

¹⁷⁰ CHAVES, R. P. 2003. Deni. Fonte: Instituto Socioambiental, Povos Indígenas no Brasil. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/deni> Acesso: 11/12/2014.

Jamamadi Ocidental				Historicamente conhecidos por habitarem as regiões de floresta de terra firme do Purus. Embora tenham sido “arrancados” do interior das matas para trabalhar na coleta de drogas do sertão e à posteriori no abastecimento dos barracões, sobretudo pode-se afirmar dos orientais, não variaram a preferência habitacional.
Jamamadi Oriental	Yamamadi, Deni, Yamamadi, Jamaris, Jamadis, Kanamati, Wayafi		X	
Jarawara	Jarauara, Jarauára, Yarawara, e Quaraná. Sua autodenominação seria Yokana			Não são mencionados na literatura anterior ao século XX. Atualmente dividem a TI com os Jamamadi deste estudo, porém, ocupando com suas aldeias, roçados etc. uma parcela menor do território, com aldeias situadas mais próximas as margens.
Purupuru	Puru-Puru	X		Viviam principalmente nas praias, interligando-se por meio de pirogas. Suas habitações eram formadas por uma reunião de jangadas, embora também possuíssem casas na terra firme (Kroemer, 1985:48), os diversos relatos etnográficos sugerem que tenham sido um povo inclinado ao universo das águas e várzeas.
Paumari	Pamoari, Purupuru	X		Remanescentes dos Purupuru, os Paumari compartilham o histórico do grupo. Embora suas dinâmicas territoriais e produtivas tenham sido influenciadas a partir da cultura monoextrativista, ainda hoje são conhecidos como o “povo aquático”.
Mamori	Mamory, Mumuri-Madihá	X		Apontados como possíveis remanescentes dos Purupuru, antepassados ou cônjuges potenciais dos Paumari, compartilham mesmo histórico do grupo.
Juberi	Joberi, Yoberi	X		
Cipó	Sipó	X		Moravam na boca do Tapauá, são descritos por Joaquim Bruno de Souza, informante de Castelnau (1847) como “nus, porém, mansos”.
Katukina	Catuquina, Katokina, Katukena e Katukino	X		Constam em relatos do SPI que os Jamamadi de algumas regiões temiam os “Catuquinas” ¹⁷¹ .
Apurinã	Hypurinãs, Popingá, Kangitê	X	X	Transeuntes entre os dois ambientes (Schiel, 2009). “Quando as tartarugas apareciam nos bancos de areia, os índios [“Hypurinãs”] saíam do interior das matas” (Mattos, 1854 <i>apud</i> Kroemer, 1985:107).

Quadro 3: As etnias/unidades sociais do Purus e as categorias de paisagem.

¹⁷¹ Bento de Lemos (1912:7).

REFERÊNCIAS

- A cidade de Manaus e o País da Seringueira. Recordação da Exposição Columbiana, Chicago, 1893. *In: Associação Comercial do Amazonas/ Fundo Editorial, 1988. (Coleção —Hiléia Amazônica. Série documentos fotográficos. Vol. 1).*
- ACUÑÃ, C. de. 1597-1675. **Novo descobrimento do grande rio das Amazonas.** Tradução de Helena Ferreira. Rio de Janeiro: Agir, 1994. 180 pg.
- ALMEIDA, A. W. B. de. 2008. Notas para uma leitura crítica de esquemas interpretativos da Amazônia que dominam a vida intelectual. *In: Ciência e Saberes na Amazônia: Indivíduos, Coletividades, Gênero e Etnias.* Org. Nelson Matos de Noronha, Renato Athias. – Recife: Ed. Universitária da UFPE.
- AMORIM, G. 2016. **O ritual Kulina do Aje:** movimentando os coletivos *madija*. Redes Arawa. Ensaios de Etnologia do Médio Purus (prelo).
- AMOROSO, M.; MAHALEM, L. 2011. A aculturação é um objeto legítimo da Antropologia. Entrevista com Peter Gow. *In: Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, V. 54 N° 1.
- ARAMBURU, M. 1994. Aviamento, Modernidade e Pós-modernidade no Interior Amazônico. *In: Revista Brasileira de ciências sociais.* ANPOCS, N° 25, ano 9, junho.
- Arquivos do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) – **Inspetoria do Amazonas e Acre.** Relatórios e Microfilmes, 1910-1967.
- AYRES, S. 1999. **Viagem de supervisão a terras indígenas na Amazônia Legal.** *In: Carola Kasburg & Márcia Gramkow, Demarcando Terras Indígenas. Experiências e Desafios de um Projeto de Parceria.* Brasília: FUNAI; PPTAL; GTZ. pp.167-193.
- _____. 2005. **Territorialidade Indígena na Amazônia Brasileira do Século XXI: o caso Jamamadi** (Dissertação de mestrado) Curitiba-UFPR: PR
- AZEVEDO, A. H. 2012. **Pessoas falantes, espíritos cantores, almas-trovões.** História, sociedade, xamanismo e rituais de auto-envenenamento entre os Suruwaha da Amazônia ocidental. Tese de Doutorado apresentada na Universität de Bern, Bern.
- BENTES, D. S. 2006. **As primeiras imagens da Amazônia.** Publicação do Centro Cultural dos Povos da Amazônia, Manaus/AM. Disponível em: <http://www.povosamazonia.am.gov.br> Acesso: 04 de Dezembro de 2013.
- BRASIL. Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio – Maic. *Relatório do Inspetor*, 1924. **Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio – MAIC.** Serviço de Proteção aos Índios – Inspetoria do Amazonas e Acre.
- _____. *Relatório do Inspetor*, 1927. **Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio - MAIC.** Serviço de Proteção aos Índios – Inspetoria do Amazonas e Acre.
- _____. *Relatório do Inspetor*, 1929. **Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio - MAIC.** Serviço de Proteção aos Índios – Inspetoria do Amazonas e Acre.
- _____. *Relatório de Santana de Barros*, 1930. **Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio – MAIC.** Serviço de Proteção aos Índios – Inspetoria do Amazonas e Acre.
- BONILLA, O. L. 2005a. Cosmologia e organização social dos Paumari do Médio Purus (Amazonas). **Revista de Estudos e Pesquisas**, Brasília: CCDOC/FUNAI v.2, 1 de julho.

_____. 2005b. O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia Paumari. *Mana*, 11(1): 41-66.

_____. 2007. **Des proies si desirables**: soumission et prédation pour les Paumari d'Amazonie brésilienne. Tese de Doutorado em Antropologia Social, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

CABALZAR, A. 2002. Os Tukano e os Maku. *In*: Desana. Fonte: Instituto Socioambiental, Povos Indígenas no Brasil. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/jarawara> Acesso: 09/10/2013.

CARNEIRO DA CUNHA, M. 2012. **Índios no Brasil**: história, direitos e cidadania / Manuela Carneiro da Cunha. — 1a ed. — São Paulo: Claro Enigma.

CARVAJAL, G.; ROJAS, A.; ACUÑA, C. 1941 **Descobrimento do rio das Amazonas**. Tradução e nota de C. de Melo Leitão, v. 203. Rio de Janeiro. Editora Nacional.

CARVAJAL, G. [1542] 1992. **Relatório do novo descobrimento do famoso rio grande descoberto pelo Capitão Francisco Orellana (1542)**. Edição bilíngue. São Paulo.

CARVALHO JÚNIOR, A. D. de; NORONHA, N. M. de (org.). 2011. **A Amazônia dos Viajantes**: História e Ciência. Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 210p. (Coletânea com DVD).

CASTELLO BRANCO, J. M. B. 1947. Caminhos do Acre. *In*: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, Vol. 196, Julho/Setembro. PP. 74-225.

CASTELNAU, F. 1850-59: **Expédition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud**: de Rio de Janeiro à Lima et de Lima au Pará, exécutée par ordre du gouvernement français pendant les années 1843 à 1847. 14 vols. Paris.

CASTRO FARIA, L. de. 2006. **Antropologia: duas ciências**. Alfredo Wagner Berno de Almeida; Heloisa Maria Bertol Domingues (org.). Rio de Janeiro: CNPq, MAST.

CASTRO, C. 2005. Apresentação. *In*: **Evolucionismo Cultural**: textos de Morgan, Taylor e Frazer. Textos selecionados, apresentação e revisão Celso Castro; tradução Maria Lúcia de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

CHANDLESS, W. 1866a. **Ascent of the River Purús**. Journal of the Royal Geographical Society, 36, 86-118.

_____. 1866b. **Notes on the River Aquiry, the Principal Affluent of the River Purús**, Journal of the Royal Geographical Society, 36, 119-128.

_____. 1949 [1869]. **Notas sobre o rio Purus, lidas perante a Real Sociedade Geográfica de Londres, em 26 de novembro de 1868**. Separatas dos Arquivos da Associação do Comércio do Amazonas, 9 (3), 21-29; 10 (3), 29-40.

COSTA, Luiz A. 2007. **As faces do Jaguar**: Parentesco, história e cosmologia entre os Kanamari da Amazônia Ocidental. Tese de doutorado, UFRJ.

COUTINHO, J. M. S. 1863. Relatório da exploração do rio Purús. *In*: **Relatório da Repartição dos Negócios d'Agricultura Commercio e Obras Publicas** (1864), apresentado à Assembléia Geral Legislativa na 3a sessão da 12a Legislatura, em 15 de maio de 1865. Anexo 0:5-96.

CRUZ, T. A. 2002. Jamamadi - Gente da mata. *In*: **Povos do Acre**. Pesquisa Histórica, Departamento de Patrimônio Histórico e Cultural – FEM. Rio Branco, pág.16-17.

CUNHA, E. 1960 [1906]. **O Rio Purus**. Rio de Janeiro: SPVEA. Coleção Pedro Teixeira. 95p.

_____. 1999. **À margem da história**. (Obra completa, vol. I) Rio de Janeiro: José Aguilar.

DAL POZ, J. 2000. Crônica de uma morte anunciada. Do suicídio entre os Sorowaha. *In: Revista de Antropologia*, v.43, n°1: 89-144. São Paulo: Universidade de São Paulo.

DIENST, S. 2005. The internal classification of the Arawan languages. *In: Workshop on Historical Linguistics and Language Contact*. Brasília, Universidade de Brasília, Laboratório de Línguas Indígenas.

DIENST, S.; FLECK, D. 2009. Pet Vocatives In Southwestern Amazonia. *In: Anthropological Linguistics*, 51 (3-4): 209-243.

EHRENREICH, P. 1948 [1891]. Contribuições para a Etnologia do Brasil, parte 2: sobre alguns povos do Purus. *In: Revista do Museu Paulista*, n.s., 2, 93-115.

_____. 1892. Divisão e distribuição das tribus do Brasil segundo o estado actual dos nossos conhecimentos. (Traduzido do original alemão por João Capistrano de Abreu). **Revista da Sociedade de Geographia do Rio de Janeiro**. Tomo VIII, 1°. Boletim, p. 3-55. Rio de Janeiro: Typ. de G. Leuzinger & Filhos.

ENCARNAÇÃO, M. U. 1900. Carta sobre costumes e crenças dos índios do Purús, dirigida a D. S. Ferreira Penna. *In: Boletim do Museu Paraense de História Natural e Ethnographia*, s.l.: Museu Paraense de História Natural e Ethnographia, v.3, n.1, p. 94-97.

EHRENREICH, P. 1948 [1888]. Contribuição para a etnologia do Brasil. *In: Revista do Museu Paulista* (Nova Série) 2.

FABRE, A. 2005. Dicionario Etnolingüístico y Guía Bibliográfica de los Pueblos Indígenas Sudamericanos. Versão eletrônica atualizada <http://butler.cc.tut.fi/~fabre> (acesso: 10 de Janeiro de 2014).

FAULHABER, P. 2008. Etnografia e Tradução Cultural: Comparando Constant Tastevin e Curt Nimuendaju. *In: Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Ciências Humanas, vol. 3, n° 1. Belém, Janeiro/Abril.

FAUSTO, C. 2002. Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. *In: Mana*. Estudos de Antropologia Social, 8(2):7-44.

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

_____. 2013. **Os Deni do Cuniuá**. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, PPGAS/USP.

GALLOIS, D. 1993. Mairi revisitada: a reintegração da Fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiãpi. São Paulo: NHII-USP.

GONÇALVES, M. A. T. (org.). 1991. **Acre**: História e Etnologia. Rio de Janeiro: Núcleo de Etnologia Indígena/UFRJ.

GINZBURG, C. 1989. Sinais: Raízes de um Paradigma Indiciário. *In: Mitos, Emblemas, Sinais*: Morfologia e História. Tradução: Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras. Pág. 143-179.

- GORDON, F. 2006. **Os Kulina do sudoeste Amazônico: História e Socialidade**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional/UFRJ.
- GOW, P. 1991. Of Mixed Blood: kinship and history. *In: Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.
- _____. 2001. **An Amazonian Myth and its History**. Oxford: Oxford University Press.
- _____. 2003. Identidades em transformação na Amazônia Peruana. *In: Mana*, 9 (1):57-79.
- _____. 2006. Da etnografia à História: “Introdução” e “Conclusão” de Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazônia. *In: Cadernos de Campo – Revista dos alunos de pós-graduação em Antropologia Social da USP*. v.15, n.14/15, p.1-382.
- _____. 2006. Canção Purús: Nacionalização e tribalização no sudoeste da Amazônia. *In: Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 49 N° 1, p.431-464. Tradução de Clarice Cohn, aceito em dezembro de 2005.
- HOWARD, C. 2000. A domesticação das mercadorias: estratégias Waiwai. *In: Bruce Albert & Alcida Ramos (orgs). Pacificando os brancos: cosmologias de contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: UNESP-Imprensa Oficial do Estado. pp. 25-60.
- HUGH-JONES, S. 2003. Tukano. Fonte: Instituto Socioambiental, Povos Indígenas no Brasil. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/tukano> Acesso: 17/11/2014.
- KOOP, G. & LINGENFELTER, S. G. 1983. **Os Deni do Brasil Ocidental**. Um Estudo de Organização Sociopolítica e Desenvolvimento Comunitário. Museu Internacional de Culturas, Dallas, Texas.
- KROEMER, G. 1985. **Cuxiuara o Purus dos indígenas: Ensaio etnohistórico e etnográfico sobre os índios do médio Purus**. São Paulo: Loyola. 172 pp.
- LABRE, A. R. P. 1872. **Rio Purús**. Notícia. Maranhão: Typ. do Paiz.
- LAZARIN, M. A. 1981. **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.
- LEMONS, Bento Martins Pereira de. 1912. Relatório de excursão ao rio Inauhiny, pelo ajudante Bento Martins Pereira de Lemos. Arquivos do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) - Inspetoria do Amazonas e Acre
- LÉVI-STRAUSS, C. 1952. O Etnocentrismo. *In: Raça e História*. Lisboa: Proença.
- LIMA, Edilene Coffaci de. 1999. Katukina Pano. Fonte: Instituto Socioambiental, Povos Indígenas no Brasil. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/katukina-pano/1879>. Acesso: 15/04/2013.
- LIMA, D. de M. & ALENCAR, E. F. 2000. Histórico da ocupação e mobilidade geográfica de assentamentos na várzea do Médio Solimões. *In: População e Meio Ambiente: debates e desafios*. TORRES, H.; COSTA, H (orgs.), 2. ed. São Paulo: SENAC.
- LISBOA, K. M. 1995. Viagem pelo Brasil de Spix e Martius: Quadros da Natureza e Esboços de uma Civilização. *In: Revista Bras. de Hist.* São Paulo, v.15, nº29, pp. 73-91.
- _____. 1997. A nova Atlântida de Spix e Martius: natureza e civilização na Viagem pelo Brasil (1817-1820). 1 ed. São Paulo: Hucitec. V.1, 222 págs.

- MACIEL, B. 2007. Kambeba. Fonte: Instituto Socioambiental, Povos Indígenas no Brasil. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kambeba/320> Acesso: 03/12/2013.
- MAIZZA, F. 2009. **Cosmografia de um mundo perigoso**: espaço e relações de afinidade entre os Jarawara da Amazônia. Tese doutorado, USP.
- _____. 2012. **O Purus e os Índios**: Notas sobre as populações indígenas do rio Purus. In: W. Cabral de Sousa, A. V. Waichman, P. A. Sinisgalli, C. A. de Angelis, A. R. Romeiro. (Org.). Rio Purus: águas, território e sociedade na Amazônia Sul-Occidental. Manaus: Librimundi.
- MARTINELLO, P. A. 1988. **A batalha da Borracha na Segunda guerra Mundial e Suas Consequências Para o Vale Amazônico**. Rio Branco: Editora UFAC.
- MATTOS, J. W. de. 1854. Roteiro da primeira viagem do vapor 'Monarca' em 1854. In: **Relatório de 11 de março de 1855**. Rio de Janeiro: Ministério de Agricultura.
- MAUSS, M. 1974. Ensaio sobre a dádiva. Formas e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: **Sociologia e antropologia**, vol. II, Edusp, São Paulo.
- MELATTI, J. C. 2007. Diversidade de Culturas e Situações. In: **Índios do Brasil**. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 304 pg.
- _____. 2011 (retocado). **Áreas Etnográficas da América Indígena**. Capítulo 15: “Alto Amazonas” e Capítulo 18: “Juruá-Purus”. Disponível em: <http://www.juliomelatti.pro.br> Acesso: desde janeiro de 2011 e repetidas vezes entre 2012 e 2014.
- MENDES DOS SANTOS, G. 2010. Imagens da Amazônia – Natureza e Humanidade. In: **Etnobiologia e Etnoecologia – Pessoas & Natureza na América Latina**. Valdeline Atanzio da Silva: Alysson Luiz Santos de Almeida; Ulysses Paulino de Albuquerque (Org.). 1ed. Recife: NUPEEA, v.1, p. 113-129.
- _____. 2011. **Álbum Purus**. Manaus, Edua.
- MENENDEZ, L. L. 2010. **A alma vestida**: estudo sobre a cestaria Paumari. Tese de Doutorado em Ciências Sociais apresentada ao Curso de Pós-graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.
- NORONHA, N. M. de. 2008. As Viagens Filosóficas e o Conhecimento sobre a Amazônia. In: **Ciência e Saberes na Amazônia**: Indivíduos, Coletividades, Gênero e Etnias. Org. Nelson Matos de Noronha, Renato Athias. – Recife: Ed. Universitária da UFPE.
- OBEREM, U. 1967. Un Grupo Indígena Desaparecido del Oriente Ecuatoriano. In: **Revista de Antropologia**. São Paulo, nº 15-16, p. 149-170.
- OLIVEIRA FILHO, J. P. 1987. Elementos para uma sociologia dos Viajantes. In: **Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil**. Oliveira, J. P. de (org.). Rio de Janeiro, Museu Nacional. Ed. Marco Zero.
- _____. 1979. O caboclo e o brabo: Notas Sobre Duas Modalidades de Força-de-Trabalho na Expansão da Fronteira Amazônica no Século XIX. In: **Encontros com a Civilização Brasileira**. [S.l: s.n], v. 11, p. 101-140.
- OVERING KAPLAN, J. 1975. **The Piaroa**: a people of the Orinoco Basin, Oxford University Press, Oxford.
- _____. 1981. Review article: Amazonian Anthropology. In: **Journal of Latin American Studies**, 13(1): 151-164.

_____. 1984. Estruturas elementares da reciprocidade – Uma nota comparativa sobre o pensamento sociopolítico nas Guianas, Brasil Central e Noroeste Amazônico. *In: Cadernos de Campo*, v. 10, n. 10, p. 121-138.

SOUZA, I. D. P. 2011. **A contribuição dos naturalistas Spix e Martius para o estudo do conhecimento indígena na Amazônia**. Trabalho monográfico de conclusão do curso de Ciências Sociais, UFAM.

POHL, L. 2005. Banawá. Fonte: Instituto Socioambiental, Povos Indígenas no Brasil. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/banawa> Acesso: 18/07/2011.

PORRO, A. 1995. **O Povo das Águas**: Ensaio de Etno-História Amazônica. Rio de Janeiro, Petrópolis: Vozes.

PRATT, M. L. 1999. **Os olhos do império**: relatos de viagem e transculturação. Tradução Jézio Hernani Bonfim Gutierre; revisão técnica Maria Helena Machado, Carlos Valero. – Bauru, SP: EDUSC.

RANGEL, L. H. V. 1994. **Os Jamamadi e as armadilhas do tempo histórico**. Tese Doutorado em Antropologia do curso de Pós-graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

REIS, A. C. F. 1997. **Seringal e o Seringueiro**. 2º Edição. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas.

RIBEIRO, D. 1996. **Os Índios e a civilização**: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. São Paulo: Cia. Das Letras.

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

RIVET, P. & TASTEVIN, C. 1921. Les tribus indiennes des bassins du Purús, du Juruá et des régions limitrophes. *In: La Géographie*, s.l. : s.ed., v.35, pp. 449-82.

SÁEZ, Oscar Calavia. 2003. Nomes, Pronomes e Categorias: Repensando os “subgrupos” numa etnologia pós-social. *In: Antropologia em Primeira Mão*. Revista do PPGAS/UFSC, Vol. 138, p. 1-17.

SEEGER, A. & DA MATTA, R. e VIVEIROS DE CASTRO, E. 1979. "A Construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". **Boletim do Museu Nacional**, 32(2–19).

SERVIÇO DE PROTEÇÃO AO ÍNDIO. 1930. Microfilme 001, fotograma de Nº. 1.610, 1930, Inspetoria do Amazonas.

SCHIEL, J. 2004. **Tronco velho**: histórias Apurinã. Tese de doutorado no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP, Campinas - SP.

SCHRÖDER, P.; COSTA JÚNIOR, P. 2008. Levantamento etnoecológico: experiências na região do Médio Purus. *In: GRAMKOW, Márcia Maria (Org.). Demarcando terras indígenas II: experiências e desafios de um projeto de parceria*. Brasília: FUNAI/PPTAL/GTZ, P. 223-239.

SCHRÖDER, P.; MAIZZA, F. 2007. Jarawara. Fonte: Instituto Socioambiental, Povos Indígenas no Brasil. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/jarawara> Acesso: 25/04/2011.

SCHULTZ, H. & CHIARA, W. 1955. Informações sobre os índios do Alto Rio Purus. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, v.9.

- SILVA E REIS, H. 2010. **Desafiando o rio-mar:** Descendo o Solimões. Porto Alegre: EDIPUCRS, 368 pg.
- SMITH, A. 1994. **Os conquistadores do Amazonas:** quatro séculos de exploração e aventura no maior rio do mundo, São Paulo: Best Seller.
- SPIX, J. B. Von & MARTIUS, C.F.P. 1981. [1823]. **Viagem pelo Brasil 1817-1820**, 3ª ed. São Paulo. Itatiaia.
- STEERE, J. B. 1949. Tribos do Purus. *In: Sociologia*, 9, 64-78, 212-222.
- SUÁREZ, M. A. 2011. Contrastes entre semejantes y extraños. *Jadawa versus waduna:* cosmovisión suruwaha de nuestro desorden. *In: Álbum Purus*. Mendes dos Santos, G. (org.), Manaus, EDUA, pp. 296-332.
- _____. 2013. Os Suruwaha e sua rede de relações. Uma hipótese sobre localidades e coletivos Arawa. *In: Paisagens Ameríndias:* lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia. Marta Amoroso; Gilton Mendes dos Santos (Org.), 1ªed.São Paulo: Editora Terceiro Nome, p. 247-273.
- SZTUTMAN; MARRAS et.al. 2006. Entrevista com Márcio Goldman e Eduardo Viveiros de Castro. *In: Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 14/15, p. 177-190.
- TEIXEIRA, C. C. 2009. **Servidão Humana na Selva:** O aviamento e o barracão nos seringais da Amazônia. Manaus: Editora Valer/Edua.
- TOCATINS, L. 1992. **Euclides da Cunha e o paraíso perdido:** tentativa de interpretação de uma presença singular na Amazônia e a conseqüente evolução de um pensamento sobre a paisagem ético-cultural, histórica e social brasileira, alargando-se nos horizontes da história transcontinental. 4ª ed. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército.
- TODOROV, T. 1993. **A conquista da América:** a questão do outro. São Paulo: Martins Fontes.
- UGARTE, A. 2009. **Sertões de Bárbaros:** O mundo natural e as sociedades indígenas da Amazônia na visão dos cronistas ibéricos – séculos XVI-XVII. Manaus: Valer.
- VIEIRA, A. M. 2009. Os índios Paumari e o Sistema de Aviamento no Médio Purus. **Relatório do Programa de Bolsas de Iniciação Científica**, Universidade Federal do Amazonas, 2009. 62 pg.
- _____. 2012. **Etnografia e sistemas produtivos dos Paumari do rio Tapauá.** Relatório Final Expedição Purus 2012. Realização: Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI/PPGAS/UFAM).
- _____. 2013. **Os Paumari e o peixe-boi:** da concepção histórica a prática da pesca. Dissertação de Mestrado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - PPGAS/UFAM.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 1979. **Os Kulina do Alto Purus – Acre:** Relatório de viagem realizada em janeiro-fevereiro de 1978. Brasília: FUNAI.
- _____. 1996. Os pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio. *In: Mana - Estudos de Antropologia Social*, 2 (2): 115-44.
- _____. 2000. Atualização e contra-efetuação do virtual na socialidade amazônica: o processo de parentesco. *In: Ilha* 2 (1):5-46.
- _____. 2002 a. **A Inconstância da Alma Selvagem - Outros Ensaio de Antropologia.** São Paulo: Cosac & Naify.

_____ 2002b. O nativo relativo. *In: Mana*, 8 (1). pp. 113-148. Rio de Janeiro.

VOGEL, Alan. 2006. **Dicionário Jarawara-Português**. Sociedade Internacional de Linguística, Cuiabá, mimeo (edição online).

WALLACE, A. R. 2004. **Viagens pelo Amazonas e Rio Negro**. Notas de Basílio de Magalhães, Brasília. Senado Federal, Conselho Editorial. 630 p (Edições do Senado Federal, v. 17).

WALLIS, G. 1886. **Die Paumarys**. Das Ausland, Stuttgart und München: s.ed., v.59, p. 261-266.

WEINSTEIN, B. 1993. **A borracha na Amazônia: expansão e decadência, 1850-1920**. São Paulo: HUCITEC: Editora da Universidade de São Paulo.